

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

HİCRÎ II. ASIRDA SİYÂSET-TEFSİR İLİŞKİSİ

(Doktora Tezi)

Danışman:
Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN

Nihat UZUN

BURSA 2008

ÖZET

YAZAR	: NİHAT UZUN
ÜNİVERSİTE	: ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
ANABİLİM DALI	: TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
BİLİM DALI	: TEFSİR BİLİM DALI
TEZİN NİTELİĞİ	: DOKTORA
SAYFA SAYISI	: XI + 216
MEZUNİYET TARİHİ	: /.... /
TEZ DANIŞMAN(LAR)I	: PROF. DR. ABDURRAHMAN ÇETİN

HİCRÎ II. ASIRDA SİYÂSET-TEFSİR İLİŞKİSİ

Tez, giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, araştırmada incelenen sorun, bu sorunu çözmek için kullanılan yöntem ve araştırmada yararlanılan kaynaklar genel olarak tanıtılmıştır. Birinci Bölüm’de, Siyâset’in Anlamı, Gayesi ve Çeşitleri başlığı altında, siyâsetin tanımı, konusu, gâyesi ve çeşitleri incelenmiştir. Yine aynı başlık altında Hicrî II. asırda iktidarı paylaşmış olan iki büyük devlet Emevîler ve Abbâsîlerdeki siyâset alguları üzerinde durulmuştur. Ayrıca Birinci Bölüm’de Tefsir’in anlamı ve belli başlı Tefsir ekolleri ile siyâset ve bilim arasındaki ilişki incelenmiştir. İkinci Bölüm’de, Hicrî II. asırda siyâsetin ve İslâmî ilimlerin durumu genel olarak incelenmiştir. Burada ayrıca siyâsî-itikâdî akımların ortaya çıkış sebeplerine ve bu asırdaki akımların kısa tanıtımına yer verilmiştir. Üçüncü Bölüm’de, Siyâset ve Tefsir arasındaki ilişki ele alınmıştır. Bu bölümde temel olarak üç ana başlık vardır. Birinci başlık Siyâset-Tefsir İlişkisinin Sebepleri olup bu başlık altında Hicrî II. asırda siyâset kurumuyla Tefsir ilmi ve müfessirler arasında meydana gelen ilişkilerin sebepleri ele alınmıştır. İlişkinin Çeşitleri şeklindeki ikinci başlık altında siyâsetçilerin Tefsir faaliyetlerine, Kur’ân’a ve müfessirlere yaklaşımları, onlarla ilişkileri; müfessirlerin siyâsî iradeye sahip kişilerle kurdukları ilişkiler ve bu ilişkilerin çeşitleri ve müfessirlerin kendi mezheplerini merkeze alarak yaptıkları Kur’ân yorumları incelenmiştir. İlişkinin Sonuçları şeklindeki son başlık altında ise Hicrî II. asırda Siyâsetle Tefsir arasında meydana gelen ilişkilerin topluma yansıyan sonuçları olumlu ve olumsuz şeklinde gruplandırılarak incelenmiştir. Sonuç kısmında da, araştırmamızda vardığımız sonuçlar genel hatlarıyla zikredilmiştir. Çalışmada yararlandığımız kaynakların sıralanmasıyla da teze son verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Tefsir, Siyâset, Mezhep, İdeoloji, İslâmî İlimler

SUMMARY

YAZAR	: NİHAT UZUN
ÜNİVERSİTE	: ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
ANABİLİM DALI	: TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
BİLİM DALI	: TEFSİR BİLİM DALI
TEZİN NİTELİĞİ	: PHD THESIS
SAYFA SAYISI	: XI+ 215
MEZUNİYET TARİHİ	: /.... /
TEZ DANIŞMAN(LAR)I	: PROF. DR. ABDURRAHMAN ÇETİN

THE RELATION BETWEEN POLITICS AND TAFSEER (QUR'ANIC INTERPRETATION) IN THE SECOND CENTURY OF HIJRA

The thesis is composed of an introduction, three main parts and a result. In the introduction, the problem that examined in the study, the method which used to solve this problem and the bibliographical sources that benefitted in the study are generally presented. In the Part One, under the title of Meaning of Siyâsa, Its Aim and Parts, the definition of siyâsa, its subject, aim and parts are examined. Under the same title, it's dwelled upon the political perceptions of the two great states (i.e. Umayyads and Abbasids) that shared the power in the second century of Hijra. Besides, in the Part One the definition of Tafseer, main schools on Tafseer and the relation between Siyâsa and Tafseer are examined. In the Part Two, the situation of Siyâsa and Islamic sciences are generally examined. In addition, the reasons of appearing of some political and creedal sects and a short introduction of them are given place here. In the Part Three, the relation between Siyâsa and Tafseer is taken up. There are three main titles in this part. The first one is The Reasons of The Relation Between Siyâsa and Tafseer. Under this title, the reasons of relations between siyâsa as an establishment and Tafseer, as well as mufassirun (Qur'anic interpreters) are examined. Under the second title named as The Sorts of The Relation, approaches of politicians to the interpretation activities, to The Qur'an and interpreters, relations between them; Qur'anic interpretations of the interpreters using their self-sectarian opinions are examined. Under the last title named as The Conclusions of The Relation, the conclusions of the relations between Siyâsa and Tafseer that reflected to the society in the Second Century of Hijra are examined by classifying as positive and negative. It is mentioned in the Part Result, the results which we reached in the study. We ended the study with listing of the sources that we used in the study.

Key Words: Qur'ân, Qur'anic Interpretation, Politics, Sects, İdeology, Islamic Sciences

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	V
ÖNSÖZ	VIII
KISALTMALAR.....	X

GİRİŞ SORUN, YÖNTEM VE KAYNAKLAR

I. SORUN.....	2
II. YÖNTEM.....	4
III. KAYNAKLAR	5

BİRİNCİ BÖLÜM SİYÂSET, TEFSİR, SİYÂSET VE BİLİM İLİŞKİSİ, SİYÂSET VE TEFSİR İLİŞKİSİNİN ARKAPLANI

<i>I. SİYÂSETİN ANLAMI, GAYESİ VE ÇEŞİTLERİ.....</i>	<i>11</i>
A. SİYÂSETİN ANLAMI	11
1. Sözlük Anlamı.....	11
2. Terim Anlamı	13
B. SİYÂSETİN GAYESİ.....	19
C. SİYÂSET ÇEŞİTLERİ.....	20
D. HİCRÎ II. ASIRDAKİ SİYÂSET ALGISI	22
1. Emevîler’de Siyâset Algısı.....	23
2. Abbâsîler’de Siyâset Algısı.....	30
<i>II. TEFSİRİN ANLAMI VE BELLİ BAŞLI TEFSİR EKOLLERİ.....</i>	<i>34</i>
A. TEFSİRİN ANLAMI.....	34
1. Sözlük Anlamı.....	34
2. Terim Anlamı	35
B. BELLİ BAŞLI TEFSİR EKOLLERİ.....	37
<i>III. SİYÂSET VE BİLİM ARASINDAKİ İLİŞKİ</i>	<i>39</i>
A. BATI DÜŞÜNCESİNDE SİYÂSET VE BİLİM İLİŞKİSİ	41
B. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE SİYÂSET VE BİLİM İLİŞKİSİ.....	45
<i>IV. SİYÂSET VE TEFSİR ARASINDAKİ İLİŞKİNİN ARKAPLANI.....</i>	<i>49</i>
A. NÜBÜVVET DÖNEMİ	50
1. Mekke Dönemi.....	56
2. Medîne Dönemi.....	59
B. HİCRÎ II. ASRA KADAR OLAN DÖNEM	61
1. Râşid Halifeler Dönemi (Sahabe Dönemi).....	61
2. Tabîîler Dönemi	66

İKİNCİ BÖLÜM HİCRÎ II. ASIRDA SİYÂSÎ VE İLMÎ DURUM

I. SİYÂSÎ DURUM	72
A. GENEL İDARİ DURUM	72
1. Emevîler Dönemi	72
2. Abbâsîler Dönemi	74
B. SİYÂSÎ-İTİKADİ AKIMLAR	76
1. Siyâsî-İtikadî Akımların Ortaya Çıkışında Etkili Olan Sebepler (Arkaplan)	76
2. Hicrî II. Asırdaki Siyâsî-İtikadî Akımlar.....	82
a. Hâricîlik	82
b. Şîa.....	85
c. Mu'tezile.....	87
d. Mürcie	89
II. İLMÎ DURUM	92
A. GENEL OLARAK İSLÂMÎ İLİMLER	93
1. Hadis	93
2. Kelâm	95
3. Fıkıh	95
4. Nahiv (Dilbilim).....	97
5. Tasavvuf.....	97
6. Tarih (Siyer).....	98
B. ÖZEL OLARAK TEFSİR İLMİ	99

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM HİCRÎ II. ASIRDA SİYÂSET-TEFSİR İLİŞKİSİ

I. SİYÂSET-TEFSİR İLİŞKİSİNİN SEBEPLERİ	104
II. İLİŞKİNİN ÇEŞİTLERİ	108
A. SİYÂSÎ İRADE-TEFSİR İLİŞKİSİ	108
1. Siyâsî İradenin Kur'ân'a Yaklaşımı	108
2. Siyâsî İradenin Müfessirlerle İlişkisi.....	114
B. MÜFESSİR-SİYÂSÎ İRADE İLİŞKİSİ	117
1. Müfessirlerin Siyâsî İrade Karşısındaki Tavrıları.....	117
a. Tenkitçi Tavrı	117
b. Nasihatçi Tavrı	121
c. Destek Tavrı	125
d. Çekimser Tavrı	127
2. Müfessir-Siyâsî İrade İlişkisinin Yansımaları	130
C. MÜFESSİR-MEZHEP İLİŞKİSİ	131
1. Hâricîlerde Müfessir-Mezhep İlişkisi	138
2. Şîa'da Müfessir-Mezhep İlişkisi	142
3. Mu'tezile'de Müfessir-Mezhep İlişkisi	149
4. Ehl-i Sünnet'te Müfessir-Mezhep İlişkisi	152
a. Âyetlere Getirdikleri Siyâsî Yorumlar	153
b. Bazı Kelâmî Meselelerle İlgili Yorumları	157

ba. İman	158
bb. Ru'yetullâh (Allah'ın Görülmesi).....	161
bc. Kader.....	163
bd. Halku'l-Kur'ân.....	167
be. Müteşâbih Âyetlerin Te'vili.....	170
c. Kur'ân'daki Bazı Siyâsî Kavramlarla İlgili Yorumları	172
ca. Mülk.....	175
cb. Hilâfet	177
cc. Ulû'l-Emr	180
cd. Şûrâ.....	182
ce. Hüküm.....	185
III. İLİŞKİNİN SONUÇLARI.....	187
A. OLUMLU SONUÇLAR.....	187
B. OLUMSUZ SONUÇLAR.....	189
SONUÇ	191
KAYNAKLAR.....	201

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm nüzulünden itibaren açıklanan ve yorumlanan bir Kitap olmuştur. Nüzul zamanına olan uzaklık arttıkça onun yoruma muhtaç kısımları da artmıştır. Zira nüzul zamanına yakınlık, Kur'ân-ı Kerîm'in "ilk muhatabı" olmaya da yakınlık anlamına gelir. İlk muhataplar ise her zaman Kutsal Metni daha hatasız anlarlar ve onun yorumuna fazla ihtiyaç hissetmezler.

Tefsir, Kur'ân-ı Kerîm'in yorumlanması faaliyetinin genel adıdır. Böyle bir faaliyetin ortaya çıkmasının ve gelişmesinin temel sebebi insanların buna ihtiyaç hissetmeleri olmalıdır. Bu sebep baki kalmakla birlikte Hicrî I. asrın ortalarından itibaren Müslümanların Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir etme sebeplerinde bazı farklılaşmalar görülür. Bunlar, hiç şüphe yok ki değişen toplum yapısı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan siyâsî ihtilaflar zemininde kendini hissettiren farklılaşmalardır.

Tarih boyunca toplumların siyâsî düşüncelerden uzak kalmadığı bir gerçektir. İslâm toplumu bu durumun bir istisnasını oluşturmaz. Müslümanlar İslâm öncesi hayatlarında olduğu gibi, İslâm'dan sonra da siyâsetle iç içe olmuşlar ve temelini siyâsetin oluşturduğu birçok ihtilafın tarihe kaydedilmesinde başrol oynamışlardır. İslâm toplumlarındaki siyâsî ihtilaflar her zaman Kur'ân-ı Kerîm'le bir şekilde ilişki halinde olmuştur. Bu durum ya âyetlerin farklı yorumlanması ya da farklı grupların âyetleri kendilerine destek için kullanması şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu şekillerden ilki daha ziyade zihni ve fikri ihtilafların sebebi gibi görünse de her ikisinin de siyâsî tezahürleri olmuştur. Siyâsî ihtilafların ve çalkantıların yoğun olarak yaşandığı ilk dönemlerde siyâset kurumu ile tefsir faaliyetleri (ve Kur'an) arasındaki ilişkide de yoğunlaşma görülmektedir. Hicrî II. asır bu durumun güzel bir örneğini teşkil etmektedir.

Hicrî II. asırda siyâset ve tefsir arasındaki ilişkiyi incelediğimiz tezimiz, giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, araştırmamızda inceleyeceğimiz

sorun, bu sorunu çözmek için kullanacağımız yöntem ve araştırmada yararlanılan kaynaklar genel olarak tanıtılacaktır. Birinci Bölüm’de, siyâsetin anlamı, gayesi, çeşitleri, Hicrî II. asırdaki siyâset algıları; tefsirin anlamı, belli başlı tefsir ekolleri ve siyâset-bilim ilişkisi; İkinci Bölüm’de, Hicrî II. asrın genel siyâsî ve ilmî durumu; Üçüncü Bölüm’de ise Hicrî II. asırda siyâset ve tefsir arasındaki ilişki sebepleri, çeşitleri ve sonuçlarıyla birlikte incelenecektir. Sonuç kısmında da, araştırmamızda vardığımız sonuçlar genel hatlarıyla zikredilecektir. Çalışmada yararlanılan kaynakların sıralanmasıyla da tezimiz son bulacaktır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında katkısı bulunan ve kendilerine teşekkür etmemin kadirşinaslık olacağı bazı insanlar olduğunu söylemem gerekir. Başta, tezimize ilgili her konuda bana yol gösteren ve yardımcı olan danışman hocam Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN Bey’e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, tez izleme komitemde bulunan ve bana yol gösterici katkılarda bulunan Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL ve Prof. Dr. İbrahim ÇELİK hocalarıma ve birçok durumda benden yardımını esirgemeyen Dr. Celil Kiraz Bey’e çok teşekkür ederim.

Nihat UZUN
BURSA - 2008

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.y.	: Aynı yer
ag.md.	: Adı geçen madde
ag.mk.	: Adı geçen makâle
age.	: Adı geçen eser
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DAAD	: Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Derl.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyânet İşleri Başkanlığı
EKEVAD	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı Akademi Dergisi
F.	: Fakültesi
GÜÇİF	: Gazi [Hitit] Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi
Haz.	: Hazırlayan
İAD	: İslâmi Araştırmalar Dergisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
K.	: Kitabevi
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
Neşr.	: Neşriyat/Neşreden
Red.	: Redaksiyon
s.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
Terc.	: Tercüme eden

Thk: : Tahkik eden
trs. : Tarihsiz
Tsh. : Tashih eden
TÜBİTAK : Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu
v. : Vefatı
Y. : Yayınevi, Yayınları, Yayıncılık
yrs. : Yersiz

GİRİŞ

SORUN, YÖNTEM VE KAYNAKLAR

I. SORUN

Tefsir alanında yapılan bilimsel çalışmalar açısından tefsir tarihinin önemli bir yeri vardır. Bunun en başta gelen sebebi, tefsir faaliyetlerinin ilk dönemlerden günümüze kadar kesintisiz bir biçimde geliyor olmasıdır. Tefsir faaliyetlerinin tarih içerisinde böyle bir seyir izlemesi, dönemler arasında çeşitli şekillerde etkileşimler meydana getirmiştir. Bu sebeple sonraki dönemlerde ortaya konan tefsirler önceki dönemlerde vücuda getirilenlerden tamamen bağımsız değildir. Her ne kadar yaşanan dönemlerin kendine has özellikleri olsa da, dönemler arasına kesin ve uzun aralar girmedikleri ve tefsir faaliyetleri de birbirinden tamamen bağımsız ve hatta habersiz bölgelerde gerçekleşmediği için böyle bir etkileşimden rahatlıkla bahsedilebilir. Dolayısıyla ilk dönemlerde icra edilen tefsir faaliyetlerini ve ortaya konan eserleri incelemek hem günümüzdeki çabaları daha iyi etüt edebilmemize hem de elimize ulaşan tefsir malzemesini daha sağlıklı değerlendirmemize imkân verecektir.¹

Diğer yandan tefsir faaliyetlerinin bağımsız bir ilim dalı şeklinde kendisini gösterdiği ilk dönemlere dair incelemeler yapmak, ulemanın Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde Kur'ân-ı Kerîm'e nasıl yaklaştıklarını, tefsirin o dönemlerde nasıl bir seyir izlediğini ve hangi merhalelerden geçtiğini görmemiz bakımından oldukça önemli bir iş olacaktır.

Siyâset, İslâm toplumu içerisinde en etkin kurumlardan birisi belki de birincisi olmuştur. Tabiatı gereği ilgisi toplumun bütün katmanlarına yönelen siyâset, yine kendisi gibi önemli bir kurum olan "ilim" ile de yakın ilişki içinde olmuştur. Buradaki "ilim"den kastımız, ilim adamları, onların ilmî faaliyetleri ve bunların çevrelerinde toplanan unsurların tümünün oluşturduğu bir sosyolojik kurumdur. Tarih boyunca, başka toplumlarda olduğu gibi İslâm toplumunda da siyâset toplumun diğer

¹ Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebû Hâtim (v. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-* Kitâbiyât, Ankara, 2003, s. 16-17.

kurumlarıyla bir şekilde ilişki içerisinde olmuştur. Bu ilişkide etkin olan taraf genellikle siyâsettir. Zira İslâm toplumlarına baktığımız zaman, iktidarların başka herhangi bir kurumun (dîn, ilim vs.) uzun süre etkisi altında kalıp siyâseti bütün yönleriyle onlara terk ettiğini göremeyiz. Yani İslâm toplumlarında Batı’da yaşandığı türden bir Kilise etkisinden söz etmek mümkün değildir. Tezimizde ele aldığımız temel sorun ise, siyâsetin İslâm toplumunun ilk dönemlerinde tefsir ilmiyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu tespit etmektir.

Siyâset dendiği zaman her ne kadar akla ilk olarak toplumda iktidar mücadelesi veren gruplar gelse de, siyâset ve tefsir ilişkisi söz konusu olduğunda İslâm toplumunda vücut bulmuş bazı siyâsî-itikâdî akımlar da işin içine girmektedir. Bu sebeple tezimizde temel sorun siyâset (iktidar sahipleri) ve tefsir arasındaki ilişki olarak belirlenirken, hem iktidar sahiplerinin hem de müfessirlerin, kendi mezhepleri bağlamında Kur’ân-ı Kerîm’e yaklaşımları da tali sorunlar olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kısaca “ideolojik tefsir” diyebileceğimiz bu tür Kur’ân yorumlarının ilk dönemlerde nasıl şekillendiği ve tefsir faaliyetleri içerisinde nasıl yer aldığı gibi meseleler temel sorunun etrafındaki problemler olarak incelenecektir.

Yukarıdan beri bahsettiğimiz “ilk dönemler”den kastımız Hicrî II. asırdır. Siyâset ve tefsir ilişkisinin yaşandığı zaman dilimi olarak belirlediğimiz Hicrî II. asır da doğal olarak tezin ilgilendiği bir başka sorun olmaktadır. Zira bahsi geçen ilişki türünün hem farklı toplumlarda hem de farklı zaman dilimlerinde farklı bir seyir izleyeceği açıktır. Dolayısıyla biz bu ilişkinin Hicret’ten sonraki ikinci asırda, Emevîlerin ve Abbâsîlerin iktidarda oldukları İslâm coğrafyasında nasıl bir seyir izlediğini araştırma gayreti içinde olacağız.

Bu zaman diliminin seçilmiş olmasının en önemli sebebi, İslâm toplumunun Hz. Peygamber’den sonra siyâset ve ilimler açısından yaşadığı en hareketli dönemlere tekabül ediyor olmasıdır. Temel İslâmî ilimlerin çekirdeğinin oluşturulduğu bu zaman diliminde iki temel kurum arasında ortaya çıkan ilişkilerin biçimi sonraki dönemler açısından önem arz etmektedir. Fakat şunu belirtmek faydalı olacaktır: Hicrî II. asır rakamsal olarak Hicret’ten sonraki 100-200 yılları arasını kapsamaktadır. Ama bu

zaman dilimiyle ilgili olarak ele alınan bir sosyolojik konunun (mesela burada olduğu gibi siyâset-tefsir ilişkisi) rakamlarla ifade edilebilecek kesinlikte bir başlangıç ve bitiş noktasından bahsedilemez. Dolayısıyla tezde fikirlerinden bahsedilen bazı müfessirlerin ve siyâsetçilerin doğum tarihlerinin Hicrî 100'den biraz önce ya da vefat tarihlerinin 200'den biraz sonra olmasında bir mahzur görülmemiştir.

II. YÖNTEM

Bilindiği gibi tezler takip ettikleri yöntemler açısından tasvir edici (betimleyici, deskriptif) özellikte olabilecekleri gibi ele aldıkları konular üzerinde eleştirel yaklaşımlar da sergileyebilmektedirler. Bunlara genel olarak bilgi tezleri ve ispat tezleri denmektedir. Bunun yanında başka birçok yöntemden bahsetmek de mümkündür.² Tezimizde takip edeceğimiz yöntem hem tasvir edici hem de eleştirel özellikleri bünyesinde barındıracaktır. Siyâset ve tefsir arasındaki ilişkiyi şekillendiren olaylar rivâyetler kanalıyla ortaya konacak, gerektiğinde bu olaylar yorumlanacak ve eleştiriye tabi tutulacaktır.

Tezin Birinci Bölüm'ünde daha sonraki konuların araştırılmasına zemin hazırlamak maksadıyla, incelenen konunun temelinde yer alan kavramlar üzerinde durulacaktır. Bu kavramlar *siyâset* ve *tefsir* kavramlarıdır. Asıl olarak bu kavramların teknik yani ıstılahi anlamları bizim için önemlidir. Fakat bu ıstılahi anlamlar sözlük anlamları üzerine kurulu olduğu için önce sözlük (lugavî) anlamları inceleyecektir. Bahsi geçen kavramların sözlük anlamları incelenirken ilgili sözlüklerden yardım alınacaktır. Terim (ıstılahî) anlamı incelenirken de hem sözlüklerden hem de konuyla ilgili kaleme alınmış ve kavramların terim anlamlarından bahseden kitaplardan faydalanılacaktır. Diğer yandan yine Birinci Bölüm'de Hicrî II. asrın iki önemli devleti Emevîler ve Abbâsîlerdeki siyâset algıları, tefsir tarihinde ortaya çıkmış belli başlı tefsir ekolleri, siyâset ve bilim arasındaki ilişkinin hem İslâm düşüncesinde hem de Batı düşüncesinde aldığı şekil ve Hz. Peygamber (sav)'den Hicrî II. asra kadar olan dönemdeki siyâset-tefsir ilişkisi kısaca ele alınacaktır.

² http://yunus.hacettepe.edu.tr/~atacaoz/karsikut.htm#_Toc518703976, 4 Aralık 2007.

İkinci Bölüm’de Hicrî II. asrın siyâsî ve ilmî açıdan değerlendirilmesi yapılacaktır. Buradaki siyâsî durumdan maksat hem Emevî ve Abbâsî devletlerinin devleti idare etmek için geliştirmiş yahut tevarüs etmiş oldukları yönetim metotları hem de aynı zaman dilimi içerisinde ortaya çıkan siyâsî-itikâdî akımlardır. Ayrıca yine aynı dönemde İslâmi ilimlerin durumu, izledikleri seyir ve gösterdikleri gelişme açısından ele alınacaktır. Bu bölüm incelenirken kronolojik sıraya riayet edilecektir. Hem siyâsî-itikâdî akımlar hem de İslâmi ilimler tesis ediliş zamanlarına göre tarihi veriler çerçevesinde tanıtılmaya çalışılacaktır. Fakat şunu belirtmek gerekir ki hem mezheplerin hem de ilimlerin ortaya çıkışlarında tam ve kesin çizgilerle ayrılacak bir öncelik-sonralık her zaman mümkün olmayabilir. Bu sebeple bu konularda yaklaşık zamanlara göre değerlendirmeler yapılacaktır.

Tezin son bölümü olan Üçüncü Bölüm’de Hicrî II. asırda siyâset ve tefsir ilişkisi ele alınırken ağırlıklı olarak konuyla ilgili rivâyetler serdedilecek ve bunlarla ilgili yorum ve değerlendirmelerde bulunulacaktır. Fişleme aşamasında kaydedilen konuyla ilgili rivâyetler burada belli şekillerde tasnif edilip seçilen başlıklar altında incelenecektir. Başlıkların seçimi ve miktarı elde edilen rivâyetlerle bağlantılı olacaktır. Bu sebeple mesela kelâmla ilgili konular ya da Kur’ân’da geçen bazı siyâsî kavramlar, müfessirlerin eserlerinde âyetlerle ilişkilendirerek tartıştıklarıyla sınırlı kalacaktır. Bazen konu sonlarında genel bir değerlendirme yapılacak bazen de bu değerlendirmeler konunun içerisine serpiştirilecektir.

Tezin sonunda yer alan Sonuç bölümünde ise bütün tezin genel bir değerlendirmesi yapıp varılan sonuçlar aktarılacaktır.

III. KAYNAKLAR

Çalışmamızda kullandığımız kaynakları, sözlükler, İslâm tarihiyle ilgili kaynaklar, siyâsetle ilgili kaynaklar ve tefsirle ilgili kaynaklar şeklinde dört grupta toplayabiliriz.

Kullandığımız sözlükler arasında Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî’nin (v. 175/791) *Kitâbu’l-‘Ayn*’ı, Cevherî’nin (v. 393/1003) *es-Sihâh*’ı, İbn Fâris’in (v. 395/1004) *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luga*’sı, İbn Manzûr’un (v. 711/1311) *Lisânu’l-Arab*’ı ve

Fîrûzâbâdî'nin (v. 817/1414) *el-Kâmûsu'l-Muhît*'i gibi genel Arapça sözlükler; Râğıb el-İsfehânî'nin (v. 502/1108) *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*'ı, Cürcânî'nin (v. 816/1413) *Kitâbu't-Ta'rîfât*'ı, Tehânevî'nin (v. 1158/1745) *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*'u, Muhamed Fuâd Abdülbâkî'nin *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i gibi belli alanlarda hazırlanmış Arapça sözlükler; Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanmış *Türkçe Sözlükler* ve Pars Tuğlacı'nın *Okyanus Türkçe Sözlük*'ü, Ahmet Cevzici'nin *Paradigma Felsefe Sözlüğü* isimli eseri, Cassel's *Latin-English/English-Latin Dictionary* isimli İngilizce-Latince sözlük, Ian Richard Netton'un *A Popular Dictionary of Islam*'i yer almaktadır.

İslâm tarihiyle ilgili kullandığımız kaynaklar arasında genel tarih kaynakları, yer ve şahıslarla ilgili tarih kaynakları ve mezhepler tarihi kaynakları yer almaktadır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: İbn Hişam'ın (v. 213/828) *Siret*'i, İbn Kuteybe'nin (v. 276/889) *Uyûnü'l-Ahbâr*'ı, Taberî'nin (v. 310/923) *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*'ü, Eş'arî'nin (v. 324/936) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i, İbn Abdîrabbih'in (v. 328/940) *el-Ikdü'l-Ferîd*'i, Ebû Nu'aym'ın (v. 430/1038) *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-'Asfiyâ*'sı, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Bağdâdî'nin (v. 439/1037) *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Firkati'n-Nâciye*'si, Hatîb Bağdâdî'nin (v. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*'ı, Şehrîstânî'nin (v. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'i, Fahrüddîn Râzî'nin (v. 606/1209) *İ'tikâdâtu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*'i, İbnü'l-Esîr'in (v. 630/1233) *el-Kâmil fi't-Târîh*'i, İbnü'l-Ebbâr'ın (v. 658/1259) *el-Hulletü's-Siyera*'sı, Zehebî'nin (v. 748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'sı, İbn Kesîr'in (v. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'si, Makrizî'nin (v. 845/1442) *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hutati ve'l-Âsâr*'ı, Suyûtî'nin (v. 911/1505) *Târîhu'l-Hulefâ*'sı, Hüseyin Atvân'ın *el-Emevîyyûn ve'l-Hilâfe, el-Firaku'l-İslâmiyye fi Bilâdi's-Şâm ve Sîretü Velîd* isimli eserleri, Ebû Zehrâ'nın *Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik ve Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye* isimli eserleri, Corci Zeydan'ın *İslâm Medeniyeti Tarihi* isimli eseri, Hitti'nin *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi* isimli eseri, Hakkı Dursun Yıldız redaktörlüğünde hazırlanan *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* isimli eser, Hüseyin Algül ve Osman Çetin'in birlikte hazırladıkları *İslâm Tarihi* adlı eser, Adnan Demircan'ın *Ali-Muâviye Kavgası*,

Hâricilerin Siyâsî Faaliyetleri, ve *İslâm Tarihinin İlk Dönemlerinde Arap-Mevâlî İlişkisi* isimli eserleri ve Sabri Hizmetli'nin *İslâm Tarihçiliği Üzerine*'si, sayılabilir.

Siyâsetle ilgili kaynaklar olarak İbn Kuteybe'nin *el-İmâme ve's-Siyâse*'sini, Mâverdi'nin (v. 450/1058) *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*'sini, İbn Teymiye'nin (v. 728/1328) *es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râ'i ve'r-Raiyye*'sini, Ahmed Abdüsselam'ın *Dirâsât fî Mustalahi's-Siyâse 'inde'l-'Arab*'ını, Ziyauddin Rayyis'in *İslâm'da Siyasal Düşünce Tarihi* isimli eserini, Mustafa Günal'ın *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyâset*'ini, Muhammed Mescid-i Câmiî'nin *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyâsî Düşüncenin Temelleri* isimli eserini, Ahmet Taner Kışlalı'nın *Siyâset Bilimi*'ni, Münci Kapani'nin *Politika Bilimine Giriş*'ini, Ahmet İnan'ın *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması* isimli eserini, Bülent Daver'in *Siyâset Bilimine Giriş*'ini, Muhammed Esed'in *İslâm'da Yönetim Biçimi*'ni, Kazım Güleçyüz tarafından derlenen *İslâm'da Siyâsî Düşünce* isimli eseri, Ahmet Yaman'ın *İslâm Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyâset Hukuk İlişkisi* isimli eserini, Qamaruddin Khan'ın *Political Concepts in the Qur'an*'ını ve Vecdi Akyüz'ün *Kur'an'da Siyâsî Kavramlar* isimli çalışmasını saymak mümkündür.

Tezde kullanılan başlıca Tefsir kaynakları olarak ise şu eserlerin ismini verebiliriz: Hicrî II. asrın müfessirleri olarak Dahhâk b. Müzâhim'in (v. 105/723), Hasan-ı Basrî'nin (v. 110/728), Süddî el-Kebîr'in (v. 128/746), Mukâtil b. Süleymân'ın (v. 150/767), Süfyân b. 'Uyeyne'nin (v. 198/814), Yahyâ b. Sellâm'ın (v. 200/815), *Tefsîr*'leri, İmâm Şâfî'nin (v. 204/820) *Ahkâmu'l-Kur'an*'ı, Ferrâ'nın (v. 207/822) *Me'âni'l-Kur'an*'ı, Hâlid Lahmer'in *el-İmâm Mâlik Müfessiran* isimli eseri, Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî ve Hikmet Beşîr Yâsîn'in birlikte cem', tahkik ve tahririni yaptıkları *Merviyâtü'l-İmâm Mâlik b. Enes fî't-Tefsîr* isimli eser, Fahri Gökcan'ın *Katâde b. Diâme ve Tefsiri* isimli basılmamış doçentlik tezi; sonraki tefsir kaynakları olarak Zemahşerî'nin (v. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, Nîsâbü'rî'nin (v. 850/1446) *Tefsîru Garâibu'l-Kur'an ve Ragâibu'l-Furkân*'ı, Suyûtî'nin *ed-Dürü'l-Mensür fî't-Tefsîr bi'l-Me'sür*'u; Tefsir tarihi ve usûlüyle ilgili olarak, Nehhâs'ın (v. 338/950) *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*'u, İbn Teymiye'nin *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*'i, Suyûtî'nin *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*'ı, Ednevî'nin *Tabakâtü'l-Müfessirîn*'i, Subhî Sâlih'in (v. 1407/1986)

Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân'ı, Muhammed Hüseyin Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'u, Goldziher'in *İslâm Tefsir Ekolleri* isimli eseri ve Fazlurrahman'ın *Ana Konularıyla Kur'ân'ı*.

Siyâset-Tefsir İlişkisine Dair Yapılan Çalışmalar

Tefsir tarihi ile ilgili kaleme alınmış kitap ya da makalelerde “mezhebî tefsir”e dair bilgiler bulmak mümkündür. Mezheplerin, kendi görüşlerini temellendirmek için kullandıkları âyetlerin dökümünü veren en eski ve müstakil eser Ebu'l-Fedâil er-Râzî'nin (v. 344/955) *Hucecü'l-Kur'ân* isimli kitabıdır. Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî'nin *el-İtticâhâtü'l-Münharife fî Tefsîri'l-Kur'ân* isimli eseri ise Ehl-i Sünnet dışında kalan mezheplerin yaptıkları yorumlara yer vermektedir. Bu kitabın bir benzerini Abdülcélil Candan *Kur'ân Tefsirinde Sapma ve Nedenleri* ismiyle kaleme almıştır.

Mevlüt Erten'in “Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir) isimli makalesi, siyâsî-itikâdî mezheplerin Kur'ân'da yer alan bazı müphem isim ve zamirleri kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamalarına dair bazı örnekler sunmaktadır.

Gıyasettin Aslan'ın 2001 yılında tamamlamış olduğu, *Hicrî II. Asrın Siyâsî Yapısı İçinde İmâm Şâfiî'nin Kur'ân'ı Tefsir Metodolojisi* isimli doktora tezi,³ adından da anlaşılacağı üzere bahsi geçen dönemde yaşamış bir âlim olan İmâm Şâfiî'nin tefsir anlayışından bahsetmektedir.

Hüseyin Mûnis tarafından kaleme alınan “İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Mücâdelâti's-Siyâsiyye” isimli makale, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer Mansûr arasında geçen siyâsî tartışmalarda bazı Kur'ân âyetlerinin nasıl kullanıldığını gösteren dikkate değer bir makaledir.

Diğer yandan *siyâset* ve *tefsir* arasındaki ilişiyi inceleyen müstakil çalışmalara çok fazla rastlanmamaktadır. Bu konudaki en geniş çaplı araştırma İsmail Çalışkan tarafından hazırlanmış olan *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* isimli eserdir.

³ Bu tez daha sonra *İmâm Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları* ismiyle kitap olarak yayımlanmıştır. (Rağbet Y., İstanbul, 2004)

Çalışkan, eserini üzerine bina ettiği siyasal/siyasî tefsir kavramını şöyle tarif etmektedir: “Kur’ân naslarını, toplumun organizasyon ve yönetimi ile ilgili kavram ve kurumlara uygun olarak yorumlamak veya o naslardan kişisel ya da grup kanaatlerine denk düşen dayanaklar bulmaktır.”⁴ Bu tarif etrafında oluşturulmuş bulunan eser, temel olarak siyâsî-itikâdî mezhep bağlularının kaleme almış oldukları tefsir eserleri üzerinden tezlerini ortaya koymaktadır. Buna göre müellif, Ehl-i Sünnet müfessirlerinden Muhâsibî’nin (v. 243/857) *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*’ı, İbn Kuteybe’nin (v. 276/889) *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*’ı ve Mâturîdî’nin (v. 333/944) *Te’vilâtu’l-Kur’ân*’ını; Şîa’dan Kummî’nin (v. 381/992) *Tefsîr*’i ve Tabersî’nin (v. 548/1158) *Mecme’u’l-Beyân*’ını; Hâricî/İbâdî düşünceye sahip Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî’nin (v. 280?/894?) *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Azîz* isimli tefsirini; Mu’tezile’den Kâdî Abdülcebbâr’ın (v. 415/1024) *Müteşâbihü’l-Kur’ân* ve *Tenzihü’l-Kur’ân ‘ani’l-Metâ’in*’i ve Zemahşerî’nin (v. 538/1143) *Keşşâf*’ını incelemektedir. Bunun yanında “bağımsız müfessirler” dediği Mukâtil b. Süleymân (v. 150/767), Yahyâ b. Sellâm (v. 200/815) ve Taberî’nin (v. 310/922) eserlerine nadiren atıfta bulunmaktadır. Bu durum da gösteriyor ki müellif, çalışmasına çoğunlukla Hicrî II. asırdan sonraki zaman dilimini konu edinmiştir. Zaten bunu kendisi şu sözleriyle ifade etmektedir: “Esasında çalışmayı ilk iki hicrî yüzyıla sınırlamayı tasarlıyorduk. Ancak eldeki mezhebî tefsirlerin daha geç dönemlere ait olması, bu tarihi kesiti biraz geniş tutmamızı zorunlu kılmıştır.”⁵ Bu sebeple hazırladığımız tez ile bu çalışma arasındaki temel farkın, konunun ele alındığı zaman dilimi olduğunu söyleyebiliriz. Biz siyâset ve tefsir ilişkisini sadece Hicrî II. asırla sınırlandırarak bahsi geçen zaman diliminde yaşamış müfessirlerin siyâsî yorumlarını ele alıp değerlendirmeye çalıştık. Bunun yanında tezimizde siyâsî iradeyi temsil edenlerle müfessirler arasındaki ilişki türlerini de genişçe ele alıp değerlendirdik. Ayrıca siyâset ve tefsir arasındaki ilişkinin Hicrî II. asırdaki yansımalarını ortaya koyabilmek için hem bu devrin en önemli siyâsî oluşumları olan Emevî ve Abbâsî devletlerindeki siyâset algılarını hem de siyâset ve bilim (ilim) arasındaki ilişkinin tarih içerisinde nasıl bir yol izlediğini inceledik.

⁴ Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara, Okulu Y., Ankara, 2003, s. 74.

⁵ Çalışkan, *age*, s. 16.

BİRİNCİ BÖLÜM
SİYÂSET, TEFSİR, SİYÂSET VE BİLİM
İLİŞKİSİ, SİYÂSET VE TEFSİR İLİŞKİSİNİN
ARKAPLANI

I. SİYÂSETİN ANLAMI, GAYESİ VE ÇEŞİTLERİ

A. SİYÂSETİN ANLAMI

1. Sözlük Anlamı

Arapça bir kelime olan “siyâset”, S. V. S. kökünden türemiştir. Master/isim olarak kullanılan kelimenin سَيَّسَ - يَسُوسُ - سِيَاسَةً şeklinde fiil çekimi yapılıdır.⁶

Siyâset kelimesinin Arapça’daki temel anlamı, “hayvanlarla ilgilenmek, onları evcilleştirmek”tir. Bu işi yapan kişiye Arapça’da *sâis* denir.⁷ Türkçe’deki “seyis” kelimesi, Arapça’daki *sâis*in bozulmuş halidir.

Arapça’nın klasik sözlüklerine baktığımızda, “idare sanatı, insanları idare etmek, insanlara işlerinde başkanlık yapmak, toplumu yönetmek...” gibi anlamların, *siyâset* kelimesinin mecazi anlamları olduğunu görürüz.⁸

Mesela Araplar, bir topluluğu çekip çevirdiklerinde, o topluluktakilere bazı emirler verdiklerinde سَوَّسْتُ الرَّعِيَّةَ derler. Bunun anlamı “İnsanların başına idareci tayin edildim; onlara (bazı şeyleri) emrettim ve (bazı şeyleri) yasakladım” şeklindedir.

⁶ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, trs, VII, 335; Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, Thk: Ahmed Abdülgafûr Atâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'yîn, Beyrut, 1990, III, 938; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut, trs, III, 119; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs, VI, 107; Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut, trs, I, 710.

⁷ İbn Manzûr, *age*, VI, 108.

⁸ Cevherî, *age*, III, 938; Fîrûzâbâdî, *age*, I, 710; Zebîdî, *age*, XVI, 157.

Bu anlamda bakıldığında *siyâsetin*, yönetici konumundaki kişinin, yönetim işinin sorumluluğunu üzerine alması anlamına geldiğini söylemek de mümkündür.⁹

Yine aynı anlama gelecek şekilde *سُوِّسَ فُلَانٌ أَمْرَ النَّاسِ* denilir. Yani “Falanca kişi insanların idarecisi, yöneticisi oldu, halkın işini üstlendi” demektir. Her ne kadar *Ferrâ*, kelimenin bu şekilde meçhul sığayla (*سُوِّسَ*) kullanılmasının yanlış olduğunu düşünüyorsa da,¹⁰ bu haliyle yaygınlık kazanmış gibidir. Diğer yandan kelimenin tef’îl bâbından ma’lum sığası da kullanılmakta [*سَوَّسَهُ الْقَوْمُ* = İnsanlar, o kimseyi başkan seçti]¹¹ ve aynı anlama gelmektedir.

السَّوِّسُ, riyaset, başkanlık; *السَّاسُ*, başkanlık işini yapan kimse, *sâis* anlamına gelir. *قَوْمٌ سَاسَةٌ*, önder, idareci topluluk anlamındadır. Bu konuda şöyle bir beyit sözlüklerde yer alır:

سَادَةٌ قَادَةٌ لِكُلِّ جَمِيعٍ سَاسَةٌ لِلرِّجَالِ يَوْمَ الْقِتَالِ

Herkesin efendisidir, komutanıdır

*Savaşta yiğitlerin başkanıdır.*¹²

Araplar arasında, hem emreden olmuş (siyâset etmiş), hem de emir altında bulunmuş (siyâset edilmiş) kişiye “tecrübeli adam” denir.¹³ Dolayısıyla siyâsetle şöyle ya da böyle içli dışlı olmanın kişiyi dünya işlerinde tecrübeli bir konuma getireceği düşünülmüştür.

Diğer yandan müsteşrik Bernad Lewis’e göre bu kelimenin Kutsal Kitap İbranicesi’nde “at” anlamına gelen *sûs* kelimesi ile ilişkisi vardır. Diğer kadim Semitik dillerde (Sâmî dil ailesi veya Semitik diller olarak bilinen Asya-Afrika dil ailesinin ana alt grubunu oluşturan diller) de kullanılan kelimenin, Lewis’e göre, kök olarak Semitik

⁹ İbn Manzûr, *age*, VI, 107-108; Zebîdî, *age*, XVI, 157.

¹⁰ Zebîdî, *age*, XVI, 158.

¹¹ Cevherî, *age*, III, 938; Zebîdî, *age*, XVI, 157.

¹² Zebîdî, *age*, XVI, 159.

¹³ Cevherî, *age*, III, 938; Zebîdî, *age*, XVI, 157.

olmaması da mümkündür.¹⁴ Fakat klasik Arapça sözlüklerden anlaşıldığı kadarıyla, kelime kök itibariyle Araplarda çok eski zamanlardan beri kullanılmaktadır. Bir Sami kavmi olan Arapların yanında diğer Semitik toplulukların da bu kelimeyi kullanıyor olmaları, onun için başka bir kaynak aramayı gereksiz kılmaktadır.

“Siyâset”le alakası olan *sâis* kelimesi, Anglo-Indian (Hint) İngilizce’sine *syee* olarak geçmiştir. “Siyâset”in karşılığı olan ‘yönetme, idare’ (management), İngilizce’de politikadan ziyade, çekip-çevirmek (administration) ve ticaretle ilgilidir.¹⁵

Türkçe’de de kullanılan “siyâset” kelimesinin sözlüklerde iki anlamı vardır: Birincisi “siyasa” demektir. İkincisi ise “devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili özel görüş veya anlayış”¹⁶ şeklindedir.

Siyasa kelimesine de şöyle anlam verilmektedir: “Belli bir gayeye ulaşmak için tutulan ölçülü yolların hepsi, siyâset.” Bu tanımın örnek cümlesi, durumu daha iyi açıklamaktadır: “Türkiye’nin siyasası yurтта sulh, cihanda sulh sözüyle özetlenir.”¹⁷ Görüldüğü gibi kelime Türkçe’de tamamen mecazi anlamıyla kullanılmaktadır. Siyâsetle bağlantılı olan seyis (*sâis*) kelimesi ise hakiki anlamında kullanılıp, “at terbiyecisi, atlarla ilgilenen kimse” demektir.¹⁸

2. Terim Anlamı

“Siyâset” lafzı, lugat anlamı itibariyle, ilk dönemlerden beri geniş delalet alanına sahip bir kelime olmuştur. İstılâhî anlamı açısından bakıldığında ise, hem siyâset düşüncesinin gelişiminden etkilenmesi hem de onu etkilemesi sebebiyle, İslâm medeniyetinin ulaştığı seviyeyi çok iyi gösteren bir kelime haline gelmiştir.¹⁹

¹⁴ Lewis, Bernard, “Siyasa”, *In Quest of An Islamic Humanism* içinde, Edit: A. H. Gren, Kahire, 1984, s. 3.

¹⁵ Lewis, ag.mk, s. 3.

¹⁶ *Türkçe Sözlük*, Haz: İsmail Parlatır ve diğerleri, TDK Y., Ankara, 1998, II, 1996; Tuğlacı, Pars, *Okyanus Türkçe Sözlük*, Pars Y., İstanbul, 1974, III, 2620.

¹⁷ *Türkçe Sözlük*, TDK, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul, 1945, s. 1527; Tuğlacı, *age*, III, 2620.

¹⁸ Tuğlacı, *age*, III, 2620.

¹⁹ Abdüsselam, Ahmed, *Dirâsât fî Mustalahi’s-Siyâse ‘inde’l-‘Arab, Şirketü’t-Tûnusî li’t-Tevzî’*, Tunus 1978, s. 38.

Siyâset kelimesinin terim anlamı genel olarak, “insanları ve onların işlerini çekip çevirmek, onlara başkanlık yapmak ve onları idare etmek”tir. “Muhtelif anlamları bünyesinde barındıran bir kelimeyi, ihtiva ettiği bu anlamlardan birine hamletmek” anlamındaki te’vil ameliyesine de “siyâset” dendiği olmuştur. Zira burada da muhtelif manalar arasında tercih yapan “te’vilci”, adeta onları çekip çevirmekte ve bir düzene koymaktadır.²⁰ Bu yönü sebebiyle “siyâset etmek” şeklinde de terimleşen ifade, esasında bir doktrin yahut felsefeden ziyade, bir kabiliyet veya hüner anlamına gelir. Bu sebeple kelimenin bu günkü karşılığının “politika” değil de “idare sanatı” olması esasen daha uygundur.²¹ Çünkü politika kök itibariyle Yunanca’da “site devletleri” anlamındaki “polis” kelimesinden gelir ve “devlete ait işler” manasındadır.²² Bununla birlikte günümüzde siyâset ve politika kelimeleri aynı anlamda kullanılmaktadır. Politika’nın tarifinin yapıldığı kitaplarda şu ifadelere rastlanması bu sebeptendir:

“Politikanın tarifi hakkında iki görüş olduğu söylenebilir: 1- İnsanların, aralarındaki düşünce, çıkar ve psikolojik eğilim farklılıklarından doğan çatışma politikanın temelini oluşturur. İktidarın ele geçirilmesine yönelik çatışmaların tümüdür politika. Kimin neyi, ne zaman, nasıl elde ettiğini belirleyen faaliyet. 2- Toplumdaki genel yarar ve insanların ortak iyiliğini gerçekleştirmektir. İdealist ve ütöpik bir anlayıştır. Herkesin yararına olan bir toplum düzeni hedefler.”²³

Görüldüğü gibi bu tariflerde politika, siyâsetle aynı anlamda kullanılmıştır.

Siyâset terimi, İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren kullanılan bir kelimedir. O dönemlerdeki kullanımına baktığımız zaman kelimenin “idare etme sanatı” anlamında bir kabiliyeti belirtmek için kullanıldığını görmekteyiz. Mesela Ammar b. Yasir “siyâset bilgisinin zayıflığı” sebebiyle Hz. Ömer’e şikâyet edilmiş, o da onu görevden almıştı.²⁴

²⁰ Bkz. Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Hadîs, Kâhire 2004, IV, 449.

²¹ Lewis kelimenin İngilizce’ye bu şekilde tercüme edilmesini tavsiye etmektedir ki doğrudur. Bkz. Lewis, ag.mk, s. 4.

²² Kışlalı, A. Taner, *Siyâset Bilimi -Giriş-*, İmge K., Ankara, 1992, s. 2.

²³ Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Y., Ankara, 1997, s. 17-18.

²⁴ Belâzurî, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Fütûhu’l-Büldân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 279.

Emevîler döneminde de kelimenin hem idare etmek hem de idare etme sanatı anlamlarında kullanıldığına şahit oluyoruz. Mesela Muâviye'nin Irak valisi Ziyad, “Ey insanlar! Sizlerin yöneticileri (ساسة) ve müdafileri olduk. Biz sizi Allah'ın bize verdiği bir yetkiye dayanarak yönetiyoruz” (نسوسكم بسلطان الله الذي اعطانا)²⁵ sözüyle kelimeyi ilk anlamında kullanırken, yine Emevîlerin Horasan valisi Nasr b. Seyyar için söylenen “Araplar arasında siyâseti en iyi bilen kişi” ifadesinde kelime ikinci anlamında kullanılmıştır.²⁶

Abbâsîlerin ilk dönemlerinde de kelime yine iki anlamda da kullanılmaktadır. İlk Abbâsî halifesi Ebu'l-Abbâs Seffâh Kûfe'de yaptığı konuşmada “liderlik, siyâset ve hilâfeti” kendilerinden daha fazla hak edenlerin olduğunu söyleyenleri eleştirmiştir.²⁷

Siyâset kelimesinin terimleşmiş halinde yoğun olarak gördüğümüz şey, siyâset denen bu olgunun, tamamen insanların yararı gözetilerek onları ıslah edici, doğruya yöneltici ve yanlışlardan uzaklaştırıcı bir muhtevaya sahip olduğu yahut olması gerektiğidir. Âlimlerimizin yaptıkları siyâset tariflerinde bu konu özellikle ön plana çıkarılmıştır.

Mesela İbn Akîl (v. 512/1188) siyâseti şöyle tanımlamıştır: “Siyâset, Hz. Peygamber tesis etmemiş ve hakkında vahiy gelmemiş de olsa, insanların, kendisiyle iyiliğe en yakın, kötülükten en uzak olduğu uygulama tarzıdır.”²⁸

Başka bazı siyâset tariflerini de şöyle sıralamak mümkündür:

“Siyâset, bir şeyi, onu ıslah edici bir biçimde yapmak/yerine getirmektir.”²⁹

²⁵ Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Thk: Fevzî Atvâ, Dâru Sa'b, Beyrut, 1968, s. 244.

²⁶ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru Suveydân, Beyrut, 1967, VII, 159.

²⁷ Taberî, *age*, VII, 425; İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1979, V, 412.

²⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*, Thk: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1973, IV, 372.

²⁹ İbn Manzûr, *age*, VI, 108; Zebîdî, *age*, XVI, 157.

“Siyâset, halkı, dünya ve ahiret hususunda kurtarıcı olan yola ileterek/yönelterek ıslah etmektir. Peygamberler, halkı hem zahir hem batın olarak bu şekilde ıslah ederler (siyâset ederler), sultanlar ve krallar sadece halkı zahiren idare ederler, peygamber varisleri olan âlimler ise sadece onları batını anlamda yönetirler.”³⁰

“Mutlak anlamıyla siyâset, toplumu, dünya ve ahiret açısından kurtarıcı olan yola yönelterek ıslah etmektir. Toplumun genelini, hem zahir hem batın yönlerinden ıslah etmek. Bunu yalnızca peygamberler yapar. Mutlak denmesinin sebebi hem halkın genelini hem de bütün hallerini kapsamaması sebebiyledir. Yahut da ifrat ve tefritten uzak, kamil bir siyâset olması sebebiyledir.”³¹

“Siyâset ve mülk, halk için (ilahi) bir kefalettir, Allah’ın, kullardaki hilâfetidir. Bu kefalet ve hilâfetin maksadı ise, insanlar arasında ilahi ahkâmın tenfiz ve tatbik edilmesidir.”³²

Esasen “idare etme sanatı” demek olup bünyesinde olumlu ya da olumsuz bir anlam barındırmayan ve kısaca “yöneticinin, tebaasına emir ve nehiy vermesi”³³ şeklinde tarif edilebilen siyâsetin muhtevasının olumlu bir biçimde “ıslah faaliyeti” şekline dönüştürülmüş olmasının, idarecinin halkı üzerindeki tasarruflarının ancak iyi ve doğruya yöneltici özellikte olabileceği³⁴ şeklindeki İslâmî ön kabulden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Çünkü böyle olmazsa, idarecilik kendini üstün görme ve ayrıcalıklı hissetmenin, dolayısıyla idare edilenlere zulmetmenin bir aracı olacaktır. Diğer yandan âlimlerin siyâseti bu şekilde tanımlamalarının, İslâm toplumundaki idarecilerin tavırlarına dönük bir yanı olduğu da düşünülebilir. Zira, özellikle ilk dört halifeden sonraki idarecilerin “siyâset etmek”ten anladıkları, genellikle toplumu baskı altında yaşatıp dilediği tarafa sürüklemek olmuştur. Böyle olduğu için

³⁰ Tehânevî, Muhammed Ali b. Muhammed, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, II, 367.

³¹ Tehânevî, *age*, II, 367.

³² İbn Haldûn, Abdurrahmân Ebû Zeyd Veliyyüddîn, *Mukaddime*, Terc: Süleyman Uludağ, Dergâh Y., İstanbul, 1988, I, 458.

³³ Tehânevî, *age*, II, 367.

³⁴ Gazzî, Muhammed Sıdkî b. Ahmed Bornu Ebu'l-Hâris, *el-Vecîz fî İzâhi Kavâ'idî'l-Fıkhi'l-Külliyyeti*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2002, s. 347.

ulema bu kavrama yukarıda geçtiği şekilde bir anlam yükleyerek, aynı zamanda idarecilere bu işi nasıl yapmaları gerektiği hususunda nasihat etmiş olmaktadır.

Siyâsetin esasında ne anlama geldiği, siyâsetçilerin onu nasıl anladıklarıyla da ilgili bir konudur. Veliâht Velid, babası Halife Abdülmelik b. Mervân'a, "Siyâset nedir?" diye sorduğunda babası, "Siyâset, hakiki bir sevgiyle üst tabakadakilerin saygısını kazanmak, insafılı davranmak suretiyle alt tabakadakilerin kalplerini itaat ettirmek ve asların hatalarına tahammül göstermektir" cevabını vermiştir.³⁵ Diğer yandan İranlıların şöyle bir sözü nakledilir: "En siyâsetli melik (أسوسُ الملوك), reayasını kendine kalpten itaat ettiren kimsedir."³⁶ Bu gibi örneklerde görüldüğü üzere, insanları yönetme sanatı olarak siyâsetin ideal bir tarifi yapılmaktadır. Siyâset, yönetme makamını dolduran kişilerin, yönetilen konumundaki insanların hayatlarını güzel bir şekilde devam ettirebilmelerinin imkanlarını hazırlama ve onlara sunma sanatıdır. Fakat biz biliyoruz ki, ne Emevî idarecileri ne de onlardan sonra gelen Abbâsîler, siyâseti her zaman bu ideal tanımında olduğu gibi uygulamışlardır. Dolayısıyla siyâsetin bu tarifi genelde sözde kalmış, fiile aktarılamamıştır.

Siyâsetin olduğu gibi siyâsetçilerin de ideal anlamda nasıl olması gerektiği, klasik literatürümüzde tarif edilmiştir. Mesela İbn Haldûn'un (v. 808/1406) sınırlarını çizdiği siyâsetçi tipi, işte bu ideal siyâsetçidir. Ona göre bir siyâsetçide bulunması gereken özellikler şunlardır:

"Kerem, hataları bağışlama, acizlerin yüklerini taşıma, misafirlere ilgi gösterme, çaresizleri kayırma, yoksullara mal kazandırma, sıkıntılara sabretme, ahde vefa gösterme; ırz ve namusları koruma... Şeriatı bilen ve ona sahip çıkan âlimlere saygı göstermek, yapılması ve yapılmaması gereken hususlar konusunda onlar tarafından çizilen sınırları geçmemek, kendileri hakkında hüsn-ü zan sahibi olmak, dindarlara itikat etmek, onlara teberrükte bulunmak, dualarına rağbet etmek..."³⁷

³⁵ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Kitâbu 'Uyûni'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, trs, I, 10.

³⁶ İbn Kuteybe, *age*, I, 8.

³⁷ İbn Haldûn, *age*, I, 459.

Özellikle siyâsî çalkantıların bolca bulunduğu ve herkesin iktidar koltuğunu bir şekilde kapma yarışına girdiği zamanlarda, yukarıdaki ifadelerde çizilen ideal siyâsetçi resmini bulmak daha zordur. Nitekim büyük karışıklıkların yaşandığı Hicrî II. asırda bu türden siyâsetçilere az rastlanması da bu durumun bir göstergesidir.

Siyâset, bir sanat olmasının yanında, idareyi elinde bulduranların, idare edilenlere bir çeşit özel otoriteyi, yönetim otoritesini uyguladığı, iki taraf arasındaki güçlü ilişkiyi anlatan sosyal bir eylemdir.³⁸ Siyâseti, “kişinin diğer kişiler üzerinde egemenlik kurması” şeklinde tanımlayan Weber, bu egemenliğin türü, yapısı, yöntemleri ve kendisini meşru gösterme biçiminin önemli olduğunu düşünür. Çünkü egemenliğin süresini bu unsurlar etkilemektedir.³⁹

Bu sosyal eylem, idarecilerden bağımsız olarak düşünüldüğünde, birbirlerine karşılıklı bağlarla bağlı bulunan insanların, birlikte yaşama amacıyla buldukları topluma, gruba kendilerini uydurma çabaları ve faaliyeti olarak da tanımlanabilir.⁴⁰ İçinde yaşanan grubun fertlerinin hem kendi aralarında, hem de diğer grup üyeleriyle paylaştıkları hayat, zorunlu bazı kuralların üzerinde yürümelidir. Bu, insanların gönüllü olarak kabul ettikleri bir durumdur. Bazı âlimler işte bu kuralları ve bunların tesis edilmiş amacını da siyâset olarak tarif etmişlerdir: “Siyâset; âdab, maslahatlar ve malların intizamını gözetmek amacıyla tesis edilmiş kanunlardır.”⁴¹

Siyâset; ülke, devlet, insan yönetimidir.⁴² Dolayısıyla siyâseti aynı zamanda, belli bir ortamı paylaşan çeşitli organizmaların bir çatışma alanı olarak görmek de mümkündür. Bu çatışmanın temelinde de insanı yönetmenin taşıdığı riskler vardır. Zira insan, akıl sahibi bir varlık oluşu sebebiyle idare edilmesi en zor olan canlıdır. İnsanı yönetenlerin de insan olduğu düşünülürse siyâset etmenin tabii bir çatışma alanına niçin döndüğü daha rahat anlaşılacaktır.

³⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Terc: Vecdi Akyüz, Kitabevi Y., İstanbul, 1997, s. 13.

³⁹ Kışlalı, *age*, s. 10.

⁴⁰ Daver, Bülent, *Siyâset Bilimine Giriş*, Siyasal K., Ankara, 1993, s. 197.

⁴¹ Tehânevî, *age*, II, 367.

⁴² Kışlalı, *age*, s. 2.

Siyâsetin bu tariflerinin yanında bir de şer'î siyâsetten bahsedilir. Terimleşmiş adı *siyâset-i şer'iyye* olan bu siyâset türü esasında Şeriat'la uyum içinde hükümet etmek demektir.⁴³ Daha geniş bir ifadeyle, idareci kimliğinde bulunanların, hukukçular tarafından tanımlandığı şekliyle kanuna yapmış olduğu sağduyulu katkıyı gösteren teknik bir terimdir.⁴⁴

Siyâset-i şer'iyye, siyâsî otoriteye tanınmış bir haktır. Bu hak daha ziyade toplumda düzen ve emniyeti sağlama ile maliye ve ceza hukuku alanında tezahür eder. Bu hak sebebiyle de siyâsî otoriteye geniş bir yasama ve yargı alanı açılmıştır.⁴⁵ Fakat yönetimin elinde bulunan her yetki gibi bu yetki de yönetimdeki insanın adalet anlayışı, siyâset tasavvuru ve toplumsal düzeni sürdürme konusundaki liyakat ve becerisine bağlı olarak doğru ya da yanlış kullanılmış olabilir. Tarihte görüldüğü gibi siyâset-i şer'iyye kurumunun, bazı idarecilerin elinde bir zulüm mekanizması haline gelebilmiş olması bu yetkinin yanlış kullanımı sebebiyledir. İster "siyâset" isterse "devletin beka ve otoritesinin gereği" gibi başka isim ve bahaneler altında yapılsın, siyâset-i şer'iyye kurumu kullanılarak gerçekleştirilen her türlü olumsuz faaliyet, bu kurumun yıpratılmasından ve adaletsizliğin yaygınlaşmasından başka bir işe yaramamıştır.

B. SIYÂSETİN GAYESİ

Tariflerinde gagesinin de kendini ortaya çıkardığı siyâset, yöneten ve yönetilen arasındaki bir tür ilişki olması açısından, idareciler eliyle toplumun bulunduğu konumdan daha iyi bir seviyeye ulaştırılması gagesini güder. Bu ilişki biçiminde yöneten konumundaki insanlar, buldukları yeri ayrıcalıklı ve üstün bir makam olarak görmezlerse bu gagenin gerçekleşmesi ideale daha yakın olur. Ama yönetici konumunda olmayı hem bir ayrıcalık hem de kutsal bir vergi olarak görmek, yöneticilerin giderek -kendi anlayışlarına göre- seçkin bir grup haline gelmelerine ve idareleri altındakileri küçük görmelerine sebep olacaktır. Bu durumda siyâsetin bahsedilen gagesi tahakkuk etmeyecektir.

⁴³ İbn Teymiye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Siyâset (es-Siyâsetü 'ş-Şer'iyye)*, Terc: Vecdi Akyüz, 2. basım, Dergâh Y., İstanbul, 1999, s. 29.

⁴⁴ Netton, Ian Richard, *A Popular Dictionary of Islam*, Curzon Pres, Londra 1992, s. 235.

⁴⁵ Yaman, Ahmet, *İslâm Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyâset Hukuk İlişkisi*, Yediveren Y., Konya, 2004, s. 43.

Diğer yandan, toplumun bir arada yaşama pratiği olması açısından⁴⁶ siyâsetin gayesi ise, ortak bilincin, ihtiyaçların ve hedeflerin bir araya getirdiği insan topluluklarının, “ortak iyilik”i gerçekleştirmelerinin ve dünya üzerinde yer edinebilmelerinin temin edilmesi olacaktır. Zira siyâset bu amaçları gerçekleştirmek için tesis edilmiş sosyolojik bir kurumdur.⁴⁷

C. SİYÂSET ÇEŞİTLERİ

Ulema tarafından siyâsetin çeşitli şekillerde sınıflandırıldığı ve taksim edildiği görülür. Bunlar yapılırken, âlimlerin siyâset, devlet, idare vs. konulardaki düşünceleri ve birikimleri etkili olmuştur. Mesela İbn Haldun siyâseti ikiye ayırırken belirleyici unsur olarak siyâsete temel teşkil eden kanun ve kuralları vaz’ eden merciyi ön plana çıkarmıştır. Ona göre siyâset iki türdür:

1- Akli siyâset: Bu siyâsete esas teşkil eden kanunlar ve usuller akıllı, aydın, tecrübeli kişiler, devletin ileri gelenleri ve devlet idaresinde basiretli olan zevat tarafından ortaya konulmuştur. Maksat sadece devleti ve halkı dünyevi zararlardan korumak, maslahat ve menfaatin gereklerini yerine getirmektir.

2- Dini siyâset: Bunun kanunları Allah tarafından vaz’ olunmuş, Şari’ vasıtasıyla takrir, teşri, tatbik ve tebliğ edilmiştir. Dünya ve ahiret işlerinde faydalı olma gayesine matuftur. Çünkü insanların varlığından maksat sadece dünya değildir. Asıl maksat uhrevi saadeti temin edecek olan dindir.⁴⁸

Başka bir taksimde ise belirleyici unsur, siyâset edenin işgal ettiği makamdır. Buna göre, “sultanlardan ve emirlerden hasıl olan siyâset, halkın genelini kapsar ama bu yalnızca zahiri işlerindedir. Ve yalnızca dünyevi işler konusunda onları kurtuluşu

⁴⁶ Yaman, *age*, s. 9.

⁴⁷ Yaman, *age*, s. 7.

⁴⁸ İbn Haldûn, *age*, I, 543. (dipnot 15).

erdirebilir. Zira bu siyâset insanlar arası ilişkileri düzenler. Buna *siyâset-i medeniye*⁴⁹ denir.

Toplumdaki fertlerin birbirleriyle ilişkileri söz konusu edildiğinde, felsefecilerin mutluluk ve kemal kavramlarının merkezinde de *siyâset-i medeniye*nin yer aldığı görülür. Filozoflara göre insanlar birbirinin benzeri ve kendi kendine yeterli olarak dünyaya gelmemiştir. İnsan yalnız başına, varlığı ve saadeti için gerekli olan şeyleri temin edemez. Fıtratına uygun kemali elde etmek için başkalarının yardım ve işbirliğine ihtiyacı vardır. İşte bu işbirliğinin şekli, yapısı ve tezahürleri *siyâset-i medeniye*nin muhtevasını oluşturur.⁵⁰

Peygamberlerin varisleri olan âlimlerin siyâseti, toplumun sadece özel bir kesimine ve sadece onların bâtinî hallerine yönelik olur. Avama yönelik değildir. Çünkü onlar için bir güç, otorite gerekir. Havassın zahiriyle de ilgilenmez. Zira zahirleri de güç kullanmayı gerektirir. Buna da *siyâset-i nefsiye* denir.

Ayrıca adalet ve istikamet üzere bina edilmiş kurallar çerçevesinde özel bir topluluğun durumlarını ıslah ederek belli bir geçim idaresi gütmeye de *siyâset-i bedeniye* denir.”⁵¹

Bir başka siyâset tasnifinde de, tasnife temel teşkil eden unsurun adalet ve zulüm dengesi olduğunu görürüz. Adaletin baskın olduğu siyâset türü, zâlim ve fâcir olanların karşısında yer alır ve onların gasp ettiği hakkı ellerinden alıp hak sahibine verir. Bu, Şeriat’ın emrettiği, güzel olan siyâsettir.

Dengenin zulüm lehine bozulduğu siyâset ise, zulme hizmet etmesi ve dolayısıyla haklı olana değil güçlü olana itibar etmesi açısından Şeriat’ın yerdığı siyâset çeşididir.⁵²

⁴⁹ *Siyâset-i medeniye*, amelî hikmetin kısımlarındandır. *Siyâsî hikmet, ilm-i siyâset, kralların siyâseti ve hikmet-i medeniye* de denir. Bu, kendisi vasıtasıyla riyaset, siyâset, toplum ve bunların çeşitleri, şehir ve ahvalinin bilindiği ilimdir. Konusu medeniyetin mertebeleri ve hükümleri, zevali, intikali, idarecilerde bulunması gereken şartlar, halkın durumu ve benzeri şeylerdir. Her ne kadar bu ilim en çok idarecilere lazımsa da, kimse ondan müstağni kalmaz. Çünkü insan tabiatı icabı medenîdir (şehirde yaşar, ortak yaşam sürer). Ama faziletli şehri seçip, ahlâksızından uzak olmalıdır ve halka nasıl faydalı olacağını ve onlardan nasıl faydalanacağını bilmelidir. Bkz. Tehânevî, *age*, II, 367-368.

⁵⁰ Neccar, Fevzi M., “İslâm Politika Felsefesinde Siyâset”, *İslâm’da Siyâsî Düşünce* içinde, Derl: Kazım Güleçyüz, İnsan Y., İstanbul, 1995, s. 41.

⁵¹ Tehânevî, *age*, II, 367.

D. HİCRÎ II. ASIRDAKİ SİYÂSET ALGISI

Hicrî II. asır İslâm tarihi açısından önemli bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Bu önemi, hem siyâsî hem de ilmî açıdan çok hareketli ve sonrasındaki gelişmeleri etkileyici hususları bünyesinde barındırıyor oluşundan kaynaklanmaktadır.

Hz. Ali'nin şehadetinden sonra halkın ısrarlı arzusu üzerine halifelik görevini bir süre ifâ eden Hz. Hasan, şartların elverişsizliği üzerine feragat ederek hilâfeti Muâviye b. Ebû Süfyân'a bırakmıştı. Muâviye ile birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) idare metoduna daha yakın olan şûra (seçim) metodu terk edilmiş ve saltanat dönemine geçilmiş oldu.⁵³

41-132/661-750 yılları arasında hüküm süren Emevîler'den sonra iktidar Hz. Peygamber'in amcası Abbâs b. Abdülmuttalib'in torunlarına geçti. Emevîlerin idaresi altında sıkıntılı ve mutsuz bir hayat süren Abbâsoğulları, neticede kanlı bir ihtilal yaparak Emevîleri ortadan kaldırdılar. Abbâsîlerin 132/750 yılında ele geçirdikleri saltanat bir asır boyunca güçlü bir biçimde devam ettikten sonra, 656/1258 yılındaki Köseadağ yenilgisiyle sona erdi.⁵⁴

Siyâsî açıdan baktığımızda iki büyük İslâm devletinden birisinin yıkılışına bir diğerrinin kuruluşuna tanık olduğumuz Hicrî II. asır, bu siyâsî olaylara paralel olarak çeşitli mezheplerin ortaya çıktığı ve ciddi tartışmaların yapıldığı bir zaman dilimidir. Bu tartışmalar çeşitli eserlerin telif edilmesine, yoğun bir tedvin faaliyetinin başlamasına ve neticede ilimlerin hızla gelişmesine sebep olmuştur. Siyâsetin, bütün bu gelişmeler üzerindeki temel etkenlerin başında geldiği düşünüldüğünde Hicrî II. asırda hüküm sürmüş iki büyük devletin siyâset algılarının nasıl olduğu ve bu algının topluma nasıl yansıdığı büyük önem arz etmektedir.

⁵² Tehânevî, *age*, II, 367.

⁵³ Algül, Hüseyin-Çetin, Osman, *İslâm Tarihi*, Gonca Y., İstanbul, 1991, III, 140.

⁵⁴ Bu savaş Moğollar'a karşı yapılmıştır. Hülâgû komutasındaki Moğol ordusu son Abbâsî halifesi Mu'tasım'ı (640-656/1242-1258) öldürdükten sonra başkent Bağdat'ı günlerce yağmalamıştır. Bkz. Algül-Çetin, *age*, III, 361.

1. Emevîler’de Siyâset Algısı

Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra Sûriye’nin merkezi Dımaşk’ta kurulan İslâm tarihinin ilk hânedan devleti olan Emevîler’in ismi, kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân’ın mensup olduğu Benî Ümeyye (Ümeyye oğulları, Emevîler) kabilesinden gelmektedir. Muâviye ve ondan sonraki iki halife bu kabilenin Süfyânî kolundan, diğer on bir halife ise aynı ailenin Mervânî kolundandır.⁵⁵

“Emirliği elde etmede vacip olan, onun dinen ve kurbeten Allah’a yaklaştırıcı kabul edilmesidir. Zira böylece Allah’a ve Peygamberine itaat ederek emirlik yapmak kurbetlerin en üstünüdür.”⁵⁶ İbn Teymiye’nin (v. 728/1328) bu sözü, Müslümanların idaresini elinde bulunduran kişi veya grupların her an kendilerini büyük bir sorumluluk altında hissetmelerini gerekli kılar. Fakat Emevîler, çoğunlukla idarede böyle bir hassasiyet içinde olmamışlardır. Kurdukları devlet, sonraları kendilerinden bahsedildiğinde genellikle hayırla anılmaktan ziyade, İslâmî ilkelerle bağdaşmayan, cahiliye çağının ruhuna uygun bir devlet olarak görülmüştür. Devletin temelinde yer alan, halk nazarındaki gayri meşruluk sıkıntısı kendini daima hissettirmiştir. Emevî yöneticileri de idarede oldukları süre içerisinde her zaman bu sıkıntıyı bertaraf etmenin yollarını aramışlardır.

Onlar, yönetilenlerin gözünde, yönetim koltuğuna oturdukları gibi meşruiyet koltuğuna da rahatça oturabilmek için çeşitli fikirler ileri sürmüşler, bu fikirlere destek verenleri desteklemiş, aksi görüşte olanlarla da daimi bir çatışma içinde olmuşlardır.⁵⁷ Bu çatışmalarını sadece fiziki güç ve kaba kuvvet kullanarak değil fikir alanında da sürdürmüşlerdir. Bunun yanında iktidarın kendi ellerinde bulunmasının, onların bir hakkı olduğunu idare edilenler arasında yayma yoluna gitmişlerdi. Zira bilinen bir şeydir ki “sadece fizik gücüne, sadece kaba kuvvete dayanan bir iktidarın uzun süre ayakta kalması imkânsızdır. Onun için iktidarı ellerinde bulunduranlar daima yönetilenleri, yalnız emretme ve yönetme gücüne değil, fakat aynı zamanda emretme ve yönetme hakkına sahip olduklarına da inandırmaya çalışmışlardır. İktidarın rastgele elde

⁵⁵ Yiğit, İsmail, “Emevîler”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 87.

⁵⁶ İbn Teymiye, *Siyâset (es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye)*, s. 150.

⁵⁷ Ay, Mahmut, *Mu’tezile ve Siyâset*, Pınar Y., İstanbul, 2002, s. 38.

edilmeyip bir hakka dayandığı fikrinin kabul edilmesi ölçüsünde o iktidar meşru bir iktidar olur. Meşru bir iktidara itaat de yönetilenler için bir görev halini alır.”⁵⁸

Hicrî II. yüzyılda İslâm ümmetinin gördüğü iki büyük devletten ilki olan Emevî devletinin halkın nezdinde gayr-i meşru addedilmesinin şüphesiz sebepleri vardı. Bir kere onlar kabile olarak, çok geç bir dönemde İslâm’ı kabul etmişler⁵⁹ fakat buna rağmen, iktidarın meyvesini toplamaya herkesten daha çok talip olmuşlardır. Bunu yaparken de kendi kabilelerinden olan Hz. Osman’ın idaredeki zaafını ve sonra da onun katlini çok mahirane bir şekilde kullanmışlardır. Bu durum ise Müslüman halkın muhayyilesinde daima tazeliğini korumuştur. Bu ve başka birçok sebepten dolayı Emevîlerin iktidarı, çoğu zaman gayri meşru olarak görülmüştür.⁶⁰ Tabîîlerden Yezîd b. Ebû Hubeyb şöyle demektedir: “Peygamberinin ardından bu ümmetin elinden çıkan en korkunç üç özellik; Osman’ı katletmeleri, Kâbe’yi yıkmaları ve Müslümanlardan cizye almalarıdır.”⁶¹ Bu feci olayların son ikisi bizzat Emevîler eliyle gerçekleşmişti. Fakat onlar bu gayr-i meşruluk görüntüsünü aşmak için öncelikle Kureyş kabilesinin halk nezdinde, geçmişten getirdiği kendi meşruluğunu ön plana çıkarıyorlardı. Bunun yanında çok büyük önem verdikleri bir başka meşruluk aracı da siyâsî atâ idi.⁶²

Kelime olarak “verme, verilen şey, bağışlama, hibe ve ihsan” gibi anlamlara gelen atâ,⁶³ devletin cizye, haraç ve ticaret mallarının vergilerinden meydana gelen fey gelirlerini halkıyla paylaşması anlamında bir terimdir. Hz. Ömer zamanında başlatılan ve gayet adilane bir şekilde yürütülen bu uygulama, Emevîler döneminde halifelerin keyfi tutumlarına göre dağıtılmıştır.⁶⁴ Bu yönüyle siyâsî bir muhteva kazanan atâ, idarenin kendi meşruluğuna destek bulmak ve aynı zamanda yönetilenler arasındaki muhalif sesleri bastırmak ve rakipleri susturmak için bir yöntem olarak kullanılmıştır.

⁵⁸ Kapani, *age*, s. 67.

⁵⁹ Devletin kurucusu durumundaki Muâviye b. Ebû Süfyân Mekke’nin fethinde ailesiyle birlikte Müslüman olmuştur. Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebû Süfyân*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2001, s. 34.

⁶⁰ Aycan, *age*, s. 87; Ay, *age*, s. 94.

⁶¹ Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Thk: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1985, IV, 297.

⁶² Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, s. 650.

⁶³ İbn Manzûr, *age*, XV, 68.

⁶⁴ Fayda, Mustafa, “Atâ”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 33.

Emevî devletinin altyapısı kabile kurumuna dayanıyordu. Kabilde işler nasıl yürüyorsa aslında Emevî devletinde de aynı şekilde yürüyordu. Devlette Arapçılığın ruh ve gelenekleri muhafaza ediliyordu. Arap kabile reislerinin din bağları gevşediğinde Araplık geleneğinin gereğine göre hareketleri neyi gerektiriyorsa Emevî idarecilerinin hareketleri de oydu.⁶⁵ Bunun böyle olmasını, devleti kuran ve hilâfetin saltanata dönüşmesinin mimarı olan Muâviye b. Ebû Süfyân istemişti. O bir anlamda cahiliye dönemine dönüşü de simgeleyen kabilecilik düşüncesini tekrar geri getirmişti. Bunu bir uzantısı olarak, kökleri çok eskilere dayanan Yemenlilerle Mudarlılar arasındaki kabile çatışmasını kullanmaya ve istismar etmeye büyük önem vermiş ve devletin siyâsetini böyle bir çatışmaya dayamıştı.⁶⁶ Bunun yanında Muâviye b. Ebû Süfyân'ın siyâseti, idarede bulunanın güçlü olması ve gücüyle o mevkiyi elde tutması anlayışına dayanıyordu. Bunun, neticede iktidarı kendisinden faydalanılacak bir nimet olarak telakki eden pragmatist (faydacı) bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür.

Muâviye b. Ebû Süfyân, birçok çatışmanın ve zorlu bir mücadelenin sonunda idareyi ele geçirmişti ve bunun fazlasıyla farkındaydı. Kendisini insanların başına halife olarak geçirecek bütün şartlar yerine geldiğinde, oraya geçmiş ve insanlara şöyle seslenmişti:

“Sizin başınıza geçmem, sevginizi kazanarak değil, şu kılıcımla sizi dize getirerek oldu. Gönlüm size karşı Ebû Bekir'in ve Ömer'in yolundan gitmek istiyor. Ama bundan hiç hoşlanmadım. Osman gibi yürümek istiyorum, ama gönlüm bunu kabul etmedi. Hem bana, hem size yarar sağlayacak bir yol tuttum: Güzel yeme, güzel içme. Beni en iyiniz görmesenez bile, ben sizi en iyi yönetecek kişiyim. Kılıcı olmayana kılıçla gitmeyeceğim. Sadece dilinizle söylediklerinize hiç aldırış etmem. Hakkınızın tamamını vermediğimi görürseniz, benden bir kısmını kabul edin. Benden size bir iyilik gelirse, onu kabul edin. Çünkü sel çok olursa zarar, az olursa yarar getirir. Sakın fitne çıkarmayın. Çünkü fitne geçinmeyi bozar, nimeti kirletir.”⁶⁷

⁶⁵ Nedvî, Ebu'l-Hasen, *İslâm Düşünce Hayatı*, Terc: Sait Şimşek, Dergâh Y., İstanbul, 1977, s. 67.

⁶⁶ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 680.

⁶⁷ İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-Ferîd*, Tsh: Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, İbrâhim el-Ebyârî, Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, 1956, IV, 81-82.

Bu söylem, ilk halife seçildiğinde Hz. Ebû Bekir'in insanlara yaptığı konuşmanın söyleminden çok farklıdır. Hz. Ebû Bekir, kendisine hilâfet konusunda biat edildiği zaman şu konuşmayı yapmıştır:

“Biliniz ki ey insanlar, bu makama sizin en hayırlınız olduğum için gelmiş değilim. İsterdim ki sizden biriniz bu vazifeye gelmiş olsun. Şayet Rasûlullah'ın size davrandığı gibi davranmamı isterseniz bunu yapamam. Çünkü ben vahiy almıyorum. Ben de sadece sizin gibi birisiyim. Doğru yolda olduğumu görürseniz bana uyun, şayet yanlış yola girersem karşıma geçin.”⁶⁸

Şurası bir hakikat ki Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yukarıdaki sözlerine muhatap olan halk ilk halifenin karşısındaki halktan çok farklıdır. Ancak en çok dikkat edilmesi gereken husus, iki konuşmadan ilkindeki dini ve ikincisindeki dünyevi unsurların göze çarpan belirginliğidir. Hz. Ebû Bekir, orada bulunmanın kendisine yüklediği ağır yükün altında ezilirken, Muâviye b. Ebû Süfyân zorla ve çeşitli ayak oyunları ile ele geçirdiği iktidarın bir şekilde elinden uzaklaştırılma ihtimalinin sıkıntısını yaşamaktadır. İlkinde, yukarıda İbn Teymiye'nin sözünde de belirtildiği üzere, yönetici olmanın kişinin takvâ durumuna katkıda bulunacak bir unsur olarak telakkisi söz konusu iken, ikincisinde iktidarla takvâ hali arasında böyle bir ilişki kurulmamaktadır. İşte böyle bir başlangıcı olan Emevî saltanatında, istisnalarla birlikte, hayatın İslâm'a göre düzenlenmesi gibi bir kaygı olmamıştır. Arap ideolojisi, fetih ruhu ve ulaşabildikleri bölgelere egemen olma arzusu onlara kâfi gelmiş gibidir.⁶⁹

Başa geçen hükümdarlar istibdat rejiminden medet ummuşlar ve bu sebeple de halkla aralarında hikmet temelli bir yöneten-yönetilen ilişkisi kurulamamıştır. Onlar tamamen dinden kopuk, Kur'ân ve Sünnet tanımayan bir çizgide olmamışlardır şüphesiz. Fakat İslâm'ın bu iki temel kaynağı onların siyâsetlerinde belirleyici rol

⁶⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut, 1990, s. 34; Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, Thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matbaatü's-Sa'âde, Mısır 1952, s. 71.

⁶⁹ Çalışkan, *age*, s. 39.

oynamamış, aksine bu iki kaynağa yaklaşımlarında kendi siyâsetleri ve hayat görüşlerini ön plana çıkarmışlardır.⁷⁰

Emevîlerin siyâset algısında ortaya çıkan en belirgin görüntü, hiç şüphesiz herkesin ittifak ettiği bir konu olan hilâfetin saltanata dönüştürülmesi uygulamasıdır. Muâviye b. Ebû Süfyân ile başlayan Emevî iktidarı, kendisinden sonra oğlu Yezîd için halktan zorla biat almak suretiyle, onu veliaht tayin etmesi ve sonrakilerin de bunu gelenek haline getirmesi, esasında Müslümanların siyâset anlayışındaki çok köklü bir değişimin simgesidir. Diğer yandan hilâfetin saltanata dönüştürülmesinin tabii olarak dinle ilgili bir yanı da vardır. O da dinin, siyâsetin gerisinde kalmasıdır.⁷¹ Bu uygulama sebebiyle siyâsî alanda açıkça gözlenebilen bir sekülarizasyon (dünyevîleşme) sürecine girilmiştir. Emevîlerin iktidarı Müslüman tebaaya artık bir “hilâfet” döneminde değil “saltanat (mülk)” döneminde yaşamaya alışmalarını telkin etmiştir. Çünkü Emevîler “İslâm’ın ilk dönemindeki dini devlet anlayışını saptırmıştır ve Arap toplumunun demokratik eğilimleri ve ilk halifelerin zamanında yürürlükte olan sistemlerin hilafına mutlakiyetçi bir yönetim biçimi ve üzerinde yabancı bir kaynağın izlerini taşıyan bir devlet teşkilatını benimsemişlerdi.”⁷² Fakat siyâsetteki bu sekülarizasyonu, “dinin, yönetim şekli konusunda zorlayıcı bir ilke koymadığı anlamına gelebileceği gibi, asabiyete dayalı iktidar özlemini önleyemediği anlamına da gelebilir”⁷³ şeklinde yorumlamak kanaatimizce meseleyi hakiki boyutlarıyla ortaya koymuş olmaz. Din, yönetim şekli konusunda zorlayıcı bir ilke koymamış olabilir, fakat siyâsî uygulamalar açısından dini geçmişte aslına en uygun olarak yorumlayanların örnekleri ortadadır. Onlar kendilerinden sonrakiler için zorla biat almadıkları gibi, Hz. Ömer örneğinde göreceğimiz üzere, kendi ailelerini mümkün olduğunca yönetim işinden uzak tutmaya çalışmışlardır. Diğer yandan dinin asabiyete dayalı iktidar özlemini önlemek konusunda yetersiz kaldığını söylemek açıkça o dini nakıs addetmek demektir ki din yani İslâm, böyle bir tavsiften münezzehtir. Asıl eksiklik, insanların zayıf kabile tasavvurlarından sıyrılacak kadar dinle irtibata geçememelerinden ileri gelmekteydi.

⁷⁰ Fazlurrahman, *İslâm*, Terc: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Y., Ankara, 1996, s. 111.

⁷¹ Çalışkan, *age*, s. 35.

⁷² *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Edit: P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, Terc: Komisyon, Kitabevi Y., İstanbul, 1997, I, 89.

⁷³ Çalışkan, *age*, s. 35.

Emevî yöneticileri, idarelerini meşrulaştırma yolunda çok önemli başka bir taktiğe de başvurmuşlardır. Bu taktik, aslında kendilerine karşı tehlike arz eden görüş ve düşünceleri etkisiz kılmak için geliştirilmiş bir ideoloji idi: İnsan iradesini kabul etmeyen ve sorumluluğu ortadan kaldıran, her şeyin Allah'ın takdiri doğrultusunda geliştiğini öngören bir ideoloji.⁷⁴ Cebir doktrini veya cebir ideolojisi diyebileceğimiz bu düşünce, esasında ilk kez Emevî yöneticileri tarafından ortaya konmuş değildi. Böyle bir inanç İslâm öncesi cahiliye Arap kültürü içerisinde varlığını korumaktaydı. Emevî halifeleri önceden var olan bu inanca ideolojik bir boyut kazandırarak onu tekrar gündeme getirmişlerdi.⁷⁵ Muâviye, Sıffîn'de askerlerine yaptığı bir konuşmada şunları söylüyordu: “Allah'ın takdiri sonucunda kader bizi yeryüzünün bu bölümüne sürükledi. Bizimle Iraklılar'ı karşı karşıya getirdi. Biz Allah'ın takdirine razıyız.”⁷⁶ Başka bir konuşmasında Kûfe halkına şöyle sesleniyordu: “Ey Kûfe halkı! Sizinle namaz kılmanız, oruç tutmanız, zekât vermeniz ve haccetmeniz için savaşmadım. Ben sizinle emir (yönetici) olmak, sadece sizi yola getirmek için savaşım. Siz istemeseniz de Allah bunu bana nasip etti.”⁷⁷

Müfessir Zemahşerî'nin (v. 538/1144) anlattığına göre Emevî halifeleri içinde ahirette hesaba çekilmeyeceklerine inanmış olanlar bile vardır: “Mervanoğulları soyundan gelen halifelerden birisi Ömer b. Abdülaziz veya Zührî'ye dedi ki: Bize ulaşanı duydun mu? O da, ‘nedir?’ diye sorunca dedi ki: Bize ulaştığına göre halifeden kalem kaldırılmıştır ve onun günahı da yazılmayacaktır. Bu sefer muhatabı dedi ki: Ey Mü'minlerin Emiri! Sence halifeler mi daha üstündür yoksa peygamberler mi? Sonra da Sâd 38/26. âyeti⁷⁸ okudu.”⁷⁹

⁷⁴ Ay, *age*, s. 38.

⁷⁵ Ay, *age*, s. 101.

⁷⁶ İbn Ebu'l-Hadîd, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1965, XI, 397.

⁷⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *age*, IV, 6.

⁷⁸ “Ona dedik ki: *Ey Davud, gerçekten Biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır.*” [Not: Âyetlerin mealleri için çoğunlukla DİB'nin yayımladığı *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (5. baskı, Ankara, 2003) kullanılmıştır.]

⁷⁹ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 2003, IV, 86.

Bu gibi ifadelerden anlaşıldığı gibi Emevîler, Rasûlullah ve dört halifenin devamı olarak bu görevin Allah tarafından kendilerine verildiğini, yani Allah'ın kaza ve kaderiyle halife olduklarını, dolayısıyla O'nun hükmünü icra ettiklerini, bu sebeple kendilerine yapılan isyanın Allah'a karşı yapılmış bir isyan olacağını iddia ettiler.⁸⁰ Bunun tabii bir neticesi olarak cebir ideolojisi, Emevîler döneminde adeta yaygın bir suç ve günah işleme aleti haline gelmişti.⁸¹ Ne de olsa kimse Allah'ın işine karışmamalıydı ve Emevîler bir kimsenin ortadan kalkmasını istemişlerse bu onların kendi istekleri değil ilahi iradenin bir isteğiydi.

Emevîlerin siyâset algısındaki bir diğer tezahür de asabiyeti ön plana çıkarmalarıdır. Onlar Arapların, insanların en hayırlıları ve dillerinin de en üstün dil olduğunu söylediler. Hatta o kadar ileri gittiler ki Arap olmayan Müslümanlardan cizye bile aldılar.⁸²

Emevîlerin siyâsetlerini üzerine bina ettikleri bir başka mesele, Hz. Ali karşıtlığı olmuştur. Ebû Zehrâ'nın deyişiyle onlar, Hz. Ali'nin adını unutturmak, namını silmek için hiçbir şeyden çekinmemişler; sağken kendisine karşı cephe almışlar, şehit olduktan sonra da onun soyundan gelenlere karşı son derece acımasızca davranmışlardır.⁸³

Emevîlerin siyâset algısındaki bu genel görünüşe zıt düşen tek örnek Ömer b. Abdülaziz'dir. O, insanların zihinlerindeki menfî Emevî tasavvurunu değiştirmek için çeşitli uygulamalara imza atmış bir halifedir. Kısa süren hilâfetinde (99-101/717-720) devletin kuruluşundan beri, İslâm'ın insan görüşüne tamamıyla ters olarak ortaya çıkan Arapçılık düşüncesi neticesinde, adeta ikinci sınıf insan muamelesi gören ve mevâlî adı verilen gayri Arap Müslümanlardan alınan haksız vergileri kaldırarak Müslümanlar arasında olması gereken eşitliği sağladı.⁸⁴ Gayri müslimlerin hukukuna da riayet eden

⁸⁰ Atvan, Hüseyin, *Sîretü'l- Velîd b. Yezîd*, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire, 1980, s. 265-71.

⁸¹ Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, AÜİF Y., Ankara, 1983, s. 165.

⁸² Algül-Çetin, *age*, III, 164.

⁸³ Ebû Zehrâ, Muhammed, *İmâm Mâlik*, (Terc: Osman Keskiöğlü), Hilal Y., Ankara, 1984, s. 70.

⁸⁴ Müslüman oldukları halde mevâliden cizye almaya devam eden veya başka haksız uygulamalara imza atan valilere Halife'nin gönderdiği uyarıcı mektuplar için bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Ma'ârif, Beyrut, 1981, IX, 188.

Halife, İslâm hukukunun onlara tanıdığı bütün haklarını vermeye çalıştı.⁸⁵ Diğer yandan onun zamanı, bütün bu iyi gelişmelere paralel bir biçimde, toplumda görülen İslâmlaşma tezahürleri açısından da dikkate değerdir. Taberî'nin (v. 310/923) aktardığı şu haber bu durumu güzelce özetlemektedir:

“Velid'in binaları, işletme yerleri ve köyleri vardı. Onun devrinde halk, bir araya geldiğinde bina ve işletme yerleri konularını konuşurlardı. Süleyman çok evlendiği ve bol bol ziyafet verdiği için onun devrinde halk evlilikten, cariyelerden söz ederdi. Ömer iktidara geldiğinde halk arasındaki konuşmalar şöyleydi: “Bu gece Kur'ân'dan ne kadar ezberleyeceksin? Ne zaman Kur'ân'ı hatmettin? Diğer hatmi ne zaman bitireceksin? Ayda kaç gün oruç tutuyorsun?”⁸⁶

2. Abbâsîler'de Siyâset Algısı

Abbâsîler, Emevîlerden sonra tarih sahnesine çıkan ikinci büyük hânedan devletidir. Adını Hz. Peygamber'in (sav) amcası Abbâs b. Abdülmuttalib'den alan bu devlet idareyi ele geçirdikten sonra İslâm toplumu birçok alanda büyük değişiklikler yaşamış ve onların iktidara geldikleri 132/750 yılı, İslâm tarihinin en önemli dönüm noktalarından birini teşkil etmiştir.⁸⁷

“Şeriat'ı güzelce anlayan, onun mükemmel oluşunu, insanların dünya ve ahirete dönük yararları kapsayışını, bütün yaratılmışları kapsayan bir adalet gayesiyle gelişini, ondan daha üstün bir adalet olmadığını ve onun gözettiği faydaların üstünde bir fayda olmadığını kavrayan kimse, adil siyâsetin de onun bir parçası olduğunu bilir.”⁸⁸

Genel kanaat, Abbâsî halifelerinin, özellikle ilk dönemlerde, İbn Kayyim'in (v. 751/1350) yukarıya aldığımız sözündeki “doğru düşünen siyâsetçiler” tarifine uydukları yönündedir. Onlar şer'i hukukun tam olarak tanınmasını ve geçerli olmasını sağlamaya

⁸⁵ Bkz. Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Dönemlerinde Arap-Mevâlî İlişkisi*, Beyan Y., İstanbul, 1996, s. 78; Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Y., Ankara, 2002, s. 98; Yiğit, ag.mk, XI, 89.

⁸⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI, 497.

⁸⁷ Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbâsîler”, *DİA*, İstanbul, 1988, I, 31.

⁸⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Thk: Muhammed Cemil Gâzî, Matbaatü'l-Medenî, Kahire, trs, s. 5.

çalışmışlar ve onun uygulanması için gerekli araçları ikmal etmişlerdir.⁸⁹ Bu açıdan bakıldığında onların Emevîlerden sonra, “ideale en yakın bir sosyal düzeni temsil ettiklerini”⁹⁰ söylemek mümkündür.

Şüphesiz bunu doğrulayan bilgilere de bugün sahibiz. Abbâsîler, Emevîlerin temsil ettiği mülk-devlet yani seküler devlet yerine dine dayalı devleti yani teokratik devlet anlayışını ortaya koymaya çalıştılar. Bir anlamda “devlet-i ebed-müddet” düşüncesinde olduklarından, halkın karşısında, en azından ilk dönemlerde, dine bağlı ve gücünü dinden alan bir devlet görüntüsü vermeye çalıştılar.⁹¹ Fakat ilk dönemlerdeki bu tutum, maalesef bütün bir Abbâsî idaresi boyunca devam etmemiş, buna bağlı olarak ilk dönem Abbâsîlerindeki ciddi fetih ruhu ve heyecanı da zamanla birleştirici ve ilerlemeci özelliğini kaybetmiştir.⁹²

Abbâsîler, Emevîlerin takip ettiği Arapçılık siyâsetini terk ederek daha ümmetçi bir yolda ilerleme taraftarı oldular. Bu durumun bir tezahürü olarak mevâlî ile aralarında Emevîlerde görüldüğü türden ciddi sürtüşmeler yaşanmadı. Zaten Abbâsîlerin iktidara gelmelerinde mevâlînin payı inkar edilemeyecek denli büyüktü.⁹³ Dışarıya karşı Arapçılıktan vazgeçen Abbâsîler içerde de kabilecilik anlayışını sıkı bir biçimde sürdürmediler. Bu sebeple Abbâsîlerde devlet hizmetlerinde görev almış Yahudi, Hıristiyan, Mısırlı, Hindli, İranlı, Berberî ve Türk unsurlara rastlamak mümkün olmaktadır.⁹⁴

Abbâsîler siyâset anlayışlarına bir ideoloji olarak cebir düşüncesini yerleştirme konusunda da Emevîlerden ayrılmışlardır. İbnü'l-Murtazâ'nın Halife Me'mûn'a atfettiği, “atalarımdan hiçbiri cebir düşüncesinde olmamışlardır”⁹⁵ sözünün de gösterdiği gibi, en azından Me'mun zamanına kadar Abbâsî halifeleri meşruiyet elde

⁸⁹ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 112.

⁹⁰ Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Seriveni*, Terc: Kurul, Yeni Şafak (İz Yayıncılık), İstanbul, 1995, I, 233.

⁹¹ Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, Terc: Salih Tuğ, İFAV Y., İstanbul, 1995, I, 444-445.

⁹² Algül,-Çetin, *age*, III, 375.

⁹³ Yiğit, İsmail, *ag.md*, XI, 101.

⁹⁴ Algül,-Çetin, *age*, III, 410.

⁹⁵ İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel fî Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, Thk: Muhammed Cevâd Meşkûr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979, s. 29.

etmek için Emevîlerin yaptığı tarzda katı bir cebir düşüncesinden uzak durduklarını söylemek mümkündür.

Abbâsîler, Emevî karşıtlığının tarih sahnesine çıkarmış olduğu bir aktördü. Kurulma aşamasında bütün planlarını Emevîleri Müslümanların gözünde küçültmeye ve onlar aleyhinde İslâm dünyasında kuvvetli bir kamuoyu oluşturmaya dönük olarak hazırlamışlardı. Neticede bu planlarını hayata geçirmeyi başardılar. Bu başarıda şüphesiz ki Abbâsî propagandacılarının rolü büyük olmuştur.⁹⁶ Fakat Abbâsîler iktidara geldiklerinde, siyâsetin şiddete endekslenmesi konusunda seleflerini pek de aratmadılar. Özellikle onların üzerinde uyguladıkları bu şiddetle adeta yeryüzünde tek bir Emevî taraftarı kalmamasını hedefliyorlardı.⁹⁷ Ama kaderin bir cilvesi olarak, tarihin gördüğü en müstesna devletlerden biri olan Edülüs Emevî Devleti işte bu Abbâsî şiddetinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu ve benzeri tutumlar Abbâsî hanedanında da meşruiyet sorununa yol açmıştı. Abbâsî halifeleri de meşruiyetlerine yüce makamlardan destek bulmaktan geri durmadılar.⁹⁸

İlk Abbâsî halifesi Ebu'l-Abbâs Seffâh'ın (Abdullah b. Muhammed b. Ali), uzun yıllar hüküm sürecektir olan Abbâsî hilâfetinin şiddet siyâsetindeki payı büyük olduğu kadar ilginçtir de. Zira o, hilâfet makamına geldiği zaman Kûfe camiinde verdiği bir hutbede kendisini *es-Seffâh* (çok kan döken) şeklinde isimlendirmişti. Daha sonra bu kelime onun lakabı haline geldi. Ebu'l-Abbâs burada yaptığı konuşmasına Allah'a hamd ederek, Rasûlullâh'a salât ve selâm getirerek başlamış; ehl-i beytle alakalı bazı âyetleri⁹⁹ zikrettikten sonra kendilerinden önce idareyi ellerinde bulunduran Emevî ailesinin insanlara zulmettiğinden, onlara haklarını vermediğinden ve neticede Allah'ın,

⁹⁶ Algül-Çetin, *age*, III, 219.

⁹⁷ Hitti, *age*, I, 446-448.

⁹⁸ Suyûtî'nin aktardığı bir rivâyette Ebû Ca'fer Mansûr bir rüyasını şöyle anlatmaktadır: "Sanki Harem'de idim. Rasûlullah da Kâbe'nin içindeydi ve kapısı da açıktı. Bir münadi bağırdı: Abdullah nerede? Bunun üzerine kardeşim Ebu'l-Abbâs kalktı ve merdivenin yanına kadar gitti. Münadi onu içeri aldı. Kısa bir müddet sonra çıktı. Yanında, üzerinde siyah bir sancak olan dört zira' boyunda bir direk vardı. Sonra tekrar nida edildi: Abdullah nerede? Bunun üzerine ben kalkıp merdivenin yanına gittim, merdiveni tirmandım. Bir de ne göreyim, Rasûlullah, Ebû Bekir, Ömer ve Bilal oradaydılar. Rasûlullah beni oturttu, bana ümmeti hakkında nasihatte bulundu. Sonra bana yirmi üç boğumu olan bir sarık giydirdi ve dedi ki: Giy bunu ey halifelerin babası, ta kıyamet gününe kadar." Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 229.

⁹⁹ Ahzâb 33/33; Şûrâ 42/23; Şuarâ 26/214; Haşr 59/7; Enfâl 8/42.

kendileri eliyle Emevîlerden intikam aldığından uzunca bahsetmiştir. Konuşmasının sonunda kendilerine yardımlarından dolayı Kûfe halkına teşekkür etmiş, onlara verilecek atânın artırılacağını söylemiş ve kendisini çok kan döken (*es-Seffâh*) ve intikam alıcı (*es-Se'ru'l-Mübîr*) şeklinde isimlendirmiştir.¹⁰⁰

Ebu'l-Abbâs'ın bu konuşması, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın tahta çıktığı zaman yaptığı konuşma ile muhteva birliği taşımasa da gaye birliği taşımaktadır. Bir halifenin, böyle bir sıfatla kendisini tavsîf etmesi, düşmanlara verilmiş bir gözdağı anlamına gelebileceği gibi reayayı sindirme anlamına da gelir. İkinci şık ele alınırsa böyle bir başlangıç adil bir yönetici açısından esasında iç karartıcı bir başlangıçtır. Diğer yandan siyâset arenasındaki şiddet tezahürleri Abbâsî sarayına da yansımıştı. İslâm tarihinde ilk olarak halifenin oturduğu mahallin hemen yanı başında cellâtların, üzerinde hazır vaziyette beklemeleri için deriden mamul bir yaygı, hilâfet tahtının vazgeçilmez bir parçası haline gelmişti.¹⁰¹

İmparatorluk modelini (özellikle Fars) kopya eden Abbâsîlerin, Emevîlerden ayrılmayan temel özelliklerinden birisi, siyâsette veliahtlık sistemini devam ettirmeleriydi.¹⁰² Kendilerinden sonraki İslâm devletlerinde de devam eden bu özellik, Abbâsîler devrinde halk tarafından da artık tamamen kabul görmüş olacak ki Muâviye'nin aldığı tepkiler bu dönemde seslendirilmez olmuştu.

Abbâsîler döneminde siyâsetle şeriat arasında bir tür ayrıma gidildiği de görülür. Siyâset, idarede olan emîrin hâkimiyet alanı olarak kabul edilirken, şeriat kadı'nın hüküm sürdüğü alan olarak kabul edilmiştir. Buradaki ayrımın tam bir özerklik olduğunu söylemek tabii ki mümkün değildir. Fakat yine de bu haliyle Batı'daki kilise-devlet ayrımına benzediği dile getirilmektedir. Diğer yandan bu ayrımın ortaya çıkmasında etkili olan şey, emîrin kararı ve yetkisidir. Emîr, bir anlamda kadı'nın siyâsetteki etkinliğini azaltmak için böyle bir karara imza atmış olmalıdır. Belki siyâsî

¹⁰⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 426; İbnü'l-Esîr, *age*, V, 413; Hitti, *age*, I, 443; Yıldız, "Ebu'l-Abbâs es-Seffâh", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 284.

¹⁰¹ Hitti, *age*, I, 443.

¹⁰² Hitti, *age*, I, 488.

hayatın bir gereği olarak kabul edilse de, bu karar özellikle Fıkıh âlimleri tarafından tam bir teslimiyetle kabul edilmiş değildir.¹⁰³

Abbâsî idaresinin bahsi geçen “siyâsetten uzak tutma” mantığı kabile anlayışını da etkilemiştir. Onlar Emevî selefleri gibi kabilede siyâset yapmayı değil, kabileyi siyâsetten uzaklaştırmayı, yani tartışma ve katılma hakkı olmayan, sadece itaat borcu olan nizâmi askere dönüştürmeyi hedefleyen bir önlem alma çabası içinde olmuşlardır.¹⁰⁴

II. TEFSİRİN ANLAM VE BELLİ BAŞLI TEFSİR EKOLLERİ

A. TEFSİRİN ANLAM

1. Sözlük Anlamı

“Tefsîr” kelimesinin kökü hakkında ulema arasında çok farklı görüşler yoktur. Genel kabul edilen görüş bu kelimenin F.S.R veya taklib tarikiyle S.F.R köklerinden geldiği yönündedir.

Buna göre, sözlükte akledilebilir mananın ortaya çıkarılması anlamındaki *el-fesru* (الفسر) kelimesi,¹⁰⁵ aynı zamanda doktorun hastalığı teşhis için bakmış olduğu az miktar suya denir. Bu suyun, zahiri benzerlikten dolayı bevl olduğu da söylenir. Eski zamanlarda doktorlar bu suyu incelemek suretiyle hastalığın sebebini bulurlardı.¹⁰⁶ Bu kök anlamından başka, beyan etmek, keşfetmek ve üzeri kapalı bir şeyi açmak anlamlarında da kullanılmaktadır. *es-Sefru* (السفر) kökü, muhtelif anlamlara geliyorsa da, bu kelimenin Araplar arasında kapalı bir şeyi açmak, aydınlatmak ve açmak mânalarında kullanıldığı görülür. Mesela bir kadın yüzündeki örtüyü açtığı zaman “سَفَرَتِ الْمَرَأَةُ عَنْ وَجْهِهَا (kadın yüzünü açtı)” denir. Veya gün ağarıp sabah olduğunda

¹⁰³ Neccar, ag.mk, s. 28.

¹⁰⁴ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 680.

¹⁰⁵ Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Haz: Muhammed Halîl 'Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001, s. 381.

¹⁰⁶ İbn Manzûr, *age*, V, 55.

“أسفر الصُّبْحُ (sabâh oldu, gün aydınlandı)” denir.¹⁰⁷ Bu iki kök kelimenin (F.S.R. - S.F.R.) anlam bakımından benzerlikleri ve Arap dilinde mevcut olan taklib sanatı göz önüne alınacak olursa, tef’îl babından olan tefsir kelimesinin bu iki kökten de türetilmiş olması mümkündür.¹⁰⁸

Diğer yandan Emîn el-Hûlî yukarıda bahsi geçen iki kök kelimenin arasında anlam bakımından fark olduğunu düşünmektedir. Ona göre *es-sefr*, zâhiri-maddî bir keşif; *el-fesr* ise, mânevî bir keşif anlamlarına gelir. Bunlardan gelen tef’îl babı ise mânayı keşf ve izhar etmektir.¹⁰⁹

2. Terim Anlamı

Kur’ân-ı Kerîm’i yorumlama ve kapalı olduğu düşünülen âyetlerinin anlamını ortaya koyma faaliyeti diyebileceğimiz tefsir, kelime anlamındaki “kapalılığı giderme, keşfetme, aydınlatma” özelliklerine bağlı olarak ıstılahi anlamını kazanmıştır. Kur’ân-ı Kerîm söz konusu olduğunda tefsir, kısaca “müşkil lafızdan murad edilen manayı ortaya çıkarmak”¹¹⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Müşkil lafızdan kastedilen mananın ne olduğunu, Kur’ân-ı Kerîm söz konusu olduğunda en iyi bilen, şüphesiz o kelâmın sahibi olacaktır. Bu sebeptir ki ulema arasında tefsir dendiğinde rivâyete dayalı tefsir anlaşılmalı ve tefsir olarak rivâyetle gelenler kabul edilmiştir. Bunun dışında, müfessirin yoruma dayalı açıklamaları ise te’vil kabul edilmiştir.

Bunun yanında tefsirin bir terim olarak tanımlanmasında her müfessirin ve Kur’ân ilimlerine dair söz söyleyen her âlimin, değişiklik arz eden çeşitli şartlar sebebiyle farklı unsurları göz önünde bulundurduğunu görebiliriz. Mesela bazıları tefsiri şöyle tarif etmişlerdir:

“Tefsir bir terim olarak, âyetlerin inişi, durumları ve kıssaları, nüzûl sebepleridir. Ayrıca mekkî ve medenî olanlarını, muhkem ve müteşâbihini, nâsîh ve mensûhunu, hâs

¹⁰⁷ Bkz. Tehânevî, *age*, III, 423.

¹⁰⁸ Cerrahoğlu, İsmail, *Kur’ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, AÜİF Basımevi, Ankara, 1968, s. 7.

¹⁰⁹ Hûlî, Emîn, *Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Terc: Mevlüt Güngör, Kur’ân Kitaplığı, İstanbul, 1995, s. 13.

¹¹⁰ İbn Manzûr, *age*, V, 55.

ve ‘âmmını, mutlak ve mukayyedini, mücmel ve müfesserini, helal ve haramını, va’d ve va’îdini, emir ve nehyini ve ibretler ve mesellerini tertip etmek, düzenlemektir.”¹¹¹

Bu tarz tanımlar tefsiri bir ilimden ziyade Kur’ân âyetlerini çeşitli şekillerde tasnif etmenin bir aracı olarak ele almaktadır. Dolayısıyla bize tefsirin tam olarak ne olduğu hakkında ciddi bir fikir vermez. Diğer yandan tefsirin, “insanın gücü nispetinde, Allah Teâlâ’nın muradına delalet etmesi yönüyle, Kur’ân-ı Kerîm’den bahseden bir ilim”¹¹² şeklinde tanımlanması ise, öncelikle tefsir faaliyetini bir ilim olarak ele alması yönüyle dikkat çekicidir. Ayrıca işin içine insanın gücünü dahil etmesi, bu tarifin tefsir faaliyetini sadece rivâyete dayalı tefsire hasretmediğini de ortaya koyar. Nitekim Zerkânî de tarifteki bu bölümün ne anlama geldiğini açıklarken, tefsir yapılırken Allah’ın muradının ne olduğunu önceden bilmiyor olmanın tefsir yapmaya mani olmayacağını, yani insanın Allah’ın muradını bilmeden ona ulaşmak için çaba sarf edebileceğini belirtmektedir.¹¹³ Bu da rey ve içtihadın başkası değildir.

Tefsirden söz açıldığında, te’vil kelimesi de hemen yakınlarda duran bir uğrak olmaktadır. Kök itibarıyla, “dönmek/rücû’ etmek” anlamına gelen *evl* (الاول) mastarından türeyen te’vil, terim olarak bir âyeti muhtemel manalarından birine döndürmek, hamletmek anlamına gelir.¹¹⁴ Her ne kadar te’vil kelimesinin terim anlamında ulema arasında ihtilaf vaki olmuş; bazıları te’vil ile tefsiri eşanlamlı görürken, bazıları da tefsiri daha genel, te’vili ise daha özel kabul etmişlerse de, genel olarak tefsir ile te’vil arasında kesin bir ayrıma gitmişlerdir.¹¹⁵ İmâm Mâturîdî’nin (v. 323/935) tefsir ve te’vil tanımları bu kesin ayrımın iyi bir örneğidir:

Mâturîdî, tefsir ve te’vil kelimelerini şöyle tanımlar: “Tefsir, bir lafızdan kesin olarak kastedilen manayı bildirmek ve Allah’ın, kesin olarak o manayı kastettiğine şahadet etmektir. Şayet bu şahadeti destekleyen bir delil ortaya konursa, o zaman bu

¹¹¹ Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Thk: İbrâhim el-Ebyârî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 2002, s. 56; Suyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, IV, 449.

¹¹² Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Kahire, 1980, II, 3.

¹¹³ Zerkânî, *age*, II, 3.

¹¹⁴ Suyûtî, *age*, IV, 449.

¹¹⁵ Zerkânî, *age*, II, 5.

sahih olur. Aksi takdirde “kendi görüşüne göre tefsir” olmuş olur ki bu da yasaklanmıştır. Te’vil ise, muhtemel manalardan birisini, kesin konuşmadan ve Allah hakkında şهادette bulunmadan tercih etmektir.¹¹⁶

B. BELLİ BAŞLI TEFSİR EKOLLERİ

Başlangıcı itibariyle şüphe yok ki tefsir, hadisin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü hadis, bütün ilimlerin özünü taşıyan bir rivâyetler bütünüdür.¹¹⁷ Bazı hadisler Kur’ân âyetlerinin tefsirini, bazıları fihhi bir hükmü, bazıları da Peygamber’in gazalarını ihtiva ediyordu. Kimi müsteşrikler yalnızca bu durumu göz önünde bulundurarak, “Kur’ân tefsiri, hadisin bir dalıdır, cami ve medreselerde taallüm edilir” demektedir. Fakat tefsir faaliyetlerinin sonraki gelişimleri farklı olmuştur. Ayrıca eğer böyle düşünülecekse, sadece tefsirin değil diğer bütün ilimlerin de hadisin bir parçası olduğu söylenmelidir. Ama durum böyle değildir.¹¹⁸

İlk dönemlerde rivâyetlere dayalı olarak yürütülen tefsir faaliyetleri, İslâm toplumunun geçirdiği evrelere paralel olarak artan ihtiyaçlar neticesinde, rivâyetlerin sınırlı alanından çıkarak dirâyet denilen aklî yorumlama ve âyetler üzerinde söz söyleme faaliyeti ile devam etti. Rivâyetle tefsirin yanı başında ilerleyen bu faaliyet, ilk dönemleri iyi bilen insanların dünyayı terk etmeleri, Arapça’nın ve Arapların başka kültürlerle karışmaları ve köklü kültürlerin entelektüel saldırılarına cevap verme zorunluluğu gibi hadiseler sonucunda, insanların Kur’ân-ı Kerîm’den ilk anda anladıkları miktarın azalmasının da katkısıyla ortaya çıkmıştı.¹¹⁹ Bu sebeple dirâyet tefsirinin ilk örneklerini Kur’ân-ı Kerîm’i lügat yönünden açıklayan eserler oluşturur. Zeyd b. Ali’nin (v. 121/738) *Tefsîru Garîbi’l-Kur’âni’l-Mecîd*’i,¹²⁰ birer Mu’tezilî olan Vâsıl b. Atâ (v. 131/748) ve Amr b. Ubeyd’in (v. 145/762) *Me’âni’l-Kur’ân* isimli eserleri bunların ilk örneklerindedir. Bu konuda başka birçok eser kaleme alınmıştır.¹²¹

¹¹⁶ Suyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, IV, 449.

¹¹⁷ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Thk: Ahmed ez-Za’bî, Şirketu Dâri’l-Erkam, Beyrut, trs, I, 97.

¹¹⁸ Cerrahoğlu, *Kur’ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 110.

¹¹⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Y., Ankara, 1996, I, 249.

¹²⁰ Cerrahoğlu, *age*, I, 252.

¹²¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 252.

İslâm ümmetinin, hayatını din temeli üzerinde devam ettirmesinin en büyük destekçisi olan fıkıh konusunda maharetli bazı âlimler, Kur'ân-ı Kerîm'in ahkâm âyetlerini detaylı bir şekilde incelemişlerdir. Fıkhi tefsirler olarak anılan bu tefsir türünde de ciddi eserler ortaya konmuştur. Mukâtil b. Süleymân'ın (v. 150/767) *Tefsîru'l-Hamsi Mi'e Âye mine'l-Kur'ân*'ı, İmâm Şâfi'î'nin (v. 204/819) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı bu türün ilk örneklerinden sayılır.¹²²

Diğer yandan, yine iç ve dış sebeplerin birlikte oluşturduğu, zühd ve takva ağırlıklı bir hayat tarzı olan tasavvuf da tefsir alanında kendi ekolünü ortaya koymuştur. Bu türdeki tefsir çalışmalarına örnek olarak Tüsterî'nin (v. 283/986) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*'ini, Sülemî'nin (v. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*'ini ve Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) *Letâifu'l-İşârât* isimli eserlerini verebiliriz.¹²³

Tefsir konusundaki ekolleşmeler, ilk zamanlarda bu şekilde tezahür ettiği gibi, İslâm ümmetinin daha sonraki evrelerinde de farklı tezahürlerle aynı yolu izlemiştir. Bunun bir göstergesi olarak, büyük zaferlerin ardından yenilgilerle ve yıkımlarla tanışan son yüzyılların Müslümanları arasında bilimsel veya ictimai tefsir ekolleri gibi tefsir anlayışları zuhur etmiştir. İlk zamanlarda “Kur'ân'da her şey vardır”¹²⁴ anlayışından hareketle ortaya çıkan ve derli toplu, merkezleşmiş ve sistemleşmiş düşüncesinin ilk defa Gazâlî'de (v. 505/1111) görüldüğü bilimsel tefsir alanında, ilk dönemlere ait olmak üzere Râzi'nin (v. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb*'ını, Ebu'l-Fadl Mursî'nin (v. 655/1257) *Tefsîr*'ini, Suyûtî'nin (v. 911/1505) *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* ve *el-İklîl fi İstinbâti't-Tenzîl* isimli eserlerini örnek verebiliriz. Son dönemlerde ise Gâzi Ahmet Muhtar Paşa'nın (v. 1918) *Serâiru'l-Kur'ân*'ı, Tantavî el-Cevherî'nin (v. 1940) *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ân*'ı bu ekolün önde gelen eserleri olmuştur.

XX. yüzyılın tefsir akımı olarak da nitelenen içtimai tefsir ekolü ise, temel olarak düşüncüyü taklidin cenderesinden kurtarmak, dini, taklit öncesi selefin tarzı üzere anlamak, bilgi elde etmede ilk kaynaklara dönmek ve din olgusunu beşeri aklın mizanı

¹²² Cerrahoğlu, *age*, II, 41-49.

¹²³ Cerrahoğlu, *age*, II, 9.

¹²⁴ Bkz. En'am 6/38, 59; Nahl 16/89.

olarak kabul etmek hedeflerini gütmüştür.¹²⁵ Başlıca eserleri arasında Muhammed Abduh'un (v. 1905) başlayıp Reşid Rıza'nın (v. 1935) Yûsuf sûresi 52. âyete kadar getirdiği *Tefsîru'l-Menâr*'ı, Mustafa el-Merâğî'nin (v. 1945) *Tefsîru'l-Merâğî*'sini, Seyyid Kutub'un (v. 1966) *Fî Zilâli'l-Kur'ân* isimli eserini sayabiliriz. Bu ekoller, Müslümanların, içine düştükleri durumdan kurtulmalarına katkı sağlamak amacıyla ortaya çıkmış samimi faaliyetler olmakla birlikte, kimi zaman çeşitli dengesizlikler ve maksadı aşmalar sebebiyle amaçlarından uzaklaştıkları da görülmüştür.

Toplumun yaşadığı hayat içindeki siyâsî oluşumlar, Hicrî I. yüzyıldan itibaren, dirâyet çabalarının çeşitli mezhepler elinde birer ekol olarak ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Bu yüzden ilk dönemlerden itibaren siyâsî-itikâdî birer mezhep olarak zuhur eden Şîa, Hâricilik, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet, aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'i farklı tefsir eden ekollerin de adı olmuştur. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu siyâsî-itikâdî akımların özellikle Hicrî II. asırdaki tefsir anlayışları ele alınacaktır.

Bütün bunların neticesinde şu gerekli değerlendirmeye konuyu kapatalım: “Bu güne kadar yazılmış yüzlerce tefsir eserinin her birini, bahsi geçen ekollerden birisine dâhil etmek mümkün değildir. Bazen bir tefsirin muhtevası, birden fazla ekolün muhtevasına uygun düşmektedir. Bazı tefsirleri de herhangi bir ekole dâhil etmek yanıltıcı olabilir. Bizce, âlimler tarafından kaynak edinilmiş, şerhler, haşiyeler yazılmış birçok tefsir, başlı başına bir türdür ve bizzat tefsirin kendisi, kendisinin türüdür.”¹²⁶ Bu sebeple Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük Tefsir Tarihi* isimli eserinde yer alan, müfessirlerin ve eserlerinin tabakalara göre sınıflandırılması şeklindeki tasnif, böyle bir sıkıntıyı da ortadan kaldıran dikkate değer bir tasniftir.¹²⁷

III. SİYÂSET VE BİLİM ARASINDAKİ İLİŞKİ

Bu başlık altındaki bölümün incelenmesine geçmeden önce vurgulamamız gereken önemli bir mesele vardır. Bilindiği gibi müslüman ilim adamlarının bilgi

¹²⁵ Atalay, Orhan, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı -İçtimai Tefsir-*, Beyan Y., İstanbul, 2004, s. 95.

¹²⁶ Çetin, Abdurrahman, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, Marifet Y., İstanbul, 2001, s. 37.

¹²⁷ Bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Y., İstanbul, 1973, I, 188-202.

anlayışları ve bilgi organizasyonlarıyla Batı düşünce geleneği içerisinde hareket eden bilim adamlarının bilgi anlayışları ve bilgi organizasyonları arasında fark vardır. Bu farkın temelinde din ve dünya görüşü yatmaktadır. İslâm'ın şekillendirdiği dünya görüşünde ve İslâm kültüründe önemli bir yeri olan “ilim” kelimesi, “bir şeyin hakikatini idrak etmek, bir şeyin künhüne vakıf olmak”¹²⁸ anlamına gelir ve temelde kutsal bir köke dayanan bir yapıyı işaret eder. Bu durum İslâm'ın tevhid prensibiyle yakından alakalıdır. İslâm, bu anlamda ilme daima en yüksek değeri vermiş ve ilmi Allah'a ulaşmanın asli vasıtası olarak görmüştür. İlim elde etme arzusu (talebü'l-‘ilm), başından beri İslâm uygarlığına egemen olmuştur. Bu egemenliğin temel niteliğini ise tevhid anlayışı oluşturur.¹²⁹ Bugün Batı dillerinde kullanılan ve “bilim” şeklinde tercüme ettiğimiz *science* kelimesi, Latince *scientia*'dan türemiştir ve “bilgi, bir şeyin bilgisi, bir şey hakkında bilgi” anlamlarına gelmektedir.¹³⁰ Dış dünyaya, nesnel gerçekliğe ve bu gerçeklikte yer alan olgulara ilişkin, tarafsız gözlem ve sistematik deneye dayalı zihinsel etkinliklerin ortak adı¹³¹ olarak da tanımlanan “bilim” kelimesi bu özelliğinden dolayı İslâm kültüründeki “ilim” ile aynı anlamda değildir. Bu sebeple bu iki kelimeyi, biri diğerinin aynısıymış gibi algılamak hatadır.¹³² Esasen günümüz itibarıyla “pozitif bilimler” denen Fizik, Kimya vs. dahi Müslümanların bakış açısıyla bakıldığında bu günkü “modern bilim” düşüncesinden hayli farklıdır. Modern bilim ifadesi, “ister Yunan-İskenderiye, isterse İslâm ve Ortaçağ Hıristiyan kökenli olsun, geleneksel bilimlerin temelinde dayalı olarak, fakat bunlardan farklı bir yönelim ve amaçla, 17. yüzyıldan bu yana tek yönlü ve maddî bir boyutta gelişmiş, “bilgi”nin özel bir türü” anlamına gelir.¹³³ Diğer bir ifadeyle “Galile ve Newton gibi bilim adamları tarafından, uzay-zaman kompleksinin mahiyet, madde, hareket vs. gibi fiziksel gerçeklik alanının, daha üst gerçeklik düzenlerinden ve bilimsel bilginin daha üst bilgi

¹²⁸ Râğib el-İsfehânî, *age*, s. 347.

¹²⁹ Nasr, Seyyid Hüseyin, “İslâm ve Modern Bilim”, Terc: Hasan Basri Boynukara, *İslâm ve Bilim* içinde, Seha Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 15.

¹³⁰ *Cassel's Latin-English, English-Latin Dictionary*, Twenty-Sixth Edition, Revised by: J.R.V Merchant-Joseph Charles, Cassel and Company Ltd., London 1952, “scientia” md.

¹³¹ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 4. basım, Paradigma Y., İstanbul, 2000, “Bilim” md.

¹³² Nasr, ag.mk, s. 13.

¹³³ Nasr, ag.mk, s. 14.

düzenlerinden koparılmasıyla belirli varsayımlara dayalı olarak geliştirilen bir bilim türü”dür.¹³⁴

Şunu belirtmek gerekir ki, İslâm geleneğinin ilk üç asrında “ilim” kelimesi vahyi bilgi anlamında kullanılırken, bilimsel bilgi anlamındaki “bilim” kelimesi “fıkıh” ile karşılanıyordu. Fakat özellikle Yunanca’dan yapılan tercümelelerde, İslâm’ın ıstılahlarına tam olarak vâkıf olamayan Hristiyan Arap mütercimlerin Yunanca’da “bilim” anlamında kullanılan “episteme” kelimesini Arapça’ya “ilim” olarak çevirmeleri neticesinde zamanla bilimsel bilgi “ilim” kelimesiyle karşılanırken, “fıkıh” da bu günkü hukuk anlamı içerisine hapsedilmiş oldu.¹³⁵

Netice itibariyle diyebiliriz ki, “ilim” ve “bilim” kelimelerinin delalet ettiği şey bir ve aynı değildir. Fakat mezkûr iki kelime arasındaki bu derin farkı hatırımızda tutmak kaydıyla biz burada, günümüzün yaygın kullanımını da göz önünde bulundurarak “bilim” kelimesini her iki düşünce sistemi için de kullanacağız.

A. BATI DÜŞÜNCESİNDE SİYÂSET VE BİLİM İLİŞKİSİ

Ilya Prigogine, *Bilim ve İktidar* isimli kitaba yazdığı önsözde şunları söyler: “Bilim ve iktidar/siyâset arasındaki ilişkiler, toplumun örgütlenme tarzını yansıtır. Bu örgütlenme tarzı Çin’de farklıdır, Batı demokrasilerinde farklı; Eski Mısır’da ya da Maya uygarlığında büründüğü biçim altında yine çok daha farklı.”¹³⁶ Bu bir hakikattir. Zira siyâset, içinden çıktığı toplumun rengini almaktadır. Siyâsetin büründüğü farklı kimlik, onun bilimle ve diğer unsurlarla ilişkilerine de yansımakta ve ortaya değişik ilişki biçimleri çıkmaktadır.

Temelinde Eskiçağ, Yunan ve Roma etkileri bulunan Batı düşüncesi tarihinde siyâset ve bilim arasındaki ilişki bir egemenlik kavgası şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu kavgada bilimin karşı karşıya kaldığı ve çatıştığı iktidar genellikle dinin (Hristiyanlık)

¹³⁴ Nasr, ag.mk, s. 14.

¹³⁵ Açıkgenç, Alparslan, “Kur’ân’da ‘İlim’ Kavramı Çerçevesinde Tarihselliğe Bir Yaklaşım ve Bunun Tefsir Yöntemine Katkısı”, *Kur’ân’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu* [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri] içinde, Kurav Y., Bursa 2005, s. 206.

¹³⁶ *Bilim ve İktidar*, Derl: Federico Mayor-Augusto Forti, Terc: Mehmet Küçük, TÜBİTAK, Yenigün Matbaacılık, Ankara, 2004, s. I.

iktidarı olmuştur. Özellikle, dünyevi iktidarı egemenliği altına almış olan Ortaçağ Hristiyanlığı, bilimsel düşüncenin kendi dogmalarına zarar verip iktidarı elinden alacağı düşüncesiyle, bilimsel düşünce sahibi insanları mahkûm etmekte bir sakınca görmemiştir.

Batı düşüncesi içerisinde atılan büyük ve önemli adımların çoğundaki etkin faktör ve besleyici güç bilimsel gelişme olmuştur.¹³⁷ Bu düşüncenin temelinde yer alan Yunan Felsefesi'nin tamamı, eşzamanlı veya ardışık (birbiri ardına gelen) olarak yaşamış ve her biri, felsefi söylemini üzerinde inşa ettiği “bilimsel bir konuyla” temayüz eden düşünce ekollerinden ibarettir.¹³⁸

Batı düşüncesinin belkemiği mesabesindeki bilimsel düşünme ve bilimsel gelişme, siyâsetin her zaman onayladığı ve önünü açtığı rahat bir yolda ilerlememiştir. Roma iktidarı içinde, devletin bağlandığı kutsallık ilkelerinin karşısında yer alarak bilime öncelikli yer tanıyan ve bilimin, toplumu hurafelerden ve tiranlıktan kurtarabilecek en önemli bir unsur olduğunu düşünen insanlar hem devletin hem de devlet tarafında yer alan rahip ve kâhinlerin tepkisini çekiyordu. Midilli adasında kurduğu okuluna kadınları ve köleleri de öğrenci olarak kabul ederek imtiyazlı sınıfı terk edip halkın yanında yer alan Epikuros, bilime olan inancının bir gereği olarak teolojinin reforma tabi tutulmasını istiyordu. Bunun için de doğa ve dinin yasalarının birbirinden ayrılmasını öneriyordu. Bütün bu düşünceler sebebiyle resmi Roma iktidarı ve ona hizmet eden birçok din adamıyla karşı karşıya gelen Epikurosçuluk, Batı düşüncesi tarihinde bilim ve iktidar arasındaki ilk ciddi çatışma ortamını hazırlamış oldu.¹³⁹

Aynı şekilde, Stoa okulunun kurucusu ve Epikuros'un da çağdaşı olan Zenon (M.Ö. 336-264), kendisinden sonraki Stoacıların aksine, yalnızca doğa yasasına uyum

¹³⁷ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, Terc: İbrahim Akbaba, İz Y., İstanbul, 1997, s. 479.

¹³⁸ Câbirî, *age*, s. 478.

¹³⁹ Forti, Augusto, “Eskiçağda Bilim, Felsefe ve İktidar”, *Bilim ve İktidar* içinde, s. 16-17.

gösteren bir insanın dünya yurttaşı sayılabileceğini söylüyor ve semavi cisimlerin kutsallığına inanan Roma iktidarının karşısında yer alıyordu.¹⁴⁰

Ortaçağ boyunca Batı'da Hıristiyanlığın keskin kılıcı dünyevi iktidarlara da etkisi altında tutuyordu. Kilise'nin dogmalarının karşısında yer alarak bilimsel düşünme yolunu seçen insanlar, dinin inanç esaslarını yaraladıkları ve toplumun dine bakışında olumsuz değişiklikler meydana getirdikleri için hoş görülüyorlardı. Ortaçağın sonundaki en büyük bilimsel kişilik olan Copernicus'un (1473-1553) kozmolojisi Rönesans'ın belli başlı itici güçlerinden biriydi ve bilim ile din ve dinin dünyevi iktidarı arasındaki zorlu bir mücadelenin kaynağıydı. Bu sebeple Calvin, Luther, Bellarmino ve VIII. Urban gibi dini liderlerde somutlaşan dogmatizmin gücü Copernicus'çu teorileri sapkınlık ve delilik olarak nitelemekten çekinmiyordu.¹⁴¹ Bu tarz nitelermelerin yansıması Engizisyon mahkemeleri şeklinde tezahür etmişti.

12. yüzyıl ortalarından itibaren Batı Avrupa ve Balkanlarda Katolik Kilisesi tarafından organize edilen ve Katolik inancının dışında ortaya çıkan yeni anlayışlara meyledenlere karşı uygulamaya konulan bir yargılama ve cezalandırma usulünün adı olan Engizisyon, Kilise tarafından başlatılmış olmakla birlikte devletlerin resmi olarak desteğini görmüş ve bu sayede uygulamalarını rahatça gerçekleştirebilmiştir. Temelde heretik düşünce ve inançlara (Katolik Kilisesine ters düşen inançlar) karşı gerçekleştirilmiş bir hareket olmasına rağmen, bu düşünceleri taşıdığına karar verilen birçok bilim adamı da Engizisyon mahkemelerinde yargılanmış ve çeşitli cezalara çarptırılmıştır. Bilim adamlarına yapılan bu tür müdahaleleri, Kilise eliyle gerçekleştirilmiş siyâsî müdahaleler olarak görmek mümkündür.¹⁴²

Engizisyonun gazabına uğrayan bir ilim adamı da Giordano Bruno evrenin sonsuzluğuna ve hayatın var olduğu başka dünyaların mevcudiyetine inanıyordu. Bunun gibi başka düşünceleri de vardı ve bunlar Kilise'nin gözünde açıkça dinden sapma anlamına geliyordu. Bruno buna rağmen düşüncelerini açıkça ortaya koymaktan

¹⁴⁰ Forti, "Eskiçağda Bilim, Felsefe ve İktidar", *Bilim ve İktidar* içinde, s. 20-21.

¹⁴¹ Forti, "Modern Bilimin Doğuşu ve Düşünce Özgürlüğü", *Bilim ve İktidar* içinde, s. 29.

¹⁴² Bkz. Testas, Guy-Testas, Jean, *Ortaçağ Hristiyan Dünyasında Dinsel Şiddet: Engizisyon*, Terc: Ali Erbaş, İnsan Y., İstanbul, 2003, s. 8, 13, 14, 19, 114 vd.

çekinmemiştir. Sonunda engizisyon mahkemesine çıkarılan Bruno burada açıklamalarını geri almayı reddetmiş ve bunun sonucu olarak da 1600 yılında bir meydanda kazığa bağlanarak yakılmıştı.¹⁴³

Engizisyon tarafından koğuşturmaya uğrayan ve yargılanan bir diğer meşhur bilim adamı da Galileo Galilei'dir. Ona göre bilim, Kitab-ı Mukaddes yorumlarına değil, Kitab-ı Mukaddes yorumları bilimin ortaya koyduğu sonuçlara -araştırmaların, deneylerin ve kanıtlamaların sonucuna- uyum sağlamak zorundaydı.¹⁴⁴ Bu gibi düşünceleri sebebiyle Roma'daki engizisyon mahkemesinde yargılanan Galileo işkence, hapse konma, hatta yakılma tehdidi altında düşüncelerini ve çalışmalarını “inkar etmek ve lanetlemek” zorunda bırakıldı. “Kiliseye karşı gelmek”le suçlanarak, evrenin merkezinin Dünya değil Güneş olduğu, Güneş'in Dünya çevresinde değil, Dünya'nın Güneş çevresinde döndüğü yolundaki inancını “inanarak ve gerçek imanla” reddetmeye zorlandı.¹⁴⁵ Galileo bunu yapmayı kabul ettiği için Papa VIII. Urban'ın ciddi tehditleri sadece birer tehdit olarak kaldı. Çarpıtıldığı cezalardan biri, kutsal kitaptaki yedi nedamet ilahisini üç yıl boyunca haftada bir kez okumaktı. Ayrıca ömrünün geri kalan kısmını ev hapsinde geçirecekti. Bunlardan başka, yargılanmasına dayanak noktası oluşturan Ptolemaios ve Copernicus'un *Büyük Dünya Sistemleri Üzerine Konuşmalar* adlı kitabı yasaklandı ve Katolik Kilisesi'nin yasaklanmış kitaplar listesi olan *Index librorum prohibitorum*'a eklendi.¹⁴⁶

Batı'da uzunca bir süre devam eden dini iktidar ile bilimsel düşünce arasındaki kavga, XVII. yüzyılın sonlarında ortadan kalkmıştır. İngiltere'de 1688 yılında tahta geçen liberal düşünceli William'ın iktidarla halkı buluşturan bazı yeni uygulamaları sonucunda ortaya çıkan “Şanlı Devrim”, bilimi Hıristiyanlık karşısında daha özgür bir konuma getirmiştir. Bu tarihten itibaren Batı'da dini iktidar bir daha bilimin karşısında engelleyici bir unsur olarak yer alamamıştır.¹⁴⁷

¹⁴³ Hellman, Hal, *Büyük Çekişmeler*, Terc: Fusun Baytok, TÜBİTAK, Asır Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 6.

¹⁴⁴ Forti, “Modern Bilimin Doğuşu ve Düşünce Özgürlüğü”, *age*, s. 27

¹⁴⁵ Hellman, *age*, s. 3.

¹⁴⁶ Hellman, *age*, s. 3-4.

¹⁴⁷ Forti, *ag.mk*, s. 36-37.

Batı dünyasında modern bilimin yükselişinden sonra gelen Endüstri Devrimi bilim ve iktidar arasındaki ilişkiyi başka bir boyuta taşıdı. Bugün bilim ve iktidar arasındaki karşılaşma, özgürlüklerine düşkün bilim adamları ve bilim ile onların araştırma faaliyetlerinin belli başlı mali kaynağı olan ve dünyanın en iyi amaçları doğrultusunda olsa bile sıklıkla bilimi suiistimal etmeye hazır olan hükümetler arasında cereyan eden bir tartışma biçimine dönüşmüştür.¹⁴⁸ Bilimsel düşünmeyi ve bilim üretmeyi bir dünya görüşünün tekeline alan ve belli bir ideoloji doğrultusunda bilimsel çalışmalar yaptıran iktidarların örneklerine hem Batı’da hem de komünist Rusya’da rastlamak mümkün olmuştur. Mesela Fransız Devrimi sırasında Lavoisier ya da Stalin’in yönetimi altındaki Rusya’da Lisenko’nun görüşlerine muhalefet eden bilim adamları, kendi bilimsel teorilerini ve düşüncelerini dönemlerinin iktidarına karşı ifade etmenin bedelini hayatlarıyla ödemişlerdir.¹⁴⁹

B. İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE SİYÂSET VE BİLİM İLİŞKİSİ

İslâm düşüncesi derken kastettiğimiz şey, Müslümanların, İslâm dininin tesis edilmişinden bu güne kadar, düşüncenin her alanında ortaya koymuş oldukları tefekkür faaliyetinin ortak adıdır. Bu bağlamda Müslümanların söz söylediği dînî ilimlerin yanında, yine onların ilgilendikleri ve ciddi ürünler ortaya koydukları dünyevi ilimler de İslâm düşüncesinin sınırları içerisindedir. İslâm düşüncesinde siyâsetle bilim arasındaki ilişkiyi incelemek şüphesiz çok uzun bir zaman dilimi ve birçok farklı toplumu incelemek demektir. Buna imkânımız olmadığı için burada sadece ilk dönemlere ait kimi örnekler bağlamında konuyu kısaca ele alacağız.

İslâm tarihi boyunca, ilmî ve kültürel kurumların çalışmasında ve şekillenmesinde, mevcut siyâsî otoritelerin doğrudan ya da dolaylı müdahaleleri olduğu bilinen bir gerçektir. Zira Câbirî’nin dediği gibi, “herhangi bir medeniyetteki siyâsî akıl, zorunlu olarak bu medeniyetteki “siyâsî” olduğundan değil, “akıl” olduğundan dolayı düşünce işlemine hâkim sistem veya bilgi sistemleriyle bağlantılıdır. Bu niteliği, yani “siyâsî” oluşu dolayısıyla onunla bağlantılı olunca ona boyun eğmez. Bilakis ortaya

¹⁴⁸ *Bilim ve İktidar*, s. 3

¹⁴⁹ Forti, “Modern Bilimin Doğuşu ve Düşünce Özgürlüğü”, *age*, s. 28.

koymak istediğine onu boyun eğdirmeye çalışır. Onda siyâseti uygular.”¹⁵⁰ Siyâsetin, düşünce üzerindeki bu boyun eğdirme eğilimi sonucunda, birçok medrese, kütüphane ve bilim adamı, belli bir mezhebin inançları ve öğretileri doğrultusunda çalışmak zorunda kalmışlardır.

Müslümanların, İslâm dini temelinde yürüttükleri entelektüel faaliyetlerin tümü anlamındaki İslâm Düşüncesi, hem yapısal, hem de tarihsel açıdan tahlil edildiğinde karşımıza çıkan netice şudur: İslâm düşüncesinin yönlendirilmesinde ve seyir güzergâhının belirlenmesinde siyâset büyük bir rol oynamıştır. İslâm düşüncesiyle ilgili söz söyleneceği veya yorum yapılacağı zaman bu noktanın göz ardı edilmesi, ulaşılabilecek sonuçların çeşitli noksanlıklarla malul olmasına sebep olacaktır.¹⁵¹ Yukarıda da gördüğümüz üzere Yunan ve Modern Avrupa medeniyetinde bu durum farklıdır. Onlarda “felsefi (ve dini) düşüncenin sorgulanması, rakip olarak görülmesi, yapılarının çözülüp yeniden yapılanması fonksiyonlarını “bilim” ifa ederken, İslâm kültür tecrübesinde bu fonksiyonları siyâset yerine getirmiştir. İslâm Düşüncesi’nin gelişimindeki belirleyici anları ilim değil siyâset tespit etmiştir.”¹⁵²

İslâm tarihinde siyâsî idarenin, ilim adamlarını ve ilmî meseleleri kendi siyâsî gayelerine hizmet edecek şekilde kullanmalarına ilk örnek olarak Hz. Ali devrinde yaşanan bazı hadiseleri göstermek mümkündür. Makrizî’nin bildirdiğine göre bir defasında Hz. Ali halka namaz kıldırmış ve ayağa kalkarak, kendisine harp ilan eden topluluğa beddua etmişti. Bu durum Muâviye b. Ebû Süfyân’a ulaştınca o, bir kıssacıya

¹⁵⁰ Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, s. 15.

¹⁵¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 493.

¹⁵² Câbirî, *age*, s. 492. Câbirî, İslâm kültüründen söz ederken, çalıştığı alanın sadece Araplarca oluşturulan kültür ve medeniyet bölümü olmasını çağrıştıracak biçimde “Arap-İslâm kültürü” ifadesini kullanmaktadır. Fakat siyâset ve ilim ilişkisi konusunda, Arap olmayan halkların İslâm medeniyetine katkılarının olduğu bölümlere baktığımızda da aynı türden bir manzara karşımıza çıkmaktadır. Yani Selçukluların, Osmanlıların ya da İranlıların dönemlerine baktığımızda da siyâset ve ilim arasında aşağı-yukarı aynı seyri izleyen bir ilişki biçimine şahit olabiliyoruz. Bu cümleden olarak Abbâsîlerin Bağdat’ta kurdukları Beytü’l-Hikme, Fatimîlerin Kahire,’de kurmuş oldukları Daru’l-İlim (Daru’l-Hikme) ve Nizamü’l-Mülk’ün Bağdat’ta kurduğu Nizamiye Medreseleri; ayrıca Şam’da Nureddin Zengî’nin ve Mısır’da Selahaddin Eyyübî’nin kurduğu medreseleri siyâsetin ilme müdahalesinin başta gelen örnekleri olarak zikretmek mümkündür. Bu müesseseler, siyâsî iktidarların müdahalelerine maruz kalmış ve çoğu zaman onların istekleri doğrultusunda ilmî faaliyet sergilemişlerdir. Bkz. Çelebî, Ahmed, *İslâm’da Eğitim-Öğretim Tarihi*, Terc: Ali Yardım, Damla Y., İstanbul, trs, s. 213-214. O sebeple buradaki ifadelerde yer alan “Arap” kelimesini çıkarmakta bir mahzur görmedik.

emir vererek sabah ve akşam namazlarından sonra mescitte, kendisine ve Şam halkına dua etmesini istedi.¹⁵³ Muâviye bu hareketi ile Hz. Osman'ın müdafasını hafife alan, ona saldıran ve nihayet onu öldüren kimselerle, onun katillerini yakalamak ve işlenen cinayetin kanını isteme hususunda ciddi davranmadıklarını düşündüğü kimselere karşı, Sûriyelilerin hislerini heyecanlandırmak, şefkatlerini tahrik etmek ve kahramanlık duygularını coşturmak gayesini güdüyordu.¹⁵⁴ Muâviye'nin bu davranışı, tam anlamıyla âlim diyemsek bile, kıssa anlatarak kimi hadis, âyet ve geçmişte yaşanmış olaylarla insanların dini ve manevî hayatına bir yol çizmeye çalışan bazı kişileri, şahsi siyâsî gayelere hizmet edecek şekilde kullanmak anlamını taşır.

Emevîler döneminde düşünce özgürlüğüne getirilen bazı kısıtlamaların bir sonucu olarak zaman zaman kaynakların tahrifine varacak ölçüde bir müdahaleden bahsetmek de mümkündür. Süleyman b. Abdülmelik ve Medîne Valisi Ebân b. Osman arasında geçen hadise bu konuda güzel bir örnektir. Süleyman b. Abdülmelik veliahtlığı döneminde Medîne'ye gelir. Hz. Peygamber dönemi olaylarının gerçekleştiği mekanları Ebân b. Osman'la gezer, olaylar hakkında bilgi alır ve Ebân'dan bir siyer yazmasını ister. Ebân, elinde yazmış olduğu bir kitap bulunduğunu söyler. Süleyman bunu istinsah ettirir, fakat okuyunca hoşlanmaz. Abdülmelik'e konuyu iletteceğini söyler ve istinsah ettiği nüshayı imha eder. Suriye'ye dönünce meseleyi halife Abdülmelik'e aktarır. Abdülmelik de Süleyman'ın tavrını onaylar.¹⁵⁵ Bununla birlikte söylemek gerekir ki, Emevîler'in daha sonraki nesillere aktarılacak ilim mirası üzerinde kapsamlı ve planlı bir harekete giriştiklerine dair elimize ulaşan sağlam bilgiler yoktur. Daha sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, Emevî idareciler tarafından ilme ve ilim adamlarına yapılan bazı müdahaleler, siyâsî iradeyi her yönüyle etkin kılmaya çalışan iktidarların neredeyse hepsinde gözlemlenebilecek davranışlardır. Diğer yandan bilmek gerekir ki Emevîler döneminde sistematik kitap yazımı daha yeni başlamıştır ve bilgiler şifahi olarak aktarılmaktadır. Bu durumda ciddi bir müdahalenin olması zordur. Bu türden

¹⁵³ Makrizî, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitâti ve'l-Âsâr*, Dâru Sâdir, Beyrut, trs, II, 253. Makrizî, eserinde daha sonra gelen bazı Emevî halifelerinin de aynı şekilde kıssacıardan destek aldıklarını belirtir. Bkz. Makrizî, *age*, II, 254.

¹⁵⁴ Çelebî, *age*, s. 213.

¹⁵⁵ Zübeyr b. Bekkâr'ın *el-Ahbârü'l-Muvaffakiyyât* isimli eserinden aktaran Aycan, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji Meselesi - 2* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 889.

şifahi nakillerde nakledenin tercihi daha fazla ön plandadır. Şunu da ifade etmek gerekir ki Emevîler'den sonra iktidara gelen Abbâsîler döneminde de bu tür müdahaleler olmuş, zaman zaman alimlerin düşünce ve ifade hürriyetleri siyâsetin lehine engellenebilmiştir.¹⁵⁶

Emevîler döneminde, onların yukarıda beyan ettiğimiz siyâset algılarının bir sonucu olarak, siyâset-ulema arasındaki ilişki tabii olarak problemlili bir seyir izlemiştir. Âlimler, Emevî rejimini benimsemekte fazla iyimser davranmamışlardır. Bu sebeple devlet merkezinin bulunduğu Suriye'deki âlimler hariç, özellikle Irak, Hicaz, İran ve Mısır bölgesinde yaşayan âlimlerin büyük çoğunluğu Emevî rejimine yönelik isyanların destekçisi olmuşlardır.¹⁵⁷ Âlimler bizzat kendileri devlete karşı ayaklanmasalar da, bu türden isyanların kendi hallerine tercüman olduklarını düşünmüş olmaları mümkündür. Bunun yanında ulema, destekleyeceği isyan hareketinin inanç konusundaki eğilimini de göz önünde bulunduruyordu. Mesela onlar Hâricî isyanlarını desteklemiyorlardı.¹⁵⁸ Özellikle Sünnî ulemanın Emevî aleyhtarı bu tutumları, Abbâsîler devrindeki İslâm tarihçilerini de etkilemiş olmalı ki onlar da Emevî devletine karşı zaman zaman sert bir tutum içerisinde olabilmüşlerdir.¹⁵⁹

Genel kabul gören ve hatta eleştirilen bir durum şudur: Siyâsî alanda Abbâsîler'in yıkılmasına kadar Sünnî âlimler temelde mevcut düzeni meşrulaştırmaya ve makul göstermeye çalışmışlardır.¹⁶⁰ Fakat ulemanın bu tavrını, sadece onların kendi rahatlarını bozmamak uğruna siyâsete verdikleri bir taviz olarak algılamak yanlış olacaktır. Zira âlimler, özellikle de fukaha, genelde bu tarz görüşlerini ya Şîa'ya reddiye için, ya da kendi zamanlarındaki yöneticilerin güç ve üstünlükle kabul ettirdiği mevcut durumun haklılaştırılması için, şartların zorladığı ihtiyaçları karşılamak üzere ortaya atmışlardır.¹⁶¹ Onların bu haklılaştırma faaliyetleri, şüphesiz istibdatın anarşiden daha az tehlikeli bir durum olduğuna kanaat getirdikleri içindir. Çünkü İslâm toplumunun

¹⁵⁶ Demircan, *Ali-Muâviye Kavgası*, Beyan Y., İstanbul, 2002, s. 11.

¹⁵⁷ Yiğit, ag.md, XI, 89.

¹⁵⁸ Yiğit, ag.md, XI, 89.

¹⁵⁹ Yiğit, ag.md, XI, 94.

¹⁶⁰ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, Terc: A. Açıkgenç-M. H. Kırbasoğlu, Ankara, Okulu Y., Ankara, 1996, s. 97.

¹⁶¹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 705, 732.

başlangıç aşamasındaki bazı anarşi olaylarının nelere mal olduğu, bahsi geçen ulema tarafından iyi biliniyordu. Fakat bütün bu haklılaştırma çabalarının neticede işlerin daha da iyiye gitmesini sağlamadığı, aksine ilimlerin -özellikle fıkıh ilminin- kendi mecralarında tabii gelişimlerini sürdürememelerine ve siyâsetin belirlemelerinin etkisinde kalmasına sebep olduğu da bir gerçektir.¹⁶²

Diğer yandan şunu belirtmek de faydalı olacaktır: Siyâsî idarede yer alan insanların ilim ve ilim adamlarıyla ilişkileri şüphesiz ki her zaman olumsuz bir seyir izlememiştir. Mesela fen bilimleri konusundaki faaliyetlerin İslâm dünyasında gelişme kaydetmesinde özellikle Abbâsîler döneminde devlet adamlarının katkısı oldukça iyi bir seviyededir. Başta halife Harun Reşid (170-193/786-809) ve Me'mun (198-218/813-833) olmak üzere, bazı vezirler ve zengin aileler bilimsel faaliyetlerin gelişmesine büyük oranda maddî ve manevî katkı sağlamışlardır.¹⁶³

IV. SİYÂSET VE TEFSİR ARASINDAKİ İLİŞKİNİN ARKAPLANI

Yukarıda da belirtildiği gibi siyâsetle bilim arasında bir ilişki olduğu gerçeği, tarihin saklamadığı ve geçmişe baktığımızda rahatça görebileceğimiz bir olgudur. Bu durum bugün de geçerlidir. Buradan hareketle aynı ilişkinin siyâsetle tefsir ilmi arasında da var olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zira tefsir ilmi en basit tarifıyla Kur'ân-ı Kerîm'i yorumlama ilmidir. Bir metni yorumlamak sadedinde olan insanın önyargısız o metne yaklaşması mümkün görünmemektedir. Zaten buna gerek de yoktur. Hal böyle olunca kişi bir metni yorumlarken herhangi bir yerde durarak o metni yorumlar. Durduğu yerin yorumcuya olan etkisi ve katkısı, ortaya çıkan yorumun tarafı olması anlamına gelir. İşte bu “durulan yer”in yapacağı etkilerden birisi de şüphesiz siyâsî düşünceler ve görüşler bağlamında olacaktır.

Siyâset ile tefsir arasındaki ilişkiden bahsederken, şurası kesin ki bizler ya siyâsetin aktörlerinin müfessirlere olumlu ya da olumsuz etkisinden, ya da

¹⁶² Yaman, *age*, s. 123.

¹⁶³ Tekeli, Sevim (ve diğerleri), *Bilim Tarihi*, Doruk Y., Ankara, 1997, s. 49.

müfessirlerin, siyâsî görüş ve düşüncelerini yorumlarında görünür kılmalarından bahsederiz. Böyle bir faaliyetten bahsedebilmek için şüphesiz ortada iki olgunun bulunması gerekir: Tefsir faaliyeti ve siyâset. Bildiğimiz gibi tefsir faaliyeti Hz. Peygamber'le başlamıştır. Fakat siyâset için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Daha doğrusu tefsir yorumlarına etki eden, müfessiri ideolojik bir Kur'ân okumasına yönelten ve belirgin mezhebi etkilerin tefsire girmesine sebep olan bir siyâsetten bu dönem için bahsetmemiz mümkün değildir. Siyâsî fikirlerle tefsir faaliyetlerinin ilişkisi Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde belirgin tarzda ortaya çıkmıştır. Fakat bilmek gerekir ki o dönemdeki davranışların ve çeşitli tavır alışların arkaplanında yatan hadiselerin kökleri İslâm öncesi dönemlere kadar uzanmaktadır. Ama mesele siyâsetin tefsirle ilişkisi olduğu için biz arka plan çalışmasına nübüvvet döneminden başlamayı daha uygun buluyoruz. Zaten ileride siyâsî-dini akımların ortaya çıkış serüvenini anlatırken İslâm öncesinin bu akımlara etkilerini daha geniş biçimde ele alacağız.

A. NÜBÜVRET DÖNEMİ

Nübüvvet dönemi, Hz. Peygamber'e vahyin gelmeye başlamasından, onun vefatına kadar olan dönemi kapsamaktadır. Açıkça söylemek gerekir ki bu dönemde Hz. Peygamber siyâsî bir rejim kurmuştur. Fakat bu rejim, bir gaye değil daha ziyade bir sonuçtur. Tarihi ve coğrafi şartlar, neticede siyâsî bir sistemin ortaya çıkışını gerekli kılmıştır.¹⁶⁴ Diğer yandan “İslâm'ın vahyi, toplumsal bir birliği ve organizasyonu da beraberinde getirmiştir. Adı her ne olursa olsun topluma yönelik farklı söylemleri, alternatif çözümleri bünyesinde barındıran ve bunu ilk fırsatta bireysel ve toplumsal hayatta eyleme geçiren her harekette siyasal bir yön bulunmaktadır. Böyle bir toplumsal hareket, doğrudan ve tamamen siyasal karakterli olabileceği gibi bu yönü oldukça geri planda da durabilir. Bütün dini hareketlerde olduğu gibi Hz. Peygamber'in önderliğindeki harekette de politik bir taraf vardır.”¹⁶⁵ Fakat bu politik taraf, İslâmî davetin bütün yönlerini kapsayan, tamamen ön plana çıkmış bir politik tavır şeklinde değildi. Çünkü nübüvvet dönemi, her şeyin yeni başladığı bir zaman dilimi olması

¹⁶⁴ Khan, Qamaruddin, *Political Concepts in the Qur'an*, Institute of Islamic Studies, Karachi (Pakistan) 1973, s. 13-16, 73.

¹⁶⁵ Çalışkan, *age*, s. 20.

hasebiyle hem böyle bir duruma izin vermiyordu, hem de İslâmî davetin böyle bir gayesi yoktu. Vahiy, indiği ortamda öncelikle insanların amellerini ve ahlâklarını düzeltmeyi hedefliyordu. Dinin genel gayesi bu idi. Fakat bu genel gaye üzerinde yürünürken, siyâsî alanlara dalmak da kaçınılmaz olarak Hz. Peygamber'in ve onun arkadaşlarının karşısına çıkan bir durumdu. Bu kaçınılmazlık biraz da muarızlardan kaynaklanıyordu.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dönemi, İslâm toplumunun çekirdeğini oluşturan bir birlik ortaya çıkarmıştır. Kısaca "ümme" dediğimiz bu birlik tam anlamıyla bir beraberlik, dayanışma ve didinme hareketi olmuştur. İlk dönemdeki bu ümmetin hayatının her alanını kuşatan bu özellikler aynı zamanda onun siyâsî yaşam ve tutumuna da egemen olmuştur. Ümmet bilincinin temelindeki kişi olarak Allah Rasûlü de bu doğrultuda önderlik için gerekli en mükemmel kişiliği gerçekleştirmiş ve örneklemiştir.¹⁶⁶ Hayatın tamamıyla pratik bir şekilde yürüdüğü bu dönemde kuramsal bir düşüncenin gelişmesi ve buna bağlı olarak bazı kurumların ortaya çıkması söz konusu olmamıştır. Bununla birlikte, her şeyin nüve halinde bulunduğu bu zaman diliminde, ileride uzun bir tarihi yaşayacak olan İslâm dininin kurumlaşmasının temel bazı prensipleri ortaya çıkmıştır. Bunları şöylece sıralamak mümkündür:

1- Allah Rasûlü'nün kurduğu sosyal düzenin yapısı,

2- Kişilerin düşünce özgürlüğünü vurgulayan ilkelerin yerleşmesi,

3- Düzenin ayrıntılarında, yönetimin güdümünde ve biçimsel kimi yönlendirmelerin belirlenmesinde ve sınıflanmasında işlerin "ümme"nin kararına bırakılması.¹⁶⁷

Nübüvvet döneminin başlarında yoğun bir siyâsî faaliyetten bahsetmek mümkün değildir. Bununla birlikte Hz. Peygamber ve onun davasının karşısında yer alanlar arasındaki ilişkilerin tabii olarak siyâsî yönleri bulunuyordu. Kabile yapısının, toplumsal hayatta baskın bir şekilde yer aldığı Mekke'de, Hz. Peygamber'in davasını

¹⁶⁶ Rayyıs, Ziyauddin, *İslâm'da Siyasal Düşünce Tarihi*, Terc: İbrahim Sarmış, Nehir Y., İstanbul, 1995, s. 29.

¹⁶⁷ Rayyıs, *age*, s. 29.

yaymasından rahatsız olanlar, meseleyi çoğunlukla kabile bağlamında ele alıyorlardı. Onlara göre Hz. Peygamber'in peygamberliğini ilan etmesi onun kabilesine siyâsî bir üstünlük sağlamıştı. Hz. Peygamber Kureyş kabilesinin Beni Haşim kolundan gelirken, diğer kabileler onu siyâsî lider olarak tanımanın, Beni Haşim'in hâkimiyetini beraberinde getirmesinden korkuyorlardı.¹⁶⁸ Oysa Hz. Peygamber bir kabile üstünlüğünden değil, İslâm'ı kabul ettiklerinde bütün Mekke Araplarının üstün bir konuma geleceklerinden bahsediyordu.¹⁶⁹ Diğer yandan, aynı zamanda ticari hayatlarında da önemli yeri olan tanrıların¹⁷⁰ Hz. Peygamber tarafından batıl kabul edilmesi onları son derece rahatsız eden ve bu konuda tavır almaya iten sebeplerin başlıcaları arasında yer alıyordu. Bütün bu durumları düzeltmek için Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirmeye çalışıyorlar, hatta ona aralarında Mekke site devletinin idaresinde yer almak da olan çeşitli teklifler sunuyorlardı.¹⁷¹ Fakat Hz. Peygamber kendisine yüklenen davanın, onların anladığı gibi basit ve menfaatler karşısında terk edilebilecek bir mesele olmadığını bildiği için bu tekliflere sırtını dönüyordu.¹⁷² Fakat onun bu tavrı, karşı karşıya kaldığı sıkıntıları da artırıyordu. Bu minval üzere geçen on yıllık Mekke hayatı, Hz. Peygamber'i, daha önceki peygamberlerin de yaşamış oldukları bir büyük tecrübeyi yaşamaya sevk etti: Hicret.

¹⁶⁸ Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsî Aksiyon: Siyâset Dinin Hizmetinde", *İslâm'da Siyâsî Düşünce* içinde, s. 7.

¹⁶⁹ Müşriklerden Muatteb b. Kuşeyr, Hz. Peygamber'in kendilerine Kısra ve Kayser'in hazinelerinden yiyeceklerini vaat ettiğini söylüyor. Bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemalüddin Abdülmelik, *Sîret-i İbn-i Hişâm*, Terc: Hasan Ege, Kahraman Y., İstanbul, 1994, II, 198.

¹⁷⁰ Mekke'deki putların Mekke toplumu nezdindeki yerini çok güzel anlatan şu sözleri okuyalım: "Gerçek şu ki putlar, Kureyş açısından insanların kendisine bağlandığı ve uğrunda öldüğü kutsal şeyler değildi. Özel milli mabutları bulunan "öteki" taraftan bir saldırı durumunda insanların savunmaya can attığı ve uğrunda ölmek istediği milli mabutlar da değildi. Gerçekten Kureyş'in putları ve tanrıları, her şeyden önce servet kaynağıydı ve ekonominin temeliydi. Mekke Arap tanrılarının ve putlarının merkeziydi. Kabileler oraya ziyaret yapar (hac), adak sunar, çevresinde veya yakınında pazar kurar, alım-satım yapardı. Böylece Mekke aynı zamanda bütün Arapların ticari merkeziydi. Bunun da ötesinde ve hem coğrafi etkenler hem de Arap kabilelerinin geldiği dini bir merkez oluşu dolayısıyla, aynı zamanda kuzey-güney, batı ve doğu arasında milletlerarası ticaret yolunda başlıca istasyondur. İşte bu yüzden putlara saldırmak, doğrudan doğruya hacc gelirlerine ve onun çevresindeki Arapların mahalli veya milletlerarası ticari kazançlarına dokunma anlamına gelirdi." Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 194.

¹⁷¹ İbn Hişâm, *age*, I, 389.

¹⁷² Kendisine Ebû Tâlib aracılığıyla davasını terk etmesi karşılığında dünyalık teklifinde bulunanlara Hz. Peygamber'in verdiği cevap çok etkileyicidir: "Ey Amca, Allah'a yemin ederim ki güneşi sağ elime, ayı da sol elime koysalar ki bu işi bırakayım, Allah onu galib kılincaya veya bu yolda ben helak oluncaya kadar onu bırakmam." Bkz. İbn Hişâm, *age*, I, 353.

Mekke'den Medîne'ye hicret hiç kuşkusuz İslâm'ın ve onun son Peygamberinin hayatındaki en önemli gelişmelerden biridir. Hz. Peygamber doğup büyüdüğü, çocukluk ve yetişkinlik çağlarını yaşadığı, birçok hatırayla yüklü hayatının büyük bölümünü içinde geçirdiği Mekke'de davasını geniş kitlelere ulaştırmakta sıkıntı çekiyordu. Bu konuda ciddi engeller söz konusuydu. Bu problemin çözümüne katkı sağlayacak en önemli faaliyet olarak halkıyla anlaşmaya vardığı ve destek gördüğü Medîne'ye hicret görünüyordu.

Medîne'ye hicretten sonra İslâm'ın kurumsallaşması ve bu arada siyâsetle ilişkileri de gelişti.¹⁷³ Büyümenin ve bir devlet olmanın gereği olarak Medîne'de siyâset dini hayatın daha fazla içinde yer almaya başladı.

Nübüvvet dönemini bir arkapılan çalışması olarak ele aldığımızda, aralarında büyük farklar bulunan iki dönemi, Mekke ve Medîne dönemlerini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu dönemlere geçmeden önce kısaca Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsirinden bahsetmek faydalı olacaktır.

Nübüvvet döneminde bir tefsir faaliyetinden bahsedilmek istendiğinde akla gelecek şey, Hz. Peygamber'in gerektiği kadar ve gerektiği şekilde Kur'ân'ı yorumlaması olacaktır. Bizler biliyoruz ki Kur'ân'ı doğru anlamak konusunda bir çaba içine giren kimsenin Hz. Peygamber'den müstağni kalması mümkün değildir. Çünkü o ve ashabı, Kur'ân'ın ilk ve doğrudan muhataplarıdır. Bu sebeple onu en doğru anlayanlar da onlardır. Hz. Peygamber, Kur'ân'ı ilk ve en doğru tefsir eden insandır. Peygamberliği devam ettiği müddetçe aldığı vahiyleri hem insanlara aktarmış hem de

¹⁷³ “Hz. Peygamber hicret esnasında bir süre dinlendiği Kuba'dan Medîne'ye hareket ederken, Kuba'daki ev sahipleri, “Bizden usandın da mı gidiyorsun, yoksa daha hayırlı bir yurt mu istiyorsun? diye sordular. Hz. Peygamber, “Ben kasaba ve şehirleri fethederek idaresi altına alacak bir beldeye gitmekle emrolundum” buyurdu.” Bkz. Halebî'nin *İnsânu'l-'Uyûn* isimli eserinden naklen Algül, Hüseyin-Çetin, Osman, *İslâm Tarihi*, Gonca Y., İstanbul, 1991, I, 304. Bu haber, bize Hz. Peygamber'in Medîne'ye hicretten sonra siyâsî faaliyetlere daha yakın durduğunu gösterir. Zaten daha sonraki olaylar da buna şahadet edecektir. Muhammed Hamidullah da Hz. Peygamber'in tebliğinin başından beri bir devlet tesisi düşüncesinde olduğunu belirtmektedir. Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Tarihine Giriş*, Terc: Ruhi Özcan, Beyan Y., İstanbul, 2007, s. 65. Fakat bütün bu siyâsî faaliyetler, hiçbir zaman Hz. Peygamber'in hayatında dini tebliğ etmenin önüne geçmemiş, aksine o, siyâseti dinin tebliğinde bir araç olarak kullanmıştır.

onlara gerektiği şekilde açıklamıştır. Bu durum, Allah Teâlâ'nın da irade buyurduğu bir husustur. Şu âyetler bunun ifadesidir:

*“(Senden önceki peygamberler) apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler). İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik.”*¹⁷⁴

*“Biz bu Kitab'ı sana sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara açıklayasın ve iman eden bir topluma da hidâyet ve rahmet olsun diye indirdik.”*¹⁷⁵

İmâm Şâfii (v. 204/820), Hz. Peygamber'in bu bağlamda Kur'ân'la ilişkisini şöyle beyan eder:

“Rasûlullah'ın sünnetlerinin Kur'ân ile iki vechi vardır: Birincisi, Peygamber Allah'ın indirdiğine olduğu gibi tabi olur. Diğeri mücmeldir. Rasûlullah Allah adına mücmelin manasını beyan eder. Farz oluş keyfiyetinin, umumi veya hususi olduğunu izah eder. Kullardan ne şekilde yapmalarını istediğini bildirir.”¹⁷⁶

Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir etmesiyle ilgili yazdığı kitapta Suat Yıldırım, Peygamber Efendimiz'in tefsirinin, “Kur'ân'ın mücmel olan âyetlerini tafsil, umumi hükümlerini tahsis, müşkilini tavzih, neshe delalet etme, müphem olanı açıklama, garip kelimeleri beyan etme, tavsif ve tasvir ederek müşahhas hale getirme, edebi incelikleri muhtevi âyetlerin maksudunu bildirme gibi belli başlı kısımlara taalluk ettiği”ni ifade eder.¹⁷⁷ Şâfii'nin sözlerinin tafsilatlı bir anlatımı olan bu ifadeler, aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'in birçok konuyu sadece icmali bir biçimde ele aldığını da göstermektedir. Nitekim sahabeden İmran b. Husayn'in (v. 52/672) ifadeleri de aynı duruma işaret etmektedir. Onun bulunduğu bir mecliste, adamın biri, “Kur'ân'da olandan başkasından bahsetmeyin” deyince İmran: “Sen ahmak bir adamsın! Öğle namazının dört rekat olduğunu, onda açıktan kıraat yapılmayacağını Allah'ın Kitab'ında gördün mü?” Sonra namazı ve zekâtı ve benzeri hükümleri sıraladı ve dedi ki: “Bütün

¹⁷⁴ Nahl 16/44.

¹⁷⁵ Nahl 16/64.

¹⁷⁶ Şâfii, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, Terc: A. Şener-İ. Çalışkan, TDV Y., Ankara, 1996, s. 62.

¹⁷⁷ Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, Kayıhan Y., İstanbul, 1998, s. 31. Bu eserin 138. sayfasından itibaren Hz. Peygamber'in tefsir örnekleri, tefsir etme şekilleriyle birlikte verilmektedir.

bunları Allah'ın Kitab'ında açıklanmış olarak buluyor musun? Kur'ân bunları müphem bırakmıştır. Sünnet de tefsir etmiştir.”¹⁷⁸ Tabiinin değerli âlimlerinden Mekhûl'un (v. 113/731) sözü, bu konudaki en şöhretli ifadelerdendir: “Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır.”¹⁷⁹

Tabiidir ki Hz. Peygamber'in tefsiri, sonraları bir ilim olarak da ortaya çıkan tefsir gibi değildir. Zira sonraları ortaya çıkan tefsir tarzı, İslâm toplumunun değişim ve gelişimine paralel bir seyir izlemiştir. Her çağda doğal olarak içinde bulunduğu dönemin rengini alan tefsir faaliyetleri, çeşitli kültürlerin kaynaştığı, Müslümanların arttığı, insanların Kur'ân'a bakışlarının farklılaştığı zamanlarda büyük değişikliklere uğramıştır. Dolayısıyla bu dönemdeki tefsir tarzlarıyla nübüvvet döneminin tefsir tarzını bir tutmamak gerektiği açıktır. Hz. Peygamber, âyetleri bazen tahsis ederek, bazen dil yönünden onları açıklayarak, bazen geniş bir anlamı sınırlandırmak suretiyle, bazen kelimenin Arap dilindeki geniş anlamını teyit ederek, bazen insanları ibret almaya çağırarak, bazen şahısların durumunu ve o zamandaki edebi sanatları izah ederek, bazen duruma en uygun cevabı vermek suretiyle, bazen remz, işaret ve fiil ile bazen de insanı ikaz ederek onun psikolojik durumundan istifade etmek suretiyle tefsir etmiştir.¹⁸⁰

Hz. Peygamber'e, İbn Abbâs'ın da belirttiği gibi, sadece kendilerine faydası olan meseleleri soran¹⁸¹ ashabına Hz. Peygamber'in tefsir ettiği âyetler olduğu gibi tefsir etmediği âyetler de vardır. Hatta Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından tefsir edilmeyen kısmı daha fazladır.¹⁸² “Bir kısım âyetleri açıklamaya yönelik izahlarını da bahsi geçen âyetin kesin tefsiridir diye tevkifi bir tarzda söylememiştir. Muhatabın durumuna göre bazen lazımlı, bazen semeresini gösterir tarzda beyan etmiştir.”¹⁸³ Diğer yandan Hz.

¹⁷⁸ İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemalüddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, Thk: Ebû Abdurrahmân Fevâz Ahmed ez-Zümerlî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003, II, 365.

¹⁷⁹ İbn Abdülberr, *age*, II, 366.

¹⁸⁰ Cerrahoğlu, *age*, s. 44.

¹⁸¹ Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, Terc: Mehmet Erdoğan, İz Y., İstanbul, 1993, IV, 318.

¹⁸² Suyûtî'nin *el-İtkân* isimli eserinin sonunda Hz. Peygamber'den tefsiri nakledilen 160 civarında âyet yer almaktadır ki Mushaf'ın bütünü düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in ne kadar az âyeti tefsir ettiği ortaya çıkar. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, IV, 488-532.

¹⁸³ Yıldırım, *age*, s. 43-44.

Peygamber Kur'ân'ı izah ederken, muhatabın durumunu ve seviyesini gözetirdi. İnsanlara anlayacağı seviyede konuşmayı prensip edinmiş olan Hz. Peygamber, açıklamalarında kimi zaman muhataplarının konuşmalarında kullandıkları kelimeleri de kullanırdı.¹⁸⁴ Böylelikle Kur'ân-ı Kerîm'den her yaştan ve seviyeden insan faydalanmış olurdu. Zira “o, hem bir beşer ve hem de bir peygamber olarak, yaşadığı cemiyetin akliyat ve diline uygun olarak muhataplarını ikna etme yolunu takip etmiştir.”¹⁸⁵

Fihrist kitaplarına baktığımızda Hz. Peygamber'in tefsirlerinin derlendiği bazı kitaplar görmemiz mümkündür. Mesela Sa'lebî (v. 427/1035), bir kısmını musannifinden dinlediği, dinlemediği kısımlar için de ondan icazet aldığı *Tefsîru'n-Nebî* isimli bir eserden bahseder. Yine onun verdiği bilgiye göre bu eseri fakih Ebu'l-Hasen Muhammed b. el-Kâsım tasnif etmiştir.¹⁸⁶ Ayrıca Yâkut el-Hamevî, Vâhidî'nin (v. 468/1075) de *Tefsîru'n-Nebî* isimli bir eserinin bulunduğunu söyler.¹⁸⁷

1. Mekke Dönemi

Hız. Peygamber, kendisine gelen vahiyler ışığında, ilk zamanlardan başlayarak yeni bir hayat tarzını ortaya koymaya başlamıştı. Kaynağını ve dayanağını tabii olarak yeni dinden alan bu hayat tarzı, o zamana kadar içlerinde yaşadığı Mekke halkının hayat tarzıyla çatışan bir yapıya sahipti. Hız. Peygamber ve ona tabi olanlar, Mekke toplumu içerisinde yaygın ve egemen durumdaki davranış biçimlerinden kaçınmaya çalışıyorlar, ayrı bir kimlik etrafında birleşerek, yeni bir sosyal ve siyasal yapı oluşturmaya çalışıyorlardı. Bunu yaparken tabii olarak içlerinde yaşadıkları toplumun bütün gelenek ve göreneklerini büsbütün terk ediyor değillerdi fakat ortaya koydukları değişik hayat algısı özellikle Mekke ileri gelenlerini rahatsız etmeye yetiyordu.

¹⁸⁴ Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, AÜİF Basımevi, Ankara, 1968, s. 42.

¹⁸⁵ Cerrahoğlu, *age*, s. 44.

¹⁸⁶ Kâtip Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, I, 459.

¹⁸⁷ Cerrahoğlu, *age*, s. 23.

Hız. Peygamber ve beraberindekilerin bu şekilde bir davranış sergilemelerinde şüphesiz Kur'ân'ın rolü büyüktü. Özellikle ilk senelerde nazil olan sûrelere¹⁸⁸ baktığımızda inananlarla müşrikler arasındaki çizgilerin nasıl netleşmeye başladığını daha iyi görme imkanına kavuşuruz. Mesela Kâfirûn sûresi bu durumun en güzel örneklerinden biridir. Burada Hız. Peygamber'e hitapla şöyle buyrulur:

*“De ki: Ey kâfirler! Ben sizin tapmakta olduklarınıza tapmam. Siz de benim taptığıma tapmıyorsunuz. Ben de sizin taptıklarınıza asla tapacak değilim. Evet, siz de benim taptığıma tapıyor değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.”*¹⁸⁹

Buradaki sınırları belirleme tarzı, kendisine tapınılan şeyler üzerinden yapılmakta iken, yine ilk dönemde nazil olan başka âyetlerde kâfirlerle inananlar arasını ayıran başka şeylerden de bahsedilir: İnanmayanlar (kâfirler, müşrikler, Din'i yalan sayanlar...) yetimlere haksızlık yapar ve kötü davranırlar, riyakârlık yaparlar, kendileri hayır yapmadıkları gibi başka insanların hayır yapmalarına da engel olurlar, gözü dönmüşçesine mal toplarlar ve bu malın kendilerini ölümden koruyacağını düşünürler. Onların bu tür davranışları hem dünyada hem de ahirette cezalandırılmalarına sebep olacaktır.¹⁹⁰ Dolayısıyla Mü'minler bu tür davranışlar sergileyemezler.

İlk dönemde nazil olan sûrelerin en belirgin özelliklerinden birisi buralarda Mekke toplumuna egemen olan şirk düzeninin eleştirilmesidir. Mekke toplumu bir Allah tasavvuruna sahip olmakla birlikte, O'na tapınma konusunda aracılar (putlar) ihdas etmiş bir toplumdur. Diğer yandan bu putların Mekke halkı için sadece birer tanrı olmadığı da açıktır. Mekke şehrini çevresine göre bir cazibe merkezi haline getiren ve buraya yoğun ziyaretlerin gerçekleşmesine sebep olan da bu putlardı. Bu ziyaretler Mekke toplumuna ticari kâr olarak geri dönmekteydi. Hız. Peygamberin insanları davet ettiği şey, şirkin inkârını öncelikli olarak kabul etmeyi gerekli kılıyordu. Şirkin yani putların inkârı ise Arap kabilelerini Mekke'deki tanrılarına ve putlarına hacc yapmaktan alıkoymak ve dolayısıyla da hem hacc gelirlerinin hem de ticaretin bitmesi anlamına

¹⁸⁸ Elimizdeki Mushaf'ın son cüzünde yer alan kısa sûrelerin büyük çoğunluğu ilk senelerde nazil olan sûrelerdendir. Sûrelerin nüzûl tarihleriyle ilgili olarak bkz. Bâzergân, Mehdi, *Kur'ân'ın Nüzûl Süreci*, Terc: Müh. Yasin Demirkıran-Melâ Muhammed Fezullah, Fecr Y., Ankara, 1998, s. 151-158.

¹⁸⁹ Kâfirûn 109/1-6.

¹⁹⁰ Konuyla ilgili olarak Tekâsür, Hümeze ve Mâ'ûn sûrelerine bakılabilir.

geliyordu.¹⁹¹ İslâm'ın çağrısı, bütün insanları aşkın, her yerde bulunan, kendinden başka tanrı, aracı ve şefaathçi kabul etmeyen tek tanrının varlığına bağlamaya dayalı bir çağrıydı. Fakat Kureyş, bu daveti kendi ticari hayatına bir tehdit olarak algılıyordu. Kureyş İslâmî davette “ekonomik kaynaklarına karşı savaşa bir çağrı, panayırların kapatılmasına, mevsimlerin ve sergilerin kapatılmasına, ticari hareketi tamamen bitirmeye bir çağrı olduğunu düşünüyordu.”¹⁹² Aynı durum İslâm'ın ilk kıblesi için de geçerli olmuştur. Hz. Peygamber İslâm'ın ilk yıllarında namazlarında Kudüs'e yöneliyordu. Mekke'yi, daha doğrusu Kâbe'yi bırakıp başka bir mekânı ibadette yönelinen yer olarak tayin etmek Kureyş tarafından, insanların Mekke'den uzaklaştırılması, dolayısıyla Mekke'nin ticari hayatına ket vurulması olarak anlaşılıyordu.¹⁹³ Mekke dönemindeki muarızların İslâm'ı bu şekilde algılamaları, onları putlara tapmanın çirkinliğine ve basitliğine inandırma konusunda büyük zorluk çıkarıyordu. Fakat Medîne'ye hicretten sonra, uygun tabirle, Hz. Peygamber de onların anladığı dilden konuşmaya başladı ve hicretin ardından fazla bir süre geçmeden Mekke'nin ticari hayatını sekteye uğratacak bazı çalışmaların içine girdi. Bu çalışmalar bağlamında, Mekke ile Medîne arasındaki bazı kabilelerle antlaşmalar yaparak herhangi bir savaş durumunda onların Mekke'ye verebilecekleri desteği kesmiş oldu. Ayrıca Mekke-Şam ticaret yolu gibi stratejik önem taşıyan bölgeleri kontrol altında tutarak, gerektiğinde orada sağladığı hâkimiyet ve inisiyatifi, Mekke'li inkârcıları susturmak amacıyla değerlendirmek ve onlara gözdağı vermek için oralara küçük askerî birlikler gönderdi. Bu birliklerin görevleri arasında tefiûş, haber toplama ve gözetleme olduğu gibi Mekke'nin ticaret kervanlarının yakınlarında durarak onlara gözdağı verme de vardı.¹⁹⁴ Böylelikle Peygamber Efendimiz Mekkelilere, İslâm'ı kabul edip Müslümanları rahat bırakmadıkları takdirde hac ve ticaret gelirlerinin tehlikeye düşebileceği ve Müslümanlar tarafından kontrol altına alınacağı mesajını vermiş oluyordu. Şunu belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber'in (sav) bu teşebbüslerinde,

¹⁹¹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 210.

¹⁹² Câbirî, *age*, s. 202-203.

¹⁹³ Câbirî, *age*, s. 202-203.

¹⁹⁴ Algül-Çetin, *age*, I, 351-352.

Hicret'ten sonra kendilerine Allah tarafından, haksızlık edenlerle mücadele izni verilmiş olmasının sağladığı rahatlık da vardır.¹⁹⁵

2. Medîne Dönemi

Hz. Peygamber (sav), Miladi 622 yılının Eylül ayında, yaklaşık iki sene kadar üzerinde çalıştığı bir planı sona erdirmiş,¹⁹⁶ yani Mekke'den Medîne'ye hicretini tamamlamıştı.

Hicret sadece Hz. Peygamber'in değil, onun selefi olan bazı peygamberlerin (Hz. Musa, İbrahim, Nuh, Yusuf gibi) hayatlarında da vardır. Gönderildikleri toplumu müspet anlamda dönüştürme vazifeleri olan peygamberler, kendi insanları içinde elverişli bir ortam bulamadıkları zaman, orayı terk edip başka bir belde hareketleri için bir çıkış yolu aramışlardır. Kur'ân-ı Kerîm bize geçmiş peygamberlerin bu mukaddes yolculuklarından haberler verir.¹⁹⁷ Bu hicretler arasında Hz. Peygamber'inki özel bir yerde durmaktadır. Zira o, on yıl gibi kısa bir sürede geriye dönmüş ve daha önce sıkıntılar sebebiyle terk ettiği kendi beldesinin hâkimiyetini ele geçirmiştir. Hz. Peygamber'in bu başarısında ilahi yardımın yanında onun stratejik davranışlarının da büyük rolü vardır. Mekke fethedilince artık hicret gerçek anlamına kavuşmuş ve sonrasındaki gelişmelerin tümünde etkili olmayı sürdürmüştür.¹⁹⁸

Medîne dönemi, İslâm'ın artık kurumsallaşmaya başladığı, çevresine kendisini daha iyi tanıttığı ve siyasal anlamda da söz sahibi olmaya başladığı dönemdir. Bu sebeple siyâsî tarih daha çok Medîne dönemiyle ilgilenir. Bu dönem İslâm toplumunun kendi başına buyruk, bağımsız ve ergin olduğu bir dönemdir. Gerçek anlamıyla egemenlik bu dönemde ele geçirilmiştir. İlkeler, eyleme dönüşmüş olarak bu dönemde ortaya çıkmış, uygulama alanına konulmuştur.¹⁹⁹ Şüphesiz hicretten önce Hz. Peygamber'in Akabe'de yaptığı görüşmelerin, Medîne döneminin alacağı şekil üzerinde

¹⁹⁵ Bu konuyla ilgili âyetler hakkında bkz. Bakara 2/190; Hac 22/39.

¹⁹⁶ Philip K. Hitti hicret hakkında şunları söylüyor: “Kat’iyyen buna bir “kaçış” denemez; aksine, iki yıl boyunca dikkatli bir şekilde düşünülmüş ve iyice hazırlanmış bir “Hicret” planıdır.” Bkz. Hitti, *age*, I, 171-172.

¹⁹⁷ Mesela bkz. Meryem 19/49; Kasas 28/21-22.

¹⁹⁸ Çalışkan, *age*, s. 25.

¹⁹⁹ Rıyıs, *age*, s. 28.

büyük etkisi vardır. O toplantılarda Medînelilerden söz alınmış ve alınan bu sözlerin üzerine koskoca bir dönem inşa edilmiştir.

Başlangıçta Mekke'ye karşı alınmış bir tavır olan hicret, gerçekleşikten hemen sonra Kureyş için büyük bir tehlide dönüşmeye başladı. Hicretten sonra Medine'de İslâm toplumu kenidene güveni sağlayacak faaliyetler içerisinde bulunuyordu.²⁰⁰ Bu bakımdan Müslümanlar kendine güvenlerini her izhar edişinde Kureyş kaybetmeye biraz daha yakınlaşıyordu. Durum böyle devam ettiği müddetçe Müslümanlar hem manevî anlamda hem de siyâsî anlamda büyük ilerleme kaydediyorlardı. Hz. Peygamber Medîne'de bir yandan insanları dine davet ederken, diğer yandan hem Akabe'deki biatın bir sonucu olarak, hem de peygamberlik karizmasının bir yansıması olarak Medîne toplumunun siyâsî liderliği görevini de üstlendi. Böylelikle toplum bir yeniden inşa sürecine girmiş oluyordu. Bu dönemde nazil olan sûreler yeni toplumun maddî-manevî hayatlarıyla ilgili kuralları onlara bildiriyordu.²⁰¹ “Hz. Peygamber barış antlaşmaları imzalıyor, savaş ilan ediyor ve yapıyor, nihai hakem olarak davalara bakıyor ve karara bağlıyordu.”²⁰²

Medîne dönemi Müslümanların tam anlamıyla bir ümmet haline geldikleri dönemdir. Kendilerinden hakkı ve adaleti üstün tutarak, insanlığın hayrı için çalışmalarını istenen²⁰³ ümmetin fertleri bu vazifelerini ellerinden geldiğince güzel yapma gayreti içinde olmuşlardır. Medîne'deki bu “ümmet”, günümüzdeki anlamıyla tam bir siyâsî topluluk haline gelmiş, bir devlet oluşturmuştu. Yönetici konumunda ise Hz. Peygamber bulunuyordu. Fakat devlet, başlı başına bir amaç olarak hedeflenmiş değildi. İslâm ve devlet ilişkisi açısından bakıldığında devlet, Fazlur Rahman'ın ifade ettiği gibi, kendi başına bir şey ifade etmez. O, İslâm adı verilen, ahlâki ve manevî değerlerin ve prensiplerin bir yansımasıdır. Devlet, dinin ‘haricî bir uzanımı’ olmayıp, İslâmi yaşantının kurumlaşmış bir tezahürüdür. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber de -bazı gerekli uygulamaların haricinde- hiçbir zaman peygamberlik ve yöneticilik vasıflarını

²⁰⁰ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 211.

²⁰¹ Medîne döneminde nazil olan terbiye, ahlâk ve ahkâmla ilgili âyetlerin yıllara göre oranları için bkz. Bâzergân, *age*, s. 192-193.

²⁰² Fazlur Rahman, *İslâmi Yenilenme -Makaleler I-*, Terc: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Y., Ankara, 2000, s. 63.

²⁰³ Âl-i İmrân 3/110.

ayrı şeyler olarak göstermek gayesinde olmamıştır. Onun yönetimi ya da yöneticiliği, peygamberlik vazifesini îfa etme tarzı idi.²⁰⁴

B. HİCRÎ II. ASRA KADAR OLAN DÖNEM

1. Râşid Halifeler Dönemi (Sahabe Dönemi)

Peygamber Efendimiz'in vefatıyla birlikte hem peygamberlik zincirinin son halkası tamamlanmış oldu, hem de Medîne İslâm devletinde yeni bir dönem başladı.

Artık ortada Mekke'yi dize getirmiş, etraftaki kabileleri kendisine bağlamış ve çevre ülkelerle diplomatik ilişkilere başlamış bir devlet olduğu için insanlar, Hz. Peygamber'den sonra bu devleti yönetecek bir iktidarın ortaya çıkması konusunda hemfikirdiler. Fakat bunun nasıl olacağı şiddetli tartışmalara konu oldu. Medîne'nin ileri gelenleri Benî Sa'îde çardağında toplanıp devlet başkanını seçmeye giriştiler. Burada toplanan müzakerecilerin söylemlerinden ortaya çıkan sonuç, üzerinde topyekün karar kılınmış bir liderin özgürce seçilmesini değil de, daha ziyade temelde kabile öncelikleri ve adetlerinin belirlediği ve hâkim olduğu bir seçimi çağrıştırmaktaydı. Bir devlet başkanı seçimi konusunda Kur'ân'ın veya Hz. Peygamber'in çok açık ve net tavsiyeleri yoktu. Dolayısıyla insanlar kabileler arasındaki ilişkileri ve dengeleri gözetererek bir sonuç elde etmeye çalıştılar ve buradan Kureyş'in üstünlüğü sonucu ortaya çıktı. Zira bahsi geçen dönem itibariyle Kureyş kabilesinin Araplar arasındaki siyâsî ve toplumsal üstünlüğü kimsenin itiraz edemeyeceği bir hakikatti.²⁰⁵

Seçimin sonunda Hz. Ebûbekir yeni dönemin devlet başkanı olarak kabul edildi. Bu seçim herkesin tam anlamıyla tasdik ettiği bir sonuç değildi fakat neticede seçime katılanlar “bir ilke üzerinde anlaştılar. Bu, ümmetin veya ülkenin başına gelecek kimsenin seçimle getirilmesi, biat yoluyla belirlenmesi ilkesiydi. Oybirliği halinde takınılan tutumun en açık yanı, egemenliğin babadan oğula geçmesinin uygun

²⁰⁴ Fazlur Rahman, *İslâmi Yenilenme -Makaleler I-*, s. 64.

²⁰⁵ Konuyla ilgili olarak bkz. Hatiboğlu, Mehmed Said, “İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, *AÜF Dergisi*, XXIII, Ankara, 1978, s. 159.

bulunmayışıydı. Bu ilke aynı zamanda birden fazla halife seçimine de imkân tanımıyordu.”²⁰⁶

Hız. Ebûbekir’den sonra hilâfete sırasıyla Hız. Ömer, Hız. Osman ve Hız. Ali geçtiler. İlk iki halife dönemi nispeten problemsiz bir zaman dilimiydi. Özellikle Hız. Ömer’in dönemi Peygamber’den sonraki bir “altın çağ” havası içinde geçti. Fakat Hız. Osman’la birlikte ortaya çıkan sorunlar hilâfet devletinin temellerini sarsmaya başladı. Hız. Ali döneminde ise artık İslâm toplumu içindeki temel kamplaşmalar kendisini iyice gösterdi. Sonraki dönemlerde adından sıkça söz ettirecek bazı siyâsî-itikâdî akımlar bu dönemde vücuda geldi. Zira Hız. Ali’nin, içine sürüklendiği Tahkîm olayından sonra hem halifenin saygınlığı azalmış hem de buna bağılı olarak etkinliğı zayıflamıştı. Dolayısıyla onun mücadele ettiği alan, kendisinden önceki halifelere göre daha genişlemiş ve çetrefil bir hale gelmişti. Neticede Hız. Ali Hâricîler tarafından şehit edilince “siyasanın yüce değerlere boyun eğdiği bir siyasal gidiş ve Sakîfe toplantısından sonra Medîne’de uygulanagelen numune toplum yaşamı onunla birlikte ortadan kalktı. O, bu yüce ölküsel tutumun son savunucusuydu. Onun şehadetiyle birlikte ‘yürürlüğe konulana uyma’ kavramı baskın çıkmış, güçlünün egemenliğı ilkesi etkin olmaya başlamıştır.”²⁰⁷

İşte tefsirle siyâsî düşünceler arasındaki ilişkinin Râşid Halifeler döneminin bu son zamanlarına doğru gelişen olaylarla birlikte başladığını söyleyebiliriz. Bu dönemden sonra artık siyâsî düşünceler daha netleşmiş, birbirinden çok farklı fikirler ortaya çıkmış ve mevcut iktidara hem eleştiriler hem de alternatifler ortaya konmaya başlamıştır²⁰⁸

Râşid Halifeler devri (özellikle ilk iki halife dönemi), gerçek anlamda İslâmî bir devlet hayatının tezahür ettiği dönemdi. Bunun sebebi devletin idarecisinden tebaasına kadar her alanında Kur’ân ve Hız. Peygamber’in sünnetinin saf öğretilerini bütünüyle yansıtmış olması ve sonraki dönemlerin teolojik ilave ve spekülasyonlarından uzak

²⁰⁶ Rayyıs, *age*, s. 40-41.

²⁰⁷ Rayyıs, *age*, s. 62-63.

²⁰⁸ Çalışkan, *age*, s. 34-35.

kalmasıdır.²⁰⁹ Hz. Peygamber'in arkadaşlarının aralarında henüz mezhepler teessüs etmemişti. Her şey açıktı ve canlı bir içtihat hayatı vardı.²¹⁰ Bu dönem, İslâm tarihi açısından ikinci bir başlangıç konumundaydı. İlk halifeden sonuncusuna kadar hilâfet devleti devamlı bir gelişme gösterdi. Bu gelişme diri bir organın gelişmesi gibi her bir yeni fetih, her bir yeni idarî bilgi ile birlikte ortaya çıkan sürekli bir gelişmedir. Aradan bir nesil gibi bir zaman dilimi geçmeden devlet Arap Yarımadası'nın sınırlarını aşip Kuzey Afrika'ya ve Orta Asya'nın içlerine kadar yayıldı. Devletin temel unsurları, Peygamber zamanında, işleri çobanlık ve ziraat olan çöl insanlarından oluşuyordu. Kısa zamanda gerçekleştirilen fetihler bu özellikte olan ve kısa zamanda entelektüel yoğunluğu olan bir kültür oluşturmaları mümkün olmayan bu çöl insanlarını, medeniyet seviyesi son derece yüksek İran ve Bizans toplumlarıyla karşı karşıya getirdi.²¹¹ Diğer yandan fetihlerle genişleyen İslâm toplumuna katılan yeni Müslümanlar da çoğu kere problem oluşturabiliyorlardı. Zira bütün yeni Müslümanlar inanç bakımından Müslüman oluyor (akideye bağlı teslimiyet) değillerdi. Birçoğunun Müslüman oluşu siyâsî yönden Müslümanlıktı (siyâseten teslimiyet). Bu durum İslâm toplumu için kuşkusuz bir olumsuzluktu. Çünkü siyâsî iradenin rüzgârına teslim olan yeni kabileler, rüzgârın yönünün değişmesiyle başka arayışlara girebiliyorlardı.²¹² İslâm toplumunun genişlemesindeki bu türden olumsuzluklara bir de Müslümanların fethettikleri yerlerdeki köklü medeniyetler ekleniyordu. Bu kadar kısa zamanda genişleyen İslâm toplumu, yüzyıllar içerisinde iyice yerleşip etkili bir medeniyet tesis eden bu yeni bölgelerin insanları karşısında medeniyet ve kültür anlamında hayli zayıf kalıyorlardı. Bu zayıflık onları kılıç konusunda değil belki fakat fikir ve düşünce konusunda etkisizleştiriyordu. İşte bu türden iki büyük sıkıntıyla yüz yüze gelen Müslümanlar, başka bazı problemlerin de etkisiyle hilâfet devletinin sonlarına doğru çözülmeye başladılar.

Râşid Halifeler dönemi, bir anlamda sahabe dönemidir. Hz. Peygamber'in arkadaşı ve talebeleri olan ashab, Hz. Peygamber hayatta iken, Kur'ân'dan gereken

²⁰⁹ Esed, Muhammed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, Terc: Beşir Eryarsoy, Yöneliş Y., İstanbul, 2002, s. 13.

²¹⁰ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 451.

²¹¹ Esed, *age*, s. 47.

²¹² Câbirî, *age*, s. 256-57.

yerleri ona sorarak öğreniyorlardı. Gerektiği zaman Hz. Peygamber'in kendisi de onlara gerektiği şekilde, lazım gelen hususları beyan ediyordu. Hz. Peygamber'in bu tefsirleri, ashaba yeterli geliyordu. Kendileri bu konuda Hz. Peygamber'den bağımsız olarak bir yorum faaliyetine girmiyorlardı. Bunu hem Hz. Peygamber'i vahyin alıcısı olarak tabii bir öğretmen olarak gördüklerinden hem de edebe riayet etmeleri sebebiyle yapıyorlardı.²¹³ Fakat Hz. Peygamber vefat edince onun tefsirinin ötesine geçmek konusunda kendi başlarına kaldılar. İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılması yeni toplumları, yeni toplumlar da yeni problemleri beraberinde getiriyordu. Bu problemlere çözüm üretmek, İslâm'ın kaynağına en yakın kimseler olan ashabın işiydi. Onların elindeki en yetkili kaynak ise Kur'ân-ı Kerîm idi. Bulabildikleri zaman, ortaya çıkan meselelere Hz. Peygamber'in yorumlarıyla cevap veriyorlardı. Fakat artık Cezire'nin dışına taşmış bir İslâm toplumunun çözülmesi gereken sorunları Hz. Peygamber zamanındaki gibi değildi. İslâm'a yeni giren veya sadece İslâm toplumu içinde kaldığı halde dinini değiştirmeyen unsurlar, hem kitap sahibi hem de geniş bir felsefe geleneği olan topluluklara mensup kimselerdi. Dolayısıyla bunları etkilemek onlardan etkilenmekten daha zordu. Birçok yerde Müslümanlar bu unsurlardan etkileniyor, onların çoğu zaman tehlikeli düşüncelerinin Müslümanlar arasında yayılmasına hizmet etmiş oluyorlardı. Bir taraftan Kur'ân'ın tefsirini bilmeyenlerin sayısı artıyor, diğer taraftan Kur'ân'ın maksadına muhalif te'viller yapılıyordu. Bu gibi durumlar Kur'ân-ı Kerîm'i bu insanları da kapsayacak bir şekilde yorumlama gereğini hasıl ediyordu. Bu işi yapacak en yetkili kimseler olarak sahabe, güçleri yettiğince Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir etmeye başladılar.

Sahabenin Kur'ân tefsiri konusundaki kanaatleri büyük önem taşımaktadır. Çünkü onlar Hz. Peygamber ile birlikte aynı tarihi süreci paylaşmışlar, vahiy ortamında yaşamışlardı. Onlar Kur'ân'ı anlıyorlardı ve genellikle tefsire ihtiyaçları yoktu. "İnançları saf idi. Eski medeniyetlerin ve felsefelerin tesiri altında yetişmemişlerdi. Başka kavimlerle karışmadıkları için lisan zevkleri bozulmamıştı. Âyetler ve onlarla alakalı hadiseler arasındaki irtibatları biliyorlardı. Kur'ân'ı iyice anlamak hususunda tam bir teveccühleri vardı. Ondan tam manasıyla istifade ettiler, ondaki manaları ruhlarına sindirmeye çalıştılar. Anlayamadıkları âyetler hakkında, çeşitli vesilelerle

²¹³ Yıldırım, *age*, s. 22-23.

Peygamberimizin izahlarına da muttali olduklarını unutmamak lazımdır.”²¹⁴ Bununla birlikte sahabe arasında tabiatıyla, Kur’ân’ı anlama bakımından seviye farkları vardı. Kur’ân’la meşguliyet, Peygamber’le yakınlık, akli muhakeme kabiliyeti, Arap dili ve Şiirine vukuf, tarihi malumat derecelerine göre Kur’ân hakkındaki bilgileri de farklı oluyordu. Bakara sûresinin 187. âyetinde geçen “beyaz iplik-siyah iplik” ifadeleri bu konuda örnek olarak gösterilir.²¹⁵ Sahabenin hem ilim hem de diğer konularda ileri gelenlerinden olan Hz. Ebû Bekir’le Hz. Ömer’in dahi anlayamadıkları yahut bilmedikleri yerler olabiliyordu.²¹⁶

Râşid Halifeler döneminde sahabenin Kur’ân tefsiri konusundaki tutumu iki şekilde ortaya çıkıyordu: Bazı sahabiler problemler karşısında suskun kalmak yerine, kendi imkanlarını kullanarak Kur’ân-ı Kerîm’i tefsir etmeye ve ondan cevaplar bulmaya çalışıyorlardı. Fakat bir kısım sahabe de bu konuda tecviz yolunu seçmeyip Kur’ân tefsiri hakkında söz söylemekten çekiniyorlardı. Bu ikinci kısma giren sahabilerin en büyük çekinme sebepleri Kur’ân’ı tefsir ederken kendi görüşlerinin de işin içine karışmasıydı. Hz. Peygamber’in, “Kendi re’yiyle Kur’ân hakkında söz söyleyen (yorum yapan) kimse cehennemdeki yerine hazırlansın”²¹⁷ şeklinde nispeten bu duruma denk düşebilecek bir ikazı da söz konusuydu. Fakat öyle anlaşılıyor ki ashabın bütünü buradaki “re’y” kelimesini aynı şekilde anlamıyorlardı.

Bahsi geçen rivâyet İbn Abbâs (v. 68/687) kanalıyla bize gelmişti. İbn Abbâs özellikle Kur’ân hakkındaki derin bilgisi ve onu tefsir edebilme kabiliyeti sebebiyle “tercümânü’l-Kur’ân” lakabını almış bir sahabiydi. Diğer yandan İbn Abbâs daha Hz. Peygamber hayatta iken “re’y” yoluyla âyetleri tefsir edebilen ve bu tefsirine itimat edilen bir kimseydi.²¹⁸ Dolayısıyla hadiste geçen “re’y ile tefsir” -ileride de açıklanacağı

²¹⁴ Yıldırım, *age*, s. 19-20.

²¹⁵ Sahabeden Adiy b. Hâtem buradaki gündüz ve gece anlamına gelen “beyaz iplik-siyah iplik” ifadelerini lafzi anlamlarıyla anlamıştı. Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1998, II, 234.

²¹⁶ Suyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, II, 344.

²¹⁷ Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, I.

²¹⁸ Nasr sûresi nazil olunca Hz. Ömer etrafındakilere “Allah’ın yardımı ve fetih geldiği zaman” âyetinin anlamını sormuş, onlar da “şehirlerin ve büyük sarayların fethedilmesi” anlamına geldiğini söylemişlerdir. Aynı soruyu İbn Abbâs’a soran Hz. Ömer, “Hz. Muhammed’e kendi ölümünü bildiren bir haberdir” cevabını alınca, “Ben de senin gibi anlıyorum” demiştir. Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, XV, 434.

üzere- mutlak anlamda yasaklanmış bir tefsir tarzı olmamalıdır. Daha ziyade bu, “mukaddem bir fikri veya bir mezhebi teyit etmek için âyeti heva ve hevese göre tefsir etmektir.”²¹⁹ Diğer yandan yasaklanan re’y ile tefsirin kapsamına, sadece Hz. Peygamber’in açıklamasıyla bilinebilecek müşkilleri, kişinin kesin bir tarzda kendi fikrine baş vurarak tefsir etmesini de dahil edebiliriz.²²⁰

Sahabe arasında Kur’ân-ı Kerîm’in tefsiri hususunda bazı ihtilaflar ortaya çıkabiliyordu. Çok ciddi boyutlarda olmayan bu ihtilaflar bize sahabenin tefsirinin bilgisel değeri hakkında da ipucu vermektedir. Şöyle ki bu ihtilaflar, sahabenin tefsiri sadece Hz. Peygamberden almadığını, özellikle ihtilafların vuku bulduğu yerlerde kendi görüşlerini ortaya koyduklarını da gösterir. Zira herkes bütün tefsiri Hz. Peygamber’den almış olsaydı ihtilaflar ortaya çıkmazdı. Dolayısıyla sahabenin bütün konulardaki tefsirini değil, sadece sebab-i nüzul konusundaki beyanlarını ‘müsned’ kabul etmek daha doğru olacaktır.²²¹

2. Tabîler Dönemi

Dört halife devrinde ve takip eden dönemlerde gerçekleştirilen fetihler sonrasında, bu fetihlere katılan sahabilerden bazısı fethedilen yerlere yerleşiyorlardı. Oralarda bir yandan İslâm’ı tebliğ ederken bir yandan da çeşitli ilmî faaliyetler icra ediyorlardı. Bu faaliyetlerine talebe olarak katılan ve sahabeyi takip eden nesil, “tabiiler” (sahabeyi takip edenler, onlara tabi olanlar) diye isimlendirilmişlerdir. Bu kimseler arasından İslâm tarihinde söz sahibi olmuş büyük âlimler yetişmiştir. Tabii âlimlerinin ilginç bir yanı, onların büyük çoğunlukla Arap olmayan kimselerden oluşlarıdır. Genel olarak “mevâlî” adı verilen bu insanlar, ilme değer verip onunla meşgul olmuşlar ve bu konuda büyük başarılar elde etmişlerdir.

Mevâlî, “mevla” kelimesinin çoğuludur. Genel olarak köleler için kullanılan bu kelime Arapça’da iki zıt anlama gelen kelimeler arasındadır. Köleye de, efendiye de “mevlâ” denir. İkisinin arasını ayırmak için azat edene *mevlâ-yı a’lâ*, azat edilene

²¹⁹ Cerrahoğlu, *Kur’ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 14.

²²⁰ Cerrahoğlu, *age*, s. 14.

²²¹ Koç, *age*, s. 160.

mevlâ-yı esfel denir. Bu ikincisi “mevâlî” şeklinde çoğul yapılır ve daha ziyade böyle kullanılırdı. Araplar, Arap olmayan Müslümanlara “mevlâ”dan başka *hamrâ*, *e’âcim* ve *ulûc* derlerdi.²²²

Mevâlî sınıfı bilhassa ilmî alanda kendini göstermiş ve dönemin büyük âlimlerinden pek çoğu onların içinden yetişmiştir. Hatta bu konuda öyle büyük bir ilerleme kaydetmişlerdi ki bir dönem bütün meşhur İslâm şehirlerinin ilimde otorite sayılan kimseleri mevâlîden müteşekkil hale gelmişti.²²³ Bunun yanında mevâlî çeşitli meslek alanlarında da ileri çıkmıştır ki bu durumun öncelikli sebebi, fatih-muharip sınıf kimliğini önemli ölçüde koruyan Araplar’ın ilim konularını ve diğer savaş dışı alanları onlara bırakmış olmasıdır.²²⁴ Diğer yandan bu grubun ilimde derinleşme sebeplerinden bir başkası da, özellikle Arap milliyetçiliği ve ekonomik bazı sebepler yüzünden²²⁵ kendilerine uygulanan siyâsî baskılardır. Mevâlî, özellikle Emevîler döneminde ikinci sınıf insanlar olarak görülmüşlerdir. Hatta bu durumu yansıtan bazı vecize tarzındaki ifadeler fıkıh kitaplarına dahi girebilmiştir.²²⁶ Onlar, ilimde ilerlemeyi, işte bu baskı ortamında bir sosyal statü elde etme aracı olarak kullanmışlardır.²²⁷

²²² İbn Manzûr, *age*, XV, 405; Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Dönemlerinde Arap-Mevâlî İlişkisi*, s. 46.

²²³ *Mu’cemü’l-Büldân* sahibi bu konuda şunları söyler: “Abâdile (Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Amr b. el-Âs, Abdullah b. Ömer) vefat ettikten sonra, fıkıh bütün beldelerde mevâlîde idi. Mekke ehlinin fakihî Atâ b. Ebû Rebâh, Yemen ehlinin fakihî Tâvûs, Yemâme ehlinin fakihî Yahya b. Kesîr, Basra ehlinin fakihî Hasen el-Basrî, Kûfe ehlinin İbrahim en-Neha’î, Şam ehlinin Mekhûl, Horasan ehlinin fakihî de Atâ el-Horasânî idi ki bunların hepsi mevâlî idiler. Medîne’ye gelince Allah Teâlâ oraya Kureyş’li birisini nasib etmişti. Medîne ehlinin fakihî Saîd b. el-Müseyyeb idi.” Hamevî, Yâkut b. Abdullah, *Mu’cemü’l-Büldân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, trs, II, 354.

²²⁴ Arapların ilmi küçümsedikleri, ilme değer vermedikleri ve bu sebeple ilmîn mevâlîye kaldığı şeklindeki görüşler büyük oranda abartılı görüşler olmalıdır. Arapların bu tutumlarıyla alakalı kimi rivâyetler olsa da unutmamak gerekir ki mevâlîye ilim konusunda önderlik ve hocalık yapan kimseler Araplardır. Fakat fetihler ve idarî işler sebebiyle bu alanda Araplar devamlılık gösterememişlerdir. Bkz. Yiğit, *ag.md*, XI, 101.

²²⁵ Haccâc’ın valileri, mevâlînin (ehlü’z-zimme) müslüman olması ve büyük şehirlere yerleşmesi sebebiyle haraç gelirlerinin azaldığını bildirmişlerdir. Bunun üzerine Haccâc Basra ve diğer vilayetlere yazı yazarak bu durumda olan insanların geldikleri yerlere zorla döndürülmelerini emretmiştir. Bkz. Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, VI, 381; İbnü’l-Esîr, *age*, IV, 465.

²²⁶ Meşhur Hanefî fıkıh kitabı *el-Hidâye*’de, “Araplar kendi aralarında birbirinin dengi, mevâlî de kendi aralarında birbirinin dengidir” şeklinde bir hadis yer almaktadır. Merginânî, Burhânuddîn Ali b. Ebû Bekr, *el-Hidâye*, Thk: M. Muhammed Tâmir-H. Âşûr Hâfiz, Dâru’s-Selâm, Kâhire, 2000, II, 484. Fakat aynı eserin hadislerinin tahririnin yapıldığı Nasbu’r-Râye’de bahsi geçen hadisin munkatı’, münker hatta uydurma (mevzû) olduğu belirtilmektedir. Zeyla’î, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu’r-Râye*, Thk: Ahmed Şemsüddîn, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, III, 249-250. Ayrıca *Keşfu’l-Hafâ*’da, “Araplar, Acemlerin efendileridir” şeklinde bir söz yer alır. Kitabın müellifi Aclûnî bu sözün bir hadis olmadığını ama anlam açısından doğru olduğunu söyler.

Tâbiîlerin dönemi, Hicrî I. asrın ikinci yarısıyla II. asrın ortalarına kadar olan zaman dilimine işaret eder. Tabiiler döneminden önceki zaman dilimi, tefsir ilmi bakımından yalnızca basit bir ön aşama idi. Bu dönemde ise Kur'ân tefsiri konusunda daha ileri bir aşamaya geçilmiş, tefsir müstakil bir konu olarak uzmanlarının ilgilendiği bir ilim dalı haline gelmeye başlamıştı. Özellikle büyük oranda eski kültürleri ve dinlerinin kalıntılarını bünyelerinde barındırarak İslâmlaşmış mevâlînin tefsirle ciddi biçimde meşgul olmaları, daha önce görülmemiş kimi tefsir hareketlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.²²⁸

Tâbiîler dönemi tefsirinin, sahabe tefsirinden ayrılan birtakım özellikleri bulunmaktadır. İsrâiliyyat'ın kullanılması, gayba dair serbest yorumlar yapılması, mezhebi tasavvurların tefsire konu edilmesi ve farklı kültürlerden etkilenmelerin yorumlara aksetmesi şüphesiz ki tabiîin tefsirini farklı kılıyordu. Tâbiîler döneminde müfessirin kendi görüşünü (rey) öp plana çıkarması daha bariz olarak müşahede edilebilmektedir. Bununla birlikte onların rey ile tefsirlerinde takip ettikleri yol, sadece kendi fikirlerini değil, buldukları cemiyetin tasavvurlarını, harika ve hurafelerle birlikte aksettirmeleri idi.²²⁹ Ancak tâbiîler dönemi tefsirini farklılaştıran yalnızca tefsirin içeriğine yönelik değişimler değildi. Bütün bunların ötesinde tefsir biçim değiştirmişti. Artık basit ihtiyaçları gözeten ve daha ötesine geçmeyen tefsir yaklaşımı, yerini sistematik olarak Kur'ân'ın bütününe tefsire konu eden anlayışa bırakmıştı.²³⁰ Mesela Said b. Cübeyr (v. 95/713), Mücâhid (v. 103/721), Katâde (v. 117/735) ve Süddî (v. 127/745) gibi önde gelen tabiî âlimleri tefsir ilmiyle özel olarak ilgilenmişlerdir. Tefsir tarihi ile ilgili kaynaklarda bu dönemde yaşayan bazı tabiî âlimlerinin tefsire dair teliflerini görmek mümkündür.²³¹

Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdülhâdi, *Keşfü'l-Hafâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, II, 54. Mevâlînin Araplar tarafından aşağılanmasına en iyi örnek ise Emevîler döneminde Araplar arasında yaygın olan şu sözdür: "Namazı üç şey bozar: Eşek, köpek ve mevlâ." Bkz. Havfî, Ahmed Muhammed, *Edebü's-Siyâse fi'l-Asri'l-Emevî*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1965, s. 476.

²²⁷ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Dönemlerinde Arap-Mevâlî İlişkisi*, s. 142.

²²⁸ Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 107.

²²⁹ Cerrahoğlu, *age*, s. 107.

²³⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 153.

²³¹ Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, IV, 485-486; Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, Haz: Mustafa Özel, Kayıhan Y., İstanbul, 2002, s. 103-108; Bilmen, *age*, I, 189-190; Zehebî, Muhammed Hüseyin,

Diğer yandan, her ne kadar tabiilerden Said b. Cübeyr (v. 95/713), “Kur’ân’ı okuyup sonra da onu tefsir etmeyen kişi, kör -veya bedevî- gibidir.”²³² diyerek Kur’ân’ı tefsir etmeyi teşvik ediyorsa da bu dönemdeki değişen ve genişleyen tefsir anlayışını bütün tabiilerin benimsediğini söylemek doğru olmaz. Zira aynı dönem içerisinde Kur’ân-ı Kerîm’i tefsir etmekten sakınan kimi tabiiler mevcuttu. Bu anlayışta olanların durumunu en güzel bir biçimde ortaya koyan herhalde Ubeyde es-Selmânî’nin şu davranışı olsa gerek. Muhammed b. Sîrîn (v. 110/728) şöyle diyor: “Ubeyde’ye Kur’ân’dan bir şey sordum. O bana, ‘Allah’tan kork ve doğruluktan ayrılma. Kur’ân’ın ne hakkından indiğini bilen insanlar göçüp gitmiştir’ dedi.”²³³ Bu ifade bize gösteriyor ki bu çekingenliğin yaşandığı dönemde tefsir faaliyetleri fazlasıyla genişlemiş ve neredeyse herkes Kur’ân’ı tefsir eder olmuştur. Ubeyde ise bu durumu pek hoş karşılamamakta ve Kur’ân’ı tefsir edebilmek için onun nüzul tarihine vukufiyeti ön plana çıkarmakta ve tefsir edenin sorumluluğunun büyüklüğüne işaret etmektedir. Aynı tavrı sürdüren kimselere Said b. el-Müseyyeb (v. 94/712) Hişâm b. Urve ve el-Asma’î’yi (v. 217/832) de örnek olarak verebiliriz. Onlar da yaklaşık olarak aynı sebeplerden dolayı Kur’ân-ı Kerîm’i tefsir etmekten çekinmişlerdir. Yine tabiilerden Mesruk b. el-Ecda’ (v. 63/683), “Tefsirden kaçınm. Çünkü o, Allah’tan rivâyette bulunmak anlamına gelir”²³⁴ demek suretiyle bu sorumluluğu daha derinden hissettirmiştir.

Bazı tabii âlimlerinin tefsir konusundaki bu çekingenliğinin bir sebebi de tefsirle iştigal eden kimselerin siyâsetle olan ilişkileriydi. Tabiilerden olan müfessirlerin hayatlarına ait bilgiler, onların hemen hepsinin birer firkaya mensup olduğu ve onların zamanlarına ait fikri ve siyâsî hareketlere tamamen iştirak ettiklerini gösteriyor. Ayrıca özellikle Emevî hükümdarlarıyla arası iyi olan ve onların isteği üzerine tefsir kaleme alan müfessirler de vardı. Mesela tabiilerin ileri gelenlerinden ve İbn Abbâs’ın önde gelen talebelerinden olan Said b. Cübeyr bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (v. 86/705) tefsir alanında söz sahibi olan Said b.

et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn, I, 70-98; Abdullah, Müsâid Müslim, *Gelişme Döneminde Tefsir*, Terc: Muhammed Çelik, Yeni Akademi Y., İstanbul, 2006, s. 40-41.

²³² Taberî, *Câmi’u'l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi'l-Kur’ân*, I, 57.

²³³ Şâtîbî, *age*, III, 408.

²³⁴ Örnekler için bkz. Şâtîbî, *age*, III, 408-409.

Cübeyr'den bir tefsir yazmasını istemiş, o da bu talebi yerine getirmişti. Kaynaklar, bu tefsirin, devletin resmi arşivinde (devâvîn) muhafaza edildiğini, daha sonra da Atâ b. Dînâr tarafından bulunup rivâyet edildiğini kaydetmiştir.²³⁵ Bu şekilde tefsir yazan kimseler mutlaka siyâsî iradenin görüşleri doğrultusunda kalem oynatmıştır denilemez fakat siyâsî iradeyle, özellikle de Emevî hükümdarlarıyla bu kadar yakın olmaları bazı âlimlerin tefsir konusunda olumsuz bir tavır sergilemelerine sebep olmuş olabilir.

Öte yandan, ortaya çıkışlarında siyâsî tavırların da büyük rolünün olduğu fırkalarla yakın temasta olan insanların her zaman için Kur'ân'ın tefsiri konusunda sağlıklı şeyler söylediğini var saymak doğru olmaz. Bazı âlimler, şahsi zayıflıkları sebebiyle siyâsî fikirlerin etkisi altında kalmış olabilirler. Bu gibi sebepler yüzünden ortaya çıkan tefsir ürünleri bazı âlimlerin Kur'ân-ı Kerîm'in tefsir edilmesi hususunda çekingen tavır takınmalarına sebep olmuştur.²³⁶

²³⁵ Bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Thk: Alî Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1963, III, 70.

²³⁶ Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 110.

İKİNCİ BÖLÜM

HİCRÎ II. ASIRDA SİYÂSÎ VE İLMÎ DURUM

I. SİYÂSÎ DURUM

A. GENEL İDÂRÎ DURUM

1. Emevîler Dönemi

Emevîler Devleti'nin başına geçmeden önce uzun yıllar Şam valiliği yapan I. Muâviye, genişleyen İslâm toplumunu Bizans ve İran devletlerinden etkilenerek sistemli bir idaresi olan büyük bir devlet haline getirmeye çalıştı. Tercih ettiği saltanat sistemine göre oğlu Yezîd'i veliyaht tayin etti. Kendisinden sonra gelen halifeler de aynı yöntemi takip ettiler. Bu sistemde biat yine vardı, fakat halk istediğine değil, hanedanın istediğine biat etmek zorundaydı.²³⁷ Yeni halifenin iş başına geldiği gün, ahali şehrin merkez camiinde toplanır ve biat verirlerdi. Bu işi, eyaletlerde halife adına valiler yapardı.²³⁸

Emevîler devrinde İslâm Devletinin idarî taksimatı beş büyük eyalet şeklinde belirlenmişti:

1- Hicaz, Yemen ve Arabistan'ın diğer kısımları merkezî bir genel vali tarafından idare ediliyordu.

2- Irak-ı Arap, Irak-ı Acem, Umman, Bahreyn, Kirman, Sicistan, Kâbil, Horasan ile Maveraünnehir ve Pencab'ın bir kısmı Kûfe genel valiliğine bağlı olarak idare ediliyordu.

²³⁷ Algül-Çetin, *age*, III, 141.

²³⁸ Algül-Çetin, *age*, III, 141.

Horasan ve Maveraünnehir bölgeleri, Kûfe valiliğince (Irak Genel Valiliğince) tayin edilen ve Merv'de oturan bir vali tarafından idare edilirdi.

Keza Bahreyn ile Umman, Basra'da oturan valilerce; Sind ve Pencap bölgeleri ise ikinci derecede bir vali tarafından idare edilirdi.

3- el-Cezire, Azerbaycan ve Küçük Asya'nın (Anadolu) bir kısmı, genel valiye bağlıydı.

4- Mısır, Emevîlerde dördüncü eyalet sayılır ve Mısır valiliğince idare edilirdi.

5- Eyaletler arasında en geniş İfrîkiye idi. İfrîkiye'nin sınırı Mısır'ın batı sınırının bittiği yerden başlıyor, Kuzey Afrika'nın tamamını, İspanya'yı, bir dönem için Güney Fransa'yı, Sicilya, Sardunya ve Balear adalarını içine alıyordu. İfrîkiye genel valisi Kayravan'da oturur, Tanca'da, Akdeniz adalarında ikinci derecede valiler bulunur, İspanya ise Kurtuba'da oturan bir vali tarafından idare edilirdi.²³⁹

Eyalet merkezlerinde genel valiler, eyalet merkezine bağlı vilayetlerde ikinci derecede valiler, mülki ve askeri idareden sorumlu idiler. Vilayetlerdeki vali ve kumandanlar, eyalet merkezindeki umumi valilere, umumi valiler de halifeye bağlı idiler.²⁴⁰ Ancak vilayetlerde Sâhibü'l-Harâc adlı müstakil bir memurluk vardı ki bunlar doğrudan doğruya halife tarafından tayin olunurdu. Bununla beraber vilayetlerde devlet otoritesini valiler temsil eder, dolayısıyla vergi işlerini takip ederlerdi. Hakimler, yanlarında görev yapacak kimseleri kendileri belirleme imkânına sahip idiler. Müslüman olmayanlar, kendi hakimleri önünde yargılanıyorlardı.²⁴¹

Devletin ilk zamanlarında bütün diğer tayinlerde olduğu gibi valiler de ya ehliyet ve liyakatlarından veya hanedana hizmet ve sadakatlarından dolayı tayin edilirdi. Zayıflama döneminde ne yazık ki liyakat şartı fazla aranmadı ve daha çok sadakat tercih edildi. Fakat hanedana sadık olan her vali, halkın gözünde meşruiyet kazanamıyordu.

²³⁹ Algül-Çetin, *age*, III, 142; Atçeken, İsmail Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2001, s. 36-37.

²⁴⁰ Hitti, *age*, I, 354.

²⁴¹ Hitti, *age*, I, 354.

Dolayısıyla sıkıntılar ortaya çıkıyordu.²⁴² Diğer yandan valilerin ikamet ettikleri yerler de son zamanlardaki sıkıntıların sebebi oldu. Şöyle ki, II. Yezîd'e kadar umumi valiler, eyalet merkezlerinde otururlarken bundan sonra başşehirdeki köşklerinde oturmaya ve eyalet merkezine vekil göndermeye başladılar. Fakat vekiller genellikle asıl valiye yaranmak için çabalıyor, hizmetleri aksatıyorlardı.²⁴³

Hicrî II. asrın başları Emevîlerin son dönemlerine tekabül eder. Bu zaman diliminde Emevîler artık kabile hayatından tamamen uzaklaşmış ve bir imparatorluk olma yolunda ilerlemişlerdir. Sınırlar genişlemiş ve sorunlar artmıştır. Özellikle Bizans ve İran idarî sistemleri Emevîlerin örnek aldığı sistemler olmuştur. Fakat Emevî Devleti gerek kabilecilik ve milliyetçilik, gerekse valilerin bazı yanlış tavırları sebebiyle, zaten bütün ömrü boyunca yaşamış olduğu meşruiyet sorununu iyice sıkıntılı bir hale sokmuştur. Neticede II. asrın ilk yarısı henüz dolmadan bu idarî sistem çökmüştür.

2. Abbâsîler Dönemi

Emevîler devrinde olduğu gibi Abbâsîlerde de biat, meşruiyetin temel kaynaklarından biri ve en önemlisi olarak görüldüğü için halifeler biat alma işini her zaman önemsemişlerdir. Fakat burada da biatın verildiği kimse hanedanın seçtiği kimseydi. Bununla birlikte İslâm toplumu artık saltanat sistemini benimsemiş görünüyordu. Zira Abbâsî halifeleri de hayatta iken veliaht tayin ederlerdi ve bu konu artık eleştirilmiyordu. Ülkenin ileri gelenleri; kadılar, ordu kumandanları, mülki ve askeri rical, veliahdın huzuruna gelerek biat ederler, sadakatlarını arz ederlerdi. Halife öldüğünde biat resmi tekrarlanırdı.²⁴⁴ Biat alma işlemi Abbâsîler devrinde artık kuralları belirlenmiş ve genişletilmiş bir tören halini almıştı. Bu durum artık Araplar arasında bir devlet geleneğinin iyice yerleşmeye başladığının göstergelerinden biridir. Zira köklü devlet ve imparatorluklarda bu türden protokol kurallarına her zaman önem atfedilmiştir.

²⁴² Algül-Çetin, *age*, III, 143.

²⁴³ Algül-Çetin, *age*, III, 143.

²⁴⁴ Algül-Çetin, *age*, III, 407.

Emevîler zamanındaki idare bir çeşit otokrasi idi. Abbâsîlerden ilk beş halife zamanında da idare az-çok otokrasi idi. Otokraside halife, yönetime katılan bütün kuvvetlerin üstündedir. Hükümetin idaresiyle ilgili bütün işler onda biterdi. Vezir, yardımcısı durumundaydı. Halife adına memurları tayin eder, azleder, devletin gelir ve giderlerini ayarlar, mülki-askeri işlere bakar, ayrıca halifeye müsteşarlık hizmetinde bulunurdu.²⁴⁵

Eyaletler Abbâsîlerde de valiler (âmil veya emir) tarafından yönetilirdi. Bu valiler halife veya yetkili vezirler tarafından tayin edilirdi. Valiler uzun süre aynı eyalette kalamazlardı.²⁴⁶

Abbâsîler dönemindeki vilayetler ve eyalet merkezleri yaklaşık olarak Emevîler dönemindekiyle aynıydı. Bu tarz bir idarî taksimat eski Bizans ve İran Devletlerindekiyle genellikle uyum arz ediyordu.²⁴⁷ Adem-i merkeziyet Abbâsî-Arap devletinde her tarafta geçerli olan bir yönetim tarzı idi. Bu sebeple her vilayet kendi kendisini idare ederdi. Hükümet özellikle vergiler üzerinde önemle durur ve işlerin yerli yerince yürütülüp yürütülmediğini denetler, zirai yatırımlar ve sulama sahaları ile ilgili çalışmaları kontrol ederdi.²⁴⁸

Görüldüğü üzere Abbâsîler dönemi artık İslâm toplumunun Ortadoğu merkezli büyük bir imparatorluk şekline dönüştüğü bir dönemi işaret eder. Şüphesiz ki bu imparatorluk, idarî sistemde kendinden önceki veya komşu olduğu büyük devletleri örnek almış, onların birçok metodunu benimsemiş ve bunları kendi bünyesine uydurarak geniş sınırlara yayılan devleti uzun yıllar yönetmeyi başarmıştır.

²⁴⁵ Hitti, *age*, I, 487; Algül-Çetin, *age*, III, 408.

²⁴⁶ Algül-Çetin, *age*, III, 411.

²⁴⁷ Hitti, *age*, I, 352.

²⁴⁸ Algül-Çetin, *age*, III, 418-419.

B. SIYÂSÎ-İTİKÂDÎ AKIMLAR

1. Siyâsî-İtikâdî Akımların Ortaya Çıkışında Etkili Olan Sebepler (Arkaplan)

Siyâsî-itikâdî akımlar diye isimlendirdiğimiz oluşumlar, Hz. Osman'ın halifeliğinin ikinci yarısından itibaren tarih sahnesindeki yerlerini almaya başlamışlardır. Bu süreçte meydana gelen önemli olayların odak noktasını esasında hilâfet meselesi oluşturmaktaydı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, idareyi kimin üstleneceği sorunu, halledilmesi gereken bir problem olarak ortaya çıkmıştı. Fakat en azından ilk iki halifenin zamanlarını geçirinçeye dek bu mesele halledilmiş oldu. Ne var ki üçüncü halifeden itibaren eski anlaşmazlıklar tekrar gün yüzüne çıkmaya başladı. O dönemden başlayarak, birbirinden farklı düşüncelere sahip çok sayıda mezhep ortaya çıktı.²⁴⁹ Bu mezheplerin çoğunluğu muhalif karakterdeydi. Muhalefet ettikleri şey ise temel olarak iktidar ve onun aldığı kararlardı.²⁵⁰ Bu durum da, bahsi geçen mezheplerin itikâdî oldukları kadar -hatta daha fazla- siyâsî olduklarını göstermektedir.

Siyâsî-itikâdî akımların görünür hale gelmeleri Hz. Osman döneminin sonlarına denk gelir. Fakat bu "tefrika", ortada hiçbir şey yokken, aniden vuku bulan bir bölünme ve mezhepleşme hali değildir. Hicaz bölgesindeki Araplar genel olarak zaten bir ayrımın içindedirler. Şöyle ki, Arap geleneği, kabileleri kuzey (Adnanîler) ve güney (Kahtanîler) Arapları olmak üzere iki kısma ayırıyordu. Bu ayrım kabileler bazında Kays-Kelb veya Mudar-Rebia olarak da isimlendirilebilir. Bu kabileler arasında İslâm'dan önce görülen rekabet ve savaşlar İslâmiyet'le birlikte büyük çapta ortadan kalkmıştı. Fakat Hz. Peygamber'in vefat etmesi ve onun halifesi olarak Kureyş'ten yani Mudaroğulları'ndan birisinin geçmesi, kuzeylileri yani Rebiaoğulları'nı harekete geçirmişti. İşte "riddet" olaylarının temelinde bu köklü ayrım yatıyordu. Kuzeyli Araplar zekât vermeyi reddederek güneyli Arapların hâkimiyeti altına girmek istemediklerini belirtiyorlardı.²⁵¹ Bunda Mekke fethinden sonra Müslüman olan kabilelerin büyük çoğunlukla siyâseten Müslüman olmalarının da rolü vardır. Onlar

²⁴⁹ Miquel, Andre, *İslâm Medeniyeti*, Gerçek Hayat, İstanbul, 2003, s. 79.

²⁵⁰ Ay, *age*, s. 111.

²⁵¹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 304.

Müslüman olmakla Rasûlullah'ın devletinin önderliğini tanımış oluyorlardı. Ama o dünyadan ayrılınca iktidara bir şekilde ortak olmaları gerektiğini düşündüler ve zekât vermekten çekindiler.²⁵² Ne var ki bu isyan hali fazla uzun sürmeden bastırıldı. Hz. Ömer döneminde bir tedbir olarak bu kabileler yeni kurulan ordugâh şehirlerinde belirli yörelere yerleştirildiler ve çatışmaları engellendi. Emevîlerle birlikte kuzey ve güney Arapları arasındaki sürtüşme tekrar gün yüzüne çıktı. Sonraki zamanlarda ise devlet otoritesinin zayıf olduğu her dönemde aynı sebebe bağlı olarak çok kanlı olaylar meydana geldi.²⁵³

Emevîler dönemi, siyâsî-itikâdî akımların belirgin hale gelmesinde çokça etkisi olan bir dönemdir. Emevî ailesi İslâmî dönemde olduğu gibi cahiliye döneminde de Mekke'de etkin bir nüfuza sahip olan bir aileydi. Adını ataları Ümeyye b. Abdüşems'ten alan bu kabile, Mekke'nin ve Kâbe'nin idaresiyle ilgili olarak kabileler arasında dağıtılan görevlerin en önemlilerinden olan başkumandanlık vazifesini yürütüyordu.²⁵⁴ Hz. Peygamber İslâm'ı tebliğ etmeye başladığında Ümeyye ailesi onun karşısında yer almıştı. Hz. Peygamber'e karşı sadece muhalefet etmekle kalmadılar, insanların İslâm'a girmelerine de engel oldular.²⁵⁵ Mekke'nin fethinden sonra, biraz da çaresizlik içinde İslâm'ı kabul eden Emevî ailesinin ileri gelenleri, İslâm'a katılma hususunda geç kalmış olmalarına rağmen idarî konularda tecrübeli oldukları için erken tarihlerden itibaren çeşitli mevkilere getirildiler.²⁵⁶

Raşid Halifelerden sonra, İslâm tarihinin en sıkıntılı dönemleri Emevî ailesinin dirâyetli bir ferdi olan Muâviye b. Ebû Süfyan'ın hilâfete geçmesiyle son bulmuş oldu. Hatta tarihçiler, Muâviye'nin belli bir düzen sağlayıp sükûneti temin etmesi sebebiyle onun hilâfete geçtiği yılın "birlik yılı" olarak isimlendirildiğini söylerler.²⁵⁷ Muâviye'yle birlikte İslâm tarihinde yeni bir dönem de başlamış oldu. Kendinden önceki halifeler "halîfetü rasûlillâh" (Allah resulünün halifesi) veya "emîrül-

²⁵² Câbirî, *age*, s. 331.

²⁵³ Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 31.

²⁵⁴ Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebû Süfyan*, s. 21; Yiğit, *ag.md*, XI, 87.

²⁵⁵ Yiğit, *ag.md*, XI, 88.

²⁵⁶ Yiğit, *ag.md*, XI, 88.

²⁵⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V, 324; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Ma'ârif, Beyrut, 1981, X, 49.

mü'minîn” unvanını kullanmışken²⁵⁸ Muâviye'nin “halîfetullâh” (Allah'ın halifesi) ünvanını kullanması bu yeni dönemi aslında kısaca özetlemektedir.²⁵⁹ O, İslâm toplumunu saltanat idaresiyle tanıştırmış oluyordu. Diğer yandan Emevîlerle birlikte, Hz. Peygamber'in hayattan silmeye çalıştığı kabile taassubu ve soyla övünme gibi bazı cahiliye adetleri tekrar geri dönecekti²⁶⁰ ki siyâsî-itikâdî akımların ortaya çıkmasında bunlar da etkili birer unsurdur.

Yukarıda da belirtildiği üzere meşruiyet açısından sıkıntılı zamanlar yaşayan Emevî iktidarının halk ile iyi geçinememesi kaçınılmaz bir sonuç olmuştur. Halk üzerinde uyguladıkları ayrımcı ve baskıcı politikaları sebebiyle İslâm toplumunda Emevî aleyhtarı birtakım siyâsî ve itikâdî oluşumlar meydana gelmiştir. İtikadi tartışmalar, siyâsî olarak yaşanan bazı hadiselerin yorumlanması neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu yorumlamalar bir taraftar ve partizan edasıyla yapıldığı için, gerçekten haklı olanı tespit etmekten ziyade bir üstünlük yarışı içinde kotarılmaya çalışılmıştır. Emevî iktidarından hoşnut olmayan gruplar, kendi düşüncelerine mesnet teşkil edecek naslara sarılınca, iktidarı asla bırakmamak üzere ellerinde tutmak niyetinde olan Emevîler de aynı siyâseti izleyerek naslardan medet umma yoluna gitmişlerdir. Bu durum, devletin kurucusu Muâviye ile başlamıştır.²⁶¹

Siyâsî konularda kamplaşmaların yoğunlaşması Hakem olayını takiben başlamıştı. Bu dönemde taraflar siyâsî konulardaki görüşlerini dinin aracılığıyla temellendirmeye giriştiler. Zira din en büyük meşruiyet kaynağıydı. Temeli din ile sağlamlaştırılmış siyâsî görüşler vazgeçilmez kabul edilebiliyordu. Zamanla Emevîlerin cebir anlayışını dinden destek alarak iyice yerleştirmeye çalışmaları, cebir karşıtlarını da aynı silahla silahlanmaya sevk etti. Onlar da Emevîlerin dünyevi iktidarlarını ıslah etmek ya da değiştirmek konusundaki siyâsî görüşlerini naslardan destek alarak savunmaya gayret

²⁵⁸ Hz. Ebû Bekr'e “Ey Allah'ın Halifesi” diye seslenilince, “Ben Rasûlullah'ın halifesiyim” cevabını vermiştir. Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 72.

²⁵⁹ Yiğit, ag.md, XI, 88.

²⁶⁰ Nedvî, *age*, s. 25.

²⁶¹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 590; Watt, WillîADm Montgomery, *İslâm Nedir*, Terc: Elif Rıza, Birleşik Y., İstanbul, 1993, s. 203; Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebû Süfyan*, s. 66, 139, 176.

ettiler.²⁶² Aynı şey büyük günah işleyenin durumunun tartışılmasında da görülüyordu. Bu mesele hem ortaya çıkışı hem de daha sonra aldığı şekil itibariyle esasında siyâsî iktidara yönelik bir muhalefetin ürünüydü. Ama örneklerine bakıldığında bu siyâsî konunun da naslardan destek alarak itikâdî bir veçhete büründürüldüğü görülebilmektedir.²⁶³

Mevâlînin durumu da Emevîler dönemindeki siyâsî ve itikâdî oluşumların sebepleri arasındadır. Mevâlîye karşı Emevîlerin tutumu, onları Sâdik birer teba'a olmaktan uzaklaştırdı. Onlar da Emevîlere karşı olan memnuniyetsizliklerini, onlara yönelik siyâsî ve dini hareketlere destek vererek gösterdiler. Zamanla bu konuda Emevîlerin beklemedikleri biçimde etkin bir hale geldiler.²⁶⁴

Emevîleri takip eden Abbâsîler dönemi, bir anlamda artık mezheplerin gelişme ve sistemleşmelerini tamamladığı dönemdir. Abbâsîler ilk halifeden başlayarak, kendi hanedan ve iktidarlarına karşı aleni ve fiziksel bir saldırı olmadıkça halkı Emevîler kadar sıkıntı içinde yaşatmamışlardır. Rahatlık içerisindeki halkın arasından yeni ve muhalif akımlar çok fazla ortaya çıkmamış, daha ziyade geçmiş dönemde adı konmuş olan siyâsî ve itikâdî akımlar kendilerini daha belirgin kılmışlardır. Bu dönemde en çok adından söz edilebilecek mezhep şüphesiz Mu'tezile'dir. Mu'tezile'nin en önde gelen imâmları bu dönemde yetişmiş, kendi fikirlerini rahatça yaymışlar ve zaman zaman resmi makamlarca kabul bile görmüşlerdir. Diğer yandan aynı dönemlerde, çoğunluğun sesi konumundaki Ehl-i Sünnet de kendi iç bütünlüğünü ve sistematüğünü oluşturmuştur.²⁶⁵

İslâm toplumunda ortaya çıkan siyâsî ve itikâdî akımların belirleyici etkenlerinden birisi olarak da Kur'ân-ı Kerîm zikredilegelir. Kur'ân'ın bizzat kendisinin ihtilafa delalet ettiği bazı âlimler tarafından söylenmiştir. Bu tür söylemlerin en ünlüsü şüphesiz Halife Mehdi zamanında Basra kadılığı yapan Ubeydullah b. el-Hasen'e (v. 168/784) ait

²⁶² Fazlurrahman, *İslâm*, s. 79.

²⁶³ Ay, *age*, s. 24.

²⁶⁴ Aydınli, Osman, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *GÜÇİF Dergisi*, c. II, sy. 3, Çorum, 2003/1, s. 6.

²⁶⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Terc: Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik Y., İstanbul, 1998, s. 317; Çalışkan, *age*, s. 40.

olanıdır. O, Kur'ân'ın kendisinde fırkaların doğuşuna amil olacak esaslar bulunduğunu şu sözleriyle ifade eder: “Kur'ân'ın kendisi ihtilafa delalet ediyor. Kader ve Cebr için Kur'ân'da asıllar vardır. Bunlar hususunda kim ne derse isabet etmiş olur. Bir kimse zâniye mü'min dese de, kâfir dese de veya ‘o fasıktır, ne kâfirdir ve ne de mü'mindir’ dese isabet etmiş olur. ‘O, kâfirdir fakat müşrik değildir’ veya ‘o kâfirdir, müşriktir’ dese de isabet etmiş olur. Zira Kur'ân bu manaların hepsine de delalet eder.”²⁶⁶ Ubeydullah'ın bu sözlerinin nasıl bir ortamda söylendiğini bilmiyoruz fakat açıktır ki Kur'ân-ı Kerîm'in anlamlarına ve üslubuna aşına olan bir âlimin söyleyeceği sözlere benzemiyor. Zira Kur'ân-ı Kerîm'i böyle tasvir etmek, onun temellendirdiği hakikatlerle bağdaşmamaktadır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'e lafzi bir yaklaşımla kısmen haklı gösterilebilecek bu yorum, Goldziher'in kanaatine göre, Ubeydullah'ın kadılıktan azledilmesinin gerekçeleri arasında sayılabilir.²⁶⁷

Kanaatimizce siyâsî ve itikâdî akımların ortaya çıkışında etki bakımından öncelik, Kur'ân-ı Kerîm'den ziyade iktidar etrafında gelişen siyâsî olaylara ve bu konuda ortaya konan tepkilere verilmelidir. Topluma şöyle ya da böyle biçim verme hususunda o toplumun kurumları daha fazla etkilidir. Siyâset de bu kurumlardan en baskın olanı olduğu için toplum düzeninin aldığı şekilde birinci dereceden etkili olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm bu olaylar hakkında söz söyleyen insanların ellerinde adeta birer meşruiyet aracı olarak “sonradan gelmiş”tir. İktidar etrafında gelişen dünyevi hadiseler, siyâsî-itikâdî akımların ortaya çıkmasında ve şekillenmesinde birincil rolü oynadıkları gibi daha sonra nasların yorumlanmasında da kimi zaman etkili olmuşlardır.

Hicrî ikinci asrı eşine az rastlanır tarzda hareketli bir zaman dilimi kılan siyâsî-itikâdî oluşumların ortaya çıkış sebepleri arasında “eski inançlar”ın da sayılması gerekir. Yeni fethedilerek İslâm beldeleri halini alan Kûfe, Medâin ve Hîre gibi bazı bölgeler, İslâm öncesi dönemlerinden getirdikleri canlı bir kültürel hayatı bünyelerinde

²⁶⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, s. 51.

²⁶⁷ Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, Arapça'sından Terc: Mustafa İslâmoğlu, Denge Y., İstanbul, 1997, s. 197.

taşıyorlardı. Özellikle Hermetik inançlar²⁶⁸ buralarda yaygındı. Yemen bölgesinde kendisini daha fazla hissettiren Hermetik Yahudilik, bu bölgelere göç eden kabileler vasıtasıyla buralara taşınmış ve etkili olmuştu. Fetihlerden sonra buraya gelen Müslümanlar bu eski inançlarla karşılaştılar. Ayrıca buraların Müslümanlığı kabul eden halkları eski inançlarını tümüyle terk etmiş olmuyordu. Zamanla buralarda husule gelen siyâsî çatışmalarda işte bu eski inançlar çeşitli şekillerde rol oynamışlardır.²⁶⁹

İslâm hızla yayılmasını sürdürürken, kültür seviyesi Hicaz bölgesi Araplarından çok yüksek olan köklü imparatorluk halklarıyla karşılaşıyordu. Buralardaki insanların bir kısmı ne kadar Müslümanlığı seçse de beraberinde getirdikleri Mısır, Roma ve Sâsânî etkileri, çeşitli siyâsî ve itikâdî ayrışmalara sebep olabiliyordu. İşte özellikle Hicrî II. asırdaki mezhebi oluşumlarda bu üç medeniyetin derin izlerini bulmak mümkündür.²⁷⁰

Hicrî ikinci yüzyıl, İslâm tarihinin gördüğü en hareketli asırlardan birisi olmuştur. Bu hareketlilik hem savaş alanlarında hem de fikri münakaşalarda kendini göstermiştir. Bu iki alan birçok zaman diğerinin sebebi yahut sonucu olmuştur. Hz. Osman döneminin sonlarında başlayan tartışmalar, Hz. Ali dönemindeki olaylarla mezhepleşmelere doğru yönelmiştir. Bu mezhepler Emevîler dönemindeki kimi olaylardan da beslenerek gelişmiş ve genişlemiştir. Her biri ayrı bir fikir dünyasını temsil eden bu mezhepleri tarihsel dönemlere ayıracak olursak, te'vilde Hâricîler ve Şîa'nın yaklaşık olarak Hicrî ikinci yüzyılın ortalarına kadar etkin olduklarını söyleyebiliriz. Bu dönemde büyük bir fikri karmaşa ve siyâsî kavga vardır. Hicrî ikinci yüzyılın ortalarından itibaren Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet vardır. Bu dönemde Hâricî etkisi azalmış, Şîa ise sistemleşerek nispeten kendi kabuğuna çekilmiştir. Mu'tezile ile

²⁶⁸ Hermetik inançlar, Eski Mısır kökenli olup daha ziyade evrenin sırlarını simya ve büyü gibi faaliyetler yoluyla elde etmeye çalışan itikatlar bütünüdür. Bkz. <http://www.historicalsense.com/Archive/Hermetizm.htm> 09 Şubat 2008.

²⁶⁹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 545.

²⁷⁰ Onat, Hasan, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü", *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Y., Ankara, 1994, s. 428.

Ehl-i Sünnet arasında kelâmî problemlerin ön planda olduğu te'vile dayalı münakaşa devam etmiştir.²⁷¹

2. Hicrî II. Asırdaki Siyâsî-İtikâdî Akımlar

Bahsi geçen zaman diliminde, çeşitli kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda, değişik isimler altında birçok mezhep sayılmaktadır. Fakat bunlar içerisinde en meşhurları Hâricîlik, Şîa, Mu'tezile ve daha sonra görüşleri Ehl-i Sünnet taraftarlarınca sahiplenilip devam ettirilecek olan Mürcie'dir.²⁷² İslâm Kelâm'ını oluşturan temel meselelerde adları en çok geçen mezhepler bunlardır.²⁷³ Hicrî II. asrın sonlarına kadar büyük günah işleyen tekfir edilmesi ve zalim imâma isyan denince Hâricîlik, imâmet denince Şîa, tevhid ve adalet denince Mu'tezile, imanın tanımı ve iman-amel ayrımı söz konusu olunca da Mürcie akla gelmektedir.²⁷⁴ Dolayısıyla buradaki incelememize konu olarak sadece bu mezhepleri almış bulunuyoruz.

a. Hâricîlik

Sıffin savaşını takiben meydana gelen Tahkîm olayı, Cemel hadisesinden²⁷⁵ sonra Müslümanlar arasındaki ilk ciddi kamplaşmanın da başlangıcı oldu. Özellikle Hz. Ali tarafında yer alan bazı kimseler Tahkîm olayı sebebiyle hayal kırıklığına uğradılar. Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle tırmanışa geçen olaylar artık daha ciddi bir hal aldı. Tahkîm olayına karar veren ve onu meşru bir olay haline getiren Hz. Ali ve Muâviye, daha önce Hz. Ali'nin safında yer alan birçok insan tarafından artık hedef haline gelmişti. Bu insanlar Tahkîm olayı sebebiyle Hz. Ali ve Muâviye'yi şiddetle tenkit ediyorlardı. Bu

²⁷¹ Çalışkan, *age*, s. 138.

²⁷² Kutlu, *age*, s. 291.

²⁷³ Nevbahtî, Hasan b. Mûsa-Kummî, Sa'd b. Abdullah, *Şîi Fırkalar*, Terc: Hasan Onat vd., Ankara Okulu Y., Ankara, 2004, s. 86.

²⁷⁴ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebû Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk: Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998, I, 22.

²⁷⁵ Cemel Vak'ası: Hz. Aişe (r.ah) ve beraberindeki yaklaşık 1000 kişilik bir topluluğun, Hz. Osman'ın (r.a) kanını talep etmek üzere Mekke'den Basra'ya gidip orada Hz. Ali (r.a) ile savaşması. Bu olayda Hz. Aişe grubun liderliğini yaptığı ve pahalı bir deveye bindiği için böyle bir isimlendirme yoluna gidilmiştir. Bkz. Algül-Çetin, *age*, II, 482-483. Tahkîm Olayı: Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasındaki Sıffin savaşı devam ederken, bu anlaşmazlığın, iki tarafın tayin edeceği hakemler yoluyla çözülmesi teklifinden hareketle gerçekleşen olay. Tahkîm olayında Hz. Ali'nin hakemi Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hakemi ise Amr b. el-Âs olmuştur. Bkz. Algül-Çetin, *age*, II, 510-511.

düşünceye sahip insanlar daha sonra Hâricîler adını alacaktı.²⁷⁶ Bu adla anılmaları, Hz. Ali'ye karşı çıkmış olmaları (hurûc=isyân) veya Medâyin'e çıkıp gitmiş olmaları ya da toplumdan ayrılmış olmaları dolayısıyladır. Emevîler döneminde kendilerine verdikleri isim, canlarını Allah yolunda satanlar anlamındaki “Şurât”tır.²⁷⁷

Her ne kadar Hâricîler Hz. Ali ve Muâviye b. Ebû Süfyân'a karşı çıktılarsa da bu durum Muâviye'nin işine yaradı. Zira o, bir şekilde Halife'ye isyan bayrağı açılmasının sonunda kendi işini kolaylaştıracağını düşünüyordu. İşte bu vazifeyi, daha çok çölde yaşayan, medenî hayata intibak etme güçlüğü çeken bedevî Arapları üstleniyordu.²⁷⁸ Hâricîliğin ortaya çıkışında, bahsi geçen “bedevîlik” karakterinin önemli bir rolü vardır. Basra ve Kûfe şehirlerini vatan edinmiş, Temîm kabilesine mensup bedevîler ekonomik anlamda refah içinde yaşayan insanlar değildi. Fetihlerden sonra da diğer Arap kabileleri refah ve lüks içinde yaşarken bunlar daha sıkıntılı bir hayat sürüyorlardı. Bedevîlik karakterlerine bu toplumsal durumları da eklenince, siyâsî ortamın fevkalade karışık olduğu böyle bir zamanda onların isyan bayrağını açmaları anlaşılır bir durum haline geliyordu. Esasında ekonomik ve siyâsî olan bu isyana onlar etkili bir destekleyici unsur buldular: Din. Zira ortada esasında dinden kaynaklanan bir sorun yoktu. Fakat onlar iktidar için savaşan grupların hepsine birden cephe alırken “*lâ hükme illâ lillâh*” (Allah'tan başkasının hükmü [iktidarı] kabul edilemez) düsturunu kullandılar.²⁷⁹ Bu söz şüphesiz doğru bir sözdü, fakat “kendisiyle yanlışın kast edildiği doğru bir söz.”²⁸⁰

Hâricîler'in iki temel ilkesi vardır: 1- Halifeler ve uygulamalarıyla ilgili yargıları. Onlar ilk üç halifeyi ve uygulamalarını över, Hz. Osman'ın ilk altı yılını tanırlar. Son altı yıl, onun küfürde olduğunu söylerler. Onlara göre Hz. Ali'nin biatı geçerlidir. Hilâfeti ise Tahkîm olayına kadar geçerlidir, sonrasında o da küfürdedir. Cemel ve

²⁷⁶ Günal, Mustafa, *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyâset*, İnsan Y., İstanbul, 1998, s. 186.

²⁷⁷ İbnü'l-Murtazâ, *age*, s. 104; Rayyis, *age*, s. 64.

²⁷⁸ Onat, *ag.mk*, s. 420.

²⁷⁹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 596.

²⁸⁰ Tırmak içindeki ifadeler Hz. Ali'nin Hâricîler *lâ hükme...* iddialarına yönelttiği bir eleştiridir. Bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, V, 72.

Sıffın olayına katılanlar, iki hakem, Muâviye ve yandaşları küfürdedir. 2- Zâlim yöneticiye başkaldırmanın gerekliliği.²⁸¹

Hâricîler'in bu tekfir anlayışları, küfür ve iman kavramları etrafında dolaşan itikâdî meseleleri tartışmaya açmış oldu. Zaman geçtikçe bu konularda görüş belirtenler sadece itikâdî açıdan meseleleri temellendirmiş olmuyorlar, aynı zamanda siyâsî fikir ve taraftarlıklarını da ortaya koyuyorlardı.²⁸² Hâricîlerin bu girişimleri siyâsî gruplaşmalara ve İslâm dünyasının ciddi anlamda sarsılmasına sebep olduğu gibi, fikri tartışmaların yapılmasına ve düşüncenin gelişimine de katkıda bulunmuştur.²⁸³

Hz. Ali, kendi taraftarları içinden çıkan bu zümre ile hilâfetinin sonuna kadar uğraşmak zorunda kaldı. Özellikle onun Nehrevan'da Hâricîler'e karşı yaptığı savaş meşhurdur.²⁸⁴ Şiddeti baş tacı eden Hâricîler'in bu tavırları,²⁸⁵ özellikle devlet başkanının seçimi konusunda ortaya koydukları özgün düşünceleri²⁸⁶ kıymetsiz kıldığı gibi kendi sonlarını da kolaylaştırmıştır.²⁸⁷ Ortaya çıktıkları dönemin başlıca üç siyâsî aktörü Hz. Ali, Muâviye ve Amr b. el-As'ı öldürmeyi planlamışlar fakat sadece Hz. Ali konusunda amaçlarına ulaşmışlardır.²⁸⁸ Emevîler'in sonlarına kadar şiddete dayalı muhalefetlerini sürdüren Hâricîler, Abbâsîlerle birlikte yavaş yavaş tarih sahnesinden silinmişlerdir.

²⁸¹ Şehristânî, *age*, I, 134-135; Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Firak*, Thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990, s. 73.

²⁸² Câbirî, *age*, s. 596.

²⁸³ Rayyıs, *age*, s. 65.

²⁸⁴ Tarih kaynaklarında Hz. Ali'nin Hâricîlerle Nehrevan'da yaptığı savaşta haklı tarafı oluşturduğuna dair Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadislerin derlendiği bölümler yer almaktadır. Mesela bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VI, 216-217.

²⁸⁵ Hâricîler'in uyguladıkları şiddete en çarpıcı örnek hiç şüphesiz Abdullah b. Habbab b. Eret ve onun hamile eşini katletmeleridir. Bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V, 81-82; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 77.

²⁸⁶ Hâricîler halifenin Kureyş'li olmasını zaruri görmemişlerdir. Onlara göre insanların oylarıyla seçilen, adaleti gözetip zulümden kaçınan herkes halife olabilir ve bu hal üzere olduğu müddetçe ona isyan edenlerle savaşmak vacip olur. Bkz. Şehristânî, *age*, I, 134; Bağdâdî, *age*, s. 15.

²⁸⁷ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, Terc: Salih Akdemir, Ankara Okulu Y., Ankara, 1995, s. 99.

²⁸⁸ Günal, *age*, s. 203.

b. Şîa

Şîa, Hicrî I. asrın ikinci yarısından itibaren tarih sahnesinde görünmeye başlamıştır. Katâde'den (v. 117/735) nakledilen bir haberde bu durum net olarak görülebilmektedir. Onun naklettiğine göre bir şahıs İbn Abbâs'a, "İrak'ta bir grup insan Ali'nin kıyamet gününden önce tekrar dirileceğini zannediyorlar ve Nahl 16/38. âyetini²⁸⁹ bu manada tevil ediyorlar" dediğinde İbn Abbâs, "Onlar yalan söylüyorlar, bu âyet insanlar için umumidir. Yemin ederim ki eğer Ali kıyamet gününden önce gelecek olsaydı ne onun karılarını nikâhlar ve ne de mirasını taksim ederdik" diye cevap vermiştir.²⁹⁰ İbn Abbâs'ın Hicrî 68 yılında vefat ettiği düşünülürse Şîa'nın, I. asrın ortalarında tarih sahnesine çıktığını söylemek mümkündür.

Şîa, genel olarak "vasîlik, ric'at (rec'at), mehdîlik gibi fikirler etrafında şekillenmeye başlayan, Ali b. Ebû Tâlib'in Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra nas ve tayinle imâm olduğuna inanan, imâmetin kıyamete kadar onun soyundan geleceğini ileri süren ve bu imâmların masum olduklarını iddia eden toplulukların müşterek adıdır."²⁹¹ Bu tarifteki "vasîlik" (vesâyet) kelimesi Şîa'nın temel karakterini ortaya koyan bir kelimedir. Onlar, bütün düşüncelerini aslında vesâyet üzerine kurmuş bir topluluktur. Siyâseti dünyevi kimliğinden soyutlayarak ilâhi bir havaya sokan Şîa,²⁹² Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce yerine halife olarak Hz. Ali'yi tayin ettiğini fakat insanların buna engel olduklarını düşünür. Şîa'ya göre imâmet esasında peygamberlik müessesesinin Hz. Peygamber'den sonra da devam eden halidir. İmâmet, insanlığa hayatın her yönünde doğruyu öğreten ve onların din ve dünya işlerinde ilahi kaynaklı rehberliği sürdüren bir görevdir. Esas olarak bu görev Peygamberlere aittir. Başka bir ifadeyle Şîa, Allah'ın insanlığa bir lütfu ve onları sapkınlıktan hidâyete ulaştırma vesilesi olarak görülmesi gereken peygamberliği son peygamber ile birlikte biten bir misyon olarak görmemiştir. Peygamberin misyonunda taşıdığı görev ve sorumluluklar,

²⁸⁹ "Onlar (inkarcılar), 'Allah ölen bir kimseyi diriltmez' diye var güçleriyle Allah'a yemin ettiler. Hayır, diriltecek! Bu, yerine getirilmesini Allah'ın üzerine aldığı bir vaaddir. Fakat insanların çoğu bilmezler."

²⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, VIII, 140.

²⁹¹ Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri*, TDV Y., Ankara, 1993, s. 15.

²⁹² Dalkılıç, Mehmet, "Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtınî Mezheplerde Gizli Dil", *DAAD*, c: V, sy: 2, Samsun 2005, s. 129.

kendisinden sonra peygamberin vekili ve naibi olan *gerçek İmâm*'ın kişiliğinde devam eder.²⁹³ Şîa'nın imâmeti böyle algılamasında Eski İran düşüncelerinin etkisi olduğu söylenmektedir.²⁹⁴

Halifeliği Hz. Ali ile girdiği mücadelenin sonunda ele geçiren Muâviye'nin kurduğu devlette Hz. Ali taraftarlarının iyi muamele gördüğü söylenemez. Baştan beri gergin olan ilişkiler, Hz. Ali'nin genç oğlu Hz. Hüseyin'in Emevî halifesi Yezîd b. Muâviye'nin eliyle şehid edilmesi sonucunda daha da kötüleşti ve Şîa'nın Emevîler karşısındaki muhalefetini çok ciddi boyutlara taşıdı. Hatta Şîilik hareketi bu olaydan sonra sadece bir siyâsî hareket olmaktan çıkıp manevî, hatta tutkulu bir bağlanış şeklini aldı. Artık onların Emevî hükümdarlarına muhalefeti siyâsî muhalefetin çok ötesinde bir anlam taşıyordu.²⁹⁵ Şîa bu muhalefetini Emevîlerin yıkılışına kadar sürdürdü ve bu süreçte Abbâsîleri destekledi. Fakat Abbâsîlerden de istediği ilgi ve yakınlığı göremedi.

Hicrî II. asırda Şîa içerisinde gruplaşmalar meydana geldi. İlk iki halifeyi tanımayan Râfıziler ve Zeyd b. Ali b. Hüseyin taraftarı olan Zeydiler, Şîa içerisindeki en büyük gruplar oldular. Bunların yanında, aynı dönemde grup liderlerinin ismiyle anılan birçok gruptan bahsedilebilir. Keysâniye, Muğiriye, Mansûriye, Ebû Müslimiye bunlardan bazılarıdır. Bu grupların ortak özelliği şuydu: Bunlar, ortaya attıkları iddialarında genellikle sağlam delillerden ve mantıki yorumlardan çok vicdan üzerine oturtulmuş bir duygusallıktan besleniyorlardı.²⁹⁶ Şîa'nın bu tavrında onların, iktidarın baskı ve engellemesini her an ensesinde hissetmiş bir grup olmalarının yanında, Fars kültürünün de etkisinin olduğu söylenmektedir. Bu etki Şîa'ya mevâlî üzerinden taşınmış olmalıdır. Zira mevâlî, temelinde “yarı-tanrı kral” kültürünün yattığı Sâsânî etkisinden tam anlamıyla kurtulmuş değildi ve bu haliyle yoğun bir şekilde Şîa'yı destekliyordu. Zira bahsi geçen kültürün fertleri olarak Mevâlî, Şîa üzerinden imâmet ve masum imâm nazariyelerini ortaya atmış ve geliştirmişti.²⁹⁷

²⁹³ Dalkılıç, ag.mk, s. 134.

²⁹⁴ Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 47, 55, 65, 67.

²⁹⁵ Farsakh, Andrea M., “Sünnî Halifelikle Şîî İmâmlığın Mukayesesi”, *İslâm'da Siyâsî Düşünce* içinde, derl: Kazım Güleçyüz, İnsan Y., İstanbul, 1995, s. 105.

²⁹⁶ Rayyıs, *age*, s. 67.

²⁹⁷ Onat, ag.mk, s. 428; Rayyıs, *age*, s. 69; Fazlurrahman, ag.mk, s. 20.

c. Mu'tezile

Hicrî II. asırda ortaya çıkan siyâsî ve itikâdî gruplar içerisinde Mu'tezile, fikrî yönünün baskın oluşuyla ön plana çıkar. Hâricî ve Şîî unsurlar daha ziyade kılıçla mücadele yolunu tutarken Mu'tezile böylesi bir çatışma ortamına girmeden, ilmî ve fikrî sâiklerle hareket eden ve ilim meclislerinde temeli atılmış bir okuldur.²⁹⁸ Ortaya çıkışıyla ilgili olarak anlatılan meşhur hadise de nihayet bir ilim meclisinde cereyan etmiştir.²⁹⁹ Hicrî II. yüzyılın ilk yarısında fikirleri ortaya çıkmaya başlayan bu mezhebin kurucuları arasında Vâsıl b. Atâ (v. 131/749) ve Amr b. Ubeyd (v. 144/761) gibi âlimler zikredilmektedir.³⁰⁰ Meseleleri ele alırken sistematik olarak akli ve felsefî düşünceleri kullanan Mu'tezile, Emevîler'in son dönemlerindeki fikrî tartışmaların odak noktasını oluşturan büyük günah meselesi, Allah'ın sıfatları gibi konular etrafında oluşmaya başlamış, Abbâsîler devrinde tercüme faaliyetlerinin artmasıyla birlikte felsefenin de etkisiyle beslenerek güçlenmiş, hatta bir ara Abbâsîler'in resmi mezhebi haline gelmiş, nihayet meşhur Mihne³⁰¹ olayları sonucu mezhep olarak varlığını yitirmiştir.³⁰²

“Mu'tezile” isminin çağrıştırdığı menfî anlam, bu ismin bahsi geçen gruba verilmesini uygun bulan Ehl-i Sünnet camiasının istediği bir şeydir.³⁰³ Zira Mu'tezile Ehl-i Sünnet nazarında, ne kadar ehl-i kible olsa da, izinden yürünmemesi gereken

²⁹⁸ Bkz. Neşşâr, Alî Sâmi, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, trs, s. 313-314, 316-317, 373.

²⁹⁹ İsferyânî, Tâhir b. Muhammed, *et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Firkati'n-Nâciye 'ani'l-Firak*, Thk: Kemal Yusuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983, s. 68. Bununla birlikte “mu'tezile” isminin mezkûr mezhebe ad olarak verilmesinin çok farklı açıklamaları da vardır. Bkz. Emîn, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Fikri'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 273-276.

³⁰⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 117, 121; Şehristânî, *age*, I, 59. Amr b. Ubeyd'i Vâsıl'ın etkilediği ve kendi mezhebine çektiği söylenmektedir. Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebu'l-Haccâc, *Tehzîbü'l-Kemâl*, Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1980, XXII, 131.

³⁰¹ Mihne, kelime olarak “sınamak, denemek, bir şeyin hakikatini araştırmak, arıtmak, sıkıştırmak” gibi anlamlara gelir. Bkz. İbn Manzûr, *age*, XIII, 401. İstilah olarak ise Mihne, Halife Me'mûn'un Bizans seferine çıktığı (218/833) bir zaman diliminde, kendisi seferde iken Bağdat'taki vekili ve Bağdat Polis Müdürü olan İshak b. İbrahim'e göndermiş olduğu mektuplarla başlayan ve 232/846 yılında Mütevekkil'in halife olmasına kadar devam eden süreçte uygulanan özel bir isimdir. Bu dönem daha ziyade Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân düşüncesinin zorla yaygınlaştırılmaya çalışılması faaliyetleriyle ön plana çıkmaktadır. Bkz. Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Y., İstanbul, 2006, s. 53-54.

³⁰² Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 270, 274; Onat, ag.mk, s. 433.

³⁰³ Mu'tezile kendisini “ehl-i tevhd” olarak isimlendirmiştir. Bkz. İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, (*Mukaddimetü't-Tefsîr* bölümü) Thk: Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, XIII, 172.

insanların mezhebidir. Mu'tezilîler bu ismi kullanmamış olsalar da -Kur'ân'ı da delil göstererek- kendilerinin bâtıldan i'tizâl ettiklerini söylemişlerdir.³⁰⁴ Fakat Râzî (v. 606/1202) bu savunmanın hatalı olduğunu düşünür.³⁰⁵

Cidâl ve kelâm yönünden insanlar arasında en üstün grup³⁰⁶ olarak görülen Mu'tezile'nin ortaya çıkışında da mevâlî etkisi çok belirgindir. Hatta mezhebin ilk temsilcileri kabul edilen Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd mevâlîdendir.³⁰⁷

Her ne kadar Mu'tezile için fikri yönü ağır basan bir mezhep dense de tarihi gelişim seyri içerisinde bu grup siyâsette de kendini göstermiştir. Özellikle Emevîler döneminde iktidarın sergilediği tavırlara karşı muhalefet etmiştir. Fakat bu muhalefet bir siyâsî parti tarzında değil daha ziyade siyâsî ve kelâmî tartışmalar yoluyla yapılmıştır. Emevîler'in cebir ideolojisine şiddetle karşı çıkıp, onların bahsettiği anlamda bir kader inancının olamayacağını, insanın kendi fiilleri konusunda hür iradeye sahip olduğunu iddia eden Mu'tezilîler, büyük günah işleyenin “tevbe etmedikçe” cehennemde temelli kalacağı şeklinde bir açıklama yaparak Emevî yönetimine siyâsî baskı hedeflemişlerdir. Büyük günah işleyen konusundaki bu yorum, adeta “günahkâr” Emevî iktidarının uygulamalarının meşruluğunu tevbe şartına bağlamıştır.³⁰⁸ Ayrıca Mu'tezile *el-menzile beyne'l-menziletayn* düşüncesini benimsemekle, değişik mezhepler arasındaki ihtilafı ıslah ederek Emevî iktidarına karşı tek bir cephe oluşturma girişiminde bulunmuştur. Bu girişime öncelikle Şîa destek vermiş ve Vâsıl b. Atâ ile onlar arasında yakınlaşma olmuştur.³⁰⁹ Her ne kadar Mu'tezilîler Hz. Ali ve Muâviye arasındaki tartışmalarda kimin haklı olduğunu kesin olarak dile getirmemiş olsalar da³¹⁰ bu durum onların Muâviye'yi ve dolayısıyla Emevîleri haklı gördükleri anlamına

³⁰⁴ İbnü'l-Murtazâ, *age*, s. 122. Bu konuda delil olarak kullandıkları âyetler Meryem 19/48 ve Müzzemmil 73/10'dur. Ayrıca firkaların genellikle yaptığı gibi Mu'tezile taraftarları da kendileri lehinde bazı hadis(!)ler bulmakta zorlanmamışlardır. Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *age*, s. 124.

³⁰⁵ Fahrüddîn Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Thk: Ali Sâmî en-Neşşâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1402, s. 39.

³⁰⁶ İbn Teymiye, *age*, XIII, 159.

³⁰⁷ İsferyânî, *age*, Beyrut, 1983, s. 69; Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 281.

³⁰⁸ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 284; Ay, *age*, s. 26.

³⁰⁹ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, et-Tenvîr, Beyrut, 1983, s. 241.

³¹⁰ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 283.

gelmemektedir. Bu yargıya varırken onların Emevîler karşısında takındıkları genel tutumlarına bakmak yeterlidir.³¹¹

Mu'tezile, bir yandan iktidarın ortaya attığı cebir ideolojisine karşı koyarken diğer yandan tekfir düşüncesine, imâmet mitolojisine ve *Maniheist* (aydınlık ve karanlık şeklinde iki tanrısı olan din) ve *Gnostik* (hakikatlere din ile ulaşılamayacağını, fiziksel yaşamın değil de ruhsal yaşamın önemli olduğunu öne çıkaran düşünce) akımlara karşı direniş sergilemiştir.³¹² Tarihindeki kara leke olarak adlandırılacak Mihne olayı dışarıda bırakılacak olursa Mu'tezile'nin, kendi çağının düşünce üreten entelektüel kesimini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle ilk dönemlerde özellikle bahsi geçen fırkalarla mücadeleler içinde yoğun bir şekilde bulunmuş Mu'tezilî âlimlerin eserlerinin günümüze kadar ulaşmamış olması, Felsefe ve Kelâm mirasımız için önemli bir kayıptır.

d. Mürcie

“Tehir etme, erteleme veya geciktirme” anlamlarına gelen ‘ircâ’ mastarının ism-i faili olan Mürcie kelimesinin³¹³ isim olarak verildiği ekol, ilk kaynaklarda Mu'tezile, Hâricîler ve Şîa ile birlikte adından ve fikirlerinden en fazla söz edilen mezhep olmuştur. En çok taraftar bulduğu bölgeler Horasan ve Maveraünnehir'dir.³¹⁴ İlk defa ircâ fikrini dile getirenler arasında Hz. Ali'nin torunu Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye (v. 100/718), Talâk b. Habîb (v. 95/713), Hassân b. Bilâl el-Müzenî (v. 100/718) ve Ebû Îsâ Fadl b. Îsâ b. Ebân er-Rekkâşî (v. 110/737) gibi isimleri saymak mümkündür.³¹⁵

Mürcie, ilk defa Hicrî 60'lı yılların başından itibaren Hz. Osman ve Ali dahil, Cemel ve Sıffîn'e katılan ve büyük günah işleyen herkesin durumunu, onları mü'min kabul ederek imanlı veya kâfir olduklarını tartışmadan Allah'a irca eden (Allah'a havale eden) ve onların cennetlik veya cehennemlik oldukları konusunda fikir beyan etmeyen

³¹¹ Rayyıs, *age*, s. 74.

³¹² Muhammed, Muhammed Salih, *Amr b. Ubeyd ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Dâru Kubâ, Kâhire, 1999, s. 59-64; Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 644.

³¹³ İbn Manzûr, *age*, I, 83.

³¹⁴ Kutlu, *age*, s. 25.

³¹⁵ Kutlu, *age*, s. 85.

kimseler için kullanılmaya başlandı.³¹⁶ Bahsi geçen savaflara katılanlar birbirlerini öldürmüşler ve neticede büyük günah işlemişlerdi. Fakat hepsi de mü'mindiler. Allah dilerse onları affeder, dilerse cezalandırırdı. Bu fikri benimsemek, büyük günah işleyenin imandan çıkmadığı ve büyük günahın imana zarar vermediği gibi amellerin imanın bir rüknü olmadığı anlamına da geliyordu. Mürcie'nin bu ilkesi şöylece özetlendi: "Masiyet imana zarar vermediği gibi, taat da küfürle beraber fayda vermez."³¹⁷

İrca düşüncesi genellikle Tevbe 9/106. âyetle ilişkilendirilmektedir. Bu âyette şöyle buyrulur: "Diğerleri Allah'ın buyruğuna kalmıştır (وآخرون مرجون لأمر الله). Allah dilerse onları cezalandırır, dilerse affeder." Âyet Tebuk seferine özürsüz olarak katılmayan Ka'b b. Mâlik, Hilâl b. Ümeyye ve Mürâre b. Rebî' hakkında inmiştir.³¹⁸ Bu şahıslar savafla katılmamakla büyük bir günah işlemişlerdi. Sahabeden bir grup özür beyan etmedikleri takdirde onların helak olacaklarını, diğer bir grup ise Allah'ın tevbelerini kabul ederek onları affedeceğini ileri sürdüler. Bu konuda Hz. Peygamber ise hiçbir fikir beyan etmedi. Bunun neticesinde bu kişiler bir süre toplumdan dışlandılar; kendileriyle konuşulmadı ve herhangi bir ilişki kurulmadı. En iyi kararı verecek ve her şeyi en iyi bilecek olanın Allah olduğuna inandıkları için herkes Allah'ın onlar hakkında vereceği kararı bekledi.³¹⁹ Sonunda Tevbe sûresi 118. âyeti nazil oldu ve Allah Teâlâ onları affettiğini açıkladı. Aslında bu olay Müslümanların zihninde derin izler bırakmıştı. Bu olaydan şöyle bir ilke çıkarılabilirdi: "Bir müslümanın, büyük

³¹⁶ Şehristânî, *age*, I, 161-162.

³¹⁷ Şehristânî, *age*, I, 162. Bu sözün, Hims şehrinde Muaz b. Cebel'e bir genç tarafından söylendiği de rivâyet edilmektedir. Bahsi geçen genç ona, "Namaz kılan, oruç tutan, Beyt'i hacceden, Allah yolunda cihadda bulunan, köle azat eden, zekâtını veren ve fakat Allah ve Rasûlünden şüphe eden kimse için ne dersin?" diye sormuş, Muaz, "Onun için ateş vardır" diye cevap vermiştir. Genç, "Namaz kılmayan, oruç tutmayan, Beyt'i haccetmeyen, zekâtını vermeyen fakat Allah ve Rasûlüne inanan kimse için ne dersin?" diye sorunca Muaz, "Onun için Allah'tan affedileceğini umar, azaba uğrayacağından da korkarım" demiştir. Bunun üzerine o genç, "Ey Ebû Abdurrahman! Şüphe ile amel fayda vermediği gibi, iman ile beraber herhangi bir şey de zarar vermez" demiş ve çekip gitmiştir. Bunun üzerine Muaz b. Cebel, "Bu vadiye bu gençten daha bilgisi yoktur" diyerek o genci takdir etmiştir. Bkz. Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ebsat (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, Terc: Mustafa Öz, İFAV Y., İstanbul, 1992, s. 43.

³¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, VII, 30-31.

³¹⁹ Taberî, *age*, VII, 29.

günah işlemesi ve tevbe etmesi durumunda, onun hakkında karar verecek ve onu affedecek tek merci Allah'tır. Her şeyi en iyi bilen O'dur.”³²⁰

İrca düşüncesi, özellikle Hâricîlerin sert ve katı İslâm yorumlarının ortaya çıkardığı olumsuz düşünceleri ve karamsar havayı dağıtmıştır.³²¹ Hâricîler büyük günah işleyenlerin İslâm'dan çıktıklarını söylerken, Mürcie ısrarla iman ve amelin birbirinden farklı olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Hâricîler, Hz. Osman ve Ali'yi, hakemleri ve onların görüşlerini benimseyenleri tekfir edip sadece Hâricî olanların Müslüman olduklarını iddia ederlerken, Mürcie problemin çözümünün iman ve amelin birbirinden ayrı olduğunun vurgulanmasında yattığını çok iyi görmüştür. Bu doğrultuda daha sonra Ehl-i Sünnet'in iki büyük mezhebinin görüşlerine temel teşkil eden Mürciî iman nazariyesi ortaya çıkmıştır.³²² Diğer yandan irca düşüncesi, Emevîlerin meşruiyet konusunda daha rahat hareket etmelerini sağlamıştır. Bazı Emevî idarecileri, İslâm dışı yaşantılarının imanlarına temelde bir zarar vermeyeceğini bilmiş olmakla daha rahat hareket etmişlerdir. Ayrıca irca düşüncesi, halkın böyle İslâm dışı bir hayat süren idareciye karşı ayaklanmasını da engeller mahiyettedir. Zira idareci küfre sapsadıkça ona isyan etmek anlamsız olur.³²³ Fakat Mürcie, esasında bu tavrıyla zulme meşruiyet kazandırmış olmuyordu. Zira onlar, “halifenin Müslümanlar tarafından seçilmesi” veya “herkesin razı olacağı birine biat edilmesi” şeklinde ilkeler koyarak meşruiyetini halktan alan bir yönetim biçimini savunmuştur. Hatta “herkesin hoşnutluğu” meselesindeki ısrarlı duruşları, Mürcie'den bazı grupları aynı anda iki ayrı halife olabileceği fikrine kadar götürmüştür.³²⁴ Görünen o ki Mürcie, “rıza” kavramını en başa yerleştirerek idareyi ele geçirme konusundaki despotça tutumların önüne geçebileceğini düşünmüştür.

³²⁰ Kutlu, *age*, s. 34.

³²¹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 153.

³²² Kutlu, *age*, s. 291; Onat, *ag.mk*, s. 431.

³²³ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 617; Mescid-i Câmîî, Muhammed, *Ehl-i Sünnet ve Şâa'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, Terc: Malik Eşter, İnsan Y., İstanbul, 2003, s. 198-199.

³²⁴ Şehristânî, *age*, I, 130. Bu görüşte olan grup Kerramiyye'dir ve Mürci'e'den olduğu söylenmiştir. Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Thk: Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cil, Beyrut, trs, IV, 5.

Halife Me'mun'un, hoşgörülü içeriğinden dolayı, "meliklerin dini (mezhebi)"³²⁵ diye isimlendirdiği irca düşüncesinin temel amacı ashab ve tabiin toplulukları arasındaki anlaşmazlık ve çatışmalar hakkında yargıdan kaçınmak ve imanın yalnız başına bile kurtuluşu sağlayabileceğini öne sürmektir. Diğer yandan Mürciî düşüncede olanların, imanı kurtuluşun başlıca tutamağı gibi görmeleri onlara karşı çıkanlarca öne sürüldüğü gibi amelin küçümsenmesi veya facirlerin hoş tutulması sebebiyle değil,³²⁶ insanların hoşgörüsüz bir biçimde kamplara ayrılmasını engelleme amacına matuftur.

Kendi adıyla anılan bir mezhebin kurucusu durumundaki Ebû Hanîfe'nin de Mürcie mezhebinden olduğu söylenmektedir. Bu iddia klasik mezhep tarihçileri tarafından dile getirildiği gibi³²⁷ bazı çağdaş araştırmacıların görüşleri de bu yöndedir.³²⁸ Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bir çoğu -Mürcie'nin Ehl-i Sünnet akımıyla yakınlığı da göz önüne alındığında-, insanı onun bir Mürciî olduğunu söylemeye yöneltmektedir.³²⁹ Diğer yandan Ebû Hanîfe'nin bizzat kendisi bazı konularda Mürcie gibi düşünmediğini de dile getirmektedir.³³⁰ Ortaya çıkan bu durumla ilgili olarak şunu söylemek mümkündür: Aynı zamanda ehl-i re'y ekolüne mensup İmâm-ı A'zam bu konuda da fikirleri aklının süzgecinden geçirmekte ve buna göre bazılarını kabul, bazılarını da reddetmektedir.

II. İLMÎ DURUM

Hicri II. asır, İslâm ilimler tarihi açısından dönüm noktası sayılacak bir zaman dilimidir. Bu dönemde ilimlerin her dalında bir canlılık söz konusu olmuş ve ilimler hızlı bir şekilde tedvin ve tasnif edilmeye başlanmıştır. Bu dönemdeki ilmî gelişmeyi çok güzel anlatması bakımından Zehebî'nin şu ifadelerini iktibas etmekte fayda vardır: "Bu asırda İslâm âlimleri Hadis, Fıkıh ve Tefsir ilimlerini tedvin etmeye başladılar. İbn

³²⁵ Rayyıs, *age*, s. 80.

³²⁶ Rayyıs, *age*, s. 80.

³²⁷ Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Thk: Helmut Ritter, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs, s. 138.

³²⁸ Kutlu, *age*, s. 89 vd.

³²⁹ Bu görüşler için Mustafa Öz'ün tercüme edip neşrettiği *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* isimli kitaba bakılabilir. Mesela bir örnek için bkz. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, s. 23. Ayrıca Sönmez Kutlu da çalışmasında Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Mürcie ile ne denli örtüştüğünü ortaya koymaktadır. Bkz. Kutlu, *age*, s. 104-113.

³³⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, s. 57.

Cüreyc Mekke’de; Saîd b. Ebû ‘Arûbe, Hammâd b. Seleme ve başkaları Basra’da; Evzaî Şam’da, Mâlik *Muvatta*’ını Medîne’de tasnife başladılar. İbn İshak *Meğâzi*’sini tasnif etti. Ma’mer Yemen’de, Ebû Hanîfe ve başka âlimler Fıkıh ve Re’y’i Kûfe’de, Süfyân es-Sevrî *Kitâbu’l-Câmi*’ sonra da *Yesîr*’ini tasnif ettiler. Hüseyim, Leys, İbn Lehî’a, İbnü’l-Mübârek, Ebû Yûsuf ve İbn Vehb de kitaplarını tasnif etti. Bu sırada ilmin tedvîni ve tebvîbi (konular halinde tasnifi) arttı. Arap diline ve tarihe dair kitaplar tedvin edildi. Bu asrın öncesinde âlimler hafızalarına dayanarak konuşurlar ya da tertip edilmemiş sahih sahifelerden rivâyetlerde bulunurlardı. Allah’a hamdolsun ki bu sırada (kitapların tasnifi sebebiyle) ilmi elde etmek kolaylaştı ve hafızadan nakil giderek azaldı.”³³¹

Bu ifadelerden anlaşılıyor ki Hicrî II. asır Müslümanların ilmî faaliyetler bakımından çok canlı oldukları bir döneme işaret etmektedir. Bu canlılık daha sonraki gelişmelerin temeli olması bakımından da önemlidir. Bu dönemde atılan temeller, sonraki birkaç asırda daha geliştirilerek muazzam bir ilmî yapı oluşturulmuştur. Dolayısıyla Hicrî II. asır bütün İslâm ilim tarihi açısından önemlidir.

Bu dönemdeki ilimlerin durumlarını genel olarak İslâmî ilimler ve özel olarak Tefsir ilmi şeklinde tasnif edip kısaca tanıtmak istiyoruz. Buradaki sıralama nispeten kronolojik bir sıralamadır. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi bu tür durumlarda kesin bir öncelik-sonralık tespit etmek zor olduğu için genel kanaatlere göre hareket etmek en doğrusu olacaktır.

A. GENEL OLARAK İSLÂMÎ İLİMLER

1. Hadis

Hadislerin titiz bir şekilde bir sonraki nesle aktarılması ilmi olarak Hadis, Hicrî II. asırda, daha önce sağlamlaştırılmış olan isnad sisteminin³³² üzerinde hızlı bir şekilde yürüyüşüne devam ediyordu. Esasen ilk dönemde ilim denilince umumiyetle hadis

³³¹ Suyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, s. 229.

³³² Hicrî 110 yılında vefat eden İbn Sîrîn şöyle demektedir: “İlk zamanlarda kimse isnad sormuyordu. Ne zaman ki Müslümanlar arasında fitne çıktı [Hz. Ali ile Muâviye arasında cereyan eden olaylar -ki Hicret’in 35. yılına tekâbüle eder] işte o zaman sünnet ehlinin hadisini almak, bid’at ehlinin hadislerini de terk etmek için rivâyet edilen hadislerde isnad sormaya başladılar.” Bkz. Tirmizî, *Kitâbu’l-İlel*, 47.

rivâyeti ve hadislerin ihtiva ettiği konulara dair bilgiler anlaşılmaktaydı. Bu durum Hicrî I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etmiş, bu tarihten sonra dini bilgiler giderek dallara ayrılmaya başlamıştır.³³³ II. yüzyılın başlarında ise tedvin hareketinin başladığı, hadislerin ciddi bir şekilde toplanıp yazılma faaliyetine girişildiği bilinmektedir.³³⁴ Bu asırda hadislerin rivâyeti devam ederken bir yandan da rivâyet edilen hadisler yazılıyordu. Tabiiilerden önemli bir ulema topluluğu işte rivâyet ettikleri bu hadisleri yazmak ve cüzler, sahifeler halinde topladıklarını ezberlemeye ihtimamgöstermek suretiyle şöhret bulmuşlardı. Bunların başında Ebû Hureyre'den rivâyet ettiği hadisleri *es-Sahîfetu's-Sahîha*'sında yazılı olarak toplayan Hemmâm b. Münebbih (v. 131/749) gelir.³³⁵ Bu asrın meşhur muhaddisleri arasında şu isimleri saymak mümkündür:

Medîne muhaddisleri: İbn Şihâb ez-Zührî (v. 124/742), Hişam b. Urve (v. 146/763), Ubeydullah b. Ömer (v. 147/764), İbn Ebû Zi'b (v. 159/776), İbn Ebû'z-Zinâd (v. 174/790), İmâm Mâlik (v. 179/795) ve İbrahim el-Eslemî (v. 184/800).

Mekke muhaddisleri: Bu muhaddisler içinde öncelikle İbn Abbâs'ın talebeleri İkrime (v. 105/723), [İkrime'nin talebelerinden Amr b. Dînâr (v. 126/744), Yahyâ b. Ebû Kesîr (v. 129/747)], Atâ b. Ebû Rabâh (v. 114/732) ve İbn Cüreyc (v. 150/767) gibi alimleri ve Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814) gibi isimleri saymak mümkündür.

Diğer yandan, Yemen ve civarında Ma'mer b. Raşid (v. 153/770), Abdurrezzak b. Hemmam (v. 211/827); Suriye bölgesinde el-Evzai (v. 157/774), Said b. Beşir (v. 168/784); Filistin ve civarında el-Firyâbî (v. 212/827); Irak bölgesinde Katade b. Daime (v. 118/736), Humeyd et-Tavîl (v. 142/759), Süleyman et-Teymî (v. 143/760), Şu'be b. el-Haccâc (v. 160/776), Hammâd b. Seleme (v. 167/784) gibi muhaddisleri hadis rivâyetlerini yazıya da geçiren muhaddisler arasındadır.³³⁶

³³³ Yiğit, ag.md, XI, 97.

³³⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, Neşr: İbrahim Hatiboğlu, Dârulhadis, İstanbul, 2002, s. 64.

³³⁵ Umerî, Ekrem Ziya, *Hadis Tarihi*, Terc: İsmail Kaya, Esra Y., Konya, 1990, s. 15-16.

³³⁶ Bölgeler ve muhaddisleri ile ilgili daha geniş bilgi için Bkz. Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, DİB Y., Ankara, 1991, s. 32-215

2. Kelâm

Kelâm ilminin, siyâsî ihtilaflardan doğduğunu ve yine bu ihtilaflara bağlı olarak gelişme gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu siyâsî meselelerin başında da hilâfet konusu gelir.

Hicrî I. asrın sonlarına doğru akaid konusunda da bazı ihtilaflar ortaya çıkmaya başlamıştır. Kader meselesinin bu ihtilaf konularının ilki olduğu söylenir. Rivâyetlere göre Ma'bed el-Cühenî (v. 80/699) kaderi inkâr eden ilk kişidir. Onun ardından Gaylân ed-Dimeşkî (v. 105/723) ve Yunus el-Esvârî zikredilir.³³⁷ Kader konusunun yanında sıfatlar da ilk ihtilafların ortaya çıktığı meselelerdendir. Sıfatları inkâr edenler olarak Ca'd b. Dirhem (v. 124/742) ve Cehm b. Safvân'ın (v. 128/745) adı zikredilir.³³⁸

Hicrî II. asırdaki Kelâm faaliyetlerine Mu'tezile damgasını vurmuştur. Kelâm ilminin tesis edicisi olarak Mu'tezile, Vâsıl b. Atâ (v. 131/748) ve arkadaşı Amr b. Ubeyd (v. 144/761) tarafından kurulmuştur. Mu'tezile mezhebi, akâid meselelerini izah ederken nassı kabul etmekle birlikte akla da yer vermiştir. Akıl ile çeliştiğini düşündüğü nasları tevil etmiştir. Bu faaliyet tarzı, aynı dönemdeki selef âlimlerinin tasvip etmediği bir tarz olmuştur.³³⁹ Bu sebeple çoğunluğu teşkil eden selef uleması Mu'tezile ile birlikte Kelâm'a da cephe almışlardır. Dolayısıyla bu asır söz konusu olduğunda, selef âlimlerinin Kelâm ilmine katkılarında bahsetmek zordur. Fakat bir sonraki asrın ortalarında artık selef düşüncesine bağlı bazı âlimler de, "iman meselelerini akıl kaideleriyle teyit etme" ihtiyacı hissetmişlerdir.³⁴⁰

3. Fıkıh

"Tafsîlî delillerden elde edilen şer'î amelî hükümleri bilmek" şeklinde tarif edilen Fıkıh ilmi,³⁴¹ Emevîler döneminde teşekkül etmeye başlamış ve Abbâsîler döneminde kemâle ermiştir. Fıkıha dair eserlerin sistematik bir biçimde ortaya çıkışı da yine Hicrî

³³⁷ Şehristânî, *age*, I, 40; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 18.

³³⁸ İbnü'l-Esîr, *age*, V, 263.

³³⁹ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Y., İstanbul, 1996, s. 22.

³⁴⁰ Topaloğlu, *age*, s. 23.

³⁴¹ Cürçânî, *age*, s. 137.

II. asrın başlarına tekabül eder. Mesela Basra fakihî olarak bilinen ve 110/728 tarihinde vefat eden Hasan-ı Basrî'nin fetvaları yedi büyük kitap halinde ve fıkıh bablarına göre tanzim edilmiş; İbn Şihâb ez-Zührî'nin (v. 124/742) fetvaları Muhammed b. Nûh tarafından üç büyük kitap halinde ve yine fıkıh bablarına göre düzenlenmiştir.³⁴²

Temel olarak, fakih ve müçtehitlerin içtihat faaliyetinin disipline edilmesi ve keyfi hüküm verme ihtimaline karşı tatmin edici bir tedbir alınması düşüncesiyle tesis edilen ve şer'î delillerden hüküm istinbat edilirken esas alınacak prensipleri ve kuralları belirleyen Fıkıh usulü ilmi de, Hicrî II. asrın sonlarında ortaya çıkan ilimlerden dir.³⁴³ Bu konuda ilk tedvin edilen kitap, yaygın kanaate göre Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin *er-Risâle* isimli kitabıdır.³⁴⁴

Tabiiiler döneminde İslâm dünyasında birbirinden bağımsız Fıkıh faaliyetinin devam ettiği üç büyük coğrafi bölge ortaya çıkmıştır. Bunlar Hicaz, Irak ve Suriye'dir. Hicaz'da Mekke ve Medîne ekolleri, Irak'ta da Basra ve Kûfe olmak üzere iki ayrı ekol vardı. Suriye ekolü, ilk iki ekole göre daha gölgede kalmış gibidir. Diğer yandan Mısır bölgesi daha ziyade Medîne ve Irak ekollerini takip etmiştir. Leys b. Sa'd (v. 175/791) Mısır'ın II. asırdaki önemli fakihlerindedir.³⁴⁵

II. asrın meşhur fakihleri arasında şu isimleri saymak mümkündür: Mekhûl (v. 113/731), Atâ b. Ebû Rabâh (v. 114/732), Hammâd b. Süleyman el-Eş'arî (v. 120/737), İbn Şihab ez-Zührî (v. 124/741), Amr b. Dînâr (v. 126/743), Rebia b. Abdurrahman (v. 136/736), Yahya b. Saîd (v. 143/760), Ebû Hanîfe (v. 150/768), el-Evzaî (v. 157/773), Ebû Yûsuf (v. 182/798), İmâm Muhammed (v. 189/805), Mâlik b. Enes (v. 179/795) ve Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204/820).³⁴⁶

³⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*, I, 23.

³⁴³ Şa'ban, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, Terc: İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Y., Ankara, 1996, s. 32-33.

³⁴⁴ Şa'ban, *age*, s. 33.

³⁴⁵ Hassan, Ahmed, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, Terc: Ali Hakan Çavuşoğlu-Hüseyin Esen, İz Y., İstanbul, 1999, s. 45.

³⁴⁶ Bkz. Hassan, *age*, s. 48-49.

4. Nahiv (Dilbilim)

Birinci Hicrî asırda, Kur'ân-ı Kerîm'in daha sağlıklı okunabilmesi amacıyla yapılan çalışmalarla başlayan Dilbilim faaliyetleri, ikinci asırdan itibaren genişleyerek ve gelişerek devam etmiştir. Bu konudaki çalışmalar özellikle mevâlî denilen yeni Müslümanların Arap dilini öğrenmeleri ve naslarla iletişime geçebilmeleri hususundaki gayretler sonucunda büyük bir gelişme göstermiştir. Kûfe ve Basra şehirleri bu konuda öncü rolü oynamışlardır. Diğer yandan yeni Müslümanlarla kaynaşan yerli Arapların günlük avami konuşmaları ile Kur'ân ve Hadislerin ortaya koyduğu fasih Arapça arasındaki mesafe de gittikçe açılmıştır. Bu durum Arap dilinin safiyetinin kaybolması anlamına geliyordu. Dolayısıyla Dilbilim faaliyetlerinin bir amacı da dilin safiyetinin korunması meselesi olmuştur.³⁴⁷

Hicrî ikinci asırda Ebû Amr İbnü'l-'Alâ (v. 154/770), İsa b. Amr es-Sekafî (v. 149/766), Sîbeveyh (v. 180/796) ve el-Ahfeş (v. 177/793) gibi şahsiyetlerin Arap grameri hakkında eserler meydana getirdiklerine şahit oluruz. Yine aynı dönemde yaşayan ve Arap diline büyük hizmetleri dokunan Halil b. Ahmed (v. 170 veya 175/786-791) Arap dilinin lügatını yazmıştı. Onun *Kitâbu'l-'Ayn* adlı eseri ilk lügat kitabı kabul edilir.³⁴⁸

5. Tasavvuf

Tasavvuf başlangıçta bir hayat tarzı olarak ortaya çıktı. İbadet üzerinde önemle durmak, tamamıyla Allah Teâlâ'ya yönelmek, dünyanın alâyişinden ve ziyetinden yüz çevirmek, halk çoğunluğunun yöneldiği maddî lezzet, mal ve mevki hususunda isteksiz (zâhid) olmak, halktan ayrılarak ibadet için halvete çekilmek bu yolun esasını teşkil ediyordu. II. asırda ve daha sonraları dünyaya yönelme hususu yaygınlaşıp halk dünyaya daha fazla meyledince, kendilerini ibadete verenlere sûfiye ve mutasavvıfa ismi tahsis edildi.³⁴⁹ Dolayısıyla bu asırda tasavvuf ehli, daha ziyade zühd hayatı yaşayan, ibadetle çok meşgul olan ve dünyaya pek meyletmeyen bazı kimselerden

³⁴⁷ Algül-Çetin, *age*, III, 150-151.

³⁴⁸ Karşlı, İbrahim Halil, "Kur'ân Tefsiri Açısından İlk Arap Lügati Kitâbu'l-'Ayn'ın Değerlendirilmesi", *Nüşa Dergisi*, Yıl: 4, sy: 14, İstanbul, 2004, s. 49.

³⁴⁹ İbn Haldûn, *age*, II, 1113.

müteşekkildir. Tasavvuf'un bir ilim olarak ele alınması ve bu konuda tedvin faaliyetinin başlaması ise Hicrî III. asrın ilk dönemlerine tekabül eder. Bu dönemden itibaren vera' hususunda yapılması ve yapılmaması gerekenler, bu konularla ilgili hükümler hem tesis edilen derslane ve dergâhlarda öğretilmeye başlanmıştır³⁵⁰ hem de zamanla kaleme alınmıştır. Hâris el-Muhasibî'nin (v. 243/857) *er-Ri'âye* isimli eseri bunların başında gelir.³⁵¹

Hicrî II. asrın zâhid ve mutasavvıflarına örnek olarak şu kimseleri saymak mümkündür: Hasan-ı Basrî (v. 110/728), Ca'fer Sâdık (v. 148/765), Ebû Hâşim es-Sûfî el-Kûfî (v. 150/767), İbrahim b. Edhem (v. 161/777), Süfyân es-Sevrî (v. 161/777), Şakîk el-Belhî (v. 164/780), Dâvud et-Tâî (v. 165/781), Abdullah b. Mübârek (v. 181/797), Râbiatü'l-Adeviye (v. 185/804), Fudayl b. İyâd (v. 187/806), Ma'rûf el-Kerhî (v. 201/816).³⁵²

6. Tarih (Siyer)

İslâm dünyasında tarihçilik, siyer ve megâzî (Hz. Peygamber'in hayatı ve savaşlarına dair bilgiler) tarihçiliği ile başlamıştır. Kur'ân'ın tefsir edilmeye başlanması ve esbâb-ı nüzûl konusuna ağırlık verilmesi, hadislerin tedvin edilmesi gibi faaliyetler Müslümanları, Hz. Peygamber'in hayatını her yönüyle araştırmaya ve tanımaya yöneltti.³⁵³ Bu araştırmalar sonucunda ortaya çıkan malzemeler yazılı hale getirilerek, tarih yazıcılığı başlatılmış oluyordu. Müslüman devlet adamlarının tarih ilminin gelişmesini teşvik edici tutumları ve geçmişin gelecek nesillere aktarılması hususundaki arzu ve iştihak, tarihin Müslümanlar arasında sevilip gelişmesine tesir etti.³⁵⁴ Siyer ilmi

³⁵⁰ Aynî, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Sad: Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi Y., İstanbul, 1992, s. 230.

³⁵¹ Muhâsibî'nin bu eseri Şahin Filiz ve Hülya Küçük tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ve *er-Ri'âye: Nefis Muhasebesinin Temelleri* adıyla İnsan yayınları tarafından 1998 yılında yayımlanmıştır.

³⁵² Kuşeyrî, Ebû Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed Nisâbü'rî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Terc: Süleyman Uludağ, Dergâh Y., İstanbul, 1991, s. 112-125; Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Pars Matbaası, Ankara, 1976, s. 47; Algül-Çetin, *age*, III, 393.

³⁵³ Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, DİB Y., Ankara, 1991, s. 59.

³⁵⁴ Hizmetli, *age*, s. 59.

hususunda kuruculuk vasfı Urve b. ez-Zübeyr (v. 94/712) ve Ebân b. Osman'a (v. 100/718) verilmektedir.³⁵⁵

Hicrî II. asır, Müslüman tarih yazarlarının, alanlarını genişletip İslâm tarihçiliğinden genel tarihçiliğe geçtikleri, rivâyetçi tarih yazıcılığının (vak'anüvislik) başladığı bir gelişme devresidir.³⁵⁶ Bu yüzyılın ortalarından itibaren, bazı tarihi ve dini meselelerle ilgili rivâyetler toplanmaya ve birbirleriyle alakalı bir şekilde monograf (özel konu ya da kişilere tahsis edilmiş) kitaplar yazılmaya başlandı. Ebân b. Osman ve Urve b. ez-Zübeyr megâzîye dair kitaplar telif ederlerken, Irak'lı ravilerden Ebû Mihnef (v. 157/774) ve Seyf b. Ömer (v. 180 veya 200/790 veya 810), İslâm'ın ilk devir tarihiyle ilgili monografiler meydana getirdiler. İbn Şihab ez-Zührî (v. 124/741) ve İbn İshak (v. 151/768) siyer ve megazi türünde kapsamlı eser yazan öteki ilk yazarlardır. Bunların eserleri bize ulaşmamıştır. Bir başka II. yüzyıl tarih müelliflerinden Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (v. 207/817) ise siyer, megâzî ve tabakât sahasında fevkalade önemli olan ve sonraki tarihçilere, özellikle Taberî'ye büyük faydalar sağlayan, senelere göre tertip edilen *et-Târîhu'l-Kebîr* adında bir genel tarih kitabı yazdı.³⁵⁷ Bu asırdaki diğer önemli tarihçiler olarak Şurahbil b. Sa'd (v. 123/740), Vehb b. Münebbih (v. 110/728), Abdullah b. Ebûbekr b. Hazm (v. 130/748), Ma'mer b. Râşid (v. 154/771), Mûsa b. Ukbe (v. 141/760), Câbir b. el-Cûfî (v. 128/746) ve İbnü'l-Kelbî (v. 204/815) gibi isimleri saymamız mümkündür.³⁵⁸

B. ÖZEL OLARAK TEFSİR İLMİ

Hz. Peygamber'i ilk müfessir kabul ettiğimizde tefsir faaliyetinin Kur'ân'ın nazil oluşunun hemen akabinde başladığını söyleyebiliriz. Fakat yukarıda da belirtildiği üzere, ilk dönemlerdeki tefsir faaliyeti, insanların Kur'ân âyetlerinin yorumlanmasına olan ihtiyaçları nispetinde az ve sınırlı bir faaliyetti. Hicrî II. asra gelindiğinde ise, İslâm coğrafyasının genişleyip farklı kültürlerden insanların Müslüman olması, Müslümanlar arasında ciddi çatışmalara sebep olan olayların vuku bulması ve ilk kaynağa olan

³⁵⁵ Horovitz, Josef, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu*, Terc: Ramazan Altınay-Ramazan Özmen, Ankara Okulu Y., Ankara, 2002, s. 20, 27; Hizmetli, *age*, s. 110.

³⁵⁶ Hizmetli, *age*, s. 64.

³⁵⁷ Hizmetli, *age*, s. 62-63; Horovitz, *age*, s. 103.

³⁵⁸ Hizmetli, *age*, s. 115-125; Horovitz, *age*, s. 37, 39, 45, 69, 72.

zamansal uzaklık gibi sebepler yüzünden tefsir faaliyetleri bir hayli hız kazanmış oldu.³⁵⁹

Tefsir'in müstakil bir ilim olarak Hadis'ten kopmaya başladığı H. II. asırda fıkıh mezhepleri neredeyse oluşumlarını tamamlamış; Hâricîler, Şîa, Mu'tezile vb. mezhepler I. asrın ortalarından beri sürdürdükleri faaliyetleriyle taraftar toplamış, görüşlerini tespit etmişlerdir. Siyâsî-itikâdî akımlar olarak da isimlendirdiğimiz bu fırkalar, tefsir faaliyetlerinin çeşitlenerek artmasına sebep olmuş önemli etkenlerden biridir. Bütün meşruiyet arayışlarında olduğu gibi bu fırkalar da düşüncelerini meşru bir temele dayandırmak için Kur'ân'a başvuruyorlardı. Hadisler söz konusu olduğunda meşruiyet için gerektiğinde "uydurma" yoluna gidilebiliyordu. Fakat Kur'ân'dan delil bulmakta zorlanıldığında uydurma yerine te'vil devreye giriyordu. Te'vil, her fırkanın kendisini insanlara kabul ettirmek ve diğer fırkalardan daha güzel bir şekilde İslâm'ı temsil ettiklerini göstermek için vazgeçilmez bir yoldu. Böylelikle daha fazla taraftar toplayabiliyorlardı. İnsanların bir siyâsî-itikâdî fırka içinde yer alarak Kur'ân'a yaklaşması, aynı zamanda Kur'ân'ı diğer fırkalar karşısında bir savunma aracı olarak görmesine de sebep olabiliyordu.

Fakat Kur'ân'a dair yorumların çeşitlenip artmasına sebep olan bu fırkaların, her zaman ideolojik tutumları sebebiyle Kur'ân'a yanlış şeyler söylediklerini iddia etmek doğru değildir. İdeolojik yahut mezhebî tefsir, her zaman için Kur'ân'ın ruhuna ters düşen, bu sebeple de zemmedilmesi gereken tefsir anlamına gelmemelidir. Bunun örneklerine ileride temas edilecektir. Neticede fırkalar arasındaki bu karşılıklı taarruz ve savunma hamleleri tefsir faaliyetlerinin artmasına vesile olmuştur.

Tefsir faaliyetlerinin zenginleştiği bu dönem, "tedvin asrı"³⁶⁰ isimlendirmesini haklı çıkaracak biçimde, ilk ürünlerin de ortaya çıkmaya başladığı bir dönem olmuştur. Hicrî I. asrın sonlarından itibaren telif edilen tefsir eserleri, bu dönemde daha sistematik ve zengin bir görünüm almıştır. Hicrî 94 ya da 95 senesinde vefat eden Said b. Cübeyr bir tefsir kitabı yazmış, ondan da Atâ b. Dînâr (v. 126/744) nakilde bulunmuştur.

³⁵⁹ Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 113.

³⁶⁰ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirûn*, I, 97.

Mu'tezile'nin önderlerinden Amr b. Ubeyd (v. 144/762), Hasan-ı Basrî'den naklen bir tefsir kitabı kaleme almıştır. Yine İbn Cüreyc'in (v. 150/766) üç büyük cüz halinde bir tefsir kitabı olduğu rivâyet edilmiştir.³⁶¹ Mukâtil b. Süleymân'ın (v. 150/767) *Tefsîru'l-Kur'ân*'ı, Yahyâ b. Sellâm'ın (v. 200/815) *Tefsîr*'i de aynı dönemde kaleme alınan tefsirlerdendir. Âyetlerin genel yorumu yanında Kur'ân'ın metniyle ilgili çeşitli filolojik çalışmalar da aynı zamanda başlamıştır. Zeyd b. Ali'nin (v. 121/738) *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*'i, Vâsıl b. Atâ'nın (v. 131/748) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Ebân b. Tağleb'in (v. 141/758) *Garîbu'l-Kur'ân*'ı, Ahfeş'in (v. 177/793) *Kitâbu Meâni'l-Kur'ân*'ı bu türden eserlerin arasında sayılabilir.³⁶²

Tabiileri ve onlardan sonra gelen nesli kapsayan Hicrî II. asrın tefsiri, ashabın tefsir anlayışından farklı özellikler arz eder. Öncelikle İsrâiliyyat ve Nasraniyyat bu dönemde tefsire çokça girmiştir. Ka'bu'l-Ahbâr (v. 32/652), Abdullah b. Selâm (v. 43/663), Vehb b. Münebbih (v. 110/728) ve Abdülmelik b. Abdülaziz b. Cüreyc (v. 150/767) gibi, Ehl-i Kitap'tan olup sonradan Müslümanlığı seçen kimselerden aktarılan ve araştırılmadan kabul edilen rivâyetler, İsrâiliyyat ve Nasrâniyyat denen haberlerin tefsirler arasında çokça yer almasına sebep olmuştur. Tefsir, rivâyete dayalı olarak nakledilmeye devam etmiştir. Re'y ile tefsir henüz kendisini açıkça belli edecek seviyede değildir. Diğer yandan, yukarıda söylediğimiz gibi, bu dönemde bazı mezhebi ihtilafların oluşmaya başladığı müşahede edilmektedir. Mesela Katâde b. Diâme'nin (v. 118/737) kaza ve kader konularına çok daldığı, kaderî olmakla (kaderi inkar etmek) itham edildiği; Hasan-ı Basrî'nin kaderi ispat etmekle meşgul olduğu bilinmektedir. Bu tür çabalar, zaman zaman ortaya konan tefsirleri etkilemiştir. Bu ve benzeri sebepler yüzünden Tabiiler ve daha sonraki nesil arasında, tefsir hususunda ortaya çıkan farklı görüşler de, önceki devre nispetle daha fazla olmuştur.³⁶³

Netice itibariyle Hicrî ikinci yüzyılın başlarından itibaren tefsir artık belli başlı bir bilim dalı olarak kendisini kabul ettirmiştir. Rivâyet tefsiri ağırlıklı olmakla birlikte dirâyet tefsiri de ortaya çıkmıştır. Tefsirde telif dönemi başlamıştır. Fakat telif edilen

³⁶¹ Zehebî, *age*, I, 99-100.

³⁶² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 252.

³⁶³ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 88.

eserler, üçüncü yüzyılın sonlarında ortaya çıktığı şekliyle mücellet eserler değildir. Lugavî tefsirler bu dönemde kaleme alınmaya başlanmıştır. Fırkalaşmanın yoğunlaştığı bu dönemde, mezhebi yorumların tefsire etkisi görülmekle birlikte, başlı başına mezhebi tefsirlerin yazıldığını söylemek zordur.³⁶⁴

Tefsir tarihiyle ilgili kaynaklarda Hicrî II. asrın müfessirleri olarak şu isimlere yer verilmektedir: Şa'bî Ebû Âmir el-Kûfî (v. 103/721), Mücâhid b. Cebr el-Mekkî (v. 103/721), Dahhâk b. Müzâhim (v. 105/723), Tâvus b. Keysân (v. 106/725), İkrime Ebû Abdullah el-Hâşimî (v. 107/726), İbn Sîrîn Muhammed el-Basrî (v. 110/729), Hasan-ı Basrî (v. 110/729), Atiyye el-Avfi (v. 111/730), Atâ b. Ebû Rabâh (v. 115/734), Yezîd b. Hârûn (v. 117/736), Katâde b. Diâme Ebu'l-Hattâb el-Basrî (v. 118/737), Kays b. Müslim el-Kûfî (v. 120/738), Atâ b. Dînâr el-Hüzelî (v. 126/744), Süddî-i Kebîr (v. 128/746), İbn Nüceyh es-Sekafî (v. 131/749), Zeyd b. Eslem (v. 136/753), Rebî' b. Enes (v. 136/753), Ali b. Ebû Talhâ (v. 143/761), Amr b. Ubeyd (v. 144/762), Muhammed Saib el-Kelbî (v. 146/764), İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (v. 150/767), Mukâtil b. Süleymân (v. 150/767), Şu'be İbnü'l-Haccâc (v. 160/777), Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Mâlik b. Enes (v. 179/795), Abdurrahman b. Zeyd (v. 182/798), Hüseyim b. Beşîr es-Sülemî (v. 183/799), Yûnus b. Habîb (v. 183/799), Ebu'l-Hasen Ali el-Kisâi (v. 189/805), Muhammed Ruâsî (v. 190/806), Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814), Vekî' İbnü'l-Cerrâh (v. 198/814). Hayatının büyük bölümü bu asırda geçen İmâm Şâfiî (v. 204/820), el-Ferrâ (v. 207/822) gibi âlimleri de biz II. asrın müfessirleri arasına dahil ediyoruz.³⁶⁵

³⁶⁴ Abbot, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri*, The University of Chicago Press, Chicago 1967, II, 112-113. Abbot bu dönemde *legalistik*, *linguistik*, *formal* ve *müteşâbihlerin tefsiri* şeklinde dört tefsir türünün olduğunu söyler. Bu terimlerle bizim yukarıda verdiğimiz bilgiler kastediliyor olmalıdır.

³⁶⁵ Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, IV, 485-486; Cevdet Bey, *age*, s. 103-108; Bilmen, *age*, I, 189-190; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 70-98; Abdullah, *age*, s. 40-41.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HİCRÎ II. ASIRDA SİYÂSET-TEFSİR
İLİŞKİSİ

I. SİYÂSET-TEFSİR İLİŞKİSİNİN SEBEPLERİ

Toplumların tarih boyunca siyâsî düşüncelerle iç içe yaşaması, neredeyse toplum olmanın bir gereği olarak karşımızda durmaktadır. Muhtevası ve şekli farklı olsa da hiçbir toplumun siyâsî düşünceden ve siyâsî faaliyetlerden uzak kalamadığı bir gerçektir. Müslümanların oluşturdukları toplumlarda, siyâsî düşünce ve buna bağlı hareketler toplum yapısında geçmiş dönemlerde son derece önemli roller oynamışlardır. Özellikle İslâm toplumunun kuruluş ve gelişme çağları olan ilk asırlarda, siyâsetin toplumu kuran unsurlardan bir başkası olan “ilim”le ilişki içinde olması kaçınılmaz olmuştur. Bunun en büyük sebebi siyâsetin, toplum katmanlarında sergilemiş olduğu yayılmacı muhtevadır. Siyâsetin bu özelliği onun ilimlerle bir şekilde ilişki içinde olmasını gerektirmiştir. Siyâsî düşüncenin, İslâm toplumlarının tarihi boyunca çeşitli değişimler yaşaması, onun toplumun diğer unsurlarıyla ilişkisinde engelleyici bir rol oynamamıştır. Yani geçmişte olduğu gibi günümüzde de, İslâm toplumlarında -aslında diğer bütün toplumlarda- siyâsetle ilim arasında bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkündür. İlim(ler)le yakın ilişki içinde olan siyâsî düşüncenin, bütün ilimlerin kaynağı olan Kur’ân’la bağlantısı ise değişen oranlarda devam etmiştir.³⁶⁶

Dini konular üzerinde yoğunlaşan tartışmalar, beraberinde çeşitliliği ve farklılaşmayı getirmiştir. Hicrî birinci asrın son çeyreğinden itibaren ortaya çıkan itikâdî mezhepler ve ondan çok daha önce Hulefa-i Raşidin döneminin sonlarına doğru görülmeye başlayan farklı siyâsî eğilimler, hiç şüphesiz kültür tarihimizi ve İslâmî ilimleri doğrudan etkilemiştir. Teşekkül eden fikri birliktelikler, dini eğilimleri etkilemekle kalmamış, genellikle telif edilen eserlerin karakterlerini de belirlemiştir.³⁶⁷ Takip eden II. asır, Kur’ân âyetlerinin yorumlanması hususunda ciddi ihtilafların ortaya çıktığı bir zaman dilimidir. Yukarıda da görüldüğü üzere, bu ihtilaflar esasında sadece

³⁶⁶ Çalışkan, *age*, s. 10.

³⁶⁷ Koç, *age*, s. 85.

Kur'ân kaynaklı ihtilaflar olmayıp, meydana gelen siyâsî ve toplumsal olayların Kur'ân âyetleri üzerinden yoruma tabi tutulması; bahsi geçen olaylarda rol alanların haklılığının ya da haksızlığının Kur'ân üzerinden ispatlanmaya çalışılması sonucunda ortaya çıkan ihtilaflardır. Emevî iktidarının sonlarıyla Abbâsî iktidarının başlarını kapsayan bu zaman dilimi, tabii olarak siyâsetin ilimler ve âlimlerle arasındaki ilişkilere sahne olmuştur. Aşağıdaki bölümlerde bu ilişkilerin türleri ve niteliklerinden bahsedilecektir.

Siyâset, toplum hayatının seyrinde çok belirleyici rolü olan bir olgudur. Bu yönü sebebiyle çetrefilli bir konu olarak görülmüştür. İbn Ferhûn'un (v. 799/1397) şu sözleri konuyu daha da açıklığa kavuşturmaktadır:

“Siyâset konusu, anlayışların saptığı ve ayakların tökezlediği etraflı bir konudur. İhmal edilmesi, hakların kaybolmasına ve hadlerin uygulanamaz hale gelip bozguncularla zorbaların cesaretlenmesine sebep olurken, bu konuda haddi aşmak da fena zulümlerin işlenmesine, kanların dökülmesine ve malların haksız yollarla ele geçirilmesine yol açar.”³⁶⁸

Siyâsetin bu durumu, onun toplumu her yönüyle kuşatıcı özellikte olmasından kaynaklanır. Siyâsetin toplumda erdemli bir seyir izlemesinde hiç şüphesiz ilimlerin büyük rolü vardır. Fakat bunun aksi de doğrudur. Siyâset ile ulema arasındaki ilişkiler, siyâsetçinin algılayışında ve siyâsetin seyrinde belirleyici rol oynayabilir.

Diğer yandan, şu bir gerçektir ki siyâsî iradenin toplumda kabul görüp yer edinmesinin en önemli şartı meşruiyettir. İlk dönem İslâm toplumlarında siyâsî çevreler toplum nezdindeki bu meşruiyeti temin için, ulemadan yardım almışlardır. Şüphesiz bu durum, siyâsetin ulema kanalıyla naslara müdahalesi anlamına gelir. Zira Müslüman âlimlerin ilimlerinin temel nesnesi naslardır. Bu ilişki sonucunda genellikle nasların arzu ve isteklere, kişisel çıkar ve ideolojilere göre yorumlanması meselesi ortaya çıkmıştır. Nasların tabiatında şüphesiz her ideolojiyi destekleyecek deliller bulmak mümkün değildir, fakat yine aynı nasların zahiri, bakış açısına göre bu delilleri fazlasıyla temin edebilir. Nas, iki ucu sivri kılıç gibidir. Nas, onu duyurmak isteyen

³⁶⁸ İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali, *Tebîrâtü'l-Hukkâm fî Usûli'l-'Akziye ve Menâhici'l-Ahkâm*, Neşr: Cemal Mar'aşlı, Beyrut, 1995, II, 115.

karşı da kullanılabilir. Her ideoloji, kendisine uygun bir nas bulabilir. Hakikatte nas tamamen sosyal ve siyasal tercihlere boyun eğmektedir.³⁶⁹

Anlaşıldığı üzere buradaki nas kavramının içine öncelikli olarak Kur'ân âyetleri girmektedir. Dolayısıyla siyâsî iradenin meşruiyet konusunda en çok ihtiyaç duyduğu “araç” Kur'ân âyetleri ve onları “gerektiği gibi” yorumlayacak âlimler olmuştur. Fakat işte bu Kur'ân âyetlerinin bir “araç” olarak görülmesi, İslâm toplumlarında Kur'ân kaynaklı hizip ve fırkacılığın ortaya çıkmasında destekleyici bir rol oynamıştır. Bu, herhangi bir meşru usule dayanmaksızın nasların gücüne sığınmak demektir ki toplum açısından tehlikeleri büyük olmuştur.³⁷⁰

Siyâsetle tefsir arasındaki ilişkinin bir diğer sebebi de, bizim siyâsî-itikâdî akımlar dediğimiz oluşumların birbirleri arasındaki üstünlük yarışıdır. İslâm toplumunun ilk dönemlerinde ortaya çıkan ve Hicrî II. yüzyılda oluşumlarını büyük oranda tamamlamış bulunan bu akımlar, birbirlerine olan üstünlüklerini ve “öteki”ne göre haklılıklarını Kur'ân'la ispatlama yarışına girmişlerdir. Tarihi verilere bakılacak olursa, İslâm toplumu içerisinde dini yaşama şekilleri olarak ortaya çıkan bu grupların büyük bir çoğunluğunun, iktidar arzu ve hırsından bağımsız olarak sadece dini yaşama kaygısı içinde olmadıkları da görülür. Hal böyle oluncu, bir kere daha naslarla -özellikle Kur'ân âyetleri- siyâsî istek ve arzular karşı karşıya gelmiş ve konuşamayan naslar, konuşan ve belli bir siyâset güden şahısların düşüncelerine boyun eğmek zorunda kalmıştır.³⁷¹ İlk devirlerden itibaren başlayan ve gittikçe hız kazanan bu “naslar yardımıyla mezhebi savunma” refleksi, birçok değişik tefsir hareketlerinin İslâm toplumunda varlık kazanmasına sebep olmuştur. Neticede her türlü dava Kur'ân'la savunulmaya çalışılıyor ve bütün dava sahipleri kendi devamlarını sağlayacak âyetleri-veya hadisleri- bulup

³⁶⁹ Hanefî, Hasan, *Mine'l-'Akîde ile's-Sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire, 1952, I, 400. Hz. Ali, Hâricilerle konuşması için görevlendirdiği İbn Abbâs'a, onlarla tartışırken Kur'ân âyetlerini kullanmamasını, zira âyetlerin çeşitli şekillerde anlaşılmaya müsait bir yapıda olduklarını söylemiştir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 446. Hz. Ali'nin bu tavsiyesi yukarıdaki iddianın bir kanıtı niteliğindedir. Bu tavsiyeye rağmen İbn Abbâs, tartışma esnasında onların bazı âyetleri iddialarına delil olarak kullanmaları sebebiyle âyetlerle cevap vermek durumunda kalmış fakat yine de onlarla baş edememiştir. Bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V, 64-65.

³⁷⁰ Hanefî, *age*, I, 401.

³⁷¹ Ay, *age*, s. 19.

çıkartıyorlardı. Özellikle hadis konusunda uydurma çok yaygın olabiliyordu.³⁷² Hatta bu durum öylesine yaygın bir hal almıştı ki, üçüncü asrın müdakkik âlimlerinden olan ve Ali b. Ebû Talha'nın (v. 143/760) tefsir sahifesini öven Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), "Üç kitap (türünün) aslı yoktur: Melâhim, megâzî ve tefsir"³⁷³ sözünü söylemek zorunda kalmıştı. Ahmed b. Hanbel'in kendi *Müsned*'inde birçok tefsir rivâyetini naklettiğini göz önünde bulundurursak, burada İsrâiliyyatın yanında, mezhep savunması için siyâsî gayelerle uydurulmuş bulunan tefsir rivâyetlerine de bir itiraz yönelttiğini söyleyebiliriz.³⁷⁴

Siyâset ve tefsir arasındaki ilişkinin üçüncü bir sebebi olarak da, ulemanın siyâsî iradeyle temasını göstermek mümkündür. Siyâsîlerle müfessirler arasındaki ilişkide özne konumunu işgal eden, kimi zaman siyâsetçi kimi zaman da müfessir olmuştur. Bu sebeple siyâsî iradeyle müfessirler arasındaki ilişkiyi iki yönlü olarak ele almak daha uygun olacaktır. Siyâsî iradenin özne olduğu ilişki biçiminde müfessirlerin bazen siyâsîlerden gelen baskılara boyun eğmeleri, bazen onların verdikleri görevleri yerine getirmek durumunda kalmaları, bazen de onları nazikçe reddetmeleri gibi konular ön plana çıkmaktadır. Diğer yandan müfessirlerin özne konumunda olduğu ilişki biçiminde müfessirlerin siyâsî iradenin çeşitli istekleri karşısında ortaya koydukları tavırlar daha belirgin durmaktadır. Nitekim aşağıdaki bölümlerde de konular bu şekilde ele alınacaktır.

³⁷² Kûfe'de birisi Hz. Ali'nin söylemediği bir şeyi ondan rivâyet etmektedir. A'meş ona niçin böyle yaptığını sorunca, insanlardan gelen talep sebebiyle böyle bir yola başvurduğunu söylemiştir. Bkz. Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Kitâbu'l-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 150.

³⁷³ Aclûnî, *age*, II, 370

³⁷⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 156.

II. İLİŞKİNİN ÇEŞİTLERİ

A. *SIYÂSÎ İRADE-TEFSİR İLİŞKİSİ*

1. Siyâsî İradenin Kur'ân'a Yaklaşımı

Emevî iktidarı sorunlu bir şekilde başlamıştı ama netice itibariyle Muâviye'nin çabaları sonucunda İslâm toplumu arasında başarılı bir birlik gerçekleştirilmişti. İlk dönemlerde büyük fitnenin atlatılmış olması sebebiyle bir sükûnet hali içerisine giren tebaanın, iktidarın meşruiyetini sorgulama durumu söz konusu değildi. Fakat zaman geçtikçe bu durum değişti. Emevîlerin, ele geçirdikleri iktidarı istedikleri şekilde kullanabilecekleri ilahi bir nimet olarak görmeleri tebaanın tasvip etmediği bir durumdu. Neticede giderek iktidarla tebaa arasında bir çatışmanın çıkması kaçınılmaz olmuştu. Böyle durumlarda iktidarın en çok muhtaç olduğu şey, meşruiyetini bir şekilde tebaaya kabul ettirmektir. Bunun için Emevîlerin başvuracağı en önemli kaynak Kur'ân olacaktır.

Emevîlerin tebaasını oluşturan halk kitleleri inanan bir toplumdu, onların Kur'ân ve Peygamber buyruklarına kesin ve tartışmasız iman etmiş olmaları bir çıkış yolu olabilirdi. Kaza ve kader meselesi buna iyi bir örnektir. Emevîler halkı yönetene itaat ettirmek istiyorlardı. Bu nedenle kaza ve kader gibi dini etkenleri, kendilerine dini bir konum kazanmak için değil, sadece dünyevi güçlerini takviye için kullanmak iyi bir yoldu. Onlar halktan itaat ve sessizlik istiyorlardı. Halkın kendilerine tabi olmasını, eleştiri ve itiraz yöneltmemelerini istiyorlardı. Aslında kaderci inanç ve tutum İslâm'dan önce Araplarda güçlü idi. Bu inanç sonraki dönemlerde de devam etti.³⁷⁵ O zamanki ortam buna müsait idi. Anlayıştaki değişiklik, Emevîler'in kendi gelecekleri için bu telakkiye dini ve Kur'ânî elbise giydirilmesidir. Bunun için Kur'ân'dan (ve hadislerden) cebriyeci düşüncelerini desteklediğine inandıkları nasları tespit ettiler. Mürcie'nin fikirlerinden fazlasıyla yararlandılar.³⁷⁶ İslâm tarihinin en acıklı olaylarından birisi olan Kerbelâ faciasından sonra Yezîd b. Muâviye, Hz. Hüseyin'e karşı davasında haklı

³⁷⁵ Mescid-i Câmîî, *age*, s. 178-180.

³⁷⁶ Atvân, *el-Emevîyyûn ve'l-Hilâfe*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1986, s. 27-47; Çalışkan, *age*, s. 162-63.

olduğunu Şam halkına şu şekilde anlatabiliyordu: “Hüseyin’in kendisini halifelğe benden daha layık ve müstehak görmesi kendi görüşü ve anlayışından ileri geliyor. O, şu âyeti galiba iyi okumamış: ‘*De ki: Ey mülkün sahibi Allah! Sen mülkü dilediğine verirsin. Sen mülkü dilediğinden alırsın. Sen dilediğini aziz edersin. Sen dilediğini zelil edersin. Hayr yalnız Sen’in elindedir. Şüphesiz ki Sen her şeye gücü yetensin!*’”(Âl-i İmrân 3/26.)³⁷⁷ Nitekim Muâviye’nin kendisi de Yezîd’in veliahtlığına itiraz edenlere yazdığı cevabi mektupta hilâfetle ilgili olarak aynı argümanları kullanmıştı.³⁷⁸

Esasında Abbâsî halifeleri de meşruiyet aracı olarak Kur’ân’a yaslanmaktan geri durmamışlar ve cebriyecilik düşüncesine sığınmışlardır. Fakat onların cebriyeci tavırları Emevîler kadar belirgin olmamıştır. Bunun temel sebebi Abbâsîlerin tebaa ile ilişkilerinin Emevîler kadar sorunlu olmamasıdır. Mesela ikinci Abbâsî halifesi Mansûr Mekke’ye yaptığı ziyaretlerden birinde halka şu şekilde hitap etmiştir:

“Ey ahali! Ben Allah’ın yeryüzündeki sultanıyım. O’nun verdiği başarı, doğru yol, güç ve sabırla sizi yönetiyorum. O’nun hazinedarıyım. O’nun meşietini hareket ediyorum. O’nun iradesiyle paylaşıyorum. O’nun izniyle veriyorum. Allah beni hazinesinin kilidi yapmıştır. Ne zaman size vermek ve rızıklarınızı paylaşmak için beni açmak isterse açar, ne zaman kilitlemek isterse de kilitlet. Öyle ise Allah’a yöneliniz. Size faziletinden vereceği bu asıl günde, “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim*”³⁷⁹ âyetiyle Kitab’ında haber buyurduğu şeyi O’ndan isteyiniz ki beni doğruluk ve olgunlukta muvaffak eylesin, bana size şefkat ve iyilikte bulunmayı ilham eylesin ve size bahşetmek, rızıklarını adaletle paylaşmak için beni açsın.”³⁸⁰

İlk dönemlerde siyâsî iradeyi oluşturan yöneticilerin, liderlerin, komutanların vs. Kur’ân’la ilişkilerinin ilginç bir yönü de onların, içinde buldukları duruma uygun geldiğini düşündükleri âyetleri genellikle bağlamından kopararak kullanmaktan

³⁷⁷ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, V, 464.

³⁷⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, s. 144-146.

³⁷⁹ Mâide 5/3.

³⁸⁰ İbn Kuteybe, *Kitâbu Uyûni’l-Ahbâr*, II, 247.

çekinmemiş olmalarıdır. Tarih kitaplarında bu konuda fazlaca örnek bulmak mümkündür.

Adaleti ve kendinden önceki Emevî halifelerinin unutturduğu birtakım güzellikleri ortaya çıkarmasıyla şöhret bulan halife Ömer b. Abdülaziz (v. 101/719) iktidarı altındaki bölgelerde ortaya çıkan sorunları çözmek için görevlendirdiği kimselere mektuplar yazıyor, talimatlar veriyordu. Bu tür mektuplarda Halife meramını anlatmak için ortama uygun düşen âyetleri göndeme getiriyordu.³⁸¹ İşin ilginç yanı, siyâsî içerikli bu mektuplar daha sonra bu âyetlerin tefsiri olarak kayda geçebilmiştir.³⁸²

Abbâsîlerin ünlü komutanı ve iktidarın Emevîlerden Abbâsîlere geçmesindeki baş aktörlerden Ebû Müslim el-Horasânî büyük isyanı başlatacağı zaman emrindeki komutanlara sancak verirken Hac 22/39. âyeti okuyordu.³⁸³ Ayrıca Horasan'a girdiğinde Emevîler'in Horasan valisi Nasr b. Seyyar'a yazdığı mektupta Fâtır 35/42-43. âyetlerini;³⁸⁴ Merv'e gizlice girdiğinde de Kasas 28/15. âyetini³⁸⁵ okuyordu.³⁸⁶

Emevîlerin Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın, Abbâsîler'in elinden kaçmasına yardımcı olan Nakib Lâhız b. Kurayz et-Temîmî, Abbâsîler geldiğinde Nasr'ı uyarmak

³⁸¹ Bkz. İbnü'l-Esîr, *age*, V, 52, 66.

³⁸² İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk: Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke, 1997, II, 578, 604, 669; IV, 1294, 1216; VI, 2074; IX, 2943.

³⁸³ “Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad izni verildi. Şüphesiz ki Allah'ın onlara yardım etmeye gücü yeter.”

³⁸⁴ “Müşrikler, eğer kendilerine bir uyarıcı gelirse, ümmetlerden herhangi birinden daha çok doğru yol üzere olacaklarına dair en güçlü şekilde Allah'a yemin etmişlerdi. Fakat onlara bir uyarıcı gelince, bu ancak onların nefretlerini artırdı.”

“Yeryüzünde büyüklük taslamak ve kötü tuzak kurmak için (böyle davranıyorlardı). Oysa kötü tuzak, ancak sahibini kuşatır. Onlar ancak öncekilere uygulanan kanunu bekliyorlar. Sen Allah'ın kanununda hiçbir değişiklik bulamazsın. Sen Allah'ın kanununda hiçbir sapma bulamazsın.”

³⁸⁵ “Musa halkın habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada biri kendi tarafından, diğeri düşman tarafından; kavga eden iki adam gördü. Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Musa da ona bir yumruk indirip onu öldürdü. Musa, “Bu şeytanın işidir. O gerçekten apaçık bir saptırıcı düşmandır” dedi.”

³⁸⁶ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V, 356-357, 381.

için Kasas 28/20. âyeti³⁸⁷ okumuş ve şifreli bir şekilde kaçmasını ona bildirmişti. Sonra bu durum ortaya çıkınca Ebû Müslim Lâhız'ı öldürdü.³⁸⁸

Abbâsîlerin kurucusu ve birinci halifesi Ebu'l-Abbâs Seffâh (132-136/750-754) Kûfe'de halka yaptığı konuşmada birtakım faziletlerini anlattıktan sonra kendi konumunu ve meşruiyetini desteklemek üzere Ahzâb 33/33³⁸⁹; Şûrâ 42/23³⁹⁰; Şu'arâ 26/213³⁹¹; Haşr 59/7³⁹² ve Enfâl 8/41.³⁹³ âyetleri okumuştur.³⁹⁴

İkinci Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr (136-158/754-775) ile Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'ın torunlarından Muhammed b. Ali -ki "en-Nefsü'z-Zekiyye" diye bilinir- (v. 145/762) arasındaki siyâsî mücadelelerde de aynı şekilde âyetlerin kullanıldığını görüyoruz.³⁹⁵ Emevîlerin yıkılması hususunda Abbâsîlere en büyük destek Hz. Ali evladından gelmişti. Bu desteği verirken onların düşündükleri şey, hilâfete de kendilerinden birisinin getirilmesiydi. Fakat yeni devletin başına geçen halife Abbâsoğullarından olunca bu Hz. Ali evladını memnun etmedi. İlk Abbâsî halifeleri Hz. Ali evladından İmâm Muhammed (Muhammed b. Ali) ve İmâm İbrahim etrafında bir

³⁸⁷ "Şehrin öbür ucundan koşarak bir adam geldi: "Ey Musa! İleri gelenler seni öldürmek için aralarında senin durumunu görüşüyorlar. Şehirden hemen çık. Şüphesiz ben öğüt verenlerdenim" dedi."

³⁸⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 381. Halife b. Hayyât, Ebû Ömer el-Leysi el-Uşfurî, *Târîhu Halife b. Hayyât*, Thk: Ekrem Ziyâ el-Umerî, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1397, I, 113.

³⁸⁹ "Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah'a ve Rasûlüne itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."

³⁹⁰ "İşte bu, Allah'ın inanıp salih ameller işleyen kullarına müjdelediği şeydir. De ki: "Ben buna karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum." Kim güzel bir iş yaparsa, onun iyiliğini artırırız. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, şükürün karşılığını verendir."

³⁹¹ "Öyle ise sakın Allah ile beraber başka bir ilaha yalvarma, sonra azaba uğratılanlardan olursun."

³⁹² "Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah'ın azabı çetindir."

³⁹³ "Bilin ki ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah'a; hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün (yani) iki ordunun (Bedir'de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız (bunu böyle bilin). Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir."

³⁹⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 425.

³⁹⁵ Bu konuda yazılmış bir makale için bkz. Mûnis, Hüseyin, "İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Mücâdelâti's-Siyâsiyye", *el-Kitâbu't-Tizkârî bi Münâsebâti İhtifâlâti'l-İdi'l-Elfi li'l-Ezher* içinde, Kahire, 1983, s. 57-65.

iktidar alternatifinin belli bir kesimde daima düşünöldüğünü hesap ediyorlardı.³⁹⁶ İşte bu sebeple Ebû Ca'fer ile Muhammed b. Ali arasında bazı yazışmalar gerçekleşmişti. Bu yazışmalarda özellikle nesepler söz konusu edilerek hilâfete kimin daha üstün olduğu ispatlanmaya çalışılıyordu.³⁹⁷ Ebû Ca'fer mektubunun başına Mâide 5/33-34. âyetleri³⁹⁸ yazarak başlıyordu. Bu âyetlerdeki “Allah ve Rasûlüne karşı savaş açanlar” Ebû Ca'fer'e göre Hz. Ali evladıydı ve onlar kesinlikle cezalandırılmalıydılar. Ebû Ca'fer, tehlikeli bir yoruma başvurarak kendisini de Allah ve Rasûlü'nün yerine koymuş oluyordu.³⁹⁹ Diğer yandan, yine âyetlerde belirtildiği gibi, eğer İmâm Muhammed tevbe edip itaat ederse Ebû Ca'fer onu bağışlayabilirdi.

Muhammed b. Ali de aynı tarzı devam ettiriyor ve o da cevabına kendine göre seçtiği Kasas 28/1-6. âyetleri⁴⁰⁰ yazarak başlıyordu. İmâm Muhammed, bu âyetlerle mektubuna başlamak suretiyle Ebû Ca'fer'i Firavun ve taifesine, kendilerini ise Firavun tarafından mazlum durumuna düşürölmüş fakat bununla birlikte Allah'ın kendilerine yardım ve imâmet (iktidar) vadettiği kimselere benzetmiştir.

Göröldüğü üzere bu tür hadiselerde kullanılan âyetler, esasen “bağlama uygun olma” bakımından problemsiz görünüyor. Yani âyetler ve âyetlerin kişiler tarafından kullanıldığı bağlamlar göz önüde bulundurulduğunda bütünüyle bir uygunsuzluktan bahsetmek doğru değildir. Ne var ki âyetlerin bu şekilde kullanılması, âyetlerin kendi bağlamları açısından düşünöldüğünde bir saptırma anlamına gelmektedir. Buralarda âyetler kendi bağlamından koparılmış, bütünlük içinde olduğu önceki ve sonraki

³⁹⁶ Algöl-Çetin, *age*, III, 241.

³⁹⁷ Mûnis, *ag.mk*, s. 58.

³⁹⁸ “Allah'a ve Rasûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürölmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürölmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahrette de onlara büyük bir azap vardır.”

“Ancak onları ele geçirmemizden önce tövbe edenler bunun dışındadırlar. Artık Allah'ın çok bağışlayıcı, çok merhamet edici olduğunu bilin.”

³⁹⁹ Mûnis, *age*, s. 62.

⁴⁰⁰ “Tâ-Sin-Mim. Bunlar apaçık Kitab'ın âyetleridir. İman eden bir kavim için Musa ile Firavun'un haberlerinden bir kısmını sana gerçek olarak anlatacağız. Şüphe yok ki Firavun yeryüzünde (ülkesinde) büyüklük taslamış ve ora halkını sınıflara ayırmıştı. Onlardan bir kesimi eziyor, oğullarını boğazlıyor, kadınlarını ise sağ bırakıyordu. Şüphesiz o bozguncularandı. Biz ise istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım. Yeryüzünde onları kudret sahibi kılalım ve onların eliyle Firavun'a, Haman'a ve ordularına çekinegeldikleri şeyleri gösterelim.”

âyetlerden ayrılarak keyfi deliller olarak kullanılmıştır. Buradaki tarafların Kur'ân-ı Kerîm'e dair böyle bir bağlam bilgisine sahip olmadıklarını şüphesiz düşünemeyiz.⁴⁰¹ Fakat iktidar hırsı ve Kur'ân'ın tek meşruiyet kaynağı olması onları böyle bir tavır almaya sürüklemiş olmalıdır. Diğer yandan bu tür âyet iktibaslarının bu kadar kolay yapılmasının bir sebebi olarak Kur'ân'da her şeyin olduğuna dair inancı göstermek de mümkün olabilir.

Bu tür rivâyetler, şüphesiz yönetimde rol alan kimselerin Kur'ân'la ilişkilerinin konumuzla ilgili yönünü yansıtmaktadır. Onların Kur'ân'la kurdukları ilişkinin tek şekli bu değildir. Fakat Kur'ân'a böyle yaklaşmış olmaları, âyetleri kendi bağlamlarından kopararak kendi siyâsî gayeleri uğrunda rahatça kullanmış olmaları dikkat çekicidir. Onlar, özellikle Muhammed b. Ali ve Ebû Ca'fer hadisesinde de görüldüğü üzere, kendilerinde var olan edebi yeteneği de katarak âyetleri konuşmalarının/yazışmalarının bağlamına rahatça uyarlayabilmişlerdir.

Devlet idaresinde yer alanların Kur'ân âyetleriyle ilişkilerinin dikkat çeken bir yönü de şuydu: Beşinci Abbâsî halifesi Harun Reşid (170-193/786-809) döneminde zaferlerden elde edilen gelirler, ticaretin artması ve Bağdat şehrinin bir cazibe merkezi haline gelmesi gibi sebeplerle zenginlik artmıştı. Özellikle idarede yer alan kimseler bu zenginliğin tezahürlerini cömertçe sergiliyorlardı.⁴⁰² İhtişamlarının göz kamaştırdığı saraylar bu zenginliğin bir çeşit dışavurumuydu. Halifenin ve onun gibi zengin devlet adamlarının yaptırdığı bu saraylarda dikkat çeken husus, onların Kur'ân'daki cennet tasvirlerini yansıtıyor olmalarıydı. Sarayları yaptıranlar cenneti tavsif eden Kur'ân âyetlerini okuyup oradaki güzellikleri bu dünyada gerçekleştiriyorlardı. Kasru'l-Huld (Ebedîlik Sarayı), Kur'ân'da takva sahibi kimseler için vaat edilmiş "Cennetü'l-Huld"e (Ebedîlik Cenneti)⁴⁰³ benzetiliyor; Kasru's-Selâm (Esenlik Sarayı), ismini En'am 6/127'deki "Dâru's-Selam"dan (Esenlik Diyarı) alıyordu. Ayrıca bu dönemdeki

⁴⁰¹ Mûnis, *age*, s. 60.

⁴⁰² Özellikle Bermekîlerin zenginliği ve cömertliği ile ilgili olarak bkz. Hitti, *age*, I, 454.

⁴⁰³ Furkan 25/15.

sarayların çoğunun altından nehirler akıyordu ve içlerinde, “sedef içerisinde el değmemiş inciler gibi iri gözlü güzeller (huriler)”⁴⁰⁴ vardı.⁴⁰⁵

2. Siyâsî İradenin Müfessirlerle İlişkisi

İncelediğimiz dönemde iktidarı ellerinde bulunduran Emevî ve Abbâsî hükümdarları, halkın nezdinde büyük önemi olan ulemanın desteğine her zaman ihtiyaç duymuşlardır. Bu durum, siyâsî meşruiyet için fevkalade destekleyici bir unsur olarak görülmüştür. Bu sebeple iktidarlar, halk ile aralarındaki sorunları çözmeye yardımcı olacak her unsurdan faydalanma yoluna gitmişlerdir. Mesela Emevîler Hasan-ı Basri gibi yüksek dini şahsiyetlerin desteğini istediği gibi şairlerin yardımına da ihtiyaç duymuştur. Bu bağlamda Ahtal, Cerîr ve Ka’b b. Cu’ayl gibi şairler şiirleriyle Emevîleri desteklemişlerdir. Diğer yandan Emevîlerin zamanında onların rakibi konumundaki Hâşimîleri destekleyen Küseyyir, Ferezdak ve İbn Müferriğ gibi şairler de vardır.⁴⁰⁶ Bu şairlerin ortaya koymuş oldukları şiirler yoluyla edebi estetiğin otoritesi, dini metin ve şahsiyetlerin otoritesiyle birleştirilerek ideolojik destek için kullanılmış oluyordu.⁴⁰⁷

Genel anlamda ulema, özel anlamda da müfessirler ve muhaddisler Kur’ân ve Hadis’le birebir ilişki içinde oldukları için iktidarların öncelikle onlara yönelmesi amaçları açısından tabii görülmelidir. Fakat bu ilişki biçiminde her zaman iktidarla ulema arasında çeşitli gerginlikler vücuda gelebilmiştir. Halife Hârûn Reşid’le çeşitli konularda yazıştığı ve fikirlerine başvurduğu bilinen ve aynı zamanda bir müfessir olan İmâm Mâlik,⁴⁰⁸ başka bazı yöneticilerin de danıştığı ve fikirlerini kabul ettiği bir âlim iken⁴⁰⁹ Abbâsî halifesi Ebû Ca’fer Mansûr devrinde, özellikle baskı altında yapılan boşamanın geçersiz olacağıyla ilgili hadis rivâyet etmesi,⁴¹⁰ dolayısıyla zorla biat almış

⁴⁰⁴ Vakıa 56/22-23.

⁴⁰⁵ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Red: Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Y., İstanbul, trs, III, 131.

⁴⁰⁶ Aycan, (ve diğerleri), *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, İlahiyat Y., Ankara, 2003, s. 100-105.

⁴⁰⁷ Arkoun, Muhammed, “İslâmî Düşüncede Otorite Kavramı”, *İslâm’da Siyâset Düşüncesi* içinde, s. 59.

⁴⁰⁸ Lahmer, Hâlid, *el-İmâm Mâlik Müfessiran*, Dârü’l-Fikr, Beyrut, 1995, s. 157. Adı anıldığında daha ziyade fıkıh akla gelen İmâm Mâlik, aynı zamanda büyük bir müfessirdir. Kaynaklarda onun *Tefsîru Garîbi’l-Kur’ân* isimli bir eserinden de söz edilmektedir. Bkz. Bilmen, *age*, I, 304.

⁴⁰⁹ Lahmer, *age*, s. 87.

⁴¹⁰ Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî, *el-Muvatta’*, Thk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, trs, Kitâbu’t-Talâk, 29. Bazı araştırmacılar İmâm Mâlik’in baskılar

olan Ebû Ca'fer'e yapılan biatın geçersiz oluşunu halka hatırlatması sebebiyle, Medîne valisi Ca'fer b. Süleyman tarafından takibe uğramış ve işkenceye maruz kalmıştır. Fakat Hicrî 146 veya 147 yılında vuku bulan bu üzücü hadisenin neticesinde halife Ebû Ca'fer Mansûr, İmâm'dan özür dilemiş, onun gönlünü almıştır. Diğer yandan İmâm Mâlik'in başına bu hadiselerin gelmesinde, onu çekemeyenlerin ve kıskananların parmağının olduğunu söyleyenler de vardır.⁴¹¹ Ama Me'mûn ve Hârûn Reşîd'in hilâfetleri zamanında da ravileri arasında Muâviye'nin bulunduğu hadisleri rivâyet etmemesi için İmâm'a baskılar yapıldığı⁴¹² göz önüne alınırsa bu tür sıkıntıların genellikle iktidar sahiplerinin güttüğü siyâsetten kaynaklandığı daha da netleşecektir.

İmâm Şafî'nin⁴¹³ Arapçılık lehindeki tavırları sebebiyle Abbâsî iktidarları ile sorunsuz yaşadığını, Şuubiyye (Arap karşıtı hareket) taraftarı olan Me'mûn'un iktidara gelmesiyle artık Bağdat'ta duramayıp Mısır'a göç ettiğini söyleyenlerin varlığıyla birlikte⁴¹⁴ İmâm'ın Abbâsîler döneminde her konuda çok rahat olmadığı hususunda rivâyetlere rastlamak mümkündür. Mesela İmâm Şafî Yemen'deki Alevîlerin reisliğini yapmakla suçlanarak elleri demir kelepçelerle bağlanmış bir şekilde Halife Harun Reşîd'in huzuruna getirilmiş ve sorguya çekilmiştir. Her ne kadar sorgu sonunda Halife ve yanındakiler İmâm'ın zekası karşısında hayranlıklarını gizleyememişlerse de⁴¹⁵ bu olay iktidarın gücünün farklı siyâsî düşüncedeki âlimler üzerinde nasıl hissettirildiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

sebebiyle bu konuyla ilgili hadisi kitabına almadığını söylüyorlarsa da (Bkz. Yaman, *age*, s. 32) *el-Muvatta*"daki şu hadis baskı altında yapılan boşamayla ilgilidir: "Sabit b. Ahnef diyor ki: Abdurrahman b. Zeyd b. el-Hattab'ın ümm-i velediyle evlenmiştim. Onun oğlu Abdullah beni çağırır. Yanına gittiğimde bir de baktım ki orada bir kırbaç, iki demir pranga ve iki de köle duruyor. Bana dedi ki, ya onu boşarsın ya da yemin olsun ki sana şöyle şöyle yaparım. Ben de dedim ki, o bin kere boştur. Sonra onun yanından çıktım, Mekke'ye doğru giderken Abdullah b. Ömer'e rastladım. Durumumu ona anlattım. O, Abdullah'a kızdı ve dedi ki: Bu boşama olmaz, o kadın sana helaldir, hanımına geri dön..." Sabit b. Ahnef daha sonra Abdullah b. Zübeyr'e de durumunu anlatır ve aynı cevabı alır. Akabinde onu zorlayan Abdullah b. Abdurrahman cezalandırılır ve Sabit hanımına geri döner (Kitâbu't-Talâk, 29; hadis no: 78).

⁴¹¹ Ebû Zehrâ, *İmâm Mâlik*, s. 71-76.

⁴¹² Kâdî 'İyâz, Ebu'l-Fadl 'İyâz b. Mûsa b. 'İyâz el-Yahsebi es-Sebtî, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rîfeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, Thk: Ahmed Bekir Mahmûd, Dâru Mektebeti Fikr, Trablus 1967, I, 209.

⁴¹³ İmâm Şafî de her ne kadar fıkıh konusunda meşhur olsa da tefsir yönü kuvvetli alimlerdenidir. Bkz. Bilmen, *age*, I, 313.

⁴¹⁴ Ebû Zeyd, "el-Aydiyûlûciyyetü'l-Vasatiyye et-Telfikiyye fi Fikri's-Şâfi'î", *el-İctihâd Dergisi*, Yıl: 3, sy: 9, Beyrut, 1990, s. 64.

⁴¹⁵ Bkz. Zerkânî, *age*, I, 33.

Bazen iktidar sahipleri naslarla yakın ilişki içinde olan âlimlerin bu durumdan kaynaklanan otoritelerini, kendi makamlarının selameti için değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Mesela Emevîlerin Horasan valisi Nasr b. Seyyâr, Semerkand ve Toharistan'a atanacak yeni memurları belirlemek, o bölgede ayaklanması ve işleri zora sokması muhtemel görünen Hâris b. Süreyc'le görüşüp onu ikna etmek üzere bir grup âlimi seçip oraya göndermiştir. Onlar arasında müfessir Mukâtil b. Süleymân ve Mukâtil b. Hayyân da vardır.⁴¹⁶

Emevîler ve Abbâsîlerin iktidarda olduğu zaman dilimlerine baktığımızda ulemanın çeşitli şekillerde kontrol altında tutulmaya çalışıldığını görebiliriz. Aktardığımız bazı rivâyetler de bunu göstermektedir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki özellikle naslarla doğrudan ilişki içinde olan âlimlerin -müfessirlerin ve muhaddislerin- devlet tarafından kontrol edilmesi fikri sadece idareyi ellerinde bulunduranların karar verip uyguladıkları bir mesele değildir. Bu konuda onlara danışmanlık yapan bazı entelektüeller de vardır. Mesela İslâm siyâset tarihinde önemli bir yeri olan İbnü'l-Mukaffâ' (v. 142/759) Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr'a, alimlerin ortaya koydukları farklı görüşlerin halk arasında bir kargaşa doğurduğunu, bu sebeple özellikle fihhi meselelerde son sözü halifenin söylemesi ve böylece bir karışıklığa meydan verilmemesi yönünde bir teklif sunmuştur. Halife kendi açısından anlaşılır sebepler yüzünden böyle bir teklifi kabule meyillidir. Nitekim kendisi de İmâm Mâlik'e aynı yönde bir teklif götürmüş ve "istiyorum ki insanlara emredeyim de sadece senin kitaplarını okusunlar" demiştir. Fakat İmâm Mâlik bu teklifi, insanların alışkanlıklarında köklü değişiklikler yaratacağı ve bazı tehlikeler doğuracağı endişesiyle kabul etmemiştir.⁴¹⁷ Bütün bu çabalarda devletin hem ulema sınıfını hem de tebaayı kontrol edilebilen ve arzu edilen bir çizgide görme isteğinin yattığını söylemek mümkündür. Bunun da saltanatın sorunsuz devam etmesinin bir şartı olduğunu söylemek durumu daha anlaşılır kılacaktır.

⁴¹⁶ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII, 331.

⁴¹⁷ Emîn, *Duha'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, I, 164-174.

B. MÜFESSİR-SİYÂSÎ İRADE İLİŞKİSİ

1. Müfessirlerin Siyâsî İrade Karşısındaki Tavırları

Yukarıda da söylemiş olduğumuz gibi bu başlık altında daha ziyade müfessirlerin özne olduğu, onların tavırlarının belirleyici olduğu bir ilişki biçiminden söz edeceğiz. İncelediğimiz Hicrî II. asırda müfessirlerin hepsinin siyâsî irade karşısındaki tavırlarının aynı nitelikte olmadığı görülmektedir. Elde edebildiğimiz rivâyetlere göre müfessir olarak niteleyebileceğimiz ilim adamlarının siyâsî irade karşısındaki tavırlarını genel olarak dört başlık altında incelemek mümkündür:

a. Tenkitçi Tavır

Rivâyetler incelendiğinde müfessirlerin zaman zaman siyâsî iradeyi ellerinde tutanları eleştirdikleri görülmektedir. Bu eleştiri kimi zaman bir Kur'ân âyetinin açıklanması sadedinde ve gıyabi olarak yapılırken, kimi zaman da bizzat eleştirilen şahsın huzurunda dile getirilmektedir.

Hasan-ı Basrî, Yahudiler'den bahseden A'raf 7/137. âyeti⁴¹⁸ yorumlarken şunları söyler: “Bu âyete iman eden birinin sultandan korkmasına, zâlimden çekinmesine şaşarım. İnsanlar, sultanları tarafından bir sıkıntıya uğratıldıklarında Rablerinin işine sabretseler, Allah onlardan sıkıntıyı giderir. Fakat onlar kılıçtan kaçıp korkuya sığınmıyorlar.” Aynı âyet hakkındaki başka bir yorumu da şöyledir: “İsrâiloğullarına verilenler sadece onların sabırları karşılığında verilmiştir. Bu ümmet (Müslümanlar) ise kılıçtan korkup kaçtığına hiç hayırla karşılaşmamıştır.”⁴¹⁹

Tefsirlerde Hucurât sûresinin 12. âyeti⁴²⁰ hakkında Hasan-ı Basrî'den şöyle bir rivâyet aktarılmaktadır: “Üç kişi hakkında gıybet etmek haram değildir: Hevâsına tabi

⁴¹⁸ “*Hor görülüp ezilmekte olan o kavmi (Yahudiler) de, içini bereketle doldurduğumuz yerin doğu taraflarına ve batı taraflarına mirasçı kaldık. Sabırlarına karşılık Rabbinin İsrâiloğullarına verdiği güzel söz yerine geldi. Firavun ve kavminin yapmakta olduklarını ve yetiştirdikler bahçeleri helak ettik.*”

⁴¹⁹ Basrî, Ebû Said Hasan b. Yesâr, *Tefsîru'l-Haseni'l-Basrî*, Haz: Muhammed Abdurrahim, Dâru'l-Hadîs, Kahire, trs, I, 386.

⁴²⁰ “*Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın. Herhangi biriniz ölü*

olan kimse, fiskını yayan fasık ve zâlim yönetici.”⁴²¹ Bu rivâyetin “zâlim yönetici” kısmıyla ilgili olarak Hasan-ı Basrî’nin uygulaması da vardır. Zira o, Haccâc’ın ölümünün ardından hem onun kötülüklerini saymış hem de Allah’a Müslüman ümmetini ondan kurtardığı için dua etmiştir.⁴²²

Emevîlerin iktidarı zorla ele geçirme ve hanedan kurma arzuları karşısında, müfessirlerden bazıları onların bu tavırlarını şiddetle eleştirmiş, hatta onlarla bizzat savaşmışlardır. Atâ b. Ebû Rebâh (v. 114/732) da o müfessirlerden biridir. Tâbiîlerden olan ve İbn Abbâs, İbn Ömer, Hz. Aişe, Câbir b. Abdullah gibi ashabın büyükleriyle görüşüp kendilerinden rivâyette bulunan ve Mücâhid, İbn Cüreyc, Ebû Hanîfe, Evzâî, Zührî gibi tâbiî âlimlerinin kendisinden rivâyette bulunduğu Atâ b. Ebû Rebâh, Emevî hanedanına karşı halifeliğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr’in mücadele yıllarında onun safında yer almış ve bir çarpışma sırasında kılıç darbesiyle bir eli kesilmiştir.⁴²³

İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe (v. 150/767) de Emevîlerin baskıcı politikalarına isyan edenlerdendir. Kendisi Ebû Rabah gibi bizzat bir isyana iştirak etmemişse de, Emevî halifesi Hişam b. Abdümelik’e (105-125/724-743) karşı ayaklanan Zeyd b. Ali’ye yardım edilmesi ve onun desteklenmesi hakkında gizli bir fetva çıkarmıştır.⁴²⁴ Yine Ebû Hanîfe, Abbâsî halifesi Ebû Ca’fer Mansûr zamanında, hem Abbâsî idaresi tarafından gelen kadılık tekliflerini geri çevirerek hem de onlara karşı ayaklanan Alioğullarını destekleyerek siyâsî iradenin baskıcı tutumunu asla tasvip etmediğini göstermiştir.⁴²⁵

İmâm Mâlik zâlim yöneticiye isyan etme hususunda şöyle demektedir: “Birisi adil bir hükümdara -mesela Ömer b. Abdülaziz gibi- isyan ederse, o isyancıyı durdurmak ve hükümdarı savunmak vaciptir. Ama zâlim birine isyan ederse bırak Allah bir zâlimle diğerinden intikam alsın. Sonra da her ikisinden de alsın.” Bu sözü söyledikten sonra,

kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz! Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah tevbeyle çok kabul edendir, çok merhamet edendir.”

⁴²¹ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1985, XVI, 339.

⁴²² Kurtubî, a.y.

⁴²³ Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 35.

⁴²⁴ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 44.

⁴²⁵ Ebû Zehrâ, *age*, s. 55, 64.

geçmişte fesat çıkaran İsrâiloğulları'nın, Allah tarafından gönderilen başka zâlim hükümdarlar eliyle nasıl yola getirildiklerini anlatan, İsrâ sûresindeki şu âyetleri okur:⁴²⁶

*“Biz, Kitap'ta İsrâiloğulları'na: Sizler, yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve azgınlık derecesinde bir kibre kapılacaksınız, diye bildirdik. Bunlardan ilkinin zamanı gelince, üzerinize güçlü kuvvetli kullarımızı gönderdik. Bunlar, evlerin arasında dolaşarak (sizi) aradılar. Bu, yerine getirilmiş bir vaat idi.”*⁴²⁷

Ebû Zehrâ, İmâm Mâlik'in yukarıdaki sözlerini yorumlama sadedinde şunları söylemektedir: “İmâm, bunu hangi devlet hakkında söyledi? Emevî devleti veya Abbâsî devleti mi bilemiyoruz. Fakat ihtimal ki Abbâsî devleti hakkındadır. Çünkü İmâm Mâlik'in olgunluk çağı o zamandır. Bundan onun Abbâsîleri değil de Emevîleri desteklediği anlaşılmasın. Çünkü onun hayatında, üzerinde yürüdüğü mantık buna uygun düşmez. Sonra o, soran kimsenin önüne canlı bir misal koyuyor: Şayet halife, Ömer b. Abdülaziz gibi doğru, adil, takva sahibi, insanlara karşı şefkatli olursa o zaman ona isyan edenler öldürülür. Yoksa bıraksınlar, hepsi de sapıklık içinde yüzsün dursunlar, diyor.”⁴²⁸

İmâm Mâlik başka bir rivâyette de şöyle demektedir: “Kendisine biat edilmiş bir yöneticiye dostları isyan ettiklerinde, eğer o yönetici adil biri ise isyancılarla mücadele edilir. Fakat o yöneticiye yapılan biat, gönüllü değil de korku sonucu oluşmuş ise o biat geçerli değildir.”⁴²⁹

Anlaşıldığı gibi İmâm Mâlik'in eleştirileri genel olarak “zalim yönetici”ye yöneliktir. Açık bir isim zikredilmemiştir. Ama Mansûr olayında olduğu gibi, onun bu sözlerinden rahatsız olanlar olmuştur. Bu da demektir ki İmâm'ın eleştirileri -sonuçları zaman zaman sıkıntı verici olsa da- dönemindeki iktidar sahipleri üzerinde etkili olabilmıştır.

⁴²⁶ Lahmer, *age*, s. 260; Ebû Zehrâ, *İmâm Mâlik*, s. 65.

⁴²⁷ İsrâ 17/4-5.

⁴²⁸ Ebû Zehrâ, *İmâm Mâlik*, s. 65.

⁴²⁹ Lahmer, *age*, s. 260.

İmâm Mâlik'in Hz. Ali'ye yönelik eleştirileri de vardır. Bu eleştirilerin bir yansımasını, Ehl-i Sünnet'in, fazilet sıralamasında önceliği verdiği dört halifeden ilk üçünü "en hayırlılar" içinde saymasına rağmen Hz. Ali'ye bu sıralamada yer vermemesinde de görebiliriz. Bu konuyla ilgili çeşitli rivâyetler vardır. Mesela bir gün ders halkasında Hz. Ali taraftarı olan bir şahıs ile İmâm arasında şöyle bir diyalog geçer:

-Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı kimdir?

İmâm Mâlik, "Hz. Ebûbekir'dir" cevabını verince, adam tekrar sorar:

-Sonra kimdir?

-Hz. Ömer'dir. Sonra da şehit edilen halife Hz. Osman'dır."

Konuyla ilgili başka rivâyetler de vardır. Bu rivâyetlere bakıldığında da İmâm'ın, bahsi geçen sıralamada dördüncü halife Hz. Ali'ye yer vermediğini görüyoruz.⁴³⁰

İmâm Mâlik'in Hz. Ali'ye karşı bu tavrı, onun hilâfeti istemesindeki tutumundan kaynaklanıyor olmalıdır. Diğerleri bir şekilde seçilmişler yani başkaları tarafından hilâfete getirilmişlerdir. Hz. Ali ise bu işe talip olmuştur. Bu da onu diğer halifelerden ayırır. İmâm Mâlik'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Bu işi (hilâfet) isteyenle istemeyen bir olmaz. İstemek arzuyu gösterir. Arzuda ise bir nevi itham bulunur. İstememek ise zühd ve takvaya delalet eder. Takvada ise nezahet vardır, ithamdan uzaktır. O yüzden 'isteyen olma, istenen ol' denmiştir."⁴³¹

Diğer yandan Ebû Zehrâ, İmâm Mâlik'in Hz. Ali hakkındaki bu tavrını, her şeye rağmen yine de onun Emevî taraftarlığına bağlama eğilimindedir.⁴³² Hayatının yarısını Emevîler, yarısını da Abbâsîler zamanında geçiren İmâm Mâlik'in Emevîleri açıktan desteklediğine dair sağlam deliller yoktur.⁴³³ Hz. Ali'nin hilâfetle ilgili tavrını

⁴³⁰ Ebû Zehrâ, *İmâm Mâlik*, s. 67.

⁴³¹ Ebû Zehrâ, *age*, s. 69.

⁴³² Ebû Zehrâ, *age*, s. 69.

⁴³³ Özel, Ahmet, "Mâlik b. Enes", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 507.

eleştirmesi ise İmâm Mâlik'in takvâ konusundaki düşüncesinin bir yansıması olarak görülmelidir.

Yine İmâm Mâlik'in sergilediği şu tavır, onun ilmi ve âlimi özellikle yüksek siyâsî makamlardakiler karşısında yüceltmesinin güzel bir örneğidir:

Hârun Reşîd Medîne'ye geldiği zaman, veziri Bermekî vasıtasıyla İmâm Mâlik'e haber gönderir, tasnif ettiği kitabı getirip bir de kendisinin huzurunda okumasını ister. İmâm bu talep karşısında vezire şu cevabı verir: “Git Halifeye selam söyle, ilim başkasının ayağına gitmez, ilmin ayağına gidilir; ilim ziyaret etmez, kendisi ziyaret edilir.” Bununla birlikte, daha sonra İmâm, Halife'nin huzuruna gider fakat gidişi, onun istediği şeyi yapmak için değil, ilme hürmet hususunda ona nasihat etmek içindir. Halife bu nasihatleri dinledikten sonra üzülür ve yaptığına pişman olur.⁴³⁴

Bu hadisenin benzeri Hicrî II. asrın sözüne değer verilen müfessirlerinden Süfyân es-Sevrî ile Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr arasında da geçer. Süfyân es-Sevrî'yi ayağına çağırıp kendisine nasihat etmesini isteyen halifeye onun cevabı şöyle olur: “Ey mü'minlerin emiri, bildiklerini zaten uygulamıyorsun. Bilmediklerin hususunda mı sana nasihat edeyim!” Bu cevabı duyan halife ne diyeceğini şaşırır.⁴³⁵

Aktardığımız rivâyetlerde görüldüğü gibi müfessirler yaşadıkları devirde halka zulmeden, iktidarı kendi menfaatleri için kullanan ve halkın maslahatını düşünmeyen idarecileri ciddi biçimde tenkit etmişlerdir. Yine bu rivâyetlerde kendi dönemlerindeki insanlara, iktidarı kendilerine teslim ettikleri idareciler karşısında teslimiyetçi bir tutum almamaları yönünde öğütler verdiklerini görmekteyiz. Özellikle Emevîlerin halka karşı, Abbâsîlerin de başa geçtikten sonra hem Emevîlere hem de Alioğullarına uyguladıkları baskıcı politikalar göz önüne alınırsa, âlimlerin bu uyarıları daha iyi anlaşılacaktır.

b. Nasihatçi Tavır

Ulemanın siyâsî irade karşısındaki tavırlarından birisi de yöneticilere vaaz etmek ve nasihatler vermek suretiyle onları içine düştükleri yanlışlardan kurtarma şeklinde

⁴³⁴ Bkz. Kâdî 'ÿyâz, *age*, I, 159.

⁴³⁵ İbn Abdürabbih, *age*, I, 57.

tezahür etmiştir. Bu tavır, siyâsî iradenin kesin olan kararlarını değiştirmek için her zaman yeterli olmamıştır. Bununla birlikte zaman zaman otorite sahiplerinin kalplerinin nasihatle yumuşadığı ve bazı yanlışlıklardan döndükleri görülebilmektedir.

Esasında ulemanın bu tavrı her dönemde zaman zaman görülebilen bir tavidir. Hicrî II. asrın hemen öncesinde idarede bulunan altıncı Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik (v. 96/715) ile Ebû Zür'a arasında geçen hadise bu duruma güzel bir örnektir. Ebû Zür'a Tevrat'ı da okumuş âlim bir insandır. Velîd ona şöyle sorar: “Sen Tevrat'ı ve Kur'ân'ı okumuş, iyice anlamış bir insansın. Söyle bakâlim, halife de hesaba çekilecek mi?” Ebû Zür'a, halifeye gerçekten bu sorunun cevabını almak isteyip istemediğini sorar. Olumlu cevap alınca, “Ey Mü'minlerin Emiri! Sen mi daha üstün bir insansın yoksa Dâvud (a.s) mu? Allah Teâlâ ona hem peygamberliği hem de hükümdarlığı verdi ve Kitab'ında onu tehdit ederek şöyle buyurdu: *“Ey Dâvud, gerçekten Biz seni yeryüzünde halife (hükümdar) yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefsin arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır”*⁴³⁶ cevabını verir.⁴³⁷

İbn Hallikân Hasan-ı Basrî'nin hayatını anlattığı eserinde şöyle bir hâdise nakletmektedir: “Ömer b. Hübeyre Irak'a vali tayin edildiğinde Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrîn ve Şa'bî'yi davet etti. Hicrî 103 senesiydi. Yezîd b. Abdülmelik halife idi. Ömer: ‘Yezîd Allah'ın halifesidir. Allah onu kulları için halife seçmiştir. Ona itaat etmeleri hususunda onlardan söz almıştır. O halde biz de onun emirlerini dinleyip ona itaat edeceğimiz hususunda ona söz vermiş sayılırız. Gördüğünüz gibi beni buraya vali tayin eden de odur. Bana bir emir gönderdiğinde emri yerine getirmem hususunda ne dersiniz?’ dedi. İbn Sîrîn ve Şa'bî çekine çekine konuştular, istediklerini tam olarak açıklamadılar. Ömer b. Hübeyre Hasan'a dönerek, ‘Ya sen ne dersin Hasan?’ dedi. O da şöyle cevap verdi: ‘Ey Ebû Hübeyre! Yezîd hakkında Allah'tan kork, Allah hakkında Allah'tan korkma. Allah seni Yezîd'den korur ama Yezîd seni Allah'tan koruyamaz. Bir

⁴³⁶ Sâd 38/26.

⁴³⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk: Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tezî', Riyad, 1999, VII, 63.

meleğin gelip seni makamından düşürmesi, geniş sarayından alarak dar kabre sokması yakındır. Ondan sonra da seni kurtaracak olan sadece amelindir. Şunu bil ki benim seni korkutmak üzere söylediğim şeyler aslında Yüce Allah'ın seni Kur'ân'da uyardığı noktalardır. Çünkü Allah Teâlâ Kur'ân'da şöyle buyuruyor: “*Onlardan [zalimlerden] sonra sizi elbette o yere yerleştireceğiz. Bu, makamından korkan ve tehdidimden sakınan kimseler içindir.*” (İbrahim 14/14) [Biliyorsun ki] Yaratıcı'ya isyan konusunda yaratılana itaat etmek yoktur.’ İbn Hübeyre onlara hediyeler verdi. Ancak Hasan'a kat kat hediyeler verdi. Bunun üzerine Şa'bî, İbn Sîrîn'e şöyle dedi: ‘Ona basit şeyler söyledik, o da bize basit hediyeler verdi.’”⁴³⁸

Mu'tezile'nin kurucularından olan Amr b. Ubeyd de, adaletsizlik yahut siyâset adamında olmaması gereken başka bir durum gördüğü zaman bunu düzeltmek için halifelere nasihat edebilen âlimlerdendi.⁴³⁹ Çok sevdiği ve eski dostu olan Ebû Ca'fer Mansûr'a çeşitli konularda nasihatlerde bulunurdu. Bazen bizzat Ebû Ca'fer ondan kendilerine nasihat etmesini isterdi. Bir keresinde halifenin bu isteğine Fecr sûresini okuyarak başlamış ve 14. âyetteki “*Muhakkak ki senin Rabbin gözetlemededir*” ifadesine atıfla, “Ey Ebû Ca'fer, Rabbin gözetlemektedir” uyarısında bulunmuştur. Elinde bulundurduğu makamın geçiciliğinin farkında olması gerektiğini hatırlattıktan sonra sözlerini şöyle sürdürmüştür: “Sen Allah'tan razı olmadıkça O da senden razı olmaz. O sana adil olmadıkça sen O'ndan razı olmazsın. Allah senden ancak emrin altındakilere adaletli olursan razı olur. Kapının ötesindeki komşularımıza zulümle davranma. Kapının arkasındakilere Allah'ın kitabı ve Rasûlünün sünnetiyle muamele et. Kim hayırlı amel işlerse Allah amellerinin karşılığını verir.”⁴⁴⁰ Başka bir rivâyette de Amr b. Ubeyd halifeye halkına karşı adaletli olmasını, bunun sonucu olarak onların da kendisine gönülden ve cömertçe yardımcı olacağı tavsiyesinde bulunur. Halife,

⁴³⁸ İbn Hallikân'ın *Tercemetü'l-Haseni'l-Basri* isimli eserinden naklen Nedvî, *age*, s. 61-62. Benzer ifadeler için bkz. İbn Abdürabbih, *age*, I, 58.

⁴³⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 124.

⁴⁴⁰ Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Ahmed b. Davud b. Venend, *el-Ahbâru't-Tivâl*, Thk: Abdülmün'im Amir, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, trs, s. 363; Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Ali b. Tâhir Ebû Ahmed el-Hüseyn, *Emâli's-Seyyid el-Murtazâ*, Tsh: Ebû Firâs Bedrüddîn Na'sânî, Matbaatü's-Sa'âde, Kâhire, 1325/1907, I, 121; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs, XII, 167-168.

haksızlık ve zulüm gören kimselerin kendisine sundukları şikâyetleri dinleyip giderirse, onlara karşı ne kadar samimi olduğunu göstermiş olacaktır.⁴⁴¹

Zemahşerî (v. 538/1133), Fecr Süresi'nin tefsirini yaparken bahsi geçen âyetle ilgili olarak şunları söyler: “Amr b. Ubeyd bu süreyi bir zâlimin yanında okudu. ‘Muhakkak Rabbin gözetlemektedir’ âyetine gelince, ‘Ey filan, Rabbin seni gözetliyor’ dedi. Bu şekilde ona, bu âyette zorbalara (cebâbir) bir tehdit olduğunu bildirmek için tarizde bulundu.”⁴⁴²

Başka rivâyetlerden de anlaşıldığına göre, Amr b. Ubeyd’le Ebû Ca’fer Mansûr arasında sıkı bir dostluk ilişkisi vardır. Bu dostluk her iki tarafın çaba ve gayretleriyle desteklenmektedir. Halife bir alim ve müfessir olarak Amr b. Ubeyd’e saygı duymakta hatta onu övücü Şiirler söylemektedir.⁴⁴³ Fakat İbnü’l-Murtazâ’nın söylediğine bakılırsa, aralarındaki bu dostluğa rağmen Halife Mansûr yine de Amr’ın fırsat bulduğunda kendisine karşı ayaklanacağından şüphe etmektedir.⁴⁴⁴ Bu durum elbette ki Amr’ın isyancı bir kişiliğe sahip olmasından değil, Halifenin bütün iyiliğine rağmen yine de bazı haksızlıklar yapmasından kaynaklanıyor olmalıdır. Zira Amr b. Ubeyd’in otoriteye mutlak isyan şeklinde bir düşüncesi yoktur. Diğer yandan bu rivâyetlerden ortaya çıkan bir gerçek de şudur ki, sağlam karaktere sahip alimler her ne kadar sultanların yanında bulunup onlarla dostluk kurmuşlarsa da gerektiğinde onların yaptıkları haksızlıklara karşı seslerini yükseltmesini bilmişlerdir.

İmâm Mâlik, halife ve emirlerin yanına gider, onlara iyiliği tavsiye eder ve onları kötülüklerden uzak tutmaya çalışırdı. Mesela halife Ebû Ca’fer Mansûr Medîne’ye gelip Mescid’i beraber ziyaret ettikleri sırada, halife sesini biraz yükseltince İmâm, Hucurat sûresinin baş tarafında bulunan, “*Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber’in sesinin üstüne yükseltmeyin.*”⁴⁴⁵ mealindeki âyeti okuyarak onu uyarmıştır. Yine Ebû Ca’fer orada dua ederken, yüzünü kibleye mi Rasûlullah’a mı çevirmesi gerektiği konusunda

⁴⁴¹ İbn Kuteybe, *Kitâbu ‘Uyûni’l-Ahbâr*, II, 337.

⁴⁴² Zemahşerî, *age*, IV, 736.

⁴⁴³ Mesela onun şöyle bir beyit söylediği rivâyet edilmektedir: “*Hepiniz yavaş yürüyor, Hepiniz av peşinde / Yalnız Amr b. Ubeyd hariç.*” İbn Abdürabbih, *age*, III, 165; Emîn, *Fecru’l-İslâm*, s. 281.

⁴⁴⁴ İbnü’l-Murtazâ, *age*, s. 146.

⁴⁴⁵ Hucurat 49/2.

İmâm'a soru sorunca o, "Yüzünü Rasûlullah'tan çevirme. O senin için de, baban Adem için de kıyamet günü Allah nezdinde bir vesiledir. Ona dön, onunla Rabbinden şefaât dile ki sana şefaât etsin" demiş ve Nisâ sûresinin 64. âyetini⁴⁴⁶ okumuştur.⁴⁴⁷

c. Destek Tavrı

Hicri II. asırdaki müfessirlerin (genel olarak âlimlerin), yaşadıkları zaman dilimi düşünüldüğünde siyâsî iradeye mutlak bir destek vermeleri beklenemezdi. Zira Emevîlerin son dönemleriyle Abbâsîlerin ilk dönemlerini kapsayan bu zaman diliminde büyük oranda ulemayı susturmaya ve kontrol altında tutmaya meyilli kadrolar işbaşında bulunuyordu. Bu sebeple ciddi âlimler siyâsî iradeyle iyi geçinmek uğruna onlara haksız yere destek verme yolunu seçmemişlerdir. Ya açıktan tavır almışlar, ya sessiz kalmışlar, ya da onlara, gazaplarını celbetmeden, nasihat etme ve yola getirme metodunu uygulamaya çalışmışlardır. Bununla birlikte bazı destek örneklerine rastlamak da mümkündür.

Mu'tezile'nin önderlerinden Amr b. Ubeyd, döneminde siyâsette etkin bir rol oynamıştır. Muhalefet ettiği siyâsîlerin yanında destek verdiği ve yanında yer aldığı idareciler de olmuştur. Bunlardan birisi Yezîd b. Velîd'dir. Amr b. Ubeyd, Yezîd b. Velîd'i, amcasının oğlu Velîd b. Yezîd'e karşı isyana cesaretlendirmiş ve bu konuda onun yanında yer almıştır.⁴⁴⁸ Aynı şekilde Amr b. Ubeyd'in İslâm tarihindeki "İkinci Ömer" Ömer b. Abdülaziz'i de desteklediği görülmektedir. Onun için Amr şunları söyler: "Ömer b. Abdülaziz haksız yere iktidara geldi fakat sonradan yaptıklarıyla iktidarı hak etti."⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ "Biz her peygamberi sırf, Allah'ın izni ile itaat edilmek üzere gönderdik. Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan günahlarının bağışlanmasını dileseler ve Peygamber de onlara bağışlama dileseydi, elbette Allah'ı tevbeleri çok kabul edici ve çok merhametli bulacaklardı."

⁴⁴⁷ Bkz. Kâdî 'İyâz, *age*, I, 207-219.

⁴⁴⁸ Atvân, Hüseyin, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fî Bilâdi's-Şâm fi'l-Asri'l-Ümevî*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1986, s. 48. Yezîd b. Velîd neticede tahta geçmiş, fakat saltanatı beş ya da altı ay sürmüştür. Onun dönemi, oldukça sıkıntılı zamanlar yaşayan Mu'tezile mezhebi için, kısa da olsa bir rahatlama dönemi olmuştur. Bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 298; Şehristânî, *age*, I, 41.

⁴⁴⁹ Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, Thk: Carl Paula, Menşûrâtu's-Şerîf er-Radî, Kum, 2002, IV, 28.

Amr b. Ubeyd Emevîlerin baskıcı yönetimi karşısında Abbâsîlerin yanında yer almış ve onların iktidarı ele geçirmelerini istemiştir.⁴⁵⁰ Abbâsîlerin ikinci halifesi Ca'fer Mansûr'la hilâfet öncesine dayanan yakın arkadaşlıkları olmuş, hatta Emevîlerin takibine uğrayan Mansûr'u evinde saklamıştır.⁴⁵¹ Ca'fer Mansûr'un idareyi ele geçirip ümmetin hayrına çalışması için Allah'a dua eden Amr b. Ubeyd, hilâfeti ele geçirdikten sonra da Mansûr'la ilişkilerini dengeli bir biçimde devam ettirmiştir.⁴⁵²

Her ne kadar Abbâsî iktidarını desteklememiş ve onlara karşı Alioğullarının yanında olmuşsa da, Ebû Hanîfe ile Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr arasında geçen şu hadise Ebû Hanîfe'nin Halife Mansûr'a bir tür desteği olarak okunabilir:

Kehf sûresinin 23 ve 24. âyetlerinde şöyle buyrulur: “*Hiçbir şey hakkında sakın 'yarın şunu yapacağım' deme! Ancak, 'Allah dilerse yapacağım' de. Unuttuğun zaman Rabbini an ve 'Umarım Rabbim beni, bundan daha doğru olana ulaştırır' de.*” Bu âyetteki “*Ancak, 'Allah dilerse yapacağım' de.*” [الا ان يشاء الله] ifadesi bir istisna ifadesidir. Kişinin bu istisna ifadesini söylemeyi unutması halinde ne kadar süre sonra dile getirmesi gerektiği hususunda ulema ihtilaf etmiştir. İbn Abbâs'a göre kişi bir şeyi yapmaya yemin ettiğinde, o yemininden dönmediği sürece bir sene sonra dahi “inşâallâh” demeyi hatırlasa ve o zaman dese olur. Fakat Ebû Hanîfe, kişinin, bulunduğu meclis içerisinde, yani yemin ettiği anda bu istisnayı da söylemesi gerektiğini düşünür. Bu haber Halife Mansûr'a ulaştınca, niçin İbn Abbâs'a bu konuda muhalefet ettiğini öğrenmek için İmâm'ı huzuruna çağırır. Ebû Hanîfe geldiği zaman Mansûr bu konuyu sorunca o der ki: “Benim görüşüm aslında seni destekliyor. Sen yemin üzerine halktan biat alıyorsun. İnsanların, senin huzurunda sana biat edeceklerine yemin edip, dışarı çıktıklarında “inşâallâh” demeleri ve sana isyan etmeleri hoşuna

⁴⁵⁰ Bazı eserlerde Amr b. Ubeyd'in Hasan-ı Basrî'den şöyle bir hadis rivâyet ettiği söylenmiştir: “Rasûlullah buyurdu ki: Muâviye'yi minberde görürseniz onu öldürün.” Amr b. Ubeyd'in Emevî düşmanlığını yansıttığı çok açık olan bu söz bir hadis olarak değerlendirilmemiştir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, Thk: Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1988, I, 406.

⁴⁵¹ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, Thk: R. Zirikli- Sühey Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, IV, 243.

⁴⁵² İbn Kuteybe, *Kitâbu 'Uyûni'l-Ahbâr*, I, 209.

gider mi?” Bu söz Mansûr’un çok hoşuna gider ve Ebû Hanîfe’nin haklı olduğunu anlar.⁴⁵³

Bu hadise, Ebû Hanîfe’nin Mansûr’un bütün yaptıklarını onayladığına ve ona kayıtsız destek verdiğine bir delil değildir. Fakat burada o, hem kendi görüşünü güzelce savunmuş hem de Halife’nin bir uygulamasını kısmen meşrulaştırmıştır.

İmâm Mâlik erkeğin, hanımını nihai karar olarak kesin bir biçimde boşamasının üç boşama sayılması gerektiği görüşündedir. Üçüncü Emevî halifesi Mervân b. Hakem’in (64-65/683-685) de aynı fikirde olduğu haberi kendisine ulaşınca halifenin bu kararını destekler mahiyette şöyle der: “Bu konuda duyduğum en güzel şey budur.”⁴⁵⁴

Alimlerin siyâsî iradeye verdikleri bu tür destekler, görüldüğü üzere, hem hakkaniyet esasına dayalıdır, hem de kısmîdir. Yani İmâm Mâlik, Mervân b. Hakem’in bir fikrini güzel bulduğu için onun bütün uygulamalarını haklı görmüş değildir. Verilen desteğin Müslüman halkı yahut diğer alimleri zora sokacak türden olmadığı da açıktır.

d. Çekimsiz Tavr

Hicri II. asrın çalkantılı siyâsî hayatı içinde âlimler arasında herhangi bir siyâsî ideolojiyi takip etmeyen, gruplardan birini ya da birkaçını desteklemeyen ve bu gibi konularda tarafsız davranan kimseler de vardır.

Mesela kader hakkında değişik akımlara dâhil edilebilecek tarzda rivâyetleri nakledilen⁴⁵⁵ Katâde’nin kaleme aldığı tefsirinde bu görüşlerinin yansımasını bulmak mümkün değildir.⁴⁵⁶ Neredeyse Emevî devletinin tümünde hayatta bulunan Katâde’nin, siyâsî-itikâdî akımlar, siyâset ve siyâsîler hakkında konuşmamış olmasını, daha doğrusu bu konularda taraftarlık yapmamış olmasını onun ilmi siyâsetin üstünde tutmasına ve

⁴⁵³ Zemahşerî, *age*, II, 687.

⁴⁵⁴ Bkz. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, Kitâbu’t-Talak, 1.

⁴⁵⁵ Daha sonra gelecek olan “Kader” konusuna bakılabilir.

⁴⁵⁶ Gökcan, Fahri, *Katâde b. Diâme ve Tefsiri*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Erzurum 1977, s. 32 (dipnot, 1).

doğuştan kör olması sebebiyle fiziki durumunu dikkate alarak yalnız ilimle meşgul olmayı prensip edinmesine bağlamak mümkündür.⁴⁵⁷

Kimilerinin güvenilir bulduğu, Mücessime'den ve Müşebbihe'den kabul ettiği, kimilerinin ise tefsirini övdüğü;⁴⁵⁸ İmâm Şâfi'nin, tefsir konusunda insanların, kendisine muhtaç olduğunu söylediği⁴⁵⁹ Mukâtil b. Süleymân da siyâsî konulara girmeyen âlimler arasındadır. Bu gün elimizde bulunan tefsirine baktığımızda yorumlarında siyâsetten mümkün olduğu kadar uzak durduğuna şahit olmuştuk.⁴⁶⁰ Nitekim Mukâtil'in *Tefsir*'i hakkında çalışma yapan araştırmacılar da aynı düşüncüyü dile getirmektedirler. Bu araştırmacılardan İbrahim Çelik şunları söylemektedir: "Mukâtil, birçok siyâsî ve itikâdî mezhebin kaynaştığı bir ortamda doğmuş ve tahsilini orada tamamlamıştır. Bu sebeple o devrin siyâsî ve itikâdî fikirlerinden hiç etkilenmemiş olması mümkün değildir. Fakat tefsirini incelediğimizde onun hakkında iddia edilen Ehl-i Sünnet dışı görüşlerden herhangi birinin orada yer almadığını görürüz. Şu halde Mukâtil, iddia edildiği gibi bid'at sayılan birtakım görüşlere sahip olmuş olsa bile, bu düşüncelerini Kur'ân tefsirine aksettirmeyi uygun görmemiştir."⁴⁶¹

Süfyân b. 'Uyeyne de yoğun siyâsî ortamlarda bulunmuş olmasına rağmen tercihini ashab-ı hadis ekolünden yana kullanan ve siyâsî maceralardan uzak kalan bir âlimdir. Hicrî II. asrın tefsir sahibi âlimlerinden olan⁴⁶² ve Emevîlerin son dönemlerine yakın bir zamanda doğan Süfyân b. 'Uyeyne'nin babası mevâlîden idi ve Emevî devletinin hizmetinde çalışan bir görevliydi. Fakat kendisini zor durumda bırakan bazı siyâsî tehlikeler sebebiyle bu görevini bırakarak Kûfe'den Mekke'ye göç etmek zorunda kalmıştı. Kûfe'de doğan ve ailesiyle birlikte Mekke'ye göç etmek zorunda kalan Süfyân, yeni memleketinde yaygın olan ashab-ı hadis ekolüne uyarak entelektüel

⁴⁵⁷ Gökcan, *age*, s. 18-19.

⁴⁵⁸ İbnü'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim b. Ali b. el-Murtezâ, *Îsâru'l-Hakk 'ale'l-Halk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s. 149. Şehristânî onu teşbihten uzak duranlar arasında göstermektedir. Şehristânî, *age*, I, 119.

⁴⁵⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs, XIII, 161.

⁴⁶⁰ Bkz. Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Thk: Dr. Abdullah Mahmud Şehhâte, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1979.

⁴⁶¹ Çelik, İbrahim, *Mukâtil b. Süleymân ve Tefsirdeki Metodu*, Rehber Ajans, Bursa 2000, s. 117-118.

⁴⁶² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Neşr: Şeyh İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, s. 278.

kimliğini bu mecrada şekillendirdi.⁴⁶³ Bununla birlikte, kimi zaman idareyi elinde bulunduran insanlar onunla istişarede bulunmuşlardır. Meşhur halife Hârûn Reşîd onu “insanların efendisi” şeklinde anmıştır.⁴⁶⁴

Siyâsî açıdan son derece çalkantılı bir dönemde yaşamış olmasına rağmen Yahyâ b. Sellâm da, büyük çoğunlukla âyetlerin tefsirinde siyâsî mezhep akımlarından kaçınmış, eserinde Ehl-i Sünnet akidesi dışına çıktığı görülmemiştir. İtham edildiği mürciîlikle ilgili de, -bir iki yer dışında- tefsirinde herhangi bir belirti yoktur. İdarecilerle de arasında belli bir mesafe olan Yahyâ b. Sellâm, Kayravan valisi İbrâhim b. Ağleb’le yakın dost olmuştu. Fakat bu dostluğun temelinde İbrahim’in, Yahyâ’nın Mısır’dan dostu meşhur âlim Leys b. Sa’d’ın (v. 175/791) talebesi olmasının rolü büyüktü. Kaldı ki bu dostluk uzun sürmeyip İbrahim’in yerine geçen oğlu zamanında sona ermiştir. Aynı zamanda müfessirin Kayravan’ı terk etmesine de sebep olan hadise şöyle gelişmiştir: İmran b. Mücâlid er-Rub’î, Kayravan valisi İbrâhim b. Ağleb’e isyan etmişti. İsyanında başarısız olunca İbrahim’den eman istedi. İbrahim ona eman verdi ve canını ve malını bağışladı. İbrahim ölünce yerine oğlu Ebu’l-Abbâs Abdullah b. İbrahim b. Ağleb geçti. İmran ondan emanı yenilemesini istedi. Bu konuda yeni valinin baba dostu İbn Sellâm’dan da yardım istedi. İbn Sellâm’ın aracılığı ile İmran’ın emanını yenileyen yeni vali, kışkırtmalar sonucu İmran’ı öldürttü ve malına el koydu. Bunun üzerine Yahyâ, kendisine verilen sözde durulmadığı için Kayravan’ı terk etmeye karar verdi ve Mısır’a gitti.⁴⁶⁵

Kimi müfessirlerin bu şekilde siyâsetten uzak durmalarındaki sebepler arasında öncelikle ilmin değeri hakkındaki düşüncelerinin yattığını söylemek mümkündür. Onlar entelektüel olmayı, zihni faaliyetler içinde bulunmayı ve İlahi Kelâm’la hemhal olmayı, bir anlamda dünyevileşmenin tezahürü kabul edilebilecek siyâsetle ilgilenmeye ve ideolojik tavırlar sergilemeye tercih etmişlerdir. Bununla birlikte Katâde örneğinde

⁴⁶³ Muhâyirî, Ahmed Salih, *Tefsîru Süfyân b. ‘Uyeyne*, Mektebetü Üsâme, Riyâd 1983, s. 108.

⁴⁶⁴ Muhâyirî, *age*, s. 110.

⁴⁶⁵ İbnü’l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebû Bekr, *el-Hulletü’s-Siyera*, Thk: Hüseyin Mûnis, Dâru’l-Maârif, Kahire, 1985, I, 28. Ayrıca Bkz. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, Thk: Hind Şelebî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, I, 12.

olduğu gibi kişilerin fiziksel özellikleri ve karakter yapıları da böyle aktif ve yıpratıcı bir hayata katılmaktan onları alıkoyan sebepler arasında zikredilebilir.

2. Müfessir-Siyâsî İrade İlişkisinin Yansımaları

İktidar büyük ve önemli bir güçtür. Hicri II. asır sözkonusu olduğunda iktidarın gücü daha yakından görülebilmektedir. O dönemdeki siyâsî aktörler, iktidarı ele geçirebilmek için birbirleriyle ciddi mücadelelere girmişlerdir. İktidarı bir kere elde edince de onu başkalarıyla paylaşmak yahut da gerektiğinde terk etmek onlara çok güç gelmiştir.

Hem Emevîler döneminde hem de Abbâsîler döneminde siyâsetle şöyle ya da böyle meşgul olmadıkları müddetçe alimler rahat etmişlerdir. Bu durum müfessirler için de geçerlidir. Sadece bir ilim olarak Kur'ân ve tefsirle uğraşan alimler siyâsî iradenin gazabından uzak kalabilmiştir. Fakat siyâsete bulaşmış olanlar bir şekilde “taraf” oldukları için karşı tarafın hasmı haline gelmişler ve iktidar sahiplerinden gelebilecek bazı sıkıntılara maruz kalmışlardır.⁴⁶⁶

Siyâsî iktidarla ulema arasındaki ilişki, görünürde ulemanın aleyhinde seyretmiş gibi olsa da, aslında kanaatimizce bu ilişkide sıkıntı çeken taraf iktidarlar olmuştur. Zira sorumluluk sahibi ve korkusuz âlimler her zaman için onların karşısında durmuş ve yaptıkları yanlışları eleştirmiştir. Dolayısıyla iktidarlar her zaman istediklerini yapamamışlar, yaptıkları zaman da bunun sıkıntısını içlerinde hissetmişlerdir. Bazılarının âlimlerden nasihat aldıklarında buna sevinip onlara hediyeler vermesi yahut düşüncesinden dönmesi bunun bir göstergesidir.

İktidarı elinde bulunduranlar, kendilerine karşı sert muhalefet yapan âlimleri etkisiz bırakma yolunu seçmişlerdir. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe⁴⁶⁷ ve İmâm Mâlik'in karşılaştığı sertlikler bu türlü muhalefetlerinin sonucudur. Diğer yandan siyâsî

⁴⁶⁶ Aycan, (ve diğerleri), *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, s. 77.

⁴⁶⁷ Ebû Hanîfe'nin Halife Mansûr karşısındaki durumu ile ilgili olarak Suyûtî şunları söylemektedir: “Mansûr Ebû Hanîfe'ye zorla kadılığın kabul ettirmeye çalıştı, sonra (kabul etmeyince de) onu hapse attı. Birkaç gün sonra da Ebû Hanîfe vefat etti. Dediler ki, onu zehirleyerek öldürmüş. Çünkü Ebû Hanîfe Mansûr'a isyan edilmesi hususunda fetva veriyordu.” Bkz. Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 229.

iktidarlar, gerek bazı âyetlerin kısmen ılımlı yorumlanması yahut da bazı konularda verilen fetvaların iktidara ters gelmemesi gibi yöntemlerle doğrudan ya da dolaylı olarak iktidara destek veren âlimler ile, herhangi bir siyâsî akımı desteklemeyen ve siyâsî konularda herhangi bir fikir ileri sürmeyen, dolayısıyla kimsenin tepkisini çekmeyen âlimleri, siyâsî irade açısından bir tehlike arz etmedikleri için fazla rahatsız etmemişlerdir.

C. MÜFESSİR-MEZHEP İLİŞKİSİ

Kur'ân, insanlar için bir hidâyet kaynağıdır. Onun genel hedefi, insanların Allah'ı tanınması, O'na yönelmesi ve kulluk etmesidir.⁴⁶⁸ Müfessirler, bir anlamda Kur'ân'ı diğer insanlarla buluşturan kimselerdir. Kur'ân'ı yorumlayanlar, başkaları ile Kur'ân arasında bir aracılık vazifesini yüklenmiş demektirler. Bu açıdan bakıldığında müfessirlerin vazifelerinin ne kadar ağır olduğu anlaşılabilir. Zira ilahi vahyin kapalı olan anlamlarını açıklama işi çok fazla sorumluluk gerektiren bir iştir. Bu durumda müfessirin son derece dikkatli ve hakkaniyetli olması gerekir. Nesnellik, müfessirde aranması gereken bir vasıftır. Ama yorum esnasında nesnellik ancak belli bir oranda ortaya konabilir. Yorumcunun öznel olmasını engelleyecek çok fazla şey yoktur. Fakat bilinmelidir ki, öznel olmak adaletsiz olmayı gerektirmez. İnsan, her zaman bir şeyin tarafındadır. İnsanın bir konuyu ele alışı, bir mesele hakkında yorum yapışı daima “bir yerde durarak” ve “bir yerden hareket ederek” yapılan işlerdir. İşte bu “bir yerde duruş” ve “bir yerden hareket ediş”, insanın öznellikte muallâk olduğunun kanıtıdır. Fakat bütün bunlar, dediğimiz gibi, adalet ve hakkaniyet ölçülerinden uzak olmayı gerektirmez.

Müfessirlerin Kur'ân'ı yorumlama faaliyetlerinde bu öznelğin fazlasıyla yansıtıldığını biliyoruz.⁴⁶⁹ Bunun sebeplerinden birisi de müfessirin, bağlı bulunduğu mezhebin görüşlerini tefsir üzerinden insanlara duyurma arzusudur. İslâm dünyasında, tarih boyunca yazılan tefsirlerde, müfessirlerin bağlı oldukları mezhebin siyâsî ve itikâdî görüşlerini çoğu zaman yorumlarının zeminine yerleştirdiklerini görmemiz mümkündür. Esasında ortaya çıkan ilk mezheplerin hepsi Kur'ân'a sarılmış ve Kur'ân'ı,

⁴⁶⁸ Bâzergân, *age*, s. 161-162.

⁴⁶⁹ Bkz. Kılıç, Sâdık, “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, *İAD*, c: IX, sy: 1-4, Ankara, 1996, s. 108.

kendi fırkalarının dar görüşü içine sığdırmaya uğraşmışlardır. Hatta İslâm bünyesi içinde aslı İslâmî olmayan fırkalar bile kalıcı olabilmek için Kur'ân'a dayanmak mecburiyetinde kalmışlardır.⁴⁷⁰

Siyâsî ve itikâdî mezhepler, aynı zamanda birer ideoloji olarak tanımlanabilirler. “İdeoloji” üzerine eser verenler, genelde bu terimin birçok tanımını olduğunu söylemektedirler.⁴⁷¹ Bunlardan birisi de şudur: İdeoloji, çıkar çatışması durumlarında kimi toplumsal grupların çıkarlarının meşrulaştırılması ve desteklenmesidir.⁴⁷² Bu tanıma göre ideolojinin temel özelliğinin, insanların idealize edilmiş bir meşruiyet imajını izlemelerini sağlamak için, gerçek tarih sürecini yanlış yorumlamak olduğunu söyleyebiliriz. Böyle kasıtlı bir yorum, şüphesiz insanların hakikat olanı değil de kendilerine verilmek isteneni alıp, böylelikle ana yoldan ayrılmalarına sebep olacaktır.⁴⁷³

Meseleye bu açıdan bakınca, ideolojik özellikleri bünyesinde barındıran birer yapılanma olarak mezheplerin inanç sistemlerinin oluşumunda Kur'ân'ın rolünün olduğunu söylememiz mümkün olacaktır. Bunun en belirgin sebebi, her mezhebin kendi görüşünü desteklemek için (kendi ideolojisini genelleştirmek için) öncelikle Kur'ân'dan yardım almaya çalışmasıdır. Fakat bu yardımın her zaman Kur'ân'dan kolayca alınması mümkün olmamıştır. Bu sebeple kimi âyetler, bağlamına ve nüzul sebeplerine pek bakılmaksızın destek olarak kullanılmıştır.⁴⁷⁴ Bu durumun tipik bir örneği olarak iman konusunu vermek mümkündür. “Kur'ân'daki oldukça sade, eyleme dönük ve anlaşılır olan iman, mezhepler tarafından çok karmaşık bir hale sokulmuştur. Çünkü mezheplerin inanç esasları, sosyal olaylar sonucu, siyâsî içerikli olarak sonradan şekillenmiştir. İnsanlar inançla ilgili hususları Kur'ân'a göre şekillendirmek yerine, Kur'ân'ı kendi görüşlerini temellendirmek için kullanmıştır. Kur'ân'ın çok sade olan iman anlayışını

⁴⁷⁰ Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 115. Bu durum Goldziher'in yaptığı şu tespiti adeta haklı çıkarmaktadır: “Reformist bir dinbilimci olan Peter Werenfels'in İncil ve Hıristiyanlar için dile getirdiği şu gerçek, Müslümanlar için de geçerlidir: Herkes dogmalarını alır bu Mukaddes Kitap'tan / Ve herkes onda bir boyut bulur aradığından.” Goldziher, *age*, s. 19.

⁴⁷¹ Eagleton, Terry, *İdeoloji*, Terc: Muttalip Özcan, Ayrıntı Y., İstanbul, 1996, s. 17.

⁴⁷² Eagleton, *age*, s. 56.

⁴⁷³ Arkoun, ag.mk, s. 56.

⁴⁷⁴ Tancî, Muhammed Tavit, “Gazzali'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri”, *Diyanet Dergisi*, Ankara, 1962, s. 14; Onat, ag.mk, s. 437.

karmaşık hale getirmişlerdir.”⁴⁷⁵ Bu tavır, görüş ayrılıklarının önemli sebeplerinden biri olduğu gibi, Kur’ân’a yaklaşımda bütüncül bakışın geri plana itilmesine ve netice itibariyle Kur’ân’dan sağlıklı sonuçlar çıkarılamamasına sebep olmuştur. Mezheplerin doğuşunda ve görüşlerinin sistematize edilmesinde bu duruma sıkça rastlamak mümkündür.⁴⁷⁶

Hız. Osman’ın hilâfetinin ikinci yarısıyla başlayan “büyük fitne” ve çalkantılar geniş çaplı siyâsî çekişmelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştı. Giderek bu siyâsî çekişmelerin dini bir renge büründüğünü görüyoruz. Muhalifler arasında bir yandan siyâsî bir kavga sürdürülürken, diğer yandan da mesele dini alana çekiliyor ve fırkaların kendi meşruiyetlerini ve haklılıklarını temellendirme gayretleri naslara sirayet ediyordu. Özellikle Hâricî ve Şîî muhalefet, iktidarın şekli ve yönetim sisteminin nasıl olması gerektiği ile ilgili olarak, nasları kendilerine özgü bir metotla anlayarak ve yorumlayarak, bu temele dayalı bir muhalefet oluşturmuştur.⁴⁷⁷ Abbâsîler’in ilk dönemlerinde iyice olgunlaşan ve kimliklerini kazanan bu muhalif gruplar (Mu’tezile, Şîa, Hâricîler vs.) itikâdî, siyâsî, fikhî birçok görüşleri ile İslâm coğrafyasının her tarafında aktif bir şekilde ideolojilerini ortaya koyup savunuyorlardı.⁴⁷⁸

En belirgin özellikleri, düşünceyi soyut bir çerçeve içinde bırakmayıp eyleme dönüştürmek olan siyâsî-itikâdî fırkaların Kur’ân konusunda ihtilafa düştükleri temel noktalardan birisi müteşâbihlerdi. Hangi âyetin müteşâbih, hangi âyetin muhkem olduğu meselesi, çoğu zaman ilmî mütalaalar ve tetkiklere göre değil de, ortaya konmuş bulunan mezhebin siyâsî ve itikâdî prensiplerine göre tanımlanıyordu. Nîsâbü’rî (v. 850/1446) Âl-i İmrân 3/7. âyetin tefsirinde bu yaklaşımı şu şekilde tasvir etmektedir: “Mezheplere mensup insanlardan her biri kendi mezhebinin görüşüne uyan her âyetin muhkem, ötekinin mezhebine uyan her âyetin de müteşâbih olduğunu iddia eder. Mesela Mu’tezilî birisine göre “*Dileyen iman etsin, dileyen inkar*” (Kehf 18/29) âyeti muhkem, “*Onlar dilemezler, Allah diler*” (İnsan 76/30) âyeti ise müteşâbihtir. Sünnî olan birisi ise bu iki âyet için tam tersini düşünür. Aynı şekilde Mu’tezilî birisi “*Gözler*

⁴⁷⁵ Onat, *age*, s. 436.

⁴⁷⁶ Onat, *age*, s. 426.

⁴⁷⁷ Ay, *age*, s. 111.

⁴⁷⁸ Aslan, Gıyasettin, *İmâm Şâfi’î’nin Kur’ân Okumaları*, Rağbet Y., İstanbul, 2004, s. 105.

O'nu idrak edemez ama O gözleri idrak eder" (En'am 6/103) âyetinin muhkem, "*O gün birtakım yüzler parlamaktadır, Rablerine bakmaktadırlar*" (Kıyame 75/22-24) âyetinin ise müteşâbih olduğunu söyler. Buna karşın Sünnî olan da tersini düşünür."⁴⁷⁹ Suyûtî de aynı âyetin tefsiri sadedinde her fırkanın Kur'ân'dan bir âyeti okuyup, o âyeti kendileri hakkında nazil olmuş gibi gördüklerini söylemektedir.⁴⁸⁰ Nitekim *el-İtkân*'daki birbirinden farklı "müteşâbih" tarifleri de bu yargıları destekler niteliktedir.⁴⁸¹ Aynı şekilde Kur'ân'da müphem bırakılan, hakkında kesin bir açıklama olmayan bazı ism-i mevsul, ism-i işaret, zamir ya da cins isimler erken dönemde ortaya çıkan firkaların, görüşlerini destekleme mahiyetinde kullandıkları "malzemeler" olmuştur. Yukarıda siyâsî iradenin Kur'ân'a yaklaşımlarının anlatıldığı bölümde gördüğümüz gibi, bu tür faaliyetlerde de Kur'ân âyetlerini bağlamlarından koparıp, farklı alanlara çekme söz konusu olmuştur. Yorumcunun öznellikten tamamen kurtulamayacağını fakat bunun, metnin bağlamını bozmaya-değiştirmeye ve hakkaniyet ölçülerini görmezden gelmeye sebep olmaması gerektiğini söylemiştik. İşte bu tür yorumlarda yorumcu hem alabildiğine öznel davranmıştır, hem de bağlam bilgisini ve hakkaniyet ölçülerini göz ardı etmiştir.⁴⁸²

Tefsir faaliyetlerinin siyâsî ve itikâdî firkalarca birer meşruiyet aracı olarak kullanılabilmiş olmasının bir dayanağı olarak "re'y ile tefsir"i gösterebiliriz. Şöyle ki, kimi âyetlerin mezhepleri destekler mahiyette ele alınabilmesi bir bakıma âyetlerin re'y ile tefsir edilmesi sonucu ortaya çıkabilmiştir. Âyeti yorumlayan kimse, o konudaki bir tefsir rivâyetine değil de kendi içtihadına (re'y) dayanarak o yorumu yapıyordur. İşte tam burada bahsi geçen "re'y" in niteliği ön plana çıkmaktadır.

Kur'ân'ı re'y ile tefsir etme konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler vardır:

⁴⁷⁹ Nisâbü'rî, Nizâmüddin el-A'rec Hasan b. Muhammed Nizâmüddin, *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*, Thk: İbrahim Atve Avâd, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1962, III, 125

⁴⁸⁰ Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, II, 146.

⁴⁸¹ Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, III, 5.

⁴⁸² Bkz. Erten, Mevlüt, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Firkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEVAD*, c: III, sy: 1, s. 65-84, Erzurum, 2001. Bahsi geçen makalede İslâm tarihinin ilk dönemlerinde özellikle Hâricîler, Şîa ve Mu'tezile'nin Kur'ân'da müphem bırakılan bazı kişi ve yer adlarını nasıl kendi ideolojileri çerçevesinde yorumladıklarıyla ilgili bol miktarda örnek yer almaktadır.

“Kendi re’yiyle Kur’ân hakkında söz söyleyen (yorum yapan) kimse, isabet etse bile hata etmiştir.”⁴⁸³

“Kendi re’yiyle Kur’ân hakkında söz söyleyen (yorum yapan) kimse cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁴⁸⁴

“Kur’ân hakkında, ilmi olmaksızın söz söyleyen, cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁴⁸⁵

İlk iki hadiste geçen ve yasaklandığı anlaşılan “re’y ile tefsir”den neyin kastedildiği esasında üçüncü hadiste açıklanmaktadır. Buradaki “re’y ile tefsir” bir ilimsizlik/bilgisizlik hali olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla esasında mutlak olarak re’y (dirâyet) yasaklanmış değildir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber bütün Kur’ân’ı tefsir etmiş değildir. Böyle olunca sonraki müfessirler içinde re’y ile tefsir yapan mutlaka olacaktır. Nitekim vakıa da böyledir.

el-Muvâfakât isimli eserinde Şâtıbî (v. 790/1388) Kur’ân tefsiri konusunda re’ye başvurmak meselesini anlatırken -yukarıdaki hadislerden hiç bahsetmeksizin- re’yi iki kısma ayırır:

1) Arap diline, Kur’ân ve Sünnet’e uygun düşen re’y. Bu şekildeki re’y, Kur’ân ve Sünnet’i bilen âlimler tarafından ihmal edilmesi mümkün olmayan re’ydir.

2) Arap diline ya da şer’i delillere uygun düşmeyen re’y. Şer’an yasaklanan ve yasak olduğu hususunda da herhangi bir ihtilafın olmadığı re’y işte budur.⁴⁸⁶

Kur’ân’ı yorumlayan kimse, Arap diline ya da şer’i delillere uygun düşmeyen bir tarzda re’y ile tefsir yapıyorsa, yukarıdaki hadiste de görüldüğü gibi, netice itibariyle doğru bir yorumda bulunsa bile bu metot kabul görmemiştir. Zira bahsi geçen yasaklamanın maksadı, öyle anlaşılıyor ki yorumun neticesinin doğru olmayacağı ile ilgili değildir. Aksine böyle bir yasaklamanın maksadı, Allah kelâmına yaklaşımda

⁴⁸³ Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 1; Ebû Dâvud, *Kitâbu’l-İlm*, 5.

⁴⁸⁴ Tirmizî, a.y.

⁴⁸⁵ Tirmizî, a.y.

⁴⁸⁶ Şâtıbî, *age*, III, 406-407.

doğru, sâlim akıl tarafından onaylanmış bir metodun dışına çıkılmasını engellemektir.⁴⁸⁷ Böyle bir metot takip edilip hatalı bir sonuca ulaşmak da mümkündür. Ama bu yanlış sonuç, sağlam bir temelin zemininde ulaşıldığı için çirkin görülen ve yasaklanan bir durum olmayacaktır. Bu, temelleri sağlam olan fakat sonucu hatalı çıkmış bir içtihat kabul edilir ve karşılığında az da olsa mükâfat vardır.⁴⁸⁸

Kimi insanların Kur'ân'ı kendi siyâsî ve itikâdî mezheplerinin görüşlerini destekler mahiyette tefsir etmesi temel olarak re'y ile tefsirin işte bu zemmedilen kısmına girmektedir. Zira bahsi geçen yorumcular kendilerinde daha önce var olan bir fikri Kur'ân'a söyletme/doğrulatma gayreti içinde olmaktadır. İbn Teymiye (v. 728/1328), Kur'ân âyetlerinin yorumlanmasında ihtilaf sebeplerini anlatırken, bunlardan birinin de bazı kişilerin önce bir görüşü benimseyip ardından Kur'ân lafızlarını bu görüş doğrultusunda tefsir etmelerini, bunu da ya kendilerine delil bulmak veya muarızlarının iddialarını çürütmek için yaptıklarını söyler ve onları şiddetli bir biçimde eleştirir.⁴⁸⁹

Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetlerini bağlamından kopararak, bazı siyâsî-itikâdî gruplar hakkında inmiş gibi değerlendirmenin ve öyle yorumlamanın bir başka sebebi de, yorumlayanın sübjektifliği kadar, onun karşısında yer alan muhalif grubun ("öteki") sergilediği tavidir. Mesela muhaddisler ve diğer müslümanlar arasında yüksek bir mevkiye sahip olan Muhammed b. Sîrîn (v. 110/729), Mü'min 40/69. âyeti⁴⁹⁰ hakkında, "Eğer bu âyet Kaderiye hakkında nazil olmadıysa, kimin hakkında nazil olduğunu bilmiyorum" demektedir.⁴⁹¹ Hicri II. yüzyılın hemen başlarında vefat eden Muhammed b. Sîrîn buradaki "Kaderiye" ifadesi ile Ma'bed el-Cühenî (v. 83/702), Gaylan ed-Dimeşkî (v. 105/723) ve Ca'd b. Dirhem (v. 124/742) gibi kaderiyeci görüşleri savunan şahısları kastetmektedir. Bu insanlar, idarecilerin, kendi zulümlerini Allah'ın karşı

⁴⁸⁷ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 11.

⁴⁸⁸ Daha ziyade fikhî içtihat konusunda delil gösterilen şu hadis-i şerifi bu konu için de kullanmak mümkündür: "Hakim hükmedip içtihat yaptığında isabet ederse ona iki ecir vardır. Eğer hata yaparsa bir ecir vardır." Buhârî, İ'tisâm, 21. Diğer yandan, re'yin yasaklanmasıyla ilgili hadislerin rivâyet tekniği açısından zayıf bir durumda olduğu ve böyle bir yasaklamanın esasında Hz. Peygamber'den ziyade sonraki dönemlerde meydana gelen ideolojik tartışmaların bir ürünü olduğunu ifade eden bazı araştırmalar da vardır. Mesela bkz. Gürlü, Kadir, "Kur'ân'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *GÜÇİF Dergisi*, c: III, sy: 5, s. 44-46, Çorum, 2004/I.

⁴⁸⁹ İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, (Mukaddimetü't-Tefsîr bölümü), XIII, 160.

⁴⁹⁰ "Allah'ın âyetleri hakkında tartışanları görmedin mi? Nasıl da döndürülüyorlar?"

⁴⁹¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XII, 104.

konulamaz kaderiyle açıklamalarına isyan ediyor ve böyle bir kader anlayışını reddediyorlardı. Fakat bu reddediş, aksi fikirde olanlar tarafından sadece kaderin inkârı olarak görüldüğü için onların yorumları “Allah’ın âyetleri hakkında tartışmak” olarak ele alınabiliyordu.⁴⁹²

Aynı şekilde “öteki”nin küçük düşürülmesi, siyâsî ve itikâdî alanda tamamen mağlup edilmesi düşüncesiyle, muhalif fırkalar hakkında Hz. Peygamber’in ağzından, ona aidiyeti mümkün olmayan tefsir içerikli rivâyetlerin aktarıldığı görülmektedir. Mesela Hz. Peygamber’in, Kur’ân’da yer alan bazı olumsuz fiilleri ve yerilen kimseleri, Hâricîlere hamlederek tefsir ettiği rivâyet edilmektedir.⁴⁹³ Hz. Peygamber’in vefatından çok sonra Hz. Osman’ın katledilmesiyle ortaya çıkan siyâsî bir topluluk hakkında söz söylemesi makul değildir. Ayrıca bu durumda Hâricîlerden bahsettiği iddia edilen âyetlerin, onlar ortaya çıkana kadar ne anlama geldiği merak konusu olmaktadır. Anlaşılacağı üzere bunlar, Hâricîlik karşıtlarınca uydurulmuş rivâyetlerdir.⁴⁹⁴

Netice itibariyle bu konuyla alakalı olarak şunları söylemek mümkündür: Kur’ân, temel olarak insanların tevhid üzere bir birlik halinde yaşamalarını öğütler. Onların tabiat itibariyle taşıdıkları farklılıkları, aralarındaki uzaklığın daha da artmasına değil, gittikçe daralmasına, bilişip kaynaşmalarına bir sebep ve gerekçe olarak gösterir.⁴⁹⁵

⁴⁹² Emevî idarecilerinin inandığı anlamda bir kader anlayışına karşı çıkan ve bu sebeple “kader inkarcıları” olarak görülen bu şahıslar, düşüncelerinin karşısında yer alanlar tarafından, kaderi inkar edenler anlamında “Kaderiye” diye isimlendirilmişlerdir. Bu isimlendirme, daha sonraları kader hakkında Ehl-i Sünnet mensuplarından farklı düşünen Mu’tezile taraftarları için de kullanılmıştır. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 114. Diğer yandan “Kaderiyye”nin genel bir isim olduğunu, bu ismin içine Mu’tezile, Dırâriyye, Bekriyye, Hüseyniyye, Zâbiraşaiyye (Câhil Ebû Âsım), Züheriyye, Tümeniyye ve felsefecilerin dahil edildiğini söyleyen âlimler de vardır. Bkz. Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Terc: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Y., İstanbul, 1980, s. 348. İnkâr ettikleri şeyin kendilerine isim olarak verilmesi hususunda yapılan açıklama ise şöyledir: “Onlar kaderi [Allah’a değil de] kendilerine ait kabul ettikleri için - imâlî bir şekilde- böyle isimlendirilmişlerdir.” İbn Manzûr, *age*, V, 74.

⁴⁹³ İbn Ebû Hâtim, *age*, III, 729, 742; V, 1429. Buralarda rivâyet edilen hadislerde, mesela En’am 6/159’daki “*Dinlerini parça parça edenler ve kendileri de grup grup ayrılmış olanlar*”, Bakara 2/26’daki “*Allah’ın saptırdığı kimseler*”, Âl-i İmrân 3/7’deki “*kalplerinde eğrilik olanlar*”ın Hz. Peygamber tarafından “Hâricîler” şeklinde tefsir edildiği bildirilmektedir. Aynı bilgilere bazı hadis kitaplarında rastlamak da mümkündür. Buralarda da Âl-i İmrân 3/7’deki “*kalplerinde eğrilik olanlar*” ve 106. âyetteki “*yüzleri kararacak kimseler*”in Hz. Peygamber tarafından Hâricîler olduğu haber verilmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü Kurtuba, Kâhire, trs, V, 262.

⁴⁹⁴ Koç, *age*, s. 111-112.

⁴⁹⁵ Hucurat sûresinin 13. âyetinde Allah Teâlâ şöyle buyurur: “*Ey insanlar, şüphe yok ki Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanumanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık...*”

Fakat İslâm toplumunda, Hicrî birinci asrın ikinci yarısında ortaya çıkmaya başlayan çeşitli siyâsî-itikâdî gruplar, Kur'ân'ın bazı âyetlerini aralarındaki çekişmede siyâsî amaçları için kullanmışlardır. Bu, Kur'ân'ın Müslümanlar nezdindeki temel meşruiyet vasıtası olması sebebiyledir. Âyetler siyâsî firkaları destekler mahiyette kullanıldığı zaman, genellikle bağlamlarından koparılmış ve aslında âyetin kastetmediği şeyler ona söylettirilmiştir. Bunda yorumcunun sübjektifliğinin yanı sıra, muhalif grubun tahrik edici tavırları da etkili olmuştur.

1. Hâricîlerde Müfessir-Mezhep İlişkisi

Yukarıda da anlatıldığı şekliyle, Hz. Ali ile Muâviye arasındaki çatışmalar içinde ortaya çıkan ve Hz. Ali aleyhtarları bir siyâsî grup olan Hâricîlerin Kur'ân-ı Kerîm'e yaklaşımlarında katı lafızcı bir anlayışın hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Onlar, bedevî düşüncenin asla taviz vermeyen, tepki dolu katı yaklaşımını baş tacı ederek âyetleri yorumlamaya çalışmışlardır. Bu tavrı sadece Kur'ân yorumlarında değil, hem bütün olarak dinlerini yaşamada, hem de siyâsî tercih ve hareketlerinde görmek mümkündür. Hâricîler ibadetlerini eksiksiz hatta fazlasıyla yerine getirirken, kendileri gibi düşünüp hareket etmeyen diğer Müslümanları kolayca İslâm dairesinin dışında addedebilmişlerdir. Bu tür tavırları sebebiyle, toplumun en karışık zamanlarında ortaya konması gereken barıştırmacı ve bağdaştırıcı tutumdan fazlasıyla uzak oldukları için İslâm ümmetine faydadan çok zarar getirmişlerdir.

Hâricîlik bu katı ve tavizsiz davranışının yanında, İslâm mezhepleri arasında, bilinçli olarak Kur'ân'ı ön plana çıkartan, Kur'ân'a dayalı bir sosyal yapı oluşturmak için çaba sarf eden ilk mezhep olma özelliğini taşır.⁴⁹⁶ Bu durumun sebebi olarak ilk Hâricîlerin İbn Mesud ekolüne bağlı "Kûfe kurrası"ndan olması gösterilmektedir.⁴⁹⁷ Fakat ortaya koymaya çabaladıkları bu "Kur'ân'a dayalı sosyal yapı", derinliği olmayan ve daha ziyade şekilcilikten ibaret olan bir anlayış olarak kalmıştır. Hâricîler, böyle bir düşüncenin gereği olarak Kur'ân'ı iyice idrak edip, onun ortaya koyduğu nizamla dünyayı mamur etmeye çalışacakları yerde bazı sloganların (mesela "*lâ hükme illâ lillâh*

⁴⁹⁶ Bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜİF Y., Ankara, 1983, s. 56; Onat, ag.mk, s. 429.

⁴⁹⁷ Fığlalı, *age*, s. 54.

[Ancak Allah'ın verdiği hüküm geçerlidir!]" ardına sığınıp kılıçlarının doğrultusunda bir isyan hareketi geliştirmekten başka bir şey yapmamışlardır. Sıffin savaşında Hz. Ali'nin rakiplerinin, siyâsî bir kurnazlık olarak mızraklarının ucuna Mushafları takıp havaya kaldırmaları esnasında, Hâricî zihniyetine sahip insanların bu kurnazlık karşısında teslim bayrağını çekmeleri, onların Kur'ân karşısındaki yüzeysel tavırlarının bir göstergesi olsa gerek.⁴⁹⁸ Zira karşı taraf "harp hiledir" kuralını işletirken, derinlikli düşünemeyen zihinler bu tuzağa düşmüş oluyorlardı. Oysa hileye başka bir hileyle karşılık verilebilirdi.

Hâricîlerin Kur'ân'ın ve Din'in ruhuna tam vâkîf olamamalarında onların içine doğdukları hayat ve kültürün etkisi çoktur. Hayatı derinlemesine ve duyguların eşlik ettiği bir içtenlikle yaşamaya ihtiyaç hissettirmeyen çöl şartları, onları Kur'ân konusunda aşırı zahirilik anlayışına sevk etmiş olmalıdır. Hâricîler, Batınilerin yaptığının tam aksine kelime ve lafızların zahirine önem vermişler ve zahiri anlama sınımsız sarılmışlardır. Bu konuda da tavizsizdirler. Kur'ân âyetlerini, kendi prensipleri doğrultusunda tefsir etmişler ve bunda da başarılı olmuşlardır.⁴⁹⁹ Özellikle ilk Hâricî gruplarının sloganı haline gelen "lâ hükme illâ lillâh" ifadesi, bazı âyetlerde geçen bu yöndeki ifadelerden alınmış gibi görünmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerde "*Hüküm ancak Allah'a aittir, Hüküm yalnız O'nundur*" meâlinde ifadeler yer almaktadır.⁵⁰⁰ Hâricîler, katı lafızcı yaklaşımları sebebiyle, Hz. Ali'nin Muâviye'nin kararını kabul etmekle, açık-seçik olan Kur'ân hükümlerini (Allah'ın hükmünü) çiğnediğine hükmettiler ve isyan etme gereği duydular. Onlara göre Muâviye saldırgan ve zorba idi ve Hz. Ali onunla savaşı durdurmamalıydı. Hucurât 49/9. âyet onların bu konudaki haklılıkları hususunda sarıldıkları âyetlerden biriydi.⁵⁰¹ Oysa Hz. Ali'nin savaşı durdurması daha fazla Müslüman kanının akması için alınan bir karardı. Diğer yandan Hz. Ali'nin, böyle önemli bir konudaki Kur'ân'ın açık-seçik hükmünü bilmediğini düşünmek de isabetli bir yargı olmasa gerek.

⁴⁹⁸ Onat, ag.mk, s. 430.

⁴⁹⁹ Kırca, Celal, "Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İAD*, Ankara, 1987, c: II, sy: 5, s. 57.

⁵⁰⁰ En'am 6/57, 62; Yusuf 12/40, 67; Kasas 12/70, 88.

⁵⁰¹ "Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşılırsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah adaletli davrananları sever." Konuyla ilgili olarak Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 16-18.

Hâricîlerin, neredeyse attıkları bütün adımlar için Kur'ân'ı referans olarak kabul etmeleri ve bunu yaparken de katı bir lafızcı tavır almaları, Hz. Peygamber'in hayatına ve hadislere fazla vukufiyet kesbetmemiş olmaları sebebiyle de olabilir.⁵⁰²

Hâricîlerin kendi inançları dışındakileri çekinmeden tekfir edişlerine ve bununla bağlantılı olarak Kur'ân karşısındaki aşırı lafızcı tutumlarına, Vâsıl b. Atâ ile yaşadıkları şu hadise iyi bir örnektir:

Mu'tezile reisi Vâsıl b. Atâ, arkadaşlarıyla yürürken Hâricîler'in Harûriye kolundan bir grubun geldiğini görür. Arkadaşlarına, "Siz onlarla konuşmayın, beni onlarla baş başa bırakın" der. Hâricîler ona, "Sen ve arkadaşların nesiniz?" diye sorar. Vâsıl, "Allah kelâmını dinlemek için iltica etmiş kimseleriz" diye cevap verir. Bunun üzerine Hâricîler, "Size sığınma hakkı verdik" deyince, Vâsıl, "Öyleyse bize inançlarınızı öğretin" der. Hâricîler kendi inançlarını ona öğretmeye başlarlar. Vâsıl da onlar anlattıkça "kabul ettik" diyerek cevap verir. Hâricîler buna çok sevinirler ve "Sizi bırakıyoruz, çabuk uzaklaşın" derler. Bunun üzerine Vâsıl, "Bu size yakışmaz, çünkü Allah, 'Müşriklerden biri sana sığınursa, onu emniyet altına al ki Allah'ın kelâmını dinlesin. Sonra onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır'⁵⁰³ buyuruyor" der. Hâricîler birbirlerine bakıp, "bu doğru" deyip onların yanına, güven içinde olacakları yere kadar götürecek bir adam verirler.⁵⁰⁴

Sıffin savaşındaki Tahkîm olayını bahane edip isyan başlatan Hâricîler, Kur'ân-ı Kerîm'deki kimi âyetleri hasım olarak gördükleri kimselerle ilişkilendirerek yorumlamışlardır. Onlara göre mesela Bakara 2/204'teki "*düşmanlıkta en amansız olan kişi*"⁵⁰⁵ Hz. Ali'dir.

⁵⁰² Demircan, *Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri*, Beyan Y., İstanbul, 1996, s. 63.

⁵⁰³ Tevbe 9/6.

⁵⁰⁴ Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-Tasrif*, Thk: Muhammed Ahmed ed-Dâli, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, III, 1078-1079.

⁵⁰⁵ "*İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine (sözünün, özüne uyduğuna) Allah'ı şahit tutar. Halbuki o düşmanlıkta en amansız olandır.*"

Yine Hâricîlere göre En'am 6/71'deki⁵⁰⁶ *ellezi ve hüve* müphem zamirleri Hz. Ali hakkında; âyetin sonundaki "*Hiç şüphesiz asıl doğru yol Allah'ın yoludur. Bize alemlerin Rabbine boyun eğmek emrolundu*" kısmı Hâricîler hakkında nazil olmuştur. Ayrıca âyetteki "*şaşırmış kişi*" Hz. Ali; "*onu doğru yola çağıran ashabi*" da Nehrevan'daki Hâricîlerdir. Bakara 2/204'teki "*insanlardan öylesi vardır ki dünya hayatında söylediği sözler senin hoşuna gider*" ifadeleri Hz. Ali'den bahsederken, 207. âyetteki "*Allah'ın rızasını kazanmak için canını satan kişi*" Hz. Ali'yi şehit eden İbn Mülcem olmaktadır.⁵⁰⁷

Tahkîm olayının batıl olduğuna delil olarak Mâide sûresinin 44, 45 ve 47. âyetlerinde geçen "*Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerdir... zalimlerdir... fasıklardır*" ifadelerini göstermişlerdir. İmâmetin vacip olmadığı konusunda ise delilleri Şûrâ'dan bahseden Şûrâ 42/38. âyettir.⁵⁰⁸

Tavırları ve düşüncelerindeki farklılıklar sebebiyle kendi aralarında da çeşitli gruplara bölünen Hâricîler, faaliyetlerinin meşruiyetini diğer bütün gruplar gibi Kur'ân'dan alma yolunu tercih etmişlerdir. İşin ilginç tarafı, bir grubu eleştiren diğer bir grup da eleştirisini Kur'ân'la temellendirmekten geri durmamıştır. Bunun en güzel örneğini Hâricîlerin Necedat kolunun lideri Necdet b. Âmir ile Ezarika kolunun lideri Nâfî b. Ezrak arasında geçen yazışmalarda görürüz. Necdet b. Amir, katliamları sebebiyle Nâfî b. Ezrak'a gönderdiği mektupta Tevbe 9/91,⁵⁰⁹ Nisâ 4/95-96⁵¹⁰ ve En'am

⁵⁰⁶ "De ki, Allah'ı bırakıp da bize faydası olmayan, zararı da dokunmayan şeylere mi tapalım? Allah bizi hidayete kavuşturduktan sonra gerisin geri (şirke) mi döndürülelim? Arkadaşları 'bize gel!' diye doğru yola çağırdıkları halde, yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşıp şeytanların ayarttığı kimse gibi mi (olalım)? De ki, hiç şüphesiz asıl doğru yol Allah'ın yoludur. Bize alemlerin Rabbine boyun eğmek emrolundu."

⁵⁰⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 183.

⁵⁰⁸ Râzî, Ebu'l-Fezâil Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu Huceci'l-Kur'ân*, Thk: Ahmed Ömer el-Mahmesânî, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut, 1982, s. 58-59.

⁵⁰⁹ "Gerek yaya olarak, gerek binek üzerinde Allah yolunda sefere çıkın. Mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır."

⁵¹⁰ "Mü'minlerden özür sahibi olmaksızın (cihattan geri kalıp) oturanlarla, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler eşit olamazlar. Allah, mallarıyla, canlarıyla cihad edenleri, derece itibarıyla, cihattan geri kalanlardan üstün kılmıştır. Gerçi Allah (mü'minlerin) hepsine de en güzel olanı (cenneti) va'detmiştir. Ama mücahitleri büyük bir mükâfat ile kendi katından dereceler, bağışlanma ve rahmet ile cihattan geri kalanlara üstün kılmıştır. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."

6/164.⁵¹¹ âyetleri kullanır. Nâfi de cevap verirken aynı yöntemi izler ve Nisâ 4/97,⁵¹² Tevbe 9/81, 90⁵¹³ ve Nûh 71/26-27.⁵¹⁴ âyetleri kullanır.⁵¹⁵

Burada kullanılan âyetlere baktığımızda karşımıza çıkan manzara fazla değişiklik arz etmemektedir. Âyetler mana itibariyle, onu okuyan kişinin durumuyla uygunluk arz ediyor. Fakat bağlamından koparıldıkları için, böyle bir kullanımda âyetler sanki konuşan tarafların bizzat kendileri için/onlar hakkında nazil olmuş izlenimi veriliyor. Daha doğrusu tarafların yapmak istedikleri de aslında budur: “Yaptığımız faaliyetlerin haklılığı tartışılmazdır. O kadar ki, işte bu âyetler bile adeta bizim haklılığımızı desteklemek üzere nazil olmuşlardır.” Bu cüretkâr tavır, yanlış bir Kur’ân tasavvurunun neticesidir.

2. Şîa’da Müfessir-Mezhep İlişkisi

Hz. Ali ile Muâviye arasındaki çatışmalar neticesinde ortaya çıkan ilk siyâsî-itikâdî gruplardan olan Şîa, imâmet konusunu baş tacı ederek, onunla bağlantılı olan velâyet ve masumiyet gibi konular etrafında bir tefsir anlayışı ortaya koymuştur. Onlara göre imâmet Hz. Peygamber’den sonra Hz. Ali’nin hakkıdır fakat bu hak gasbedilmiştir. Onun elinden alındığını düşündükleri bu hakkı, tefsir biçimleriyle adeta ona geri vermek çabası içinde olmuşlardır. Kendi aralarında çeşitli gruplara ayrılan Şîa’nın ortak düşüncesi Hz. Ali ve onun hilâfeti meselesidir. Fakat bu gruplar arasındaki Hz. Ali

⁵¹¹ “De ki, ‘Her şeyin Rabbi o iken ben başka bir Rab mı arayayım? Herkes günahı yalnız kendi aleyhine kazanır. Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Sonra dönüşünüz ancak Rabbinizedir. O size, ihtilaf etmekte olduğunuz şeyleri haber verecektir.’”

⁵¹² “Kendilerine zulmetmekte iken meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya; melekler onlara şöyle derler: “Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)” Onlar da, “Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik” derler. Melekler, “Allah’ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!” derler. İşte bunların gidecekleri yer cehennemdir. O ne kötü bir varış yeridir.”

⁵¹³ “Allah’ın Rasûlüne karşı gelerek (sefere çıkmayıp) geri bırakılanlar, oturup kalmalarına sevindiler. Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihad etmek hoşlarına gitmedi ve “Bu sıcakta sefere çıkmayın” dediler. De ki: “Cehennem ateşi daha sıcaktır.” Keşke anlasalardı.” (Tevbe 9/81)
“Bedevilerden mazeret ileri sürenler, kendilerine izin verilsin diye geldiler. Allah’a ve Rasûlüne yalan söyleyenler ise (mazeret bile belirtmeden) oturup kaldılar. Onlardan kâfir olanlara elem dolu bir azap isabet edecektir.” (Tevbe 9/90)

⁵¹⁴ “Nuh şöyle dedi: “Ey Rabbim, kâfirlerden hiç kimseyi yeryüzünde bırakma! Çünkü Sen onları bırakırsan, kullarını saptırırlar; sadece ahlâksız ve kâfir kimseler yetiştirirler.”

⁵¹⁵ İbn Abdürabbih, age, II, 396-98.

düşüncesi, onun faziletinden başlayıp, peygamberliğine ve hatta ilahlığına kadar giden geniş bir yelpazeyi oluşturur.⁵¹⁶

Hicrî II. asırda kaleme alınan bazı Şîa tefsirlerinin olduğunu biliyoruz. Mesela İbnü'n-Nedîm, Muhammed Bâkır'a (v. 113/731) nispet edilen bir tefsirden bahseder. Cârûdiyye'nin reisi Ziyâd b. Münzir bu tefsiri Muhammad Bâkır'dan rivâyet etmiştir.⁵¹⁷ Goldziher de ilk Şîa tefsiri olarak H. 128'de vefat eden Câbir el-Cûfi'nin bu gün mevcut olmayan eserine işaret eder.⁵¹⁸ Zeyd b. Ali (v. 121/738) ve Ca'fer Sâdık'a (v. 148/765) ait tefsirler de vardır.⁵¹⁹ Ca'fer Sâdık'a nispet edilen *Tefsîru'l-Kur'ân*'ın en eski nüshası Hicrî X. asra aittir ve çeşitli kütüphanelerde yazmaları mevcuttur.⁵²⁰

Şîi müfessirler tefsirlerinde kendi akidelerini savunmuş, sadece kendi imâmlarının görüşlerini kabul etmiş ve her zaman için kendilerini haklı görmüşlerdir. Kur'ân'ın neredeyse kendileri için nazil olduğunu düşünmüşler, buna uymayan bazı yerlerin ise tahrif edildiği kanaatine bile varmışlardır.⁵²¹ Onların Kur'ân'ın konularını tasnifleri de kendi haklılıklarını destekler mahiyettedir: Onlara göre Kur'ân'ın dörtte biri Ali taraftarlarının meselelerine, ikinci dörtte biri onların düşmanlarına, üçüncü dörtte biri şariat kurallarına, son dörtte biri de kısas ve mesellere aittir.⁵²²

Bazı araştırmacılar Şîa'nın Kur'ân'ı ve tefsiri bu şekilde algılamalarının, onların tarihsel süreçte yaşadıklarıyla yakından alakalı olduğunu ve kaçınılmaz bir biçimde bu şekilde geliştiğini düşünmektedirler. Bu araştırmacılardan Mahmoud Ayoub'a göre "Şîi toplum için tefsir, hüsrân ve hayal kırıklığının ürünüdür. Yine tefsir, ölüm ve ahirete ilişkin telakkilerinin bir mahsulüdür. Mü'minler ve onların manevî önderleri olan imâmlar arasındaki bağ, tefsir sayesinde kurulmaktadır.... Tefsir süreci, hayatın düzenli akışına yön vererek bazen de meydana gelen ümitsizlik ve trajik durumlarda teselli

⁵¹⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 354.

⁵¹⁷ İbnü'n-Nedîm, *age*, s. 52.

⁵¹⁸ Goldziher, *age*, s. 304.

⁵¹⁹ Bkz. Cerrahoğlu, *age*, I, 408.

⁵²⁰ Öz, Mustafa, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 3.

⁵²¹ Bkz. Goldziher, *age*, s. 303-312. Tahrif iddiasında olanlar Şîa'nın daha ziyade "gulât" kısmıdır. Genel anlamda Şîiler Hz. Osman mushafı ile amel etmişlerdir.

⁵²² Goldziher, *age*, s. 315.

ederek toplumsal hayatla birlikte gelişmeye devam eder.”⁵²³ Böyle bir yorum şüphesiz Şîa'nın tefsir faaliyetini haklı çıkarmaya yöneliktir. Ama bu durumu anlayışla karşılamak zordur. Zira belli bir topluluğun tarihsel süreçte yaşamış olduğu şeyler (mesela acılar) onları çokça etkilemiş olsa bile, Kur'ân'ı algılamalarında aklın ve vahyin kabul edemeyeceği bazı yönlerde sapmalarını haklı kılmaz. Bazı âyetlerin mezhebi anlayışla farklı şekilde yorumlanmaları neredeyse mezheplerin tamamınca başvurulan bir hadisedir. Fakat Şîa'da bu durum fazla abartılmış ve onlar adeta tarihteki dışlanmışlıklarının intikamını, kendilerini Kur'ân tarafından aşırı yüceltilmiş bir topluluk olarak ortaya koymak suretiyle almaya çalışmışlardır.

Şîa tefsirinin Hicrî II. asırdaki en önemli kaynakları hiç şüphesiz Şîa'nın önde gelen âlimlerinden olan Muhammed Bâkır ve oğlu Ca'fer Sâdık'tır. Özellikle Ca'fer Sâdık, Şîa'nın en büyük kollarından olan İmâmiyye fırkasıyla alakası bakımından da kayda değer bir yer işgal etmektedir.⁵²⁴ Şîa'nın en önemli iki imâmı kabul edilen bu âlimlerden yapılan tefsir rivâyetleri daha sonra gelen birçok Şîî müfessirin eserinde yer almıştır.

Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından imâmete tayin edilmesiyle alakalı olarak Şîa tefsirlerinde birçok haber ve yorum bulmak mümkündür. Fakat bu haberlerin daha sıhhatli görünmesi için kaynaklarının da daha etkin kişilerden seçilmesi gerekmektedir. Bu sebeple Şîa'nın ilk dönemlerdeki tartışılmaz otoriteleri Muhammed Bâkır ve Ca'fer Sâdık bu konuda en çok başvurulan kimselerdir. Mesela içerisinde “...*Bu gün size dininizi tamamladım...*” ifadesinin yer aldığı Mâide sûresinin 3. âyetiyle ilgili olarak bahsi geçen imâmlardan şöyle bir rivâyet aktarılmaktadır: “Ebû Ca'fer (Muhammed Bâkır) ve Ebû Abdullah'tan (Ca'fer Sâdık) rivâyet edildiğine göre bu âyet, Hz. Peygamber'in Veda Haccı dönüşünde Ğadîr-i Hum'da Hz. Ali'yi imâm tayin

⁵²³ Ayoub, Mahmoud, “The Speaking Qur'ân and The Silent Qur'ân: A Study of the Principles and Development of Imami Shi'i Tafseer”, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân* içinde, Edit: Andrew Rippin, Oxford 1988, s. 177-178.

⁵²⁴ Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Y., Ankara, 1998, s. 121.

etmesinden sonra nazil olmuştur. O gün Allah Teâlâ “...*Bu gün size dininizi tamamladım...*” âyetini inzal etmiştir. İşte bu da Allah’ın indirdiği son farizadır.”⁵²⁵

İmâm Muhammed Bâkır ve Ca’fer Sâdık’tan gelen bir rivâyette, onlar, Fâtır 35/32’deki “*seçilenler*” ifadesi⁵²⁶ hakkında ‘Biz kastedildik, bize mahsustur’ demişlerdir.⁵²⁷

Şif tefsirlerde Nisâ sûresinin 58 ve 59. âyetlerinin tefsiri yapılırken her iki imâmdan çeşitli rivâyetler nakledilmektedir. Bahsi geçen âyetlerde Allah Teâlâ “emanetlerin ehline verilmesinden” ve “ulû’l-emre itaatten” bahseder. Onlara göre bu âyetlerde Allah her imâma imâmet görevini kendisinden sonrakine devretmesini; tebaaya ise imâmet görevini üstlenen imâma itaat etmeyi emretmiştir. Bu sebeple Muhammed Bâkır ve Ca’fer Sâdık demişlerdir ki, “Birisiz bizim için birisi de sizin için olan iki âyet vardır: ‘*Allah emanetleri ehline vermenizi emrediyor*’ âyeti [Nisâ 4/58] bizim için, ‘*Ey iman edenler, Allah’a, Rasûl’e ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin*’ âyeti de [Nisâ 4/59] sizler içindir.” Ayrıca Muhammed Bâkır namaz, zekât, oruç gibi ibadetlerin de emanetler cinsinden olduğunu söylemiştir.⁵²⁸

Ulû’l-emr’le ilgili olarak yine Muhammed Bâkır ve Ca’fer Sâdık’tan rivâyetler aktarılmıştır. Bunlara göre ulû’l-emr, Hz. Peygamber’in ehl-i beytinden olan imâmlardır. Allah kendisine ve Rasûlüne itaati farz kıldığı gibi, mutlak olarak onlara itaati de farz kılmıştır. Allah Teâlâ, ancak mutlak ismet sahibi olan, içi-dışı bir olduğu bilinen, kendisinden hata ve çirkin bir şeyi emretmenin sadır olmayacağı birisine itaati farz kılar. Bütün bu özellikler de sadece onlarda (İmâmlar) toplanmıştır. Zaten Allah Teâlâ kendisine isyan edecek birisine itaati farz kılmaz. Sözü ve işi birbirine uymayana itaati de emretmez. Zira nasıl ki hakkında farklı fikirlerin olduğu bir konu üzerinde icma

⁵²⁵ Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecme’u’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1994, III, 264.

⁵²⁶ “*Sonra biz o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras olarak verdik. Onlardan kendilerine zulmedenler vardır. Onlardan ortada olanlar vardır. Yine onlardan Allah’ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler vardır. İşte bu büyük lütuftur.*”

⁵²⁷ Tabersî, *age*, VIII, 216.

⁵²⁸ Tabersî, *age*, III, 109.

etmek mümkün değilse, özü-sözü bir olmayan böyle kimselere itaat de mümkün değildir.⁵²⁹

Ca'fer Sâdık, Muhammed 47/38. âyetiyle⁵³⁰ bağlantılı olarak Arapları şu şekilde uyarır: “Ey Araplar! Eğer siz kaçınırsanız, Allah sizi mevâlî ile değiştirir.” Ayrıca şöyle der: “Gerçekten Allah onları, onlardan daha hayırlı olan mevâlî ile değiştirdi.” Ca'fer Sâdık'ın bu sözleri, bahsi geçen âyetteki “başka bir toplum”u açıklayan şu rivâyetle bağlantılıdır: Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre bazıları Hz. Peygamber'e ‘öncekilerin yerine geçecek toplum’un kimler olduğunu sordu. Hz. Peygamber de elini yanında oturan Selmân-ı Fârisî'nin dizine vurdu ve şöyle dedi: “Bu ve kavmidir. Allah'a yemin olsun ki eğer iman Süreyya Yıldızı'nda olsa, onu Fârisîlerden bazıları alır.”⁵³¹

Âl-i İmrân 3/7. âyetin yorumunda müteşâbih âyetlerin te'vilini bilen râsih âlimlerle ilgili Muhammed Bâkır'dan yapılan bir rivâyette o, rusûh sahibi alimlerin başında Hz. Peygamber'in geldiğini, onun bütün müteşâbihlerin te'vilini bildiğini, ayrıca vasîlerine de bildirdiğini ve onların da müteşâbihlerin te'vilini bileceğini söylemektedir.⁵³² Buradaki vasîlerin, başta Hz. Ali olmak üzere Şîa'nın diğer imâmları olduğu açıktır.

Ca'fer Sâdık'a Emevî sultanlarının işlerinde çalışan, onlarla dostluk yapan ve onları seven Şîilerin durumu sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir: “Onlar Şîa'dan değildirler. Fakat onlar Dâvud'un diliyle hınzır, İsa'nın diliyle maymun olanlardır. Hem Allah Mâide sûresinde,⁵³³ takiyye dışında mü'minlerin kâfirlerle dostluk

⁵²⁹ Tabersî, *age*, III, 110-111.

⁵³⁰ “İşte sizler Allah yolunda harcamaya çağrılıyorsunuz. Ama içinizden cimrilik yapanlar var. Kim cimrilik yaparsa ancak kendi zararına cimrilik yapmış olur. Allah her bakımdan sınırsız zengindir, siz ise fakirsiniz. Eğer ondan yüz çevirecek olursanız, yerinize başka bir toplum getirir de onlar sizin gibi olmazlar.”

⁵³¹ Tabersî, *age*, IX, 162.

⁵³² Tabersî, *age*, II, 241.

⁵³³ Burada Ca'fer Sâdık, Mâide 5/80-81. âyetleri okumaktadır. Âyetlerin meâli şöyledir: “Onlardan birçoğunun, inkâr edenleri dost edindiklerini görürsün. Andolsun ki kendileri için önceden (ahirete) gönderdikleri şey; Allah'ın onlara gazap etmesi ne kötüdür! Onlar azap içinde ebedî kalıcıdır. Eğer Allah'a, Peygamber'e ve ona indirilene (Kur'an'a) inanyor olsalardı, onları (müşrikleri) dost edinmezlerdi. Fakat onlardan birçoğu fasık kimselerdir.”

kurmalarını yasaklamıştır.”⁵³⁴ Başka bir yerde Muhammed Bâkır da Emevîlere itaat etmek yerine hicret edilip yeryüzünün başka bölgelerine dağılmanın daha uygun olacağını söylemektedir.⁵³⁵

Yukarıdaki rivâyetlerin büyük bir bölümünde Şîa'nın temel inanç ve siyâsî fikirlerinin Muhammed Bâkır ve oğlu Ca'fer Sâdık tarafından desteklendiğini ve onaylandığını görmemiz mümkündür. Fakat Şîa tefsirlerinde yer alan ve bu iki imâma atfedilen rivâyetler hususunda dikkatli olmak gerekmektedir. Zira esasında Şîa'nın temel akidesi durumundaki imâmet hususunda bile Ca'fer Sâdık'ın geleneksel Şîî görüşün tarafında yer almadığı bilinmektedir. Şîa'nın farklı bir misyon yüklediği Ca'fer Sâdık imâmetin nasla sabit olduğu ve imâmların da masum oldukları inancında değildir.⁵³⁶ Dolayısıyla böyle düşünceleri olan bir âlimin yukarıda aktardığımız türden rivâyetlerin kaynağında yer alması imkansız görünmektedir.

Diğer yandan İmâm Ca'fer Sâdık'ın bazı kelâmî görüşlerinin daha sonraki Şîa düşüncesiyle örtüşmemesi de bu konuyu destekler mahiyettedir.⁵³⁷ Ehl-i Sünnet kaynaklarında da Ca'fer Sâdık *ric'at* (bazı insanların kıyametten önce geri dönecekleri inancı), *bedâ* (Şîa'ya göre Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında meydana gelebilecek değişiklik), *tenâsüh* (ruhun bedenden bedene geçişini kabul eden inanç), *gaybet* (on ikinci imam Muhammed el-Mehdi b. Hasan'ın, Allah'ın dilediği bir vakitte zuhur etmek üzere kaybolması inancı), *hulûl* (ilahlık vasfının Hz. Ali'ye ve ondan sonra gelen imamlara geçtiği inancı) ve *teşbih* (Hz. Ali'nin nübüvvet konusunda Hz. Peygamber'e benzetilip davette ona ortak kılınması inancı) ile ilgili hususlardan tenzih edilmiştir.⁵³⁸ Kader konusundaki görüşleri de son derece itidalli ve Ehl-i Sünnet çizgisindedir. İnsanın fiilleri hususunda kendisi ile bazı insanlar arasında geçen konuşma bu konudaki görüşlerini ortaya koymaktadır:

- Kullar, fiillerini işlemeye mecbur edilmişler midir?

⁵³⁴ Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrâhim b. Hâşim, *Tefsîru'l-Kummî*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1991, I, 183.

⁵³⁵ Kummî, *age*, II, 128.

⁵³⁶ Bkz. Atalan, Mehmet, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004, s. 164.

⁵³⁷ Atalan, *age*, s. 70-82.

⁵³⁸ Şehristânî, *age*, I, 194.

- Allah, kulunu günah işlemeye zorlamak ve sonra da o günahıtan ötürü kendisine azap vermek gibi bir zulümden münezzehtir.

- Peki kulların işleri tamamen kendilerine mi terk edilmiştir?

- Allah, kendi mülkünde murad etmediği bir şeye izin vermekten de münezzehtir.

- O halde hakikat nedir?

- İkisinin ortası. Ne tam bağlılık, ne de tam serbestlik.⁵³⁹

Kulun fiiliyle Allah'ın fiili arasındaki ayrımı da İmâm Ca'fer şöyle yapmıştır: “Kulu, yaptıklarından dolayı kınayabildiğin kendi fiili, yapmadığından dolayı kınayamadığın da Allah'ın fiilidir.”⁵⁴⁰

Şi'a'nın aşırı giden grupları anlamındaki “gulât”ın âyetleri yorumlayışında hem Kur'ân'ın nüzul gayesine hem de İslâm'ın ruhuna ters unsurları bulmak mümkündür. Bu gruplar kendilerine tek hedef olarak Hz. Ali'nin imâmeti meselesini seçmişler ve bunu ciddi bir muhalefet çerçevesi içinde dillendirme gayreti içinde olmuşlardır. Mezhepler tarihi kitaplarında çeşitli isimler altında sıralanan bu gruplar, Kur'ân âyetlerinin yorumunda mezhebi gayretlerin fazlasıyla ön plana çıkarılmasının nasıl sonuçlar doğuracağını göstermesi bakımından önemlidir.

Bu gruplardan bazılarının tenasüh inancında olduğu rivâyet edilmektedir. İmâm'ın aşırı takdisini ön plana çıkaran bu gruba göre Mâide 5/93. âyetin⁵⁴¹ yorumu şöyledir: “Kim İmâm'a vasıl olur ve onu tanırsa, artık yediği hiçbir şey ona günah olmaz. O kemal derecesine ulaşmış olur.”⁵⁴²

İnsan biçimci bir ilah tasavvuruna sahip olan Beyâniyye grubunun lideri Beyân b. Sem'ân, Bakara 2/210. âyette geçen “Allah” lafzından maksadın Hz. Ali olduğunu, gölge içinde gelenin o olduğunu, sesinin gök gürültüsü, tebessümünün de şimşek

⁵³⁹ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Y., İstanbul, 1996, s. 289. Ayrıca bkz. Şehristânî, *age*, I, 194-195.

⁵⁴⁰ İbnü'l-Murtazâ, *age*, s. 143.

⁵⁴¹ “*Takvâ sahibi olduktan sonra, iman edip salih amel işleyenlere yedikleri şeylerde bir günah yoktur.*”

⁵⁴² Şehristânî, *age*, I, 176.

şeklinde olduğunu iddia etmiştir. Aynı şekilde Kasas 28/88. âyetteki “O’nun vechi dışında her şey yok olur” ifadesinde bahsedilenin Hz. Ali olduğunu söylemiştir.⁵⁴³

3. Mu’tezile’de Müfessir-Mezhep İlişkisi

Diğer siyâsî-itikâdî grupların görüşlerini çok iyi bildiği söylenen⁵⁴⁴ Vâsıl b. Atâ (v. 131/748) önderliğindeki Mu’tezile, buldukları ortamın siyâsî baskılarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Emevîlerin baskıcı ortamında, söylemek istediklerini açıkça söylemekten çekinen, bu sebeple tepkilerini, sistemleştirdikleri beş prensip ile insanlara duyurma yolunu seçen bu grubu Ehl-i Sünnet âlimleri “Mu’tezile” diye isimlendirmişlerdir. Abbâsîler devrinde bir dönem baskı ve zulüm ortamının baş aktörü haline de gelen bu gruba mensup âlimlerin Kur’ân-ı Kerîm’e dair esaslı şeyler söylediği, fakat itizali eğilimlerinden dolayı yeterince takdir edilmedikleri görülür. Kur’ân-ı Kerîm’e aklın işlevini fazlaca itibara alarak yaklaşmışlar ve böylelikle İslâm’ı daha iyi savunup başkalarına anlatabileceklerini düşünmüşlerdir.

İkinci asırda Mu’tezile’nin öncüleri olan Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd “fasık” kavramını ilk defa genel kabul gören görüşten farklı şekilde tarif etmişlerdir. Özellikle Vâsıl bu konuda önceliğe sahiptir. O, “fasık”ın ne mü’min ne de kâfir olduğunu, bu ikisi arasında bir yerde olduğunu ve işlemiş olduğu büyük günaha tevbe etmeden ölmüşse ebedî cehennemde kalacağını söylemiştir. Vâsıl ve Amr b. Ubeyd’in, bu görüşleriyle Müslümanların genel görüşünün dışına çıktığı söylenmiştir.⁵⁴⁵

Ayrıca Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, Âl-i İmrân 3/7. âyetinde geçen muhkem-müteşâbih kavramlarını yorumlarken konuyu fâsıklarla ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre Nisa 4/93. âyette olduğu gibi Kur’ân-ı Kerîm’de fâsıkların cezasının cehennem olduğunu belirten âyetler muhkem, Allah Teâlâ’nın onların cezasının ne olacağını açık bir şekilde bildirmediği âyetler ise müteşâbihtir.⁵⁴⁶ Muhkem ve müteşâbih âyetlerin hangileri olduğu konusunda müfessirlerin bağlı buldukları mezheplere göre tarifler

⁵⁴³ Şehristânî, *age*, I, 177.

⁵⁴⁴ İbnü’l-Murtazâ, *age*, s. 140.

⁵⁴⁵ Bkz. İsferyânî, *age*, s. 67-68; Zemahşerî, *age*, I, 124. Büyük günah işleyenin münafık olup olmayacağıyla ilgili olarak Vâsıl ve Amr arasında geçen bazı diyaloglardan bahsedilmektedir. Bu diyaloglarda da âyetler delil olarak kullanılmaktadır. Bkz. İbnü’l-Murtazâ, *age*, s. 145.

⁵⁴⁶ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 222.

yaptığını Nîsâbûrî dile getirmişti. Burada bu konunun güzel bir örneğini görmek mümkündür.

Büyük günah işleyen ve bu günahına tevbe etmeden ölen kimse hakkında Amr b. Ubeyd şunları söylemiştir: “Kıyamet günü Allah bana, “Niçin katil cehennemdedir dedin?” diye sorarsa ben de, “Böyle olduğunu Sen söyledin” derim” diyerek, “*Kim bir mü'mini kasten öldürürse, onun cezası, içinde devamlı kalacağı cehennemdir*” (Nisa 4/93) meâlindeki âyeti okur. Fakat oradakilerden Kurayş b. Enes ona şöyle bir soru sorar: “Şayet Allah; “Ben, “*Doğrusu Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bundan başkasını, dilediği kimse için bağışlar*” (Nisa 4/48) buyurdum. Sen benim o katili affetmeyeceğimi nerden bildin?” derse ne cevap verirsin?” Amr b. Ubeyd'in bu soruyu cevapsız bıraktığı rivâyet edilmektedir.⁵⁴⁷

Kaynaklarda böyle bir soruya Amr'ın cevap veremediği söylene de esasında Mu'tezile'nin bu konuya verecek cevabı vardır. Nitekim VI. asrın Mu'tezilî müfessiri Zemahşerî bu cevabı eserinde açıklamaktadır. Ona göre buradaki “dilemek” fiili Allah'a değil kullara dönük bir fiildir. Dolayısıyla bu ifadenin anlamı, “Allah dilediğini bağışlar” değil, “Allah bağışlanmayı isteyen bağışlar” şeklinde olmalıdır. Buna örnek olarak da insanların “ان الأمير لا يبذل الدينارَ ويبذل الفنتارَ لمن يشاء” (Hükümdar [hak etmeyene] dinarı vermez, hak edene ise kantarlarca altını verir) sözünü gösterir. Ona göre buradaki لمن يشاء ifadesi de âyette olduğu gibi “isteyen kimse/hak eden kimse” anlamına gelir.⁵⁴⁸ Dolayısıyla Amr'ın bu soru üzerine sükut ettiğinin rivâyet edilmesi muhaliflerince kendisini zayıf düşürmeye yönelik bir çaba olarak görülebilir.

Amr b. Ubeyd'e Burûc 85/21-22.⁵⁴⁹ âyetleriyle Tebbet sûresi ilk âyetinde geçen lanetleme hususunun⁵⁵⁰ nasıl telif edileceği sorulmuştur. Zira ilkinde Kur'ân'ın Levh-i Mahfuz'da olduğu söyleniyor. Buna göre Tebbet sûresi de Levh-i Mahfuz'dadır. İki âyet birlikte düşünüldüğünde hem Ebû Leheb'in yaptığı kötülüklerin hem de onun lanetlenmesinin ezelde takdir edilmiş ve olmuş bitmiş hadiseler gibi algılanması

⁵⁴⁷ Mizzî, *age*, XXII, 131.

⁵⁴⁸ Zemahşerî, *age*, I, 509-510.

⁵⁴⁹ “Hayır o, şâmi yüce bir Kur'ân'dır. O, Levh-i Mahfuz'dadır.”

⁵⁵⁰ “Ebû Leheb'in elleri kurusun. Zaten kurudu.”

kimilerince mümkün olabilmektedir. Amr bu soruya, “Hayır öyle değil, belki Ebû Leheb’in yaptığı gibi amelde bulunanlar Ebû Leheb’in cezasına müstahak olur” şeklinde cevap vermiştir.⁵⁵¹

Bu rivâyette Mu’tezile’nin kader anlayışının bir yansımasını görmek mümkündür. Onlara göre kader meselesi Cebriye’nin anladığı haliyle insanın elinin kolunun bağlandığı bir yazgı şeklinde değil, insanın iradesinin yok sayılmadığı, dolayısıyla seçme hürriyetinin elinden alınmadığı bir biçimde açıklanmalıdır. Böyle olması onun ilahi teklife muhatap olmasının da bir gereğidir. Zira her şeyin -hatta cennet ve cehennem bile- önceden belirlenip belli bir yola koyulduğu ve insanların kendi iradeleriyle dahi o yoldan çıkmaya güçlerinin yetmediği bir kader anlayışında insanın mükellef olmasının bir anlamı olmayacaktır.

Mu’tezile’nin “adalet” ilkesinin bir gereği olarak onlar Allah’ın insana gücünün yetmeyeceği şeyleri yüklemesini caiz görmezler. Bu düşüncenin izlerini Amr b. Ubeyd’de görmek de mümkündür. Bununla ilgili bir rivâyet şöyledir:

İbn Lehî’a bir gün mescitte oturan Amr b. Ubeyd’in yanına gelmiş ve şöyle sormuştur: “Ey Ebû Osman, Allah Teâlâ’nın, ‘*Sizler istesiniz de hanımlar arasında tam bir adalete güç yetiremezsiniz*’ (Nisa 4/129) sözü hakkında ne diyorsun.” Amr bu soruya şöyle cevap verir: “Bu durum kalpteki sevgi hususundadır. Kişi o konuda adalete güç yetiremez ve bununla mükellef de değildir. Fakat aralarındaki nafaka, giyecek tarzı maddî şeylerin taksimine insan güç yetirebilir. Bu sebeple Allah Teâlâ onu, ‘*Öyle ise [güç yetirebildiğiniz şeyler hususunda] büsbütün gönül verip de onu [ne bekâr ne de evli bir halde] askıda bırakmayın*’ sözüyle mükellef kılmıştır.” Bunun üzerine İbn Lehî’a da onun haklı olduğunu söyler.⁵⁵² Aynı konu üzerinde yapılan başka tartışmalarda da Amr b. Ubeyd benzer cevapları vermiştir.⁵⁵³

Mu’tezilî alimler bir başka temel ilke olan “tevhid” anlayışı sebebiyle Allah’ın ahirette görülemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd’in bu

⁵⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 171.

⁵⁵² Şerîf el-Murtazâ, Ebu’l-Kâsım Ali b. Tâhir Ebû Ahmed el-Hüseyin, *Emâli’s-Seyyid el-Murtazâ*, Tsh: Ebû Firâs Bedrüddîn Na’sânî, Matbaatü’s-Sa’âde, Kâhire, 1325/1907, I, 118.

⁵⁵³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 171.

konudaki delilleri Hz. Musa'nın, Rabbini görme isteği ve bunun olamayacağını anlatıldığı âyettir.⁵⁵⁴ Bahsi geçen âyetteki (لَنْ تَرَانِي) “Beni asla göremeyeceksin” ifadesi onlara göre hem dünyayı hem de ahireti kapsamaktadır. Zemahşerî bu âyeti yorumlarken şunları söyler: “Vâsıl ve Amr gibi Mu'tezile âlimleri bu meseleyi anlamışken, Allah'ı bilme konusunda onlardan daha âlim olan Hz. Musa'nın bunu bilmiyor olması mümkün değildir. Fakat o, kendisinden Allah'ı açıkça göstermesini isteyen İsrâiloğullarına bu durumun imkansız oluşunu ispatlamak için böyle bir çabaya girişmiştir.”⁵⁵⁵

4. Ehl-i Sünnet'te Müfessir-Mezhep İlişkisi

“Ehl-i Sünnet” şeklinde isimlendirilen mezhep, diğer birçok mezhep gibi belli kişilerce belli bir olay neticesinde tesis edilmiş değildir. Ehl-i Sünnet, Hâricîlik, Şîa ve Mu'tezile'nin görüşlerine muhalefet eden, merkezde yer alan ve çoğunluğu teşkil eden mutedil bir zümrenin kendisini bu şekilde isimlendirmesi sonucunda şekillenmiş bir ortak kavramdır.⁵⁵⁶ Ehl-i Sünnet'e mensup olanlar aşırı uçlardan uzak durmuşlar ve orta yol düşüncesine sıkı sıkıya sarılmışlardır.⁵⁵⁷ Ehl-i Sünnet bağlıları kendilerini böyle isimlendirirken, muhalifleri onlara Cebriye, Müşebbihe, Haşviyye gibi olumsuz anlamlar yüklü isimler vermişlerdir. Yukarıda Hicrî II. asırda varlığını hissettiren mezhepleri sayarken sıralamada yer verdiğimiz Mürcie'ye mensup olduğu söylenen birçok alim de daha sonra Ehl-i Sünnet'in şemsiyesi altında yer almıştır. Çünkü Mürcie'nin görüşleri ile Ehl-i Sünnet'in görüşleri arasında köklü ve temel ayrılıklar yer almamaktadır.⁵⁵⁸

Ehl-i Sünnet tefsir ekolünü oluşturan müfessirler, yukarıda sayılan mezhep-ekollerin esasında yanlış yolda oldukları ön kabulünden hareketle, onların âyetleri ele alış biçimlerine muhalif bir tefsir anlayışını ön plana çıkarmışlardır. Ekolün adının anlamını da ihtiva eder biçimde, onlar -kendilerine göre- Hz. Peygamber'den nakledilen

⁵⁵⁴ A'raf 7/143.

⁵⁵⁵ Zemahşerî, *age*, II, 148.

⁵⁵⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 526.

⁵⁵⁷ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, Terc: Salih Akdemir, Ankara Okulu Y., Ankara, 1995, s. 95.

⁵⁵⁸ Kutlu, *age*, s. 291.

anlamlara bağılı kalmaya çalışmışlar; hem rivâyet hem de dirâyet usulünde eserler telif edip bu alanda akla yalnızca hak ettiği değeri verdiklerini, diğerlerinin yaptığı gibi mezhebî ve siyâsî düşünceleri âyet yorumlarına doğrudan ve kesin bir dille yansıtmadıklarını düşünmüşlerdir. Fakat aşağıda da göreceğimiz gibi, Ehl-i Sünnet akımı içerisinde yer alan müfessirlerinin bazılarının, kimi yorumlarında mezhebi saiklerle hareket ettiklerine şahit olacağız.

İncelediğimiz Hicrî II. asırdaki müfessirlerin çoğunluğunu Ehl-i Sünnet müfessirleri oluşturmaktadır. Yukarıda isimlerini vermiş olduğumuz bu müfessirlerin hepsinin bir Tefsir eserinin olmadığını biliyoruz. Fakat olanlardan da birçoğunun eseri elimize ulaşmış değildir. Tefsir’i elimize ulaşmayan bazı âlimlerin diğer kitaplarda dağınık halde bulunan rivâyetleri bazı araştırmacılar ve akademisyenler tarafından derlenip bir sıraya konularak yeniden yayımlanmıştır. Ehl-i Sünnet müfessirlerinden gelen rivâyetlerin diğer mezheplere nazaran daha fazla olması sebebiyle bu bölümün biraz daha detaylı olması kaçınılmaz olmaktadır. Biz de bu sebeple ele aldığımız rivâyetleri diğer mezheplerde yaptığımızın aksine tasnif ederek değerlendirmeyi daha uygun bulduk.

a. Âyetlere Getirdikleri Siyâsî Yorumlar

Yukarıda da görmüş olduğumuz gibi, Hicri II. asırdaki tefsir faaliyeti, sonraki dönemlerden farklı olarak kısa ve öz açıklamalar şeklindedir. Bu açıklama ve yorumlar bazen bir kelime ile yapılmaktadır. Bu tefsirin en güzel örneğini, bazı müfessirlerin bazı âyetlerde bahsedilen insanların/grupların kimliğine dair yaptıkları yorumlarda ortaya koyduklarını görüyoruz. Bu tür yorumlar şüphesiz siyâsî yorumlar olarak adlandırılabilir. Zira mezheplerin ortaya çıkış sebepleri ve ortaya çıktıktan sonraki durumları büyük oranda siyâsetle ilgili olmuştur. Dolayısıyla bir mezhebe bağılı kalarak yapılan tefsir de çoğu zaman siyâsî içerikler taşıyabilmektedir.

Mesela *Tefsîru'l-Kur'ân* isimli bir eserinin olduğunu⁵⁵⁹ bildiğimiz Hasan-ı Basrî, Tevbe sûresi 12. âyette⁵⁶⁰ geçen “kûfür önderleri” ifadesini yorumlarken, “Onlar

⁵⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, *age*, s. 53; Kâtip Çelebî, *age*, I, 446.

Deylemlilerdir” açıklamasını yapar.⁵⁶¹ Deylemliler, çok eski tarihlerden beri İran’da yaşayan bir kavimdir. Zamanla bir kısmı Müslüman olan ve Kûfe şehrinde bulunan bu insanlar, İslâm’a girdikten sonra eski dinleri olan Mecusilik’ten tamamen kopmamışlardır. Emevîlerin son dönemlerinde Kûfe’de ortaya çıkan bazı antropomorfist (insanbiçimci; teşbîh ve teccîm ihtiva eden) anlayışların temelinde bu insanların olduğu söylenmektedir. Beyân b. Sem’ân’ın (v. 119/737) önderliğini yaptığı ve Şîa’nın aşırılarından sayılan grup bunların en meşhurlarıdır.⁵⁶² Diğer birçok müfessir âyetteki ifadeyi Hz. Peygamber dönemindeki ileri gelen müşriklerden bazılarıyla açıklarken⁵⁶³ Hasan-ı Basrî’nin böyle bir yorum yapması, bahsi geçen anlayıştaki insanlara yönelik bir eleştiri olmasının yanında siyâsî bir tavır özelliği de taşımaktadır.

Aynı şekilde Hasan-ı Basrî, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde⁵⁶⁴ geçen “*Kalpplerinde eğrilik (zeyğ) olanlar*” ifadesinin ise Hâricîlerden bahsettiğini söyler.⁵⁶⁵

Emevîler döneminde dini eğitim alanında vaaz ve kıssa sahasındaki hitabetiyle şöhret kazananların başında gelen büyük âlim Hasan-ı Basrî’nin⁵⁶⁶ tefsir anlayışı, bid’at ehlini, hevalarına kapılmış olanları veya fırka mensuplarını reddetmeye yönelik bir tefsir anlayışı idi.⁵⁶⁷ Özellikle kader konusundaki tavrı bize gösteriyor ki o, insanların itikâdî meselelerde akıl ve vahiy arasında sağlam bir denge kurmaları taraftarı olmuştur. Fakat buradaki âyetlere getirdiği yorumlar, âyetlerin nüzûlü esnasında ortada olmayan ve dolayısıyla doğrudan bahsetmediği kimse/grupları ihtiva ettiği için âyetlerin bağlamından koparılması anlamına gelir. Her ne kadar, Hasan-ı Basrî’nin bahsettiği Hâricîler, bu âyetlerde bahsedilen olumsuz durumları kendi bünyelerinde barındırıyorlarsa da, bu durum âyetin ilk ve gerçek anlamını öncelikle ortaya koymaya

⁵⁶⁰ “Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozup dininize dil uzatırlarsa, küfrün önderleriyle savaşın. Çünkü onlar yeminlerine riâyet etmeyen kimselerdir. Umulur ki vazgeçerler.”

⁵⁶¹ Basrî, *age*, I, 410.

⁵⁶² Bkz. Yazıcı, Tahsin, “Deylem”, *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 264. 263-265; Gölcük, Şerafeddin, “Beyân b. Sem’ân”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 28. 28-29; Söylemez, Mahfuz, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2001, s. 158.

⁵⁶³ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, VI, 113-114.

⁵⁶⁴ “O, sana Kitab’ı indirendir. Onun bazı âyetleri muhkemdir, onlar Kitab’ın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler...”

⁵⁶⁵ Basrî, *age*, I, 202.

⁵⁶⁶ Yiğit, *ag.md*, XI, 94.

⁵⁶⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 162.

engel olmamalıdır. Bu ilk ve gerçek anlamdan sonra, tefsirin yapıldığı dönemdeki olumsuz durumlar örnek verme kabilinden âyetin yorumu içine dahil edilmelidir.

Kaynaklarda Hicrî 127 veya 128 yılında vefat ettiği bildirilen⁵⁶⁸ Süddî el-Kebîr, Tevbe sûresinin 33. âyetindeki⁵⁶⁹, “*Kendi dinini bütün dinlere üstün kılmak için...*” ibaresini yorumlarken, “Bu, Mehdi’nin ortaya çıkacağı zaman olacaktır. O zaman İslâm’a girmeyen ve cizye vermeyen kimse kalmayacaktır”⁵⁷⁰ şeklinde bir açıklamada bulunur.

Süddî el-Kebîr, Mâide sûresinin 55. âyetindeki “*Sizin dostunuz anca Allah’tır, Rasûlüdür ve Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan ve zekâtı veren mü’minlerdir*” ifadelerinin tefsirinde, âyette Allah ve Rasûlü’nden sonra zikredilen “dost”un Ali b. Ebû Tâlib olduğunu söylemektedir. Bunun sebebi ise âyetteki *وهم راکعون* ifadesinin “Allah’ın emirlerine boyun eğerek, huşû içinde” şeklinde değil de “rükû halindeyken” biçiminde anlaşılması ve bu anlayışın tarihsel bir olayla te’vil edilmesidir. O olay da şudur: Hz. Ali bir gün mescitte namaz kılarken yanına bir dilenci gelir ve bir şeyler ister. O da rükû halindeyken parmağından yüzüğünü çıkarır ve dilenciye verir.⁵⁷¹

Aynı müfessir, Duhân sûresinin 29. âyetini⁵⁷² yorumlarken, “Hüseyin b. Ali öldürülünce gök ona ağladı. Onun ağlaması, kızılılaşmasıdır.” ifadesini kullanır.⁵⁷³

Bu tür yorumları sebebiyle Süddî Şîî olmakla itham edilmiş, fakat bu durum onun rivâyetlerinin kabulü açısından bir sorun teşkil etmemiştir.⁵⁷⁴ Gerçi aynı âlimin Cin sûresi 11. âyetteki “*Bizler türlü türlü yollar tutmuştuk*” ifadesini, “Onlar sizin Kaderiye, Mürcie, Râfıza ve Şîa şeklinde ayrılmanız gibi gruplanmışlardı” şeklinde tefsir etmesi⁵⁷⁵

⁵⁶⁸ Süddî el-Kebîr, Ebû Muhammed İsmail b. Abdurrahmân, *Tefsîru’s-Süddî el-Kebîr*, Haz: Dr. Muhammed Atâ Yûsuf, Dâru’l-Vefâ, el-Mansûre 1993, s. 21.

⁵⁶⁹ “*O, müşrikler hoşlanmasalar bile, kendi dinini bütün dinlere üstün kılmak için peygamberini hidâyetle gönderendir.*”

⁵⁷⁰ Süddî el-Kebîr, *age*, s. 292.

⁵⁷¹ Süddî el-Kebîr, *age*, s. 231.

⁵⁷² “*Gök ve yer onların ardından ağlamadı, onlara mühlet de verilmedi.*”

⁵⁷³ Süddî el-Kebîr, *age*, s. 440.

⁵⁷⁴ Bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü’l-İ’tidâl fî Nakdi’r-Ricâl*, I, 236-237.

⁵⁷⁵ Süddî el-Kebîr, *age*, s. 464.

sanki bütün grupların üzerinde ve dışında bir yerde duruyormuş iması yapsa da, yukarıdaki yorumları hakikaten Şîa'nın tarzını andırmakta ve ilk bakışta onun bir Şîf olabileceğini akla getirmektedir. Fakat Süddî'nin tefsir rivâyetlerini derleyen Muhammed Atâ Yusuf onun teşeyyü'ü konusunda insanı tatmin edecek sağlam bir rivâyetin olmadığını söyleyerek böyle bir iddianın geçersiz olduğunu dile getirmektedir.⁵⁷⁶

Tefsire dair bir eseri olduğunu İbnü'n-Nedîm'in haber verdiği⁵⁷⁷ İmâm Mâlik, bir keresinde, bir arkadaşına şöyle tavsiyede bulunur: "Kaderî olan birisiyle birlikte oturma ve Allah için ona düşmanlık et." Böyle söyledikten sonra da Mücâdele 58/22. âyeti⁵⁷⁸ okur.⁵⁷⁹

Yine İmâm Mâlik'e Müslüman bir kadının kaderî bir erkekle evlenip evlenemeyeceği sorulduğunda o, bu soruya olumsuz cevap verir ve Bakara sûresinin 221. âyetini⁵⁸⁰ okur.⁵⁸¹

Kaderiye hakkında âyet indiğini söyleyenlerden birisi de İbn Şihâb ez-Zührî'dir. O da Âl-i İmrân 3/154 ve 168. âyetlerin bu mezhep hakkında indiğini söylemiştir.⁵⁸²

Özellikle İmâm Mâlik'ten gelen rivâyetlere baktığımızda onun kaderi inkar ettiği söylenen kimselere olan kızgınlığının şiddetinin çok açık biçimde ortaya çıktığını görmekteyiz. Zira onun, kendi fikirlerini desteklemek üzere okuduğu âyetlerde Allah ve Rasûlü'nün düşmanlarından ve putperest müşriklerden bahsedilmektedir. Adeta İmâm kaderi inkâr edenleri, âyetlerde bahsedilen kimselerle eşdeğerde gördüğünü vurgulamış olmaktadır. Oysa kader konusu, üzerinde çokça tartışma yapılan ve sınırları kesin bir biçimde çizilmemiş bir konudur. Dahası, kader hakkında selefin -daha sonra Ehl-i Sünnet- görüşlerinin aksini savunanlar, esasında Allah'ın iradesini, onun mutlak

⁵⁷⁶ Bkz. Süddî el-Kebîr, *age*, s. 29-30.

⁵⁷⁷ İbnü'n-Nedîm, *age*, s. 53.

⁵⁷⁸ "Allah'a ve ahiret gününe inanan bir toplumun -babaları, oğulları, kardeşleri yahut akrabaları da olsa- Allah'a ve Rasûlüne düşman olanlarla dostluk ettiğini göremezsin."

⁵⁷⁹ Lahmer, *age*, s. 375.

⁵⁸⁰ "Hoşunuza gitse bile, putperest bir kişiden, inanmış bir köle kesinlikle daha hayırlıdır."

⁵⁸¹ Mâlik b. Enes, *Merviyâtü'l-İmâm Mâlik b. Enes fi't-Tefsîr*, Thk: İbn Tarhûnî, Muhammed b. Rızk - Yâsîn, Hikmet Beşîr, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1995, s. 50; Lahmer, *age*, s. 107.

⁵⁸² İbn Abdürabbih, *age*, II, 378.

hakimiyetini göz ardı edecek bir biçimde küfre düşüyor değillerdir. Görünen o ki, kaderi inkâr eden gruplar, esasında mutlak olarak “kader”i değil, başka bazı grupların ya da -Emevîlerde olduğu gibi- kimi siyâsî oluşumların kader anlayışını inkar etmektedirler. Dolayısıyla bu görüşleri sebebiyle onları müşriklerle eş tutarcasına âyetleri öne sürmek, bu yorumların bazı siyâsî saiklerle yapılmış olma ihtimalini akla getirmektedir.

Diğer yandan Âl-i İmrân 3/154 ve 168. âyetlere baktığımızda buralarda kaderî anlayışın değil, mü’minlerin yaptıkları cihadı küçümseyen, onların şehit oluşunu âdetâ tedbirsizliklerine ve gereksiz yere savaşa tutuşmalarına bağlayan bir müşrik zihniyetinin eleştirildiğini görmekteyiz. Oysa -her ne kadar isimlendirme konusunda tam bir mutabakat sağlanmamış olsa da- mezhepler tarihinde bahsi geçen Kaderiyye mezhebi, Cebriye’nin anladığı haliyle bir kader inancı olmayacağını savunan mü’min insanların mezhebidir. Sırf hem bahsi geçen âyetlerde hem de Kaderiyye’nin düşüncelerinde insanın iradesine bir vurgu yapılıyor diye iki durumu aynı görmek bizce pek isabetli olmasa gerek. Çünkü birincisinde müşriklerin Allah’ın cihad emrine bir karşı çıkışları söz konusu iken ikincisinde özellikle Emevî cebir ideolojisine bir karşı çıkış söz konusudur.

Hicri 200 yılında vefat eden, Kuzey Afrika’nın meşhur müfessiri Yahyâ b. Sellâm, Kehf sûresi 103. âyetinde geçen “*amel bakımından kayıpta olan kimseler*” ifadesini Ehl-i Kitap’ olarak açıklamakla birlikte, bu kimselerin Ehl-i Hârûrâ (Hâriciler) olduğuna dair bir rivâyeti de hiç yorumuz nakleder.⁵⁸³ Onun bu konuda herhangi bir yorum yapmaması, kesin olarak aynı fikirde olmasa da, bu kimselerin Hâricîler olarak yorumlanmasında herhangi bir sakınca görmediği anlamına da gelir. Dolayısıyla o da kendinden önceki bazı Ehl-i Sünnet müfessirlerinin bu konudaki yoluna uymuştur.

b. Bazı Kelâmî Meselelerle İlgili Yorumları

Temelinde siyâsî ihtilafların olduğu Kelâm ilmi, ilk olarak Mu’tezilî âlimler tarafından tesis edilmiş olmakla beraber, bütün fırkaların itibar ettiği ve ciddi bir biçimde ilgilendiği bir ilim olmuştur. Fırkaların Kelâm ilmine gösterdiği ilgi, İslâm

⁵⁸³ Yahyâ b. Sellâm, *age*, I, 210.

dinini savunmak sebebiyle olduğu kadar kendi varlıklarını “öteki” karşısında sağlam kılmak gibi bir sebeple de alakalıdır. Dolayısıyla bu ilmin ihtiva ettiği meseleler tartışılırken fırkaların en büyük destekçisi âyetler olmuştur.⁵⁸⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in en önemli meşruiyet kaynağı olması burada da kendini göstermektedir. Her fırka kelâmi meselelerle ilgili olarak kendisini destekler mahiyette âyetler bulmakta fazla zorluk çekmemişlerdir. Birçoğu Ehl-i Sünnet mezhebinin önde gelen temsilcileri arasında yer alan bazı âlimlerin burada aktarılan görüşlerine baktığımızda da bu durumu görmemiz mümkündür. Onlar da görüşlerini desteklemek için âyetleri delil göstermişler ve âyetlerle ilgili yaptıkları bazı yorumlarda mezheplerinin haklı olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

ba. İman

‘İman’ın nasıl tarif edileceği, ilk dönem âlimlerini meşgul etmiş bir meseledir. Hasan-ı Basrî, imanın tarifini yaparken ikrar ve ameli imanın olmazsa olmaz şartlarından sayar. Bakara sûresi 177. âyetin sonunda yer alan, “*İşte doğru olanlar, bunlardır*” ifadesini yorumlarken, “İşte bu iman sözüdür ki hakikati, aslı imandır. Sözle/ikrarla birlikte amel yoksa iman yok demektir” açıklamasını yapar.⁵⁸⁵ Bahsi geçen âyette Allah Teâlâ, iman edilecek şeyleri saydıktan sonra bazı ibadetleri de bunlara eklemekte ve ancak böylece hakiki anlamda erdemin gerçekleşmiş olabileceğini belirtmektedir.⁵⁸⁶

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe imanı, “tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve İslâm” şeklinde tarif eder. İnsanların tasdik konusunda üç halde bulunduğunu belirten Ebû Hanîfe'ye göre bir kısım insanlar Allah'ı ve Allah'tan gelen şeyleri kalp ve dil ile tasdik eder -ki bunlar hem Allah katında hem de insanlar yanında mü'mindir. Bir başka grup insan

⁵⁸⁴ Râzî'nin kaleme aldığı *Kîtâbu Huceci'l-Kur'ân* isimli eser, iddia sahiplerinin âyetleri nasıl kullandıklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

⁵⁸⁵ Basrî, *age*, I, 123.

⁵⁸⁶ Âyetin meali şöyledir: “*İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz (den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgisine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, dosdoğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir.*”

diliyle tasdik ederken kalbiyle yalan sayar -ki bunlar Allah katında kâfir, insanlara göre ise mü'mindir. Son grup ise kalbiyle tasdik ederken, -zorunluluktan dolayı- diliyle inkar eden kimselerdir -ki böyleleri insanlar nezdinde kâfir olarak addedilse de Allah katında mü'mindir.⁵⁸⁷ İmanın yerinin insanın kalbi olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe, “*Dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin*”⁵⁸⁸ şeklindeki âyetlerin va'id (cezalandırma ikazı) ifade ettiğini belirtir. Diğer yandan Ebû Hanîfe'ye göre iman etme/etmeme ile ilgili fiillerin “hayrı, şerri, tatlısı, acısı, zararlısı ve faydalısıyla” hepsi Allah'ın takdiriyledir. O bu konudaki görüşünü destekler mahiyette şu âyetleri örnek olarak gösterir:⁵⁸⁹ “*Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündeki insanların hepsi de iman ederlerdi. Sen niçin insanları mü'min olsunlar diye zorlamak istiyorsun?*”⁵⁹⁰ “*Biz onlara melekler indirseydik, ölümler onlarla konuşsaydı, her şeyi bir araya getirip onların önüne toplasaydık, Allah dilemedikçe yine imana gelmezlerdi.*”⁵⁹¹ “*Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadıkça iman edemez.*”⁵⁹²

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe günah işleyen kimselerin iman dairesinden çıktıklarını söyleyenlerin bu iddialarının kabul edilemeyeceğini söyler. Konuyla ilgili olarak Enbiyâ 21/87⁵⁹³, Yusuf 12/97⁵⁹⁴ ve Fetih 48/2.⁵⁹⁵ âyetleri delil olarak göstermek suretiyle günah işleyenin günahkâr, zâlim olabileceğini fakat kâfir olmayacağını belirtir.⁵⁹⁶

İmâm Mâlik de imanın sadece kalb ile tasdik değil dil ile ikrarla birlikte sabit olacağına inanır. O imanı, “söz ve amel”⁵⁹⁷ ve “marifet, ikrar ve amel”⁵⁹⁸ şeklinde tarif eder. Enfâl sûresinin 4. âyetiyle alakalı yorumunda İmâm şöyle der: “İmanın son sınırı

⁵⁸⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, s. 13-14.

⁵⁸⁸ Kehf 18/29.

⁵⁸⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, s. 51-52.

⁵⁹⁰ Yunus 10/99.

⁵⁹¹ En'am 6/111.

⁵⁹² Yunus 10/100.

⁵⁹³ “*Zünnûn'u (Yunus) da hatırla. Hani öfkelenerek gitmişti de kendisini asla sıkıştırmayacağımızı sanmıştı. Derken karanlıklar içinde, “Senden başka hiçbir ilah yoktur. Seni eksikliklerden tenzih ederim. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum” diye dua etti.*”

⁵⁹⁴ “*Yakub'un oğulları, “Ey Babamız, Allah'tan suçlarımızın bağışlanmasını dile. Biz gerçekten suçlu idik” dediler.*”

⁵⁹⁵ “*Ta ki Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını affetsin diye...*”

⁵⁹⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, s. 49.

⁵⁹⁷ Mâlik b. Enes, *Merviyâtü'l-İmâm Mâlik b. Enes fi't-Tefsîr*, s. 125.

⁵⁹⁸ Mâlik b. Enes, *age*, s. 290.

yoktur. Artması devam eder.” Ayrıca şunu ilave eder: “İman söz ve ameldir, artar ve eksilir.”⁵⁹⁹

Kıblenin Beyt-i Makdis’ten Kâbe’ye döndürülmesinden bahseden Bakara sûresi 143. âyette geçen, “*Allah sizin imanınızı zayi edecek değildir*” ifadesini tefsir ederken İmâm Mâlik şunları söylemektedir: “İnsanlar on altı ay boyunca Beyt-i Makdis’e yönelerek namazlarını kıldılar. Sonra onlara Beyt-i Haram’a dönmeleri emredildi ve Allah Teâlâ “*Allah sizin imanınızı zayi edecek değildir*” buyurdu. Bunun anlamı, “Allah sizin Beyt-i Makdis’e dönerek kıldığınız namazları zayi edecek değildir” şeklindedir.” Bunu söyledikten sonra İmâm sözünü şöyle sürdürür: “Bu âyeti okuyunca Mürcie’nin, “*Namaz imanın bir parçası değildir*” sözünü hatırlıyorum.”⁶⁰⁰

Aynı âyetin yorumunda İmâm Şâfiî, kıblenin değişmesinden sonra, Müslümanların geçmişte kıldıkları namazların durumuyla ilgili endişeye kapıldıklarını, bunun üzerine Allah Teâlâ’nın, “*Allah sizin imanınızı zayi edecek değildir*” buyurarak onların bu endişelerini giderdiğini söyler.⁶⁰¹

İmâm Şâfiî, Tevbe 9/124. âyetin⁶⁰² tefsirinde şunları söylemektedir: “Şayet iman tek bir derecede olsaydı o zaman bütün insanlar eşit seviyede olur, fazilet ölçüsü ortadan kalkardı. Fakat cennette mü’minler imanlarına göre derece derece pay alırlar. İmanında fazla eksiklik bulunanlar ateşe girerler.”⁶⁰³ O, bu yorumuyla imanda artma ve eksilmenin olacağını ve insanların ahirette bu derecelendirmeye göre mükâfat ya da cezayla karşılaşacaklarını belirtmektedir.

Yahyâ b. Sellâm da İmâm Mâlik gibi “iman, söz ve ameldir” diyenlerdendir.⁶⁰⁴ Bununla birlikte yine de o, Mürciî olmakla itham edilmiştir. Yahyâ b. Sellâm’ın Mürciî olmakla itham edilmesine sebep olan yorumlarından birisi şudur: O, Fâtır sûresinin 34.

⁵⁹⁹ Mâlik b. Enes, *age*, s. 185; Lahmer, *age*, s. 207-208.

⁶⁰⁰ Mâlik b. Enes, *Merviyâtü'l-İmâm Mâlik b. Enes fi't-Tefsîr*, s. 14; Lahmer, *age*, s. 79.

⁶⁰¹ Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 67.

⁶⁰² “*Herhangi bir sûre indirildiğinde, içlerinden (alaylı bir şekilde), “Bu hanginizin imanını artırdı?” diyenler olur. İman etmiş olanlara gelince, inen sûre onların imanını artırmıştır. Onlar bunu birbirlerine müjdelerler.*”

⁶⁰³ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Menâkıbu's-Şâfiî*, Thk: Seyyid Ahmed Sakr, Dâru't-Türâs, Kahire, 1971, I, 393.

⁶⁰⁴ Cerrahoğlu, *Yahyâ b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, AÜİF Basımevi, Ankara, 1970, s. 17-18.

âyetinde geçen, “*Doğrusu Rabbimiz çok bağışlayan, çok nimet verendir*” ifadesini açıklarken, “Allah, büyük günahı bağışlar, küçük/az amele sevap yazar” şeklinde bir ifade kullanıp ardından, “bana ulaştığına göre bunlar (yani âyette bu şekilde söyleyenler) büyük günah işleyen kimselerdir” der.⁶⁰⁵ Cerrahoğlu bu ifadelere bakarak, bu durumun insanda onun Mürcie’ye doğru bir meyli olduğu fikrini uyandırır da, bunu teyit eden başka örneklerin bulunmaması ve Ehl-i Sünnet ekolünde bu yönde görüşlerin olması sebebiyle, onun Mürciî olmakla itham edilmesinin doğru olmayacağını söyler.⁶⁰⁶ Esasında bu türden bir itham onun yaşadığı dönemlerde tabii olan bir şeydi. Zira “Hicrî II. ve III. asırlarda mezhep cereyanları çok karışık bir durum arz ettiğinden, meşhur âlimlerin ekserisi, muhalifleri tarafından mu’tezilî, mürciî, şîî diye yahut diğer mezheplerden biri ile itham edilmişlerdir.” Böyle nitelendirmelerin kökeninde siyâsî muhalefet olduğu gibi çekememezlik ve kıskançlık gibi durumlar da olabilmektedir.⁶⁰⁷

bb. Ru’yetullâh (Allah’ın Görülmesi)

Allah’ın görülmesi meselesi, Mu’tezilî âlimler tarafından Kelâm ilminin tartışılmalı konuları arasına sokulmuş bir meseledir. Onlar “tevhid” prensiplerinin bir gereği olarak, Yaratıcı’nın hiçbir şekilde yaratılanlara benzemeyeceği kuralından hareketle Allah’ın ahirette görülmesini inkar etmişlerdir.⁶⁰⁸ Ehl-i Sünnet âlimleri ise bu düşünceye karşı çıkarak ahirette bir ödül olarak mü’minlerin Allah’ı göreceklerini iddia etmişlerdir. Fırkalar bu konuyla ilgili gördükleri âyetleri düşünceleri doğrultusunda yorumlamışlardır.

Mesela Yunus sûresinin 26. âyetindeki⁶⁰⁹ “*ziyâde*” ifadesini Hasan-ı Basrî “Allah’ı görmek” (النظر الى الرب) olarak açıklar.⁶¹⁰

⁶⁰⁵ Yahyâ b. Sellâm, *age*, II, 792.

⁶⁰⁶ Cerrahoğlu, *age*, s. 154.

⁶⁰⁷ Cerrahoğlu, *Yahyâ b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, s. 17-18.

⁶⁰⁸ Topaloğlu, *age*, s. 175.

⁶⁰⁹ “*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası [ziyade] vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.*”

⁶¹⁰ Basrî, *age*, II, 11.

En'am 6/103. âyetle⁶¹¹ alakalı olarak Hasan-ı Basrî şöyle söylemektedir: “Dünyada gözler Allah’ı idrak edemezler, fakat cennet halkı cennette Allah’ı görecekler.” Bu açıklamasına delil olarak da Kıyâmet sûresindeki, “*Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parılayacaktır; Rablerine bakacaklardır (O’nu göreceklerdir).*”⁶¹² âyetlerini gösterir.⁶¹³ Atiyye el-Avfi (v. 111/730) ve Katâde aynı âyetle ilgili olarak, azametinden dolayı insanların görüşlerinin (görmelerinin) Allah’ı idrak edemeyeceğini fakat Allah’ın görmesinin onların görmelerini idrak edeceğini söylerken,⁶¹⁴ Süddî, Allah bütün mahlukatı görür fakat hiçbir şey O’nu göremez demektedir.⁶¹⁵

Ebû Hanîfe ru’yetullah konusunda, Kütüb-ü Sitte’de geçen ve Rasûlullah’ın mü’minlerin ahirette Allah’ı göreceklerini bildirdiği bir hadis-i şerifi⁶¹⁶ delil olarak gösterir. Ayrıca Allah’ın yakın ya da uzak oluşunun fiziksel bir olay olmadığını söyleyerek konuyu itaatle irtibatlandırır: “Yüce Allah’ın yakınlığı veya uzaklığı mesafenin uzunluğu veya kısalığı türünden değildir. Fakat mü’minleri yüceltme, kâfirleri aşağılama manasındadır. İtaatli olan keyfiyetsiz olarak Allah’a yakındır. Asi olan ise O’ndan uzaktır. Yakında bulunma ve yönelme hitap eden için bahis konusudur. Cennette Allah’a yakın olmak, O’nun huzurunda durmak ve ahirette O’nu görmek aynı şekilde keyfiyetsiz vuku bulacaktır.”⁶¹⁷

Aynı âyetlerle ilgili olarak İmâm Mâlik şunları söyler: “İnsanlar ahirette Allah’ı gözleriyle göreceklerdir.” Etrafındaki insanlar derler ki, bazıları bu âyetlerdeki “görme”yi, “sevabını ummak” olarak tevil ediyorlar.⁶¹⁸ İmâm, “Yalan söylüyorlar” der, “İşte âyet!”⁶¹⁹

⁶¹¹ “Gözler onu idrâk edemez ama O, gözleri idrâk eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”

⁶¹² Kıyâmet 75/22-23.

⁶¹³ Basrî, *age*, I, 361.

⁶¹⁴ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, V, 390; XIV, 239.

⁶¹⁵ Süddî el-Kebîr, *age*, s. 249.

⁶¹⁶ Buhârî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 24; Müslim, *Kitâbu’l-İmân*, 80.

⁶¹⁷ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*, Terc: İlyas Çelebi, İFAV Y., İstanbul, 2000, s. 101-102.

⁶¹⁸ Ru’yetullahı bu şekilde te’vil edenler sadece bazı Mu’tezilî âlimler değildir. Mesela İbn Abbâs’ın meşhur talebesi Mücâhid’den gelen iki rivâyette o, “Rabbinin rızkını ve fazlını umarlar” ve “Rabbinin emrini beklerler” şeklinde yorumlamaktadır. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, XIV, 239. Fakat Eş’arî, bu şekilde bir te’vilin sadece haktan sapan bazı Mu’tezilîlere ait olduğu

İmâm Şâfiî aynı konuyu Mutaffifîn 83/15. âyetle⁶²⁰ ilişkilendirerek, “bu âyete göre mü’minler ile Allah arasında perde olmayacak demektir” şeklinde bir açıklama yapar.⁶²¹

Yahyâ b. Sellâm’ın bu âyete getirdiği yorum da aynıdır. O bu âyeti tefsir ederken, dünyada gözlerin Allah’ı idrak edemeyeceğini söyler. Bu sözün zımnında ancak ahirette gözlerin Allah’ı idrak edebileceği vardır.⁶²²

Konuyla ilgili olarak özellikle Mu’tezile’nin kendi tezini kuvvetlendirmek için kullandığı, Hz. Musa’nın, Rabbini görme isteğinden bahseden A’raf sûresinin 143. âyeti hakkında İmâm Mâlik şöyle der: “Hz. Musa dünyada Allah’ı görmedi. Zira Allah Bâkî’dir. Fânî olan bâkî olanı göremez. Ancak ahirette insanlar bâkî olanı görebilecek gözlerle nimetlendirilirler. İşte o zaman Bâkî’yi bekâ âleminde görürler.”⁶²³

bc. Kader

Kader konusu da siyâsî ihtilafların ortaya çıkardığı tartışmalardandır. Bu konudaki temel tartışma başlıklarının, kaderin tanımı, sınırları, insanın iradesi, Allah’ın iradesi ve bu iki irade arasındaki ilişkinin niteliği gibi maddeler olduğunu söyleyebiliriz.

Kader konusunda ilk dönemlerde Ehl-i Sünnet içinde adı en çok geçen âlimin Hasan-ı Basrî olduğunu söylemek mümkündür. Hakkında birçok tartışmanın yapıldığı kader konusunda net bir bilgi edinmek isteyen Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân’a (v. 86/705) konuyla ilgili bir risale yazan Hasan-ı Basrî, burada kader konusunu hem dini hem de siyâsî bakımdan ele alıp incelemiştir. Neticede Ehl-i Sünnetin bu konudaki görüşlerini dile getiren Hasan-ı Basrî’nin kaderî olmakla itham edilmiş olması,⁶²⁴ onun

görüşündedir. Bkz. Eş’arî, *el-İbâne ‘an Usûli’l-Diyâne*, Thk: Fevkiye Hüseyin Mahmud, Dâru’l-Ensâr, Kahire, 1977, s. 14.

⁶¹⁹ Mâlik b. Enes, *Merviyâtü’l-İmâm Mâlik b. Enes fi’t-Tefsîr*, s. 320-321.

⁶²⁰ “Hayır, şüphesiz onlar (kâfirler) kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.”

⁶²¹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, III, 309; VIII, 280.

⁶²² Cerrahoğlu, *Yahyâ b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, s. 153.

⁶²³ Mâlik b. Enes, *Merviyâtü’l-İmâm Mâlik b. Enes fi’t-Tefsîr*, s. 176; Lahmer, *age*, s. 201.

⁶²⁴ Katâde Hasan-ı Basrî’den, “Hayır kader iledir fakat şer kader ile değildir” şeklinde bir söz rivâyet etmiştir. Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu’l-Fazl Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1984, II, 235. İbn Kuteybe şöyle demektedir: “Hasan-ı Basrî Kaderî düşüncede iken sonra ondan dönmüştür. Kaderiyye mezhebinden olan Atâ b. Yesâr ve Ma’bed el-Cühenî Hasan’a gelip şöyle sormuşlardır: “Ey Ebû Saîd! Şu melikler Müslümanların kanını akıtıyorlar, mallarını alıyorlar,

kader konusunun bazı kesimlerce bir istismar aracı olarak kullanıldığını dile getirmiş olmasından kaynaklanıyor olabilir. Zira Kaderîler de (kaderi reddedenler) esasında Allah'ın iradesini, insan üzerindeki hakimiyetini mutlak anlamda reddetmekten öte, kendilerine siyâsî irade tarafından dayatılan ve haksızlıkların, adaletsizliklerin kaynağı olan yanlış bir kader tasavvurunu reddediyorlardı. Böyle bir durum sebebiyle Hasan-ı Basrî ile kaderi reddedenler arasında bir irtibat kurulmuş olması muhtemeldir.⁶²⁵

Hasan-ı Basrî'nin kader meselesine bakıştaki bazı çarpıklıkları düzeltmesi ve onlara karşı tavır almasına bir örnek olması bakımından şu hadise dikkate değerdir: Bir gün bir adam Hasan-ı Basrî'ye gelir ve karısını bir defada üç talakla boşadığını söyler. Hasan ona der ki, “Bu duruma göre sen Rabbine asi oldun ve karın da senden kesin olarak ayrılmış oldu (bâin talak).” Bunun üzerine adam dedi ki, “Bunun böyle olmasını Allah emretti.” Hasan [çok sinirlendiğinden olacak] üstüne basa basa, “Hayır Allah emretmedi” dedi ve İsrâ sûresinin 13. âyetini⁶²⁶ adama okudu. Etraftan bu hadiseyi görenler, “Bakın, bakın, Hasan kaderle ilgili konuşuyor” dediler.⁶²⁷ Olayın son bölümü hem Hasan-ı Basrî'nin, devrinde dikkatle takip edilen ve kendisine ehemmiyet atfedilen bir âlim olduğunu, hem de onun kader hakkında konuşmasının bir şekilde ilgi çektiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Yine Hasan-ı Basrî, Yûnus sûresi 16. âyetin⁶²⁸ yorumunda kader hakkında konuşurken, Allah tarafından gönderilen elçilere kötü karşılık veren toplumların helak edilip, elçilerin kurtarılmasını örnek verir. Hasan'ın bu örneğini nakleden ravi, ondan

yapacaklarını yapıyorlar sonra da ‘yaptığımız işler Allah'ın kaderi iledir’ diyorlar. Ne dersin?” Hasan-ı Basrî, “Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar” diye cevap vermiştir. Onun bu cevabı yukarıda da söylediğimiz gibi esasında kader hakkındaki yanlış telakkileri eleştirmeye yöneliktir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 251.

⁶²⁵ Bahsi geçen mektupta Hasan-ı Basrî kaderle alakalı olarak “zulmü Allah'a nispet edip kendilerini bundan uzak tutanlar”ı şiddetli bir şekilde eleştirmekte, insanın iradesine ve sorumluluğuna vurgu yapmaktadır. Bunu yaparken de birçok âyet-i kerimeyi delil olarak kullanmaktadır. Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay'ın tercüme ettikleri bu mektup için bkz. Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, s. 302-316. Diğer yandan Ömer b. Abdülaziz ve Haccâc'ın da Hasan-ı Basrî'nin aynı konudaki görüşünü öğrenmek üzere ona yazdıkları ve ondan mektup talep ettikleri bildirilmektedir. Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *age*, s. 133, 201

⁶²⁶ “*Her insanın amelini boynuna yükledik. Kıyamet günü kendisine, açılmış olarak karşılaşacağı bir kitap çıkaracağız.*”

⁶²⁷ Basrî, *age*, II, 79.

⁶²⁸ “*De ki: “Eğer Allah dileseydi, ben size onu okumazdım. Allah da size onu bildirmezdi. Ben sizin aranızda bundan (Kur'an'ın inişinden) önce (kırk yıllık) bir ömür yaşadım. Hiç düşünmüyor musunuz?”*”

kader konusunda kötü bir söz/yanlış bir görüş duymadığını belirtmiştir.⁶²⁹ Bu örnekte de onun kader anlayışının, cebirci bir alinyazısı anlayışı şeklinde olmayıp, Allah'ın insanlar arasında -insanların iradesini temel alarak- yerleştirmiş olduğu kanunlar çerçevesinde bir kader anlayışı olduğunu görebiliyoruz.

Hasan-ı Basrî'nin meclisine on iki sene devam etmiş olan⁶³⁰ ve kaynaklarda bir tefsire sahip olduğu bildirilen Katâde'den⁶³¹ nakledilen bazı rivâyetlerde onun cebir tarzı bir kader anlayışına sahip olduğu izlenimi doğmaktadır.

Mesela onun kader hakkında şöyle söylediği rivâyet edilir: “Herkes, kendisi hakkında daha önce takdir edilen şeye doğru koşar ve önceden tayin edilen şeyi bulur. Hayır ise hayır, şer ise şer.”⁶³²

Fakat Said b. Ebû Arûbe (v. 154/772) de Katâde'nin kader hakkında, “Her şey Allah'ın kudretiyledir, masiyetler müstesna” dediğini rivâyet eder.⁶³³

İlk rivâyet onun cebriyeci bir kader anlayışına sahip olduğu izlenimini uyandırırken, ikincisinde ma'siyetleri Allah'ın kudretinin dışında zikretmesi, onları Allah'ın yaratmayacağını söylemesi anlamına geliyor ki bu da onun Mu'tezilî görüşleri benimsediği düşüncesini akla getiriyor. Nitekim bazı araştırmacılar Katâde'yi Mu'tezilî fikirleri benimseyen bir müfessir olarak gösteriyor.⁶³⁴ Fakat ondan nakledilen başka bir rivâyet de, onun re'y taraftarı olmayı pek hoş karşılamadığını göstermektedir. Ebû Hilâl (v. 167/783) demiştir ki: “Katâde'ye bir mesele sordum, ‘Bilmiyorum’ dedi. ‘Kendi re'yinle söyle’ dedim, ‘Kırk seneden beri kendi reyimle bir şey söylemedim’ dedi.” Ebû Hilâl o sırada Katâde'nin elli yaşında olduğunu bildirmektedir.⁶³⁵ Kaderî olmakla da itham edilen Katâde hakkındaki bu değişik görüşler muhtemelen onun çok güçlü bir hafızaya sahip olup duyduğu her şeyi ayırım yapmaksızın ezberlemesi ve insanlara

⁶²⁹ Basrî, *age*, II, 26.

⁶³⁰ İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs, VII, 229.

⁶³¹ İbnü'n-Nedîm, *age*, s. 53; Kâtip Çelebî, *age*, I, 456.

⁶³² Gökcan, *age*, s. 31.

⁶³³ Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1956, I, 124.

⁶³⁴ Bkz. Bilgin, Mustafa, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 1991, s. 65.

⁶³⁵ Bkz. İbn Sa'd, *age*, VII, 229.

aktarması sebebiyle ortaya çıkmıştır.⁶³⁶ Neticede Ehl-i Sünnet âlimlerinin Katâde hakkında söylediklerine⁶³⁷ ve onun Amr b. Ubeyd ve arkadaşları hakkındaki “Onlar Mu’tezilî’dir”⁶³⁸ sözüne bakıldığında doğuştan âmâ olan Katâde’nin⁶³⁹ Ehl-i Sünnet ekolüne mensup bir âlim olduğu ortaya çıkmaktadır.

el-Fıkhu’l-Ekber ve el-Fıkhu’l-Ebsat isimli eserlerinde kaderle ilgili meselelerden bahseden Ebû Hanîfe’ye (v. 150/767) göre Allah hayrı da şerri de yaratmıştır. Allah’ın şerri yaratmadığını söyleyen kimse kâfir olur.⁶⁴⁰ Bu konuyla ilgili olarak Felak sûresi 1 ve 2. âyetlerinde geçen “*De ki, Yarattığı şeylerin şerrinden sabahın Rabbine sığınırım*” ifadelerini delil gösteren Ebû Hanîfe’ye göre “küçük büyük, güzel çirkin her şeyi Allah ezelde Levh-i Mahfuz’da yazmış ve takdir etmiştir. Ancak onun Levh-i Mahfuz’daki yazısı hüküm olarak değil, vasıf olarak yazmadır. Yani Allah insanların yapacakları şeyleri önceden yazdığı için onlar yapıyor değildirler, bilakis Allah onların öyle yapacağını bildiği için o şekilde yazmıştır.”⁶⁴¹ Ehl-i Sünnet ekolünün kader hakkındaki görüşünün tam bir ifadesi olan bu açıklamalar kaderle ilgili olarak insanın aklındaki bütün sorulara cevap veriyor değildir. İmâm-ı A’zam da bunun farkında olduğu için Allah’ın kaza ve kaderinin, O’nun nasıl olduğu bilinemeyen sıfatlarından olduğunu söylemiştir.⁶⁴² Başka bir yerde Ebû Hanîfe hayır ve şerrin takdirinin Allah’tan başkasına atfedilmesinin küfür sebebi olacağını söylemiş ve şu âyeti delil olarak göstermiştir: “*İşledikleri her şey defterlerdedir. Küçük büyük her şey yazılıdır.*” (Kamer 54/52-53)⁶⁴³

Bir II. asır müfessiri olan İmâm Mâlik kaderi inkâr edenlerle fikri planda mücadele ederken bir yandan da onların çok değer verilecek insanlar olmadığını düşünme eğilimindeydi. Onun, “Ehl-i kaderden bir kimse görmedim ki ahmak, tutarsız

⁶³⁶ Nitekim Şa’bî Katâde hakkında “Hâtıbu leylin” ifadesini kullanmaktadır. Bu ifade tercihlerinde seçici davranmayan insanlar için kullanılır. Bkz. İbn Hacer, *age*, VIII, 310.

⁶³⁷ İbnü’l-Vezîr Katâde’yi Tabîilerin en güvenilir müfessirlerinden saymaktadır. Bkz. İbnü’l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim b. Ali b. el-Murtezâ, *İsâru’l-Hakk ‘ale’l-Halk*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s. 148. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, IX, 313; Ednevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü’l-Müfessirîn*, Thk: Süleyman b. Salâh el-Hazzî, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medîne 1997, s. 14.

⁶³⁸ İbn Teymiye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, VIII, 118.

⁶³⁹ Mizzî, *age*, XXIII, 48.

⁶⁴⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ebsat (İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde)*, s. 38.

⁶⁴¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber (İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde)*, s. 56.

⁶⁴² Ebû Hanîfe, *age*, s. 56.

⁶⁴³ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *age*, s. 112.

ve hafif birisi olmasın”⁶⁴⁴ şeklindeki sözü, o dönemlerde ciddi bir biçimde kader tartışmalarına katılan ve kaderi reddetme eğiliminde olan insanların Ehl-i Sünnet âlimlerince fazla ciddiye alınacak türden insanlar olarak görülmediğinin bir delili olarak kabul edilebilir.

bd. Halku'l-Kur'ân

“Halku'l-Kur'ân”, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olarak sonradan yaratılmış olup ezeli olmadığını düşünenlerin ve bu fikre karşı çıkanların yaptıkları tartışmaları ifade eden bir terimdir.⁶⁴⁵

Hicrî II. asrın başlarında ortaya çıkan bu meseleyi ilk kez tartışma konusu yapanın Ca'd b. Dirhem (v. 124/742) olduğu bildirilmektedir. İddialara göre o, “Allah İbrâhim'i dost edinmedi ve Mûsa ile konuşmadı” diyordu. Cehm b. Safvân (v. 128/745) ise bu görüşün yaygınlık kazanmasında pay sahibi olanların başında gelir.⁶⁴⁶ Emevîler tarafından katledilen bu kişilerin aynı zamanda Emevîlerin yönetimine bayrak açmış kimseler olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴⁷

“Halku'l-Kur'ân” denilince akla Mu'tezile mezhebinin geldiği bilinmektedir. Bunun sebebi, yedinci Abbâsî halifesi Me'mûn'un (198-218/813-833) Mu'tezile mezhebini yanına alarak bu düşünce etrafında bir baskı politikası uygulaması ve “Halku'l-Kur'ân” fikrini devletin resmi görüşü haline getirmeye çalışmasıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere Mu'tezile mezhebi “Halku'l-Kur'ân” fikrini daha önce benimsemiştir. Hicrî II. asırda bu düşünceyi savunan Mu'tezilîler olarak daha ziyade Bîşr b. Mu'temir (v. 210/825), Sümâme b. Eşres (v. 213/828) ve Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (v. 217/832) isimleri ön plana çıkmaktadır.⁶⁴⁸ Bu kimseler halku'l-Kur'ân iddialarını tartışırken Kur'ân'da bazı âyetleri delil olarak kullanıyorlardı. Bu âyetler arasında şunları zikretmek mümkündür: En'am 6/1; Hûd 11/1; İsrâ 17/88; Kasas 28/30;

⁶⁴⁴ Mâlik b. Enes, *Merviyâtü'l-İmâm Mâlik b. Enes fi't-Tefsîr*, s. 275; Lahmer, *age*, s. 336.

⁶⁴⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 371.

⁶⁴⁶ Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid b. Saîd, *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye*, Thk: Bedr b. Abdullah el-Bedr, Dâru İbnü'l-Esîr, Kuveyt, 1995, s. 21, 204, 209.

⁶⁴⁷ Dârimî, *age*, s. 204.

⁶⁴⁸ Akoğlu, *age*, s. 110.

Lokman 31/27; Zümer 39/23-24; Fussilet 41/3-4, 34, 44; Zuhruf 43/3; Ahkâf 46/12; Zâriyat 51/23; Rahmân 55/1-2; Alak 96/1-2.⁶⁴⁹

“Halku’l-Kur’ân” meselesi II. asırda ortaya çıkmış olmasına rağmen bu asırda yoğun bir şekilde tartışılmış değildir. Bu dönemde iktidarda bulunan Emevî ve Abbâsî halifeleri böyle bir görüşün rahatça tartışılmasına imkân tanımamıştır. Abbâsî halifesi Hârûn Reşîd (170-193/786/809), Bişr b. Gıyâs el-Merîsî’nin halku’l-Kur’ân konusundaki fikirlerini duyunca şöyle demiştir: “Bişr’in, Kur’ân’ın mahluk olduğuna dair sözleri kulağıma geldi. Allah’a yemin olsun ki eğer onu ele geçirirsem, şimdiye kadar hiç görülmemiş bir şekilde onu öldüreceğim.”⁶⁵⁰ Yönetimin bu tavrı sebebiyle Halife Me’mûn dönemine kadar bu meselenin gündemde olmadığını söyleyebiliriz. Mu’tezile’nin kurucuları durumunda bulunan Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd’in bu konuyla ilgili herhangi bir yorumuna rastlanmamasının sebebi de bu olmalıdır. Me’mûn döneminde ise bu meselenin ulema arasında tartışılmasını bizzat halifenin kendisi istemiştir.⁶⁵¹

Ca’d b. Dirhem tarafından ortaya atılan halku’l-Kur’ân fikrinin esas kaynağı hakkında çeşitli yorumlar yapılmaktadır.⁶⁵² Bu yorumlardan birisi de meselenin siyâsi boyutunu ön plana çıkarmaktadır. Buna göre, Ca’d ve arkadaşları Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söylerken temelde Emevîlerin cebir anlayışlarına karşı çıkıyorlardı. Zira Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söylemek, her davranışlarının Allah (dolayısıyla Kur’ân) tarafından emredildiğini ve belirlendiğini söyleyerek zulümlerini meşru göstermeye çalışan Emevîlerin bu iddialarına boşa çıkarmak anlamına geliyordu. Çünkü eğer Kur’ân sonradan yaratılmışsa Emevîlerin yaptıkları zulümler ezelde takdir edilmiş olamazdı. Bu zulümler onların kendi tercih ve uygulamaları olurdu. Diğer yandan Abbâsîler

⁶⁴⁹ Bkz. Râzî, *age*, s. 66-67.

⁶⁵⁰ İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali, *Menâkıbu’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrut, 1977, s. 308.

⁶⁵¹ Bkz. İbn Ebu’l-İz, Ebu’l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Ali b. Muhammed Hanefî Dimeşkî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, 1391/1972, I, 18.

⁶⁵² Bkz. Yavuz, *ag.mk*, 371-372.

döneminde de “Kur’ân mahluk değildir” demek, bu düşüncede olan alimlerin samimi itikadı olmakla birlikte aynı şekilde yönetime muhalefet anlamı da taşıyordu.⁶⁵³

Hicrî II. asırdaki Ehl-i Sünnet ulehasının Emevîlerin zulümlerini hoş görmemekle birlikte halku’l-Kur’ân fikrini de benimsemedikleri görülmektedir. Bu konuda en açık ve kesin konuşanlardan birisi İmâm Ebû Hanîfe’dır. O *Fıkh-ı Ekber*’inde şöyle demektedir:

“Kur’ân-ı Kerîm Allah kelâmı olup, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber’e (sav) indirilmiştir. Bizim Kur’ân-ı Kerîm’i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahluktur, fakat Kur’ân mahluk değildir. Allah’ın Kur’ân’da belirttiği Mûsa ve diğer peygamberlerden, Firavun ve İblis’ten naklen verdiği haberlerin hepsi Allah kelâmıdır, onlardan haber vermektedir. Allah’ın kelâmı mahluk değildir, fakat Mûsa’nın ve diğer yaratılmışların kelâmı mahluktur. Kur’ân ise Allah’ın kelâmı olup kadîm ve ezelîdir.”⁶⁵⁴

Bir başka yerde ise “Allah Mûsa ile konuşmadı” iddiasını reddederek şunları söylemektedir:

Allah’ın, “*Allah Mûsa’ya hitap etti* (Mûsa ile konuştu)”⁶⁵⁵ âyetinde belirttiği gibi, Mûsa Allah’ın kelâmını işitti. Şüphesiz ki Allah, Mûsa ile konuşmasından önce de, kelâm sıfatıyla muttasıftı. Yüce Allah yaratmadan da ezelde yaratıcı idi. Allah, Mûsa’ya hitap ettiğinde, ezelde sıfatı olan kelâmı ile konuştu. Onun sıfatlarının hepsi mahluklarının sıfatlarından başkadır. O bilir, fakat bizim bildiğimiz gibi değil, o kadirdir, fakat bizim gücümüzün yettiği gibi değil. O görür, fakat bizim görmemiz gibi değil. O işitir, fakat bizim işittiğimiz gibi değil. O konuşur, fakat bizim konuşmamız gibi değil. Biz uzuvlar ve harflerle konuşuruz. Oysaki Allah, uzuvsuz ve harfsiz konuşur. Harfler mahluktur, fakat Allah’ın kelâmı mahluk değildir.”⁶⁵⁶

⁶⁵³ Akoğlu, *age*, s. 107.

⁶⁵⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkh-ı Ekber (İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde)*, s. 55.

⁶⁵⁵ Nisâ 4/164.

⁶⁵⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkh-ı Ekber (İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde)*, s. 56.

İmâm Mâlik de aynı âyeti gündeme alarak “Allah Teâlâ Mûsa ile konuştu” demektedir ve halku’l-Kur’ân iddiasını reddetmektedir.⁶⁵⁷

İmâm Şâfiî halku’l-Kur’ân iddiasında olanın tekfir edileceğini söyler. Fakat bu tekfir, ona göre kişinin dinden çıkması anlamında değil, küfrân-ı ni’met etmesi anlamındadır.⁶⁵⁸

be. Müteşâbih Âyetlerin Te’vili

Ehl-i Sünnet âlimlerinin Kur’ân-ı Kerîm’de müteşâbih olarak bildirilen bazı âyetlerin te’vili meselesinde, ilk dönemlerde olumsuz bir tavır takındıkları bilinmektedir. İlk defa Mu’tezile’nin gündeme getirdiği ve müteşâbih âyetlerin, akıl ve muhkem âyetler ışığında te’vil edilmesi gerektiği fikri, Ehl-i Sünnet âlimlerince kabul görmemiştir. Her ne kadar ilk dönemlerde müteşâbihlerin te’vil edildiğine dair bazı rivâyetler varsa da⁶⁵⁹ Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu bu âyetlerin te’vil edilmesine karşı çıkmışlar ve oldukları gibi kabul edilmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Mesela Kur’ân’ın müteşâbihlerinden kabul edilen⁶⁶⁰ Allah’ın eli, yüzü, istiva etmesi gibi zâtî ve haberî sıfatların te’vili konusunda Ehl-i Sünnet’in görüşünü en açık biçimde ortaya koyan Hicrî II. asır âlimi Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ekber* isimli eserinde bu konudan şöyle bahsetmektedir: “Allah’ın, Kur’ân’da zikrettiği gibi eli, yüzü ve nefsi vardır. Allah’ın Kur’ân’da zikrettiği gibi el, yüz ve nefis gibi şeyler keyfiyetsiz sıfatlardır. O’nun eli, kudreti veya nimetidir denilemez. Zira bu taktirde sıfat iptal edilmiş olur. Bu, Kaderiye ve Mu’tezile’nin görüşüdür. O’nun elinin keyfiyetsiz sıfat olması gibi, azabı ve rızası da keyfiyetsiz sıfatlarından iki sıfattır.”⁶⁶¹

⁶⁵⁷ Neccâd, Ebû Bekr Ahmed b. Süleymân b. Hasen el-Bağdâdî, *er-Redd ‘alâ Men Yekûlü’l-Kur’ânü Mahlûkun*, Thk: Rızallâh Muhammed İdrîs, Mektebetü’s-Sahâbeti’l-İslâmiyye, Kuveyt, 1400/1979, s. 31.

⁶⁵⁸ Şirbînî, Şemsüddîn el-Hatîb Muhammed b. Ahmed el-Kâhirî, *Muğni’l-Muhtâc*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, 1377/1958, IV, 133.

⁶⁵⁹ Mesela İbn Abbâs, “O’nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır” (Bakara 2/255) âyetindeki “kürsü” ifadesini “O’nun ilmi” şeklinde te’vil etmiştir. Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, III, 16.

⁶⁶⁰ Kur’ân’da müteşâbih kabul edilen ifadelerle ilgili olarak Bkz. Demirci, Muhsin, *Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Y., İstanbul, 1996, s. 159-180.

⁶⁶¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ekber (İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde)*, s. 56.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu tavırlarının temelinde Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde geçen, “*Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerin ardına düşerler*” ifadelerinin ve benzer anlamdaki bazı hadislerin⁶⁶² getirdiği bir sakındırma olduğu kadar, itikâdî ve siyâsî açıdan ortaya çıkan endişeler de bulunmaktadır. İtikadi açıdan endişeler, şüphe, bozuk itikad ve hatta sapıklığa düşülmesi tehlikesi; siyâsî açıdan endişeler ise yeni kurulmuş olan dini-siyâsî toplumun nizamının bozularak başarısızlığa uğratılma ihtimalidir.⁶⁶³ Bununla birlikte müteahhirun Ehl-i Sünnet kelâm âlimleri müteşâbih âyetlerin te’vili hususunda olumlu görüş bildirmişlerdir.⁶⁶⁴

Yukarıda bahsi geçen Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti, müteşâbihatın te’vilinin insanlar tarafından bilinip bilinemeyeceği hususundaki ihtilafların da temelinde yer almıştır. Âyetin konuyla ilgili bölümünü, “*Oysa onun gerçek manasını (te’vilini) ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar ‘Ona inandık, hepsi rabbimizin katındandır’ derler*” şeklinde okumak Ehl-i Sünnetin bu konudaki düşüncesine de uygun düşmektedir. Nitekim İmâm Mâlik, bahsi geçen bölümü bu şekilde okumakta ve müteşâbih âyetlerin te’vilini ilimde derinleşmiş olanların (râsihûn) da bilebileceği fikrini kabul etmemektedir.⁶⁶⁵ Bunun yanında İmâm Eş’arî (v. 324/936) gibi bir ilk dönem Ehl-i Sünnet Kelâm âlimi âyetteki vakfı Mu’tezile gibi yapar ve müteşâbihlerin te’vilini ilimde derinleşmiş kimselerin bilebileceğini söyler.⁶⁶⁶

⁶⁶² Konuyla ilgili olarak Hz. Aişe’den rivâyet edilen hadis şöyledir: “Hz. Peygamber ‘*Hüvellezi enzele ‘aleyke’l-Kitâbe* ... âyetini okudu ve sonra dedi ki, ‘Onun müteşâbihlerine tabi olanları gördüğünüz zaman onlardan sakının.’” Dârimî, Mukaddime, 19.

⁶⁶³ Abbot, *age*, II, 109.

⁶⁶⁴ Topaloğlu, *age*, s. 120.

⁶⁶⁵ Mâlik b. Enes, *Merviyyâtu’l-İmâm Mâlik b. Enes fi’t-Tefsîr*, s. 83; Lahmer, *age*, s. 130.

⁶⁶⁶ Sâlih, Subhî, *Mebâhis fi’Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, Beyrut, 1990, s. 282. Buradaki mesele müteşâbihlerin tasnifi ve te’vil kelimesine verilen anlam ile alakalı bir meseledir. Gazzâlî’nin *el-Müstesfâ* isimli eserindeki şu ifadeleri bu durumu açıklığa kavuşturmaktadır: “Bu âyetteki vâv harfi, atıf harfi midir yoksa اللّٰه lafzı üzerinde durmak mı daha evlâdır?” denilirse, deriz ki, ‘Her ikisi de muhtemeldir. Şöyle ki şayet burada müteşâbihten maksat kıyametin vakti ise, durmak daha evladır. Değilse geçmek gerekir. Çünkü açık olan şudur ki, Allah Teâlâ yarattıklarından hiç kimsenin bilmeye güç yetiremeyeceği bir şeyle Araplara hitap etmiş değildir.’ ‘Madem öyle, sûre başlarında bulunan ve kimsenin mânasını anlayamayacağı harflerin maksadı nedir?’ denilecek olursa, deriz ki, ‘Âlimler, bu harflerin manalarıyla ilgili pek çok izahlar yapmışlardır. [Burada Gazzâlî hurûf-u mukatta’a ile ilgili yapılan açıklamaları serdediyor]. Dolayısıyla Kur’ân’da Arabın anlayamayacağı herhangi bir şeyin olmadığı sabit olmuştur.’ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ fi’İlmi’l-Usûl*, Thk: Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1992, s. 85.

Allah'ın arşa istiva etmesi de Kur'an'ın müteşâbihlerinden kabul edilmiş ve Ehl-i Sünnet âlimlerince ilk dönemlerde te'viline yanaşılmamıştır. Konuyla ilgili olarak şöyle bir olaydan bahsedilir: Bir adam İmâm Mâlik'e gelerek, Allah'ın arşa istiva etmesinin keyfiyetini sorar. İmâm cevaben şunları söyler: “Rahman, kendini vafettiği gibi arşa istiva etmiştir, nasıl olduğu söylenemez. Onun hakkında nasıl merfu bir rivâyet olabilir ki? Ayrıca sen kötü bir adamsın, bidatçisin. Çıkarın bu adamı buradan!”⁶⁶⁷

Benzer bir olay Hz. Ömer devrinde de yaşanmıştır. Medîne'de Abdullah b. Sabîğ isminde bir şahıs insanlar arasında dolaşiyor ve onlara müteşâbihler hakkında sorular soruyordu. Bunu duyan halife Hz. Ömer onu çağırtdı ve hurma saplarıyla başını kanatıncaya kadar dövdü. Daha sonra o şahsı Medîne'den kovandı. Hz. Ömer Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye bir mektup yazarak, insanların o şahısla oturup kalkmalarına engel olmasını istedi.⁶⁶⁸

Bu iki benzer rivâyette dikkat edilmesi gereken husus esasında şudur: İki olayda da karşı çıkılan konu tek başına, müteşâbih kabul edilen bir âyeti te'vil etmek değildir. Burada te'vili arzu eden kişinin samimiyetsizliği ve dolayısıyla fitne peşinde koşuyor olma ihtimali, Hz. Ömer ve İmâm Mâlik'in böyle tavır almalarına sebep olmuş olmalıdır. Zira aynı şekilde müteşâbih kabul edilen bir âyeti te'vil eden İbn Abbâs'a Hz. Ömer'in menfi bir tavır aldığı bilmiyoruz. Ayrıca Abdürrezzâk es-San'ânî, Ahmed b. Hanbel, İbnü'l-Münzir, İbn Ebû Hatim, Taberânî, İbn Mürdeveyh ve Beyhakî gibi Ehl-i Sünnet âlimlerinin, bahsi geçen âyetteki “Kalplerinde eğrilik olanlar”ın Hâricîler olduğuna dair Hz. Peygamber'den bir hadis naklediyor olmaları,⁶⁶⁹ Ehl-i Sünnet âlimlerinin müteşâbihatı te'vil etme arzusu içinde olanlara iyi gözle bakmıyor olmalarının da bir sebebi olsa gerektir. Fakat Hz. Peygamber devrinde “Hâricîler” adı altında bir grubun olmaması bu rivâyeti gözden düşürmektedir.

c. Kur'an'daki Bazı Siyâsî Kavramlarla İlgili Yorumları

Kur'an-ı Kerîm'in asıl hedefi, temelinde tevhid inancının bulunduğu, aklın ve vahyin güzel görüp emrettiği bir ahlâki düzeni insanlar arasında yaygınlaştırmaktır.

⁶⁶⁷ Mâlik b. Enes, *Merviyâtü'l-İmâm Mâlik b. Enes fi't-Tefsîr*, s. 227; Lahmer, *age*, s. 198-199.

⁶⁶⁸ Dârimî, *Mukaddime*, 19.

⁶⁶⁹ Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, II, 148.

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde onun bu hedefinden bahsedilmektedir.⁶⁷⁰ Kur'ân-ı Kerîm insanlarda bir şuur meydana getirmek, manevî enerjiyi en üst seviyeye çıkarmak ve bu enerjiyi uygun kanallarda kullanırmak ister ve bu hedefinin insanlar arasında gerçekleşmesi için onlara rehberlik eder.⁶⁷¹ İşte Kur'ân-ı Kerîm'in bu rehberliği sebebiyle Müslümanlar, her işlerinde ona yönelme ve ondan etkilenme eğiliminde olmuşlardır. Bu itibarla Müslümanların ortaya koydukları siyâset teorilerinde Kur'ân-ı Kerîm'in izlerini bulmak tabii bir durum olarak kabul edilmelidir. Esasında bütün semavî dinlerde, toplumun ilahi kitaba dayanmasının yansımalarına rastlanır fakat hiçbir dinde Kitap İslâmiyet'te olduğu kadar merkezi bir yer kazanmamıştır.⁶⁷² Bu durumun sebepleri arasında, önceki toplumların kendi kitaplarına gereken ihtimamı göstermemiş olmaları sebebiyle Kitab'ın toplum içindeki karizmasını yitirmesi ve Kur'ân-ı Kerîm'den sonra insanlığa başka bir kitabın gönderilmeyecek olmasını sayabiliriz.

Bununla birlikte "İslâm siyâset doktrinlerinin oluşumunda Kur'ân'ın rolü, Mîladî VII. asır Arabistan'ının sosyal ve siyasal pratiklerinin rolünden daha fazla etkili olmamıştır. Peygamberden hemen sonra oluşan siyasal yapılanmalarda baskın karakter Arap kabileciliğidir. Mesela Kur'ân yönetimin hangi kabileye ait olduğunu belirtmemiş, onu ibaha alanına terk etmişken, VII. asır Arabistan'ının kabileci düşüncesini yansıtan "İmâmların Kureyşliliği" formülasyonu devreye girmiş ve yönetimi şekillendirmişti."⁶⁷³ Bununla birlikte bu formülasyon bir hadis rivâyeti olarak değil fakat dönemin gerçeklerini yansıtan bir çözüm olarak görülmelidir.⁶⁷⁴

Kur'ân-ı Kerîm, bir hukuk kitabı olmadığı gibi bir siyâset kitabı da değildir. Kur'ân'ı herhangi bir konuyla alakalı olarak "teknik bir kitap" şeklinde algılamak, Fazlurrahman'ın deyimiyle, "şuurumuzu köreltir."⁶⁷⁵ Diğer yandan yeryüzünde adil ve ahlâki temellere dayanan, yaşanılabilir bir toplumsal düzen kurmak da Kur'ân'ın

⁶⁷⁰ Bkz. İsrâ 17/9-10; Tâhâ 20/98; Fâtır 35/3; Sâd 38/65.

⁶⁷¹ Bkz. Yûnus 10/57; Lokmân 31/1-3.

⁶⁷² Dalkılıç, ag.mk, s. 126.

⁶⁷³ İnan, Ahmet, *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'ân'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Se-ba Ofset, Ankara, 1999, s. 197.

⁶⁷⁴ Bkz. Hatiboğlu, ag.mk, s. 162.

⁶⁷⁵ Fazlurrahman, ag.mk, s. 19.

hedeflerinden birisidir.⁶⁷⁶ Bu sebeple Kur'ân'da şekli bütünüyle belirlenmiş bir siyâset teorisi bulmak mümkün olmamakla birlikte, geliştirilecek bir siyâset teorisinin temel kavramları için Kur'ân'a müracaat edilebilir. Nitekim Müslüman siyâset teorisyenleri de Kur'ân'ın bazı kavramlarını bu yönde kullanmışlardır.⁶⁷⁷

Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı kavramların siyâsî çağrışımlar taşıdığını söylemek mümkündür. Burada bu kavramlardan kendilerine en çok atıf yapılanları Hicrî II. asır özelinde ele almaya çalışacağız.⁶⁷⁸ Fakat bilinmesi gerekir ki, Hicrî II. asrın birçok açıdan -özellikle ilimler açısından- bir kuruluş ve başlangıç asrı olması, siyâset teorileri için de geçerlidir. Zira siyâset teorileri daha sonraki dönemlerde şekillenmeye başlamış olup, bazı Kur'ânî kavramların siyâsetle yakından ilişkilendirilmesi de aynı şekilde sonraki zamanlarda daha yoğun bir hal almıştır. Dolayısıyla bu dönemdeki müfessirlerin bahsi geçen kavramlara yoğun siyâsî anlamlar yüklemelerini beklememek gerekir. Bu dönemdeki müfessirler, sonradan siyâsetle sıkı bir şekilde ilişkilendirilen kavramları genellikle sözlük anlamlarını göz önünde bulundurarak, tenzîl dönemindekine yakın bir tarzda ele almış ve açıklamışlardır. Bu da son derece tabii bir durum olmalıdır. Zira her müfessir öncelikle kendi devrinin müfessiridir. Sonrakiler de aynı özellikten dolayı, kendi dönemlerinin etkili siyâsî ortamlarında Kur'ân'daki aynı kavramları siyâset teorilerinin temelini oluşturacak biçimde kullanmışlar ve yorumlamışlardır. Mesela Hicrî II. asırda kaleme alınan tefsirlerde, Kurtubî'nin (v. 671/1273) Bakara sûresi 30. âyetiyle bağlantılı olarak verdiği bilgiler ve ele aldığı hilâfet ahkâmını bulmak mümkün değildir.⁶⁷⁹

⁶⁷⁶ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Terc: Alpaslan Açıkgenç, Fecr Y., Ankara, 1993, s. 99.

⁶⁷⁷ Mesela Bkz. Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut, 1999, s. 30, 50, 52, 57, 64, 70, 118, 124vd.

⁶⁷⁸ Kur'ân'daki siyâsî kavramların tam olarak neler olduğu hususunda bir ittifaktan bahsetmek zordur. Konuyla ilgili çalışmalara bakıldığında bu durumun farklılık arz ettiği, bazı kitaplarda birçok kavram yer alırken bazılarında sınırlı sayıda kavrama yer verildiği görülür. Bizim ele aldığımız kavramlar ise Hicrî II. asrın müfessirlerinin çoğunlukla üzerinde durdukları ve hakkında açıklamalarda buldukları kavramlardır.

⁶⁷⁹ Bkz. Kurtubî, *age*, I, 263-273.

ca. Mülk

“Mülk” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de kırksekiz yerde geçer. Bunlardan yirmi bir tanesi Mekkî sûrelerde, geri kalanı ise Medenî sûrelerde yer almaktadır.⁶⁸⁰ Sadece bu açıdan değerlendirildiğinde mülk kelimesinin iki dönemden birinde daha şiddetli bir şekilde vurgulandığını söyleyemeyiz. Bu da bize gösterir ki, Kur’ân-ı Kerîm’de mülk kavramına yüklenen anlam her iki dönemi de kapsayacak özellikler taşımaktadır.

Mülk, “bir şey üzerinde tasarruf yetkisine sahip olma, bir şeye sahip olma” anlamındaki M. L. K. kökünden gelir. ‘Mülk’ün anlamı da, “üzerinde hüküm icra etmek suretiyle tasarrufta bulunulan bir şeye sahip olmak, onu ele geçirmek”tir. Bu anlamına bağlı olarak ‘milk’ten daha genel olan kelime, Kur’ân-ı Kerîm’de öncelikli olarak Allah’ın daimi bir hakkından, yani O’nun mutlak saltanatından bahseder.⁶⁸¹ Göklerin ve yerin mülkü Allah’ındır.⁶⁸² O’nun mülkünde bir ortağı yoktur.⁶⁸³ Bununla birlikte dilediğine, “yeryüzünde hükümlanlık” anlamında mülk verir, dilediğinden de verdiği mülkü geri alır.⁶⁸⁴ Bu durum da esasında “mülk”ün tamamen O’na ait olmasının bir delilidir. Hz. Süleyman ve Hz. Yusuf, kendisine mülk verilen peygamberlerdendir.⁶⁸⁵ Hz. Süleyman bizzat Allah’a dua ederek, kendisinden sonra kimseye nasip olmayacak bir mülk istemiştir. Bunun üzerine rüzgâr onun emrine verilmiştir.⁶⁸⁶ Hz. İbrahim ailesine de büyük bir mülk verilmiştir.⁶⁸⁷ Diğer yandan Mısır halkı gibi, tevhidden uzaklaşmış olduğu halde Allah’ın büyük bir mülk (saltanat) verdiği topluluklar da vardır.⁶⁸⁸

Hicrî II. asır müfessirlerinin bu kavramla ilgili yorumlarına baktığımızda şunları görürüz:

⁶⁸⁰ Abdülbâkî, Muhamed Fuâd, *Mu’cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 1996, s. 770.

⁶⁸¹ Râğîb el-İsfehânî, *age*, s. 475.

⁶⁸² Bakara 2/107; Âl-i İmran 3/189; Mâide 5/17, 18, 40, 120; A’raf 7/158; Furkan 25/2 vd.

⁶⁸³ İsrâ 17/111; Furkan 25/2.

⁶⁸⁴ Bakara 2/247; Âl-i İmran 3/26.

⁶⁸⁵ Bakara 2/102; Yusuf 12/101.

⁶⁸⁶ Sâd 38/35-36.

⁶⁸⁷ Nisâ 4/54.

⁶⁸⁸ Mü’min 40/29.

Süddî, Nisa 4/54'teki “مُلْكًا عَظِيمًا” (büyük bir mülk) ifadesini, “kadınlar hususunda büyük bir saltanat, yani çok kadınla evlenme” şeklinde yorumlar. Ona göre buradaki “İbrahim'in ailesi”nden maksat Hz. Süleyman ve Hz. Davud'dur. Hz. Davud doksan dokuz kadınla, Hz. Süleyman da yüz kadınla evlenmiştir.⁶⁸⁹

Ferrâ (v. 207/822) aynı ifadeyi “İbrâhim ailesi”nin içindeki Süleyman b. Dâvud'un çok hanımının olması şeklinde yorumlarken,⁶⁹⁰ Mukâtil, *Tefsir*'inde hem Hz. Dâvud'un hem de Hz. Süleyman'ın çok hanımının olması şeklinde yorumlar ve Hz. İbrahim'in soyundan gelen bir peygamber olarak Hz. Muhammed'in (sav) diğer peygamberlere göre daha az hanımla evli olmasının garipsenmemesi gerektiğini söyler. Çünkü Yahudiler Hz. Peygamber'in nübüvvetine ve çok hanımla evli olmasına haset ediyorlardı.⁶⁹¹

Tâhâ 20/120'deki “sonsuz saltanat” anlamına gelen “مُلْكٌ لَا يَبْلَى” ifadesini yorumlarken Süddî, Şeytan'ın Hz. Adem'e şöyle dediğini aktarır: “Eğer o ağaçtan yersen Allah gibi bir kral (melik) olursun, yahut ikiniz de sonsuza kadar yaşarsınız ve asla ölmezsiniz.”⁶⁹²

Aynı müfessir Bakara 2/251'de Hz. Davud'a verilen mülkün, daha önce Tâlût'a verilen mülk olduğunu söyler.⁶⁹³ Buna göre, Tâlût bir kral (melik) olarak gönderildiği için Hz. Davud da aynı şekilde halkının başına kral olarak gönderilmiş olmaktadır.

Görüldüğü gibi Kur'ân-ı Kerîm'deki “mülk” kavramı ilk dönem müfessirleri açısından siyâsî anlamda bir devletin idaresini elinde bulundurma şeklinde yorumlandığı gibi, Hz. Süleyman'ın durumunda olduğu üzere, çok sayıda hanım, yani bir anlamda zenginlik/servet manasında da yorumlanmıştır. Diğer yandan “mülk” kelimesinin en çok kullanıldığı ve Allah'ın yaratıklar üzerindeki mutlak saltanatı anlamına geldiği âyetlerle ilgili ilk dönem müfessirlerinin farklı yorumları yoktur.

⁶⁸⁹ Süddî el-Kebîr, *age*, s. 205.

⁶⁹⁰ Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah, *Me'âni'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, I, 192.

⁶⁹¹ Mukâtil b. Süleymân, *age*, I, 354.

⁶⁹² Süddî el-Kebîr, *age*, s. 348.

⁶⁹³ Süddî el-Kebîr, *age*, s. 160.

cb. Hilâfet

Kelime olarak “başkasına niyabet etmek, ondan sonra gelip onun yerine geçmek”⁶⁹⁴ anlamına gelen hilâfet, terim olarak “dinin muhafaza edilmesi ve dünya işlerinin dini bir siyâsetle idare edilmesi hususunda Şeriat sahibine niyabettir. Onun için bu mansıba hilâfet ve imâmet, bu makamı işgal eden zâta ise halife ve imâm adı verilmektedir.”⁶⁹⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de çoğullarıyla birlikte dokuz yerde geçen kelime, büyük çoğunlukla Mekkî sûrelerde yer almaktadır. Kelimenin “halife kılmak, peşisıra getirmek” anlamındaki fiil formu da Kur’ân-ı Kerîm’de beş yerde geçmektedir.⁶⁹⁶

Şunu belirtmek gerekir ki, hilâfet kavramı İslâm tarihi ve düşüncesi açısından son derece önem arz eden kavramlardan birisidir. İslâm tarihindeki büyük tartışmalar genellikle halifeliğin çevresinde cereyan eden mücadelelerden doğmuştur. Hz. Peygamber’in vefatının hemen sonrasında başlayan siyâset tartışmalarının temelinde kimin halife olacağı meselesi yer almaktadır. Buradan başlayarak daha sonraki siyâsî-itikâdî akımların şekillenmesinde de yine hilâfet kavramının rolü büyük olmuştur. Şu ifadeler, hilâfet tartışmalarının sonraki mezhebî cereyanları nasıl şekillendirdiğini güzel bir biçimde dile getirmektedir: “Tarihi seyir içerisinde Müslümanlar, siyâsî-idarî meselelerin Müslümanlara bırakıldığı gerçeğini pek anlamak istememiş gibidirler. Şîa, problemi Allah’a çözdürtmek istemiş, ortaya kocaman bir imâmet nazariyesi, nas ve tayinle gelen masum imâmlar çıkmıştır. Ehl-i Sünnet, uzlaşmacı tavrına uygun olarak siyâsî meseleleri ağırlıklı bir şekilde hilâfet noktasında ele almış ve işi Kureyş’in üstüne yıkma yoluna gitmiştir. Hilâfet-imâmet konusunda vahyi çizgiye en yakın görüşün sadece Hâricîler tarafından ortaya atıldığını belirtmekte fayda var. Fakat ne yazık ki onlar da belki sadece bu konudaki takdire şayan derinliklerinde kaybolup gitmişlerdir.”⁶⁹⁷

⁶⁹⁴ Râğıb el-İsfehânî, *age*, s. 163.

⁶⁹⁵ İbn Haldûn, *age*, I, 545-46.

⁶⁹⁶ Abdülbâkî, *age*, s. 295.

⁶⁹⁷ Onat, *ag.mk*, s. 421.

Kur'ân-ı Kerîm'de halife kelimesinin geçtiği yerlere baktığımızda, daha ziyade “birisinin, bir toplumun ardından gelip onun yerine geçen kimse/toplum” anlamında kullanıldığını görürüz. Fakat Bakara 2/30 ve Sâd 38/26. âyetlerde geçen halife kelimesinin anlamı konusunda tartışmalar olmuştur. İlk âyette Cenâb-ı Hakk meleklerle hitaben, “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*” buyurmaktadır. İkinci âyette ise Hz. Davud'a hitaben, “*Ey Davud, gerçekten Biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver...*” buyurmaktadır.

Hasan-ı Basrî, Bakara 2/30. âyette geçen “halife” ifadesini, birisinden sonra onun yerine gelen kimse şeklinde açıklar. Burada “sonradan gelenler”, babaları Adem'in peşinden gelen evlatlarıdır. Nitekim onlardan sonra gelen nesiller de onların halefleri olacaktır.⁶⁹⁸ Dolayısıyla Hasan-ı Basrî, halife kelimesini insanların kendi aralarında oluşacak bir durum, yani insanların peşpeşe gelmek suretiyle birbirlerini takip etmeleri şeklinde anlamaktadır. Bu yoruma göre ilk insan Hz. Adem kendisinden önce gelen birisinin ya da bir topluluğun ardından gelip onun yerine geçen olmamaktadır. Diğer yandan yine bu yoruma göre Hz. Adem Allah adına yeryüzünde hüküm icra eden kimse anlamında halife de olmamaktadır. Çünkü Hasan-ı Basrî'nin görüşünün olumsuzladığı bütün bu görüşler ilk dönem müfessirleri tarafından dile getirilmiştir.⁶⁹⁹ Mesela Mukâtil b. Süleymân, âyette yer alan “halife” kelimesini, melekler ve cinlerden sonra yaratılan, gökyüzünde fitne çıkardıkları için yeryüzüne indirilen ve yer halkı olan cinlerden sonra yaratılan ve onların yerine geçen “insan”ın atası olarak Adem, yani “öncekinden (selef) sonra gelen (halef)” şeklinde açıklar.⁷⁰⁰

Fakat Taberî'nin aynı âyetle ilgili olarak İbn Zeyd'e (v. 182/798)⁷⁰¹ ait olduğunu söylediği bir görüş, Allah'ın Hz. Adem'den önce meleklerden başka hiçbir kimseyi yaratmadığı, yeryüzünde de yaratılmış hiçbir kimse olmadığı, dolayısıyla Hz. Adem'in ilk insan olduğu yönündedir. Taberî bu görüşün Hasan-ı Basrî'den nakledilen görüşle aynı anlama gelme ihtimalinin olabileceği gibi, İbn Zeyd'in burada şöyle söylemek

⁶⁹⁸ Basrî, *age*, I, 81-82.

⁶⁹⁹ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I, 288.

⁷⁰⁰ Mukâtil b. Süleymân, *age*, I, 96.

⁷⁰¹ Taberî'nin ravileri arasında yer alan bu şahsın Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem olması kuvvetle muhtemeldir. Bkz. İbn Hacer, *age*, IV, 184; Bilmen, *age*, I, 306-307.

istediğinin ihtimal dâhilinde olacağını belirtir: Allah meleklerle yeryüzünde kendisi adına hükmedecek bir halife yaratacağını söylemiştir.⁷⁰² Taberî'nin ortaya koyduğu bu ikinci ihtimal eğer doğru kabul edilirse, bahsi geçen âyetteki halife kelimesi ilk dönemlerde de siyâsî bir muhteva gözetilerek yorumlanmış demektir. Fakat neticede bu yorum, Taberî'nin kendisine ait bir yorumu olmaktadır ve onun döneminde siyâsî tartışmalar böyle bir yorumu ortaya koyacak kadar gelişmiştir.

İbn İshak, bahsi geçen âyetteki “halife” kelimesine, “dünyada yerleşecek ve orayı ma'mur edecek sizden olmayan birisi” anlamını vermiştir. Böyle bir yorum, ilk insandan önce yeryüzünde bulunan ve orayı imar eden varlıkların niteliği hakkındaki tartışmalara kapı açmıştır. Nitekim bu konuda çeşitli rivâyetler nakledilmektedir.⁷⁰³

Sâd 38/26. âyete gelince, buradaki “halife” kelimesiyle ilgili şu yorumlarla karşılaşırız:

Süddî buradaki “halife” kelimesine “melik” (hükümdar) karşılığı vermektedir.⁷⁰⁴

İmâm Şâfiî'nin yorumlarına bakılırsa o buradaki “halife”yi açıkça hükümdar olarak karşılamamış, bunun yerine insanlar arasında hüküm verme yetkisinde olan herkesi kapsayan geniş bir çerçevede içinde âyeti ele almıştır. Dolayısıyla onun bakış açısına göre buradaki “halife” kelimesini “peygamber”le karşılamak da mümkündür.⁷⁰⁵

Nur 24/55. âyette, “Allah, sizlerden iman edip iyi davranışlarda bulunanlara, kendilerinden öncekileri halife kıldığı gibi onları da yeryüzüne halife kılacağını... vadetti.” buyurulmaktadır. Mukâtil, buradaki “yeryüzü” kelimesinde bir tahsis yapma gereği hissetmiş ve buradaki yeryüzünü “Mekke (toprağı)” olarak anlamıştır.⁷⁰⁶ Buna bağlı olarak âyetteki “halife kılma [istihlaf]” ifadesi “varis kılma” şeklinde anlaşılmış olmaktadır ki müfessirlerin çoğunluğunun görüşü de böyledir.

⁷⁰² Taberî, *age*, I, 289.

⁷⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I, 288.

⁷⁰⁴ Süddî el-Kebîr, *age*, s. 411.

⁷⁰⁵ Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, II, 121.

⁷⁰⁶ Mukâtil b. Süleymân, *age*, III, 206.

cc. Ulû'l-Emr

“Emir sahipleri, yetki sahipleri” anlamına gelen ulû'l-emr ifadesi, Kur'ân-ı Kerîm'de Nisa 4/59 ve 83. âyetlerde olmak üzere iki yerde geçer. İlk âyette Cenâb-ı Hak, “*Ey iman edenler, Allah'a itaat edin, Rasûl'e itaat edin ve sizden olan ulû'l-emre (de itaat edin.)*” buyurmakta ve Allah ve Rasûlünden sonra Müslümanların itaatle yükümlü kılındıkları üçüncü bir merci olarak ulû'l-emri işaret etmektedir. Dolayısıyla ilk bakışta buradaki ifadeyi Müslümanların başında bulunan ve onları yöneten idareciler yahut komutanlar olarak anlamak mümkün görünmektedir. Âyetin nüzûl sebebi olarak anlatılan olay da bu anlamı doğrulamaktadır. Rivâyete göre Hz. Peygamber bir grup sahabeyi başlarına Abdullah b. Huzâfe'yi komutan tayin ederek askeri bir göreve göndermiştir. Görev esnasında bir ara komutan Abdullah b. Huzâfe itaatsizlikleri sebebiyle askerlerine kızar ve o kızgınlık içerisinde onlara odun toplayıp yakmalarını, sonra da o ateşin içine girmelerini emreder. Askerler bu emir karşısında tereddüt içine girerler. Kimisi ulû'l-emr olan komutana itaat etmek gerektiğini, kimisi de bu itaatin sadece meşru bir emir için olacağını ve dolayısıyla itaat edilmeyeceğini söyler. Onlar böyle tartışırken yaktıkları ateş de söner. Seferden dönünce durumu Rasûlullah'a arz ederler. Rasûlullah, “eğer ateşe girselerdi, kıyamete kadar ondan kurtulup çıkamazlardı. İtaat ancak meşru bir emir sebebiyle olur” buyurdu.⁷⁰⁷

Mukâtil b. Süleymân, her iki âyette geçen ulû'l-emr ifadelerini, aralarında bir ayırım yapmaksızın ordu komutanı, seriyyenin başında gönderilen komutanlar olarak açıklar.⁷⁰⁸

Şâfiî Nisâ 4/59'la ilgili olarak şöyle der: “Bir kısım ehl-i ilme göre buradaki ulû'l-emr seriye komutanlarıdır, bize böyle anlatıldı. Çünkü Mekke civarında oturan Araplar amirliği tanımazlardı, birilerinin amirliğine, komutanlığına boyun eğmekten hoşlanmazlardı. Sadece Hz. Peygamber'e boyun eğmeyi kabullenen Araplar ondan başkasına da aynı şekilde itaat etmek istemediler. Bundan dolayı âyet onlara Hz.

⁷⁰⁷ Buhârî, Ahkâm, 4. Buhârî'de buradaki komutan “Ensar'dan bir adam” şeklinde geçmektedir. Fakat tefsirlerde bu şahsın Abdullah b. Huzâfe b. Kays es-Sehmî olduğu bildirilmektedir. Diğer yandan âyetin nüzul sebebi olarak, komutanı Halid b. Velid'in olduğu ve bir sebeple Ammar b. Yasir ile tartıştıkları başka bir seriyyenin de zikri geçmektedir. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, IV, 205.

⁷⁰⁸ Mukâtil b. Süleymân, *age*, I, 382, 393.

Peygamber'in tayin ettiği komutanlara da itaat etmelerini istedi. Ancak bu, mutlak bir itaat olmayıp, onların lehlerine ve aleyhlerine olan emirlere göre değişir. O yüzden Allah Teâlâ devamla, “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve Peygamber’e götürün” buyurmaktadır.”⁷⁰⁹

Şâfiî'nin, buradaki itaatin kayıtsız şartsız bir itaat olmadığını söylemesi Hz. Peygamber'in hadislerinde ifadesini bulan itaat şartının dile getirilmesidir. Hz. Peygamber, hem yukarıdaki nüzul sebebinde hem de başka hadislerinde itaatin ancak İslâm'ın meşru kabul ettiği durumlar dâhilinde olacağını açık bir biçimde bildirmiştir.⁷¹⁰

Nisâ sûresindeki ikinci âyette ise Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Kendilerine güven veya korku veren bir haber geldiğinde onu yayıyorlar. Halbuki onu Allah Rasûlü'ne ve kendilerinden olan ulû'l-emre götürselerdi, içlerinden haberin mâna ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anarlardı.” Öyle görünüyor ki bu âyette geçen ulû'l-emr ifadesi, yukarıdakine göre daha geniş bir alanı kapsamaktadır.

Dahhâk ilk âyetteki ulû'l-emr ifadesini, davetçiler ve raviler oldukları için Hz. Peygamber'in ashâbı şeklinde açıklarken, ikinci âyette geçen aynı ifadeyi fakihler ve âlimler olarak açıklar. Delil olarak da ikinci âyette geçen “Halbuki onu Allah Rasûlü'ne ve kendilerinden olan ulû'l-emre götürselerdi, içlerinden haberin mâna ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anarlardı” ifadelerini gösterir.⁷¹¹

Hasan-ı Basrî her iki âyette geçen ulû'l-emr ifadelerini “ulema” olarak açıklarken İmâm Mâlik “ulema, hadis âlimleri” şeklinde açıklar. Ayrıca Hasan-ı Basrî, konuyla alakalı olarak, itaatin ancak meşru şeylerde olacağına dair bir hadis-i şerifi de nakleler.⁷¹²

⁷⁰⁹ Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 29.

⁷¹⁰ Hadisler için Bkz. Buhârî, *el-Cihâd ve's-Siyer*, 107, *Ahkâm*, 4, *Megâzî*, 56; Müslim, *İmâre*, 38.

⁷¹¹ Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsîru'd-Dahhâk*, Cem', dirâse ve tahkik: Muhammed Şükrî Ahmed ez-Zâveytî, Dâru's-Selâm, Kahire, 1999, I, 294-295.

⁷¹² Lahmer, *age*, s. 155; Basrî, *age*, I, 286.

Süddî de ikinci âyetteki ulû'l-emrle ilgili olarak, “getirilecek haberleri iyice tetkik edebilirler” demek suretiyle bu kimselerin âlimler yahut âlimlerle aynı seviyede olup toplumda önder konumunda olan insanlar olduğuna işaret etmektedir.⁷¹³

Yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde geçen ulû'l-emr ifadesi, ilk geçtiği âyette daha ziyade bir Müslüman topluluğunun başında bulunan ve emreden (devlet başkanı, idareci, amir, komutan vs.) konumunda olan insanlardan bahsetmektedir. Âyetle ilgili olarak rivâyet edilen nüzul sebepleri de bu duruma işaret etmektedir. İkinci âyette geçen ifade ise, Müslüman toplumun içinde bulunan ve daha ziyade bilgisi, görgüsü ve tecrübesiyle doğal bir başkan konumunda bulunan insanlardan bahsetmektedir. Bunlar da o toplum içinde genellikle âlim olarak tavsif edilen insanlardır. Diğer yandan insanlar kendilerine başkan, reis, idareci ya da komutan olarak da böyle bilgili, tecrübeli insanları seçme eğiliminde oldukları için, her iki âyette geçen ulû'l-emr ifadesinin bütün bu insanlara delalet ettiğini söylemekte bir beis olmasa gerekir. Ulû'l-emr konumunda olan insanlara itaat ise, hadislerle de sınırının belirlendiği gibi, sadece İslâm'ın meşru kabul ettiği hususlarda olur. Böyle durumlarda emredilen konumunda olan insanlar, hoşlarına gitmese de sistemin sorunsuz işlemesi için emre itaat etmelidirler. Hz. Peygamber'den nakledilen ve idarecilere kayıtsız şartsız itaati emreden hadisleri⁷¹⁴ de böyle anlamının doğru olacağını düşünüyoruz. Yoksa İslâm devletindeki idareciler İslâm'ın meşru görmediği bir şeyi emrettiklerinde o emirleri yerine getirmek gerekmemektedir. Bu durum da yukarıda aktarılan hadislerde açıkça belirtilmiştir.

cd. Şûrâ

“Şûrâ” kelimesi, “ortaya çıkarmak, görünür kılmak” anlamındaki Ş. V. R. kökünden gelir. Teşâvür, müşâvere ve meşûra kelimeleri de aynı kökten türer ve “bazı insanların diğerlerine müracaat etmek suretiyle bir fikri ortaya çıkarma işlemi” anlamına gelir.⁷¹⁵

⁷¹³ Süddî el-Kebîr, *age*, s. 209.

⁷¹⁴ Bkz. Buhârî, *Ahkâm*, 4.

⁷¹⁵ Râğıb el-İsfehânî, *age*, s. 273.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten türeyen üç kelimenin geçtiği üç âyet bulunmaktadır. Bunlardan nüzul sırasına göre önce olanı, kelimenin adını da verdiği ve Mekke döneminin sonlarına doğru nazil olan Şûrâ sûresinin 38. âyetidir. Âyette şöyle buyrulur: “(Bu mükâfat) Rablerinin çağrısına cevap verenler ve namazı dosdoğru kılanlar; işleri, aralarında şûrâ (danışma) ile olanlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda harcayanlar içindir.”

Bakara 2/233'te çocuğun sütten kesilmesi konusunda anne ve babanın istişaresinden bahsedilir. Âl-i İmrân 3/159'da ise Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e birtakım işler hususunda ashabıyla istişare etmesini emretmektedir.

Özellikle Şûrâ ve Âl-i İmrân sûrelerindeki âyetler Müslümanların idarî işlerde başvurmaları gereken çok önemli bir prensip vaz' etmektedir. Fazlurrahman'ın şu ifadeleri şûra prensibini ve Müslümanların karar alma mekanizmasındaki işlevini güzel bir biçimde dile getirmektedir:

“Kur'ân mü'minler topluluğunu teşekkül ettirip, onlardan karşılıklı işbirliği içinde çalışmalarını istediği zaman, karar alma sürecini düzenleyen temel bir prensibi de vermiş oluyordu. Bu şûra/istişâre, danışma prensibidir. Bu prensibi Kur'ân ortaya çıkarmamıştır. İstişâre Arap kabilelerinde uygulanan ve Kur'ân'ın onayladığı demokratik bir karar alma prensibiydi. Savaş, barış ve göç gibi önemli konularda karar verirken, kabilenin tamamını etkileyecek dahilî ve haricî anlaşmazlıkları çözümlerken, kabile reisi kendi başına hareket etmez, son sözü söyleyecek bir yaşlılar meclisini toplardı. Kur'ân, Peygamber'in mutlak otoritesine rağmen şûranın önemine dikkat çekerken “Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et (O'na dayanıp güven).” (Âl-i İmran 3/159) tavsiyesinde bulunur. Kur'ân'ın yaptığı temel değişiklik, şûrayı bir kabile kurumundan bir ümmet kurumuna dönüştürmesi, böylece kan bağıının yerini inanç bağıının almış olmasıydı.”⁷¹⁶

İlk dönem müfessirlerine baktığımız zaman şûrâ prensibinin sonradan kazanan nisbi siyâsî atmosferini onların yorumlarında göremiyoruz. Onlar daha ziyade şûrânın

⁷¹⁶ Fazlurrahman, ag.mk, s. 11.

insanları hayra yöneltici ve fazilet ve bereket barındırıcı tabiatını ön plana çıkarmışlardır.

Dahhâk, Âl-i İmrân 3/159. âyetin tefsirinde Cenâb-ı Hakk'ın Peygamber Efendimiz'e istişareyi ancak onda bir fayda ve bereket gördüğünde yapmasını emrettiğini söylemektedir. Başka bir rivâyette de yine aynı müfessir şu açıklamayı yapar: “Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e, diğer insanların görüşlerine ihtiyaç hissettiği için istişare etmesini emretmemiştir. Bilakis, ashabına istişarenin faziletini öğretmesi için ve kendisinden sonra gelenler de aynı yolu takip etsinler diye emretmiştir.”⁷¹⁷ Dahhâk Şûrâ 42/38. âyetteki istişarenin Hz. Peygamber'in tebliğinin başlarında, kendisini işiten ve Müslüman olmaya karar veren bazı insanların toplanıp aralarında yaptıkları istişare olduğunu söyler.⁷¹⁸ Âyette oradaki toplantıya bir gönderme olsa bile, şûrâdan, Müslümanların ihtiyaç halinde genel olarak yapmaları gereken işlerden birisi şeklinde bahsedilmiş olduğunu düşünmek kanaatimizce daha uygundur.

Hasan-ı Basrî, Âl-i İmrân sûresinin 159. âyetinde geçen “*İş konusunda onlarla istişare et*” ifadesinin yorumunda, “İstişare eden bir topluluk yoktur ki en doğru işe ulaşmış olmasın” diyerek istişarenin, netice itibariyle herhangi bir işte doğru karar vermek için önemli bir metot olduğunu vurgular. Diğer yandan burada Hz. Peygamber'e böyle emredilmesinin gerekçesini, Dahhâk'ın da belirttiği gibi, kendisinden sonra hüküm verme konumunda olanların da bu metodu sünnet edinmelerinin istenmesi olarak açıklar.⁷¹⁹

İmâm Şâfiî de şûra ile ilgili iki âyeti (Âl-i İmrân 3/159 ve Şûrâ 42/38) zikrettikten sonra Hasan-ı Basrî'nin yukarıda verdiğimiz yorumu aktarır. Ardından da şunları söyler: “Bir kadıya (hakim), farklı şekillerde yorumlanması mümkün olan veya içinde müşkil barındıran bir dava geldiğinde, ilim sahibi güvenilir kimselerle bu konuda istişare etmelidir.”⁷²⁰ Şâfiî, bir başka eserinde konuyu şöyle devam ettirir: “Cahil bir kimseyle müşavere etmemelidir zira ona danışmanın bir mânâsı yoktur. Güvenilir

⁷¹⁷ Dahhâk b. Müzâhim, *age*, I, 262-263.

⁷¹⁸ Dahhâk b. Müzâhim, *age*, II, 794.

⁷¹⁹ Basrî, *age*, I, 246.

⁷²⁰ Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 119-120.

olmayan âlimle de istişare etmemelidir. Zira o bazen kendisine danışmak için geleni yoldan çıkarabilir. Dolayısıyla âlim ve güvenilir kimselerle istişare etmelidir. Ayrıca istişarede hasım olanın rızası ve ona karşı delile sahip olma vardır.” (Yani uzlaşma, muhalefet edenin rızasını almak suretiyle hasıl olur.)⁷²¹

Katâde, Süfyân b. Uyeyne ve Muhammed b. İshâk (v. 151/768) gibi ilk dönem müfessirleri de Âl-i İmrân 3/159. âyet hakkında aynı görüşleri dile getirmektedirler.⁷²²

İlk dönemlerde böyle yorumlanan şûrâ kavramı, sonraki dönemlerde, özellikle istibdat eğiliminde olan idarecilerin terk ettikleri ve muhaliflerinin onları davet ettiği bir ilke olarak siyâsî alanda kendi adından daha sık söz ettirmiştir. Fakat siyâsî alandaki şûrâ, “ehlü’l-hall ve’l-akd” kurumunca sürdürülmüştür. Bu kurum iç ve dış politikaların oluşturulmasında istişare maksadıyla yönetici otorite tarafından seçilen, halk nezdinde nüfuz ve itibar sahibi insanlardan oluşmaktaydı. İçlerinde ordu mensupları, ulema ve tabiatıyla sorumluluk üstlenmiş bakanlar da bulunuyordu.⁷²³

Şûrâ ilkesi siyâsî konularda muhalefetin de görüşlerini rahatça ortaya koyabilmesine imkan tanınması açısından siyâsî sistemin daha düzenli işlemesine katkıda bulunmaktadır.

ce. Hükm

Mânâsı “ıslah maksadıyla bir kimseyi/şeyi bir şeyden men etmek, onu engellemek” olan⁷²⁴ H. K. M. kökünden gelen hükm, Kur’ân-ı Kerîm’de bütün türevleriyle birlikte yüzden fazla yerde geçmektedir. Fakat sadece “hükm” kelimesi otuz bir yerde geçer.⁷²⁵

Kök anlamından hareketle, hükm kelimesinin “egemenlik, yetki ve nüfûz sahibi olma” gibi anlamları içinde barındırdığını söylemek mümkündür. Zira bir insanı bir şeyden men etme ya da bir şeye sevk etme, onun üzerinde tasarruf edebilme gücüne sahip olma ile olabilir. Nitekim atın sürücüsü tarafından sevk ve idaresini sağlayan

⁷²¹ Şâfiî, *el-Ümm*, Tahrir: Mahmud Matarcî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, VII, 158.

⁷²² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, III, 201-202.

⁷²³ Fazlurrahman, *ag.mk*, s. 12.

⁷²⁴ Râğîb el-İsfahânî, *age*, s. 133.

⁷²⁵ Abdülbâkî, *age*, s. 260-264.

gem'e (licâm) de aynı kökten gelen "hakeme" kelimesi ad olarak verilmiştir.⁷²⁶ Hükm kelimesinin siyâsî bir kavram olarak ele alınmasındaki en büyük sebep ondaki bu egemenlik anlamıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'deki hükm kelimesinin geçtiği birçok yerde "*hükmün yalnızca Allah'a ait olduğu, Allah'ın, içinde hükmü bulunan kitaplar indirdiği, Allah'ın hükmedenlerin en iyisi olduğu, hükmüne kimseyi ortak etmediği...*" ifadeleri geçmektedir.⁷²⁷ Özellikle hükmün yalnızca Allah'a ait olduğunu ifade eden âyetlere baktığımızda, buralarda Allah'ın yaratılmış alemin bütünü üzerindeki tek ve hakiki tasarruf sahibi olduğunun dile getirildiğini görmekteyiz. Bir anlamda bu âyetlerde Allah'ın mutlak ve engellenemez egemenliği, hükm kelimesiyle ifade edilmektedir. Allah'a ait bu egemenlik, insanların yeryüzündeki siyâsî iktidarlarıyla karşılaştırıldığında hükm kelimesi siyâsî bir muhtevaya bürünmüş olmaktadır. Tarihsel olarak bu durumun ortaya çıkışı, yukarıda da anlatıldığı gibi, Hâricîlerin Sıffin savaşında ortaya çıkan kararı (hükm) beğenmemeleri ve bunun sonucu olarak Allah'ın hükmü dışında bir hükm tanımadıklarını anlatan "*Lâ hükme illâ lillâh*" prensibine sarılmalarıyla olmuştur. "Hakimiyet Allah'ındır" sözü de hemen hemen aynı tavrı ortaya koyan bir cümledir. Allah'ın bütün yaratıklar üzerindeki sınırsız hakimiyeti ile insanın yeryüzünde kullanmak üzere sahip kılındığı hakimiyeti birbirine karıştırılmamalıdır. İnsanların bütün yapıp etmelerinin Allah'ın hakimiyeti çerçevesinde cereyan ettiğini düşünürsek insanın hakimiyetinin mecazi ve sınırlı, aynı zamanda dünya hayatının devamı için gerekli olduğunu anlarız. Allah yeryüzünde insana siyâsî anlamda egemen olma hakkı vermiştir. Bunun nasıl gerçekleşeceği İslâm'a göre şûrâ ilkesiyle belirlenir. "Hakimiyet Allah'ındır" düsturuyla siyâsî egemenliği sürdürmeye çalışmak hem Allah'ın egemenliği meselesini yanlış anlamak hem de siyâsî alanda insanın kendisine bir nevi dokunulmazlık kazandırmaya çalışması anlamına gelecektir.⁷²⁸

Hükm kelimesi II. asrın müfessirlerinin neredeyse hiç siyâsî vurgu yapmadıkları bir kelimedir. Mâide 5/43. âyette geçen ve Tevrat'ta olduğu bildirilen "Allah'ın

⁷²⁶ Râğıb el-İsfehânî, *age*, s. 134.

⁷²⁷ Âyetler için Bkz. En'am 6/57, 62, 89; Yusuf 12/40, 67; Kehf 18/26; Kasas 28/70, 88 vd.

⁷²⁸ Akyüz, Vecdi, *Kur'ân'da Siyâsî Kavramlar*, Kitabevi Y., İstanbul, 1998, s. 45.

hükümü”nü Katâde “Allah’ın beyanı” şeklinde açıklar. Bu “beyan” ile İsrâiloğulları öldürülenin durumu hakkındaki ihtilaflarını çözebileceklerdir.⁷²⁹

Süddî ise aynı âyette geçen “hüküm” ifadesinin recm anlamına geldiğini söyler. Buna göre âyetin anlamı şöyle olmaktadır: “Recmle ilgili Allah’ın hükmü/kararı Tevrat’ta bulunuyorken nasıl olup da seni bu konuda hakem tayin ediyorlar?”⁷³⁰

Yahya b. Sellâm âyetlerde geçen “hüküm” kelimesini “kazâ” (yargılama, hüküm verme) şeklinde açıklar. Allah’ın hükmü ile bazı peygamberlere verildiği belirtilen hüküm arasında bir ayırım yapmaz.⁷³¹

III. İLİŞKİNİN SONUÇLARI

Ulemâ sınıfı içinde yer alan müfessirlerin siyâsetle ilişkileri, yukarıdaki bölümlerde de görüldüğü gibi, farklılık arz eden bir yapı görüntüsü vermektedir. Buna göre bazı müfessirler siyâsî irade karşısında muhalif bir tavır benimserken, bazıları muhalefet düşüncesinde olduğu halde ses çıkarmamıştır. Bir kısım müfessirler de siyâsî olayların tamamen dışında olmuş ve hiç kimseyi desteklemediği gibi eleştirmemiştir de. Ortaya konan eserler söz konusu olduğunda ise, kimileri tefsirlerinde yeri geldikçe tavırlarını yansıtmışlar, kimileri ise belli bir tavır içinde oldukları halde bunu tefsirlerine yansıtmamışlardır.

Hicrî II. asırdaki siyâset-tefsir ilişkisinin hem toplumsal yapının değişme ve gelişmesi, hem de sonraki tefsir faaliyetleri açısından sonuçlarını olumlu ve olumsuz olmak üzere iki başlık altında değerlendirmek mümkündür.

A. OLUMLU SONUÇLAR

Siyâset kurumuyla tefsir ilmi ve her iki olgunun aktörleri (siyâsetçiler ve müfessirler) arasındaki ilişkinin olumlu sonuçlarının başında öncelikle siyâsetin bir şekilde tefsirle (Kur’ân’la) ilişkisini sürdürmesi gelir. Müfessirler başta olmak üzere ulema, İslâm dininin kutsal metinleriyle ilgilenmektedir ve bu onların dünya ve ahiret

⁷²⁹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, IV, 337.

⁷³⁰ Süddî el-Kebîr, *age*, s. 230.

⁷³¹ Yahyâ b. Sellâm, *age*, I, 180, 326, 329; II, 606, 614.

dengesini sağlam tutmaları açısından önemli bir faaliyettir. Kanaatimizce kutsal metinlerle fazla haşır-neşir olan âlimlerin, siyâsetçilerin tavırları karşısında özellikle bir denetçi konumunda yer almaları onları dünyevileşme tehlikesine karşı koruyan unsurlardan birisi olmuştur.

İlişkinin bir başka olumlu sonucu da iki kurum arasındaki etkileşimin, zaman zaman değişik fikirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlaması olmuştur. Siyâset kurumu fikirlerin çeşitliliği bakımından oldukça zengin bir dünya sunar. Her ne kadar Hicri II. asır söz konusu olduğunda, fikirlerin serbestçe serdedilebildiği özgür bir ortamdan her zaman için bahsedilemese de, Müslümanların hem toplum olarak hem de bilgi anlamında gelişmekte ve çeşitlenmekte oldukları bir dönem olması açısından, bahsi geçen zaman diliminde siyâsette değişik düşünceler ortaya çıkmıştır. Bu değişiklik tabiatıyla İslâm'ın ilk dönemlerine nispetle böyledir. Bu dönemde, siyâsetle ilişkili bir şekilde bazı âyetlere getirilen yorumlar, daha sonraki dönemler için de bir kaynak ve hareket noktası olmuştur.

Siyâset ve tefsir ilişkisinin ortaya çıktığı bir başka alan olan siyâsî-itikâdî akımların birbirleriyle nas üzerinden mücadeleleri de İslâm aleminde, özellikle Hicrî II. asırda, yoğun bir ilmî faaliyetin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü bahsi geçen mezhepler ve ekoller arasındaki tartışmalar savaş meydanlarından ziyade fikrî alanlarda cereyan ediyordu. Bu alanda hem kendini ifade etmenin hem de “öteki”ni zayıf düşürmenin en iyi yöntemi, fikirleri derli toplu olarak bir kitap veya risâle şeklinde sunmaktı. Bu durum da birbirini destekleyen, açıklayan, şerheden ya da kötüleyen kitapların ortaya çıkmasına sebep oluyordu. Fikri gelişmenin her dönemdeki tezahürü öncelikle bu şekilde olmuştur.

B. OLUMSUZ SONUÇLAR

“Âlimler dünyaya dalmadıkları ve sultanla içli-dışlı olmadıkları sürece Peygamber’in eminleridir. Ama dünyaya dalıp sultanla hemhal oldukları zaman Peygamber’e ihanet etmiş olurlar. İşte o zaman onlardan sakının.”⁷³²

Yukarıdaki hadis için Elbânî her ne kadar “zayıf” nitelemesinde bulunsa da insanlık durumu açısından bir hakikati dile getirdiğini söylemek mümkündür. Bütün dünya tarihi boyunca âlimler iktidarlarla meşruiyet sınırları dışında ilişkiler kurdukları zaman içinde yaşadıkları toplumun yavaş yavaş bozulmasında büyük pay sahibi olmuşlardır. Hicri II. asır özelinde müfessir olarak nitelenen âlimlerin, baskıcı yönetimleri açıktan ve isteyerek destekledikleri vaki değildir. Fakat kimi zaman bahsi geçen âlimler, yönetiminden hoşlanmadıkları otorite sahiplerinin bazı uygulamalarını desteklemeye mecbur olmuşlardır. Bu durum düşünce özgürlüğünün kısıtlanması anlamına gelir. Düşünce özgürlüğü kısıtlandığı zaman fikrin gelişimi engellenmiş olur. Fikirlerin serbestçe ifadesinin engellenmesinin tefsire yansımaları ise nasların yorumlanmasında daha ufuk açıcı fikirlerin ortaya çıkmasından ziyade eskinin tekrarı veya idareyi ellerinde bulunduranların istedikleri yorumların yapılması şeklinde olur. Bahsi geçen zaman dilimindeki siyâset ve tefsir ilişkisinin olumsuz sonuçlarından birisi budur.

Siyâset ve tefsir ilişkisinin olumsuz sonuçlarından bir diğeri ise kanaatimizce siyâsî-itikâdî akımların birbirleriyle mücadelelerinde Kur’ân âyetlerini kullanmaları olmuştur. İtikadi yönleri ikinci planda, siyâsî yönleri ise ilk planda yer alan bu grupların her biri, diğerleri karşısında haklı olduklarını en kuvvetli bir biçimde anlatmak için Müslümanlar arasındaki en önemli meşruiyet kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm’i kullanmışlardır. Oluşturulan mezhepler önce bir fikre sarılmış, ardından bunu Kur’ân’la destekleme yoluna gitmişlerdir. Bu ise âyetlerin çoğu zaman nüzul ortamının göz ardı edilerek ve önyargılı bir biçimde anlaşılmasına sebep olmuştur. Bu durumun etkileri

⁷³² Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Sahîhu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Ziyâdetuh*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1986, II, 832. Aynı yerde başka bir rivâyette “âlimler” yerine “fakihler” ifadesi kullanılmıştır ki o rivâyet için de Elbânî “zayıf” değerlendirmesini yapmaktadır.

sonraki asırlarda da devam etmiş ve birçok âyet hakkında mezhebî ön yargılardan kaynaklanan yanlış yorumlar yapılmaya devam etmiştir.

SONUÇ

Hicrî II. asırda siyâset ile tefsir arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalıştığımız, üç bölümden oluşan tezimizin geneli açısından şu sonuçlara ulaşmış bulunmaktayız:

Sözlük anlamı “hayvanlarla ilgilenmek, onları evcilleştirmek” olan *siyâset* kelimesinin terim anlamı, “insanları ve onların işlerini çekip çevirmek, onlara başkanlık yapmak ve onları idare etmek”tir. Sözlüklere baktığımızda bu anlamın *siyâset* kelimesinin mecazî anlamı olduğunu görmekteyiz.

Siyâset temel olarak daha iyi olana ulaşma gayesiyle icra edilir. Sadece İslâm düşüncesi açısından değil, genel insan düşüncesi açısından bakıldığında da siyâsetin gayesi, yönetme işini iyi ve güzel bir şekilde yapmak, dolayısıyla yöneten ile yönetilen arasında erdeme ulaştırıcı ve faziletleri çoğaltıcı bir ilişki kurmak şeklinde ortaya çıkar.

Konumuzu ilgilendiren ikinci temel kavram olan ve sözlükte “bir şeyin üzerindeki kapalılığı açık hale getirmek, keşfetmek” anlamına gelen *tefsir*, ıstılah olarak “Kur’ân-ı Kerîm’in kapalı olduğu düşünülen ve anlaşılmasında zorluk bulunan yerleri açık-anlaşılır hale getirerek Allah Teâlâ’nın vahiy ile kastettiği muradı ortaya koymak” şeklinde tanımlanabilir.

Tefsir bir ilim dalı olarak Müslümanların tarih boyunca müstağni kalamadıkları bir husus olmuştur. Bunun temel sebebi onların hayatlarının Kur’ân-ı Kerîm’le olan organik ilişkisidir. Müslümanlar her devirde Kur’ân’ı yorumlama faaliyeti içinde olmuşlardır. Bu da ortaya çok çeşitli tefsir ekollerinin çıkmasının zeminini oluşturmuştur. Zira İslâm âleminde her devirde yaşayan insanlar Müslüman olmak ortak paydasında buluşmalarına rağmen, bunun dışındaki alanlarda çok çeşitli özellikler sergileyebilmişlerdir. Tefsirin çeşitli ekoller halinde ortaya çıkması, Müslümanların karakterlerinin, meşreplerinin, mezheplerinin ve tepki şekillerinin farklı oluşundan kaynaklanmıştır.

Siyâsî açıdan Hicrî II. asra damgasını vuran en belirgin güçler, Emevîler ve Abbâsîlerin kurmuş oldukları hânedan devletleridir. Emevîlerin siyâset algısının topluma ve tarihe yansımaları saltanat şeklinde olmuştur. Devletin kurucusu olan Muâviye b. Ebû Süfyân yönetiminde saltanat uygulamasını başlatmış ve henüz hayatta iken oğlu Yezîd'in kendisinden sonra idareyi ele geçirebilmesi için yoğun faaliyette bulunmuştur. İslâm tarihinde hilâfetin saltanata dönüştürülmesi olarak nitelenen bu hadise, Hz. Peygamber'den sonraki siyâsetin en önemli değişim noktalarının başında gelir.

Uzun kavga ve çekişmelerin sonunda kurulan Emevî devleti siyâsî açıdan sürekli bir meşruiyet sorunu yaşadığı için idareciler bu olumsuzluğu gidermenin yollarını aramışlardır. Fakat bunu yaparken, idarelerini halka sevdirmek ve yönetim altında bulundukları farklı unsurları birleştirici bir siyâsetle elde etmek yerine, kendilerinin idareyi ele geçirmiş olmalarının bir yazgı neticesinde olduğunu ve bu sebeple isteyerek ya da kerhen bunu kabullenmek gerektiğini savunmuşlardır. Kısaca “cebiri ideolojisi” denilen bu siyâset tarzı, halkı bezdirdiği gibi Emevî devletinin ömrünün kısalmasına da sebep olmuştur. Emevî idarecileri arasında yer alan Ömer b. Abdülaziz'i kendi zamanında ve sonrasında “iyi idareci” konumuna yükselten şey de, birçok yerde Emevîlerin bu siyâset anlayışının dışına çıkmasıdır.

Emevî Devletini kanlı bir isyanla ortadan kaldıran Abbâsîler, seleflerinin yönetim anlayışı üzerine tamamen kalın bir çizgi çekmiş değillerdi. Sonuçta saltanat devam ediyordu. Ama artık saltanattan -bir yönetim tarzı olarak- olumsuz biçimde bahsedilmiyordu. Bu sebeple Abbâsîler yönetim tarzının saltanat olmasından ve idarenin babadan oğula geçmesinden kaynaklanan bir meşruiyet sorunuyla karşılaşmadılar. Fakat daha işin başında küstürdükleri Alioğullarıyla uzun bir süre uğraşmak zorunda kaldılar.

Abbâsîler kurdukları devlet sisteminde halka karşı genel bir kucaklama siyâseti güttüler ve şer'i hukukun tam olarak tanınmasını ve geçerli olmasını sağlamaya çalıştılar. Şer'i hukukun uygulanması hususunda herkesin memnun olduğunu söylemek

zor olsa bile seleflerinin karşılaştıkları sıkıntılarla mukayese edildiğinde Abbâsîlerin halkı daha fazla memnun ettiklerini söylemek mümkündür.

Sadece Hicret'ten sonraki II. yüzyılda değil, bütün dünya tarihinde siyâset ile ilim arasında bir ilişki olmuştur. Bunu reddetmek mümkün değildir. Zira siyâset de ilim de sosyolojik, yani toplumla organik bağı olan iki kurumdur. Ayrıca siyâseti iktidarla eş anlamlı kullandığımız zaman -ki iktidar siyâsetin en belirgin yüzüdür- ilimle siyâset arasında bir ilişkinin olması kaçınılmaz olmaktadır. Burada önemli olan bu ilişkinin niteliğidir. Bu konuyla ilgili olarak dünya tarihine baktığımızda siyâsetle ilim âlemi arasındaki ilişkinin toplumun örgütlenme tarzına bağlı olduğunu görürüz. Bu örgütlenme tarzı ülkeden ülkeye, kültürden kültüre değişiklik arz etmektedir. Yaygın ve ön plana çıkmış bir medeniyet olarak Batı dünyasındaki siyâset ve ilim ilişkisine baktığımızda görmekteyiz ki, Batı düşüncesi içerisinde atılan büyük ve önemli adımların çoğundaki etkin faktör ve besleyici güç olan bilimsel gelişmeler, siyâsetin her zaman onayladığı ve önünü açtığı rahat bir yolda ilerlememiştir. Siyâsetin zirvesi kabul edilen iktidarı elinde tutan güçler bu nimetin ellerinden gitmemesi için müdahale etmeleri gereken her yere müdahale etmişlerdir. İncelediğimiz dönemdeki Batı düşüncesinde hâkim zihniyet “ortaçağ skolastisizmi” olduğu için Batı düşüncesi içerisinde hareket etmeye çalışan ilim âleminin manevra alanı daha dar sınırlar içinde kalmıştır. Aynı dönemde İslâm âleminde ise ilmî konularda gittikçe gelişen bir seyir izlenebilmektedir. Buradan hareketle şunu söylemek mümkündür: İslâm beldelerinde siyâsetin ilme müdahalesi sadece dünyevi anlamda bir iktidar kaybı tehlikesi söz konusu olduğu zaman gerçekleşmiştir. Fakat Batı âleminde Kilise'nin temsil ettiği rûhânî iktidarın da etkisiyle, yönetimi ellerinde bulunduran güçler hem dünyevî hem de uhrevî iktidarlarını korumak zorunda kalmışlardır. Bu da ilim âlemine yönelik baskıları artırmış ve ilmî gelişmelerin önünü daha sert bir biçimde tıkamıştır.

Diğer yandan hem İslâm dünyasında hem de Batı'da iktidarlar kendi tezlerini desteklemek için insanlar nezdinde değerli yerlere sahip olan ilim adamlarını, şairleri, vaizleri ve etkisi olabilecek başka unsurları bu yolda kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bununla birlikte şunu söylemek de mümkündür: Müslümanların ortaya koydukları entelektüel faaliyetler hem yapısal, hem de tarihsel açıdan büyük oranda siyâsetin etkisi

altında kalmıştır. Fakat bu siyâset iktidarlar eliyle yürütülen ve insanları idare etmek, onların işlerini çekip çevirmek anlamındaki siyâsetten ziyade ideoloji kavramıyla ifade edilmelidir. Hz. Peygamber'in vefatını müteakip başlayan siyâsî olaylar, hem Kelâm ilminin şekillenmesinde, hem mezheplerin ortaya çıkmasında hem de bunlara bağlı olarak nasların yorumlanmasında en büyük rolü oynamışlardır. Siyâset ile tefsir faaliyetleri arasındaki ilişki de işte bu naslar içinde öncelikli yeri bulunan Kur'ân âyetlerinin siyâset zemininde ele alınması, yorumlanması yahut da siyâsîler tarafından kendi ideolojilerini destekler mahiyette kullanılması anlamına gelmektedir.

Bilindiği üzere tefsir faaliyeti Hz. Peygamber'le başlamıştır. O, kendi döneminde insanların ihtiyaç hissettikleri kadarıyla tefsir faaliyetini icra etmiş ve Kur'ân-ı Kerîm'in belli yerlerini açıklayıp tefsir etmiştir. Hz. Peygamber'in yorumlarında ve ashabın Kur'ân anlayışında, tezimizde ele alındığı şekliyle bir siyâset-tefsir ilişkisi görmek mümkün değildir. Hz. Peygamber'in, hattâ Kur'ân-ı Kerîm'in bir “siyâset”inden bahsetmek elbette ki mümkündür. Fakat bu dönemde, daha sonra Hâricîler'le başlayıp devam eden ve Kur'ân âyetlerinin insanlar tarafından kendi siyâsî ideolojilerini yaymak ve güçlendirmek emeliyle kullanılması şeklinde bir tefsir-siyâset ilişkisinden bahsedemeyiz. Bunun temel sebebi de Hz. Peygamber etrafında oluşan birliğin içinde birbirleriyle mücadele edecek farklı ideolojik grupların oluşmamış olmasıdır. Bunun da en belirgin sebebi Hz. Peygamber'in varlığıdır. Hz. Peygamber kendi döneminde bu tür faaliyetlere zemin hazırlayacak kıvılcımları bile daha başlama aşamasındayken bitirme tavrı ve gayreti içerisinde olmuştur. Bununla birlikte bugünden geriye bakıldığında Hz. Peygamber'in bir aleve dönüşmeden söndürdüğü o kıvılcımların, ileride kendini gösterecek bazı ideolojik kamplaşmalar hakkında ipuçları verdiği anlaşılabilir.

Siyâsî-itikâdî akımlar dediğimiz grupların Hicrî ikinci yüzyılda belirgin bir biçimde tarih sahnesinde görüldüklerini biliyoruz. Bu grupların ortaya çıkışlarının temelinde İslâm öncesi dönemlere kadar uzanan bazı kabile anlaşmazlıklarının olduğunu söylemek mümkündür. Emevîler ve Hâşimîler gibi iki büyük aile arasında eskiden beri süregelen siyâsî kökenli anlaşmazlıklar bunun en büyük örneğini oluşturur. Nübüvvet döneminde üzeri örtülen ve törpülenen anlaşmazlıklar gün yüzüne çıkma imkânı bulamamıştır. Fakat Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte derinlerde yatan

geçmişin kalıntısı bazı olumsuz tavır ve duygular tekrar kendini ifade etme imkânına kavuşmuştur. Hz. Peygamber'den sonra, geride bıraktığı devletin aynı sistem üzerinde hayatını devam ettirmesi öncelikle idarenin alacağı şekil ile alakalıydı. Bu konu üzerinde yapılan tartışmalarda daha sonra ortaya çıkacak siyâsî-itikâdî grupların argümanlarının temelleri atılmış oldu. İlk dönemde fazla sert ilerlemeyen tartışmalar Hz. Osman döneminin sonlarına doğru alevlenmeye başladı. Son halife Hz. Ali dönemindeki olaylarla ise mezhepler tam olarak gün yüzüne çıkmış oldu. Bu mezhepler daha sonra Emevîler dönemindeki kimi olaylardan da beslenerek gelişmiş ve genişlemiştir. Her biri ayrı bir fikir dünyasını temsil eden bu mezheplerden Hâricîlik, Mürcie ve Şîa yaklaşık olarak Hicrî ikinci yüzyılın ortalarına kadar etkilerini sürdürmüşlerdir. Hicrî ikinci yüzyılın ortalarından itibaren Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet vardır. Bu dönemde özellikle Mürcie'nin ortaya koyduğu görüşler Hâricî etkisini azaltmış, Şîa ise sistemleşerek nispeten kendi kabuğuna çekilmiştir. Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında kelâmî problemlerin ön planda olduğu te'vile dayalı münakaşa devam etmiştir.

Hicri II. asırda bir yandan siyâsî gelişmeler yaşanırken diğer yandan İslâmî ilimlerde yoğun bir gelişme seyri gözleniyordu. İslâmî ilimler tarihi açısından dönüm noktası sayılacak bir zaman dilimi olan bu asırda hızlı bir biçimde tedvin ve tasnif faaliyetleri devam ediyordu. Temel olarak Hadis ilminin dalları şeklinde, rivâyet kalıpları içinde aktarılan ilimler, bu dönemde bağımsızlıklarını kazanma çabası içinde olmuşlardı. Bu durum her yönden gelişen ve genişleyen İslâm dünyasındaki ihtiyaçların belirlediği ve -tabiri caizse- dayattığı bir şeydir. Bu dönemde ilimlerde yaşanan canlılığın etkilendiği bir konu da siyâsî-itikâdî akımlar arasındaki mücadelelerdir. Bu mücadelelerde kılıçlardan ziyade kalemler konuşmaktaydı. Dolayısıyla bu da ilmî gelişmenin önünü açmıştır.

Bahsi geçen döneme, yalnızca Tefsir faaliyetleri açısından bakıldığında aynı şekilde diğer ilimlere paralel bir gelişmenin yaşandığı gözlemlenebilmektedir. "Tedvin asrı" isimlendirmesini haklı çıkaracak biçimde, daha sistematik ve zengin bir muhteva sunan tefsir faaliyetleri, her ne kadar çoğunlukla rivâyeti esas alan bir metot üzerinde yürüse de bu, dirâyetten hiç söz edilemeyeceği yahut da bu metotla telif edilmiş eserlere

hiç rastlanmadığı anlamına gelmemektedir. Mezheplerin büyük oranda tesis edildiği, bazılarının artık etkisinin azaldığı bu dönemde, nas temelli mezhebî Kur'ân yorumları da kendisini göstermiştir. Bir anlamda dirâyet tefsiri diyebileceğimiz bu yorumlar, Hicrî II. asrın tefsir müellefatı içerisinde yer almıştır. Diğer yandan rivâyet metoduyla kaleme alınan tefsir eserlerinin içinde müelliflerin kendi yorumlarına rastlamak mümkündür. Şunu da söylemek gerekir ki bahsi geçen zaman diliminde, her ne kadar ilimler bağımsız birer şube halinde kendini göstermeye başlamışsa da günümüzde olduğu gibi o dönem açısından tam bir bağımsızlıktan söz edilmesi mümkün değildir. Bu sebeple bizim müfessir diye isimlendirdiğimiz âlimler, diğer ilimlerle de sıkı bir biçimde ilgilenmişler ve o ilim dallarında da eserler kaleme almışlardır. Esasında İslâm tarihinin ilk dönemlerinde de, sosyal bilimlerin iyice gelişmesinden önceki son dönemde de “âlim” diye vasıflandırılan kimseleri hep aynı durumda görmemiz mümkündür. Bu aslında modern bir anlayış olduğu söylenen inter-disipliner yöntemin etkin bir uygulamasından başka bir şey değildir. Bu gözle bakıldığında bahsi geçen dönemde tefsir eseri telif eden âlimler arasında Hasan-ı Basrî, Muhammed Bâkır, Atâ b. Dînâr, Câbir el-Cu'fî, Amr b. Ubeyd, İbn Cüreyc, Mukâtil b. Süleyman, Zeyd b. Ali, Vâsıl b. Atâ, Ca'fer Sâdık, Ebân b. Tağleb, Ahfeş, Yahyâ b. Sellâm'ı saymak mümkündür. Diğer yandan bu dönemdeki tefsirlerin en belirgin özelliklerinden birisi de İsrâiliyyat denilen Ehl-i Kitap kaynakları bazı haber ve rivâyetlerin tefsir kitapları içerisine girmiş olmasıdır.

Siyâsî-itikâdî akımların yoğun faaliyet içerisinde olduğu Hicrî II. asırda siyâset kurumuyla Kur'ân arasındaki ilişkide en belirgin etken esasında bahsi geçen dönemdeki toplum yapısıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi sosyolojik bir kurum olarak siyâsetin, toplumun gidişatında önemli bir aktör olduğunu biliyoruz. Siyâsetin toplum üzerinde bu denli etkili olmasının temelinde onun belirleyici bir vasfa sahip olması yatmaktadır. O bu vasfının bir gereği olarak toplumun diğer kurumları üzerinde çoğunlukla söz söyleme hakkına sahip olmuştur. Buna bir de saltanat sistemini toplum nezdinde geçerli ve meşru kılmaya çalışan idarecilerle (Emevîler) bu durumu devam ettirmek isteyen idarecileri (Abbâsîler) eklediğimiz zaman, Müslüman bir toplumda siyâset ile Kur'ân ve giderek Kur'ân'ın yorumları arasında bir ilişkinin kaçınılmaz olacağını söyleyebiliriz.

Hicrî II. asrın nispeten çalkantılı ortamına baktığımız zaman siyâset ile tefsir arasındaki ilişkilerin çeşitli şekillerde tezahür ettiğini görmekteyiz. Bu ilişkileri tezimizde temel olarak üç kategoriye ayırdık ve bu tasnifte, ilişkide etkin olan tarafları hareket noktası kabul ettik. Buna göre siyâsî irade-tefsir (Kur'ân ve müfessirler) ilişkisi, müfessir-siyâsî irade ilişkisi ve müfessir-mezhep ilişkisi şeklinde bir tasnif elde etmiş olduk. Burada belirleyici ve etkin konumda olanlar ilk olarak zikredilen gruplar olmaktadır.

Siyâsî irade-tefsir ilişkisinde öncelikle idareyi ellerinde bulunan insanların bazı Kur'ân âyetlerini siyâsî hedefleri doğrultusunda kullanmaları hususunu ele aldık. Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetlerini ele alınan konu gereği ve konuya uygun biçimde iktibas etmek şüphesiz bütün zamanlarda kullanılan ve temelde yanlış olmayan bir metottur. Bununla birlikte böyle bir faaliyet icra ederken âyetlerin bağlamı dikkatli bir şekilde gözden geçirilmelidir. İncelediğimiz örneklerde, tarih kitaplarında bolca bulunduğu üzere, iktidarı ellerinde bulunduran insanlar çoğu zaman âyetleri kendi siyâsî emelleri doğrultusunda, âyetlerin bağlamını ve esasında hangi konudan bahsettiğini fazla göz önünde bulundurmaksızın kullandıkları görülmektedir. Buradaki siyâsî emellerden kasıt, genellikle uygulanan siyâsî yöntemin haklılığı ve buna bağlı olarak "rakip" siyâsî düşüncenin ya da faaliyetin yanlışlığıdır. Bu tartışmalar genellikle iktidarı ele geçirme savaşında daha fazla görülmektedir.

Hicrî II. asır bağlamında siyâsî iradenin müfessirlerle ilişkisi ise ulema sınıfının diğer üyeleriyle ilişkisinden çok farklı değildir. Fakat şunu söylemek mümkündür: Müfessirler ve muhaddisler naslarla doğrudan ilişki içinde olan insanlar olduğu için siyâsî iradenin onlara kimi zaman daha farklı yaklaşımları söz konusu olabilmektedir. Siyâsî irade, ulema sınıfını kendi meşruiyetini destekleyici bir unsur olarak görmek istemiştir. Hem Emevîler döneminde hem de Abbâsîler döneminde bu kuralın fazla bir istisnası olmamıştır. Ulema sınıfı adeta siyâsî iradeyle halk arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Dolayısıyla iktidar sahipleri kendi meşruiyetlerini en fazla ispat etmek zorunda oldukları merci durumundaki halk karşısında ulemanın bir şekilde desteğine ihtiyaç hissetmişlerdir. Bu desteği gönüllü olarak veren âlimler iktidarın atâsından

faydalanırken gönüllü davranmayanlara iktidarın sert yüzü gösterilmiştir. Halk nezdinde itibarı yüksek bazı âlimler bile bu sert yüzün hışmından kendilerini kurtaramamışlardır.

Müfessirlerin iktidar sahipleriyle kurdukları ilişkiler dört başlık altında incelenebilir: Müfessirlerin bazıları her türlü baskı ve haksız uygulamaya direnmiş ve ellerinden geldiğince bu tür uygulamaları tenkit etmişlerdir. Bu eleştiri tavrı iktidar sahiplerini kimi zaman yumuşatmış kimi zaman da onların gazabını celbetmiştir. Bazıları idareyi ellerinde bulunduran iktidar sahiplerine nasihat edip onların haksız uygulamalardan vazgeçmelerini ve adaletli birer hükümdar olmalarını temine çalışmışlardır. Gönle hitap eden bu nasihatler genellikle etkili olmuştur. Uzun süreli olmasa da kısa vadedeki bazı haksız uygulamaları engelleyebilmiştir. Bazı müfessirler kimi zaman iktidarla daha yakın bir temas halinde bulunmuşlar ve onların aleyhinde söz söylememişlerdir. Ama bilinmelidir ki bu tavırlar müfessirlerin haksızlıklar karşısında sustukları ya da iktidarın zulüm sayılabilecek uygulamalarını destekledikleri anlamına gelmemelidir. Onlar halka karşı adaletle davranan yahut da müfessirlerin kendi bakış açılarına yakın buldukları bazı iktidar sahipleridir. Dolayısıyla buradaki destekten, iktidar sahiplerine eklemelenip biraz da dünyalık uğruna onların tarafında yer alma anlamı çıkarılmamalıdır. Bununla birlikte iktidarın istediği tarzda fetvalar veren yahut bazı âyetlerin yorumu söz konusu olduğunda bu konuda “ılımlı” davranan kimi müfessirlerin varlığından bahsetmek de mümkündür. Bazı müfessirler ise hem kendi karakter özellikleri ve özel durumları hem de çevresel bazı şartlar sebebiyle siyâsetten ve siyâsetçilerden uzak durmuşlardır.

İslâm tarihinin ilk dönemlerine bakıldığında genelde ulemanın özelde ise müfessirlerin iktidar karşısında onurlu bir duruş sergilediklerini söyleyebiliriz. Bu durum hem sonraki devirler için bir örnek teşkil etmiş hem de bazı iktidar sahiplerinin - yönetim biçimi saltanat bile olsa- halk üzerinde sınırsız ve kayıtsız biçimde tasarrufta bulunmalarının önüne geçmiştir.

Siyâset ve tefsir arasındaki ilişkinin siyâsî-itikâdî akımlarla ilgili olan kısmında ise müfessir ve mezhep ilişkisi ele alınmıştır. Bu ilişki türünde müfessirlerin bağlı oldukları mezhebi destekler mahiyette kimi âyetlere getirdikleri yorumlar bahis

konusu edilmektedir. Baştan beri söylediğimiz gibi Müslümanlar açısından en büyük ve önde gelen meşruiyet kaynağı Kur'ân'dır. Dolayısıyla onlar attıkları her adımda Kur'ân'dan destek almanın o adımı daha sağlam (burada “haklı”) kılacağı düşüncesinde olmuştur. Ne var ki mezhepler söz konusu olduğunda herkes farklı bakış açılarıyla Kur'ân'dan meşruiyet delilleri arama yarışı içinde olmuşlardır. Zira mezheplerin hepsi temelde “Müslüman olmak” zemini üzerinde hareket etmektedirler. Aşırı ve sıra dışı söylemleri olan kimi gruplar hariç, bütün mezhep mensupları müslümandır ve vahyin sıhhati konusunda şüphe taşımamaktadırlar. Fakat sübûtunun kat'iliğinde ihtilaf etmeyen mezhepler âyetlerin delaletleri hususunda ayrı düşünceler içinde olmuşlardır. Bunu yaparken de kimi zaman masum ve haklı gerekçeler ortaya koyarken kimi zaman da mezhep taassubuyla hareket etmiş ve akıl ve mantığı bir kenara bırakmışlardır. Özellikle Kur'ân âyetlerini bağlamlarından kopardıkları ve nüzul ortamında asla bahsetmediği şeyleri anakronik bir tasavvurla (yanlış zaman tasavvuru) ona söyletmeye çalıştıkları zaman tam bir ideolojik tefsir örneği ortaya koymuşlardır. Bu konuda dışarıda bırakılacak bir mezhep de yoktur. Bütün mezhepler kendi haklılıkları ve rakiplerinin haksızlıkları hususunda âyetleri delil getirirken bu türlü hatalara düşmekten kurtulamamışlardır.

Siyâsî-itikâdî fırkaların tartışmaları daha ziyade kelâmî meseleler üzerinden yapılmıştır. Hicrî II. asra baktığımızda müfessirlerin kendi mezheplerinin ortaya koyduğu düşünceler ışığında bazı kelâmî meseleleri bazı âyetlerle ilişkilendirdiklerini görebiliriz. Bu tartışmalarda en çok ele alınan konu iman-küfür sınırınıdır. Bu konu hakkında bütün mezheplerin kendilerine özgü görüşleri olmuştur. Bu görüşlerden en dikkat çeken ise şüphesiz Mu'tezile'nin *el-menzile beyne'l-menziyeteyn* görüşüdür. Zira onlar bunu ifade edinceye kadar Müslümanlar arasında günahkâr kimseler hakkında böyle bir görüş ileri sürülmemiştir.

İncelediğimiz dönemdeki tefsir eserlerine baktığımızda sonradan “siyâsî” şeklinde nitelendirilen bazı Kur'ânî kavramlara dair geniş siyâsî yorumlar bulmak mümkün değildir. Bununla birlikte bahsi geçen dönemdeki müfessirlerin bu gibi konularda halefleri ile aralarında kesin çizgiler olduğunu söylemek de mümkün değildir. Sonradan “siyâsî” olarak nitelendirilen ve o çerçevede yorumlanan bazı kavramlar, bu dönemde

de nispeten siyâsî anlama çekilebilecek biçimde yorumlanmıştır. Fakat hem kavramların bu siyâsî nitelikleri fazla ön plana çıkarılmamıştır hem de siyâsî anlamlarının yanında başka anlamları da ortaya konmuştur. *Mülk* kavramına verilen farklı anlamlar bu konuda örnek olarak gösterilebilir.

KAYNAKLAR

- Abbot, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri*, The University of Chicago Press, Chicago, 1967.
- Abdullah, Müsâid Müslim, *Gelişme Döneminde Tefsir*, Terc: Muhammed Çelik, Yeni Akademi Y., İstanbul, 2006.
- Abdülbâkî, Muhamed Fuâd, *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1996.
- Abdüsselâm, Ahmed, *Dirâsât fî Mustalahi's-Siyâse 'inde'l-'Arab*, Şirketü't-Tûnusî li't-Tevzî', Tunus, 1978.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdülhâdi, *Keşfü'l-Hafâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Açıkgenç, Alparslan, "Kur'an'da 'İlim' Kavramı Çerçevesinde Tarihselliğe Bir Yaklaşım ve Bununun Tefsir Yöntemine Katkısı", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu* [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri] içinde, Kurav Y., Bursa, 2005.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, Thk: Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- , *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü Kurtuba, Kâhire, trs.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Y., İstanbul, 2006.
- Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyâsî Kavramlar*, Kitabevi Y., İstanbul, 1998.
- Algül, Hüseyin - Çetin, Osman, *İslâm Tarihi*, Gonca Y., İstanbul, 1991.
- Arkoun, Muhammed, "İslâmi Düşüncede Otorite Kavramı", *İslâm'da Siyâset Düşüncesi* içinde, Derl: Kazım Güleçyüz, İnsan Y., İstanbul, 1995.
- Aslan, Gıyasettin, *İmâm Şâfiî'nin Kur'an Okumaları*, Rağbet Y., İstanbul, 2004.
- Atalan, Mehmet, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004.
- Atalay, Orhan, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı -İçtimai Tefsir-*, Beyan Y., İstanbul, 2004.
- Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, AÜİF Y., Ankara, 1983.

- Atçeken, İsmail Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2001.
- Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Pars Matbaası, Ankara, 1976.
- Atvân, Hüseyin, *el-Emevîyyûn ve 'l-Hilâfe*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1986.
- , *el-Firaku'l-İslâmiyye fî Bilâdi 'ş-Şâm fî 'l-Asri 'l-Ümevî*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1986.
- Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyâset*, Pınar Y., İstanbul, 2002.
- Aycan, İrfan (ve diğerleri), *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, İlahiyat Y., Ankara, 2003.
- , "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji Meselesi - 2* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- , *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebi Süfyan*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2001.
- Aydınlı, Osman, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *GÜÇİF Dergisi*, c: II, sy: 3, Çorum, 2003/1.
- Aynî, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Sad: Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi Y., İstanbul, 1992.
- Ayoub, Mahmoud, "The Speaking Qur'ân and The Silent Qur'ân: A Study of the Principles and Development of Imami Shi'i Tafseer", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân* içinde, Edit: Andrew Rippin, 177-198, Oxford 1988.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne 'l-Firak*, Thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990.
- Basrî, Ebû Said Hasan b. Yesâr, *Tefsîru'l-Haseni 'l-Basrî*, Haz: Muhammed Abdurrahim, Dâru'l-Hadîs, Kahire, trs.
- Bâzergân, Mehdi, *Kur'ân'ın Nüzul Süreci*, Terc: Yasin Demirkıran - Melâ Muhamed Feyzullah, Fecr Y., Ankara, 1998.
- Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşrâf*, Thk: R. Zîrikli- Sühey Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996.
- , *Fütûhu 'l-Büldân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Menâkıbu 'ş-Şâfî*, Thk: Seyyid Ahmed Sakr, Dâru't-Türâs, Kahire, 1971.

- Bilim ve İktidar*, Derl: Federico Mayor - Augusto Forti, Terc: Mehmet Küçük, TÜBİTAK, Ankara, 2004.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Y., İstanbul, 1973.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Thk: Muhibbüddîn Hatîb, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, Kâhire, 1986.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, Terc: İbrahim Akbaba, İz Y., İstanbul, 1997.
- , *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Terc: B. Köroğlu - H. Kacak - E. Demirli, Kitabevi Y., İstanbul, 1999.
- , *İslâm'da Siyasal Akıl*, Terc: Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul, 1997.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Thk: Fevzî Atvâ, Dâru Sa'b, Beyrut, 1968.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Thk: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- Cassel's Latin-English, English-Latin Dictionary*, Twenty-Sixth Edition, Revised by: J.R.V Merchant - Joseph Charles, Cassel and Company Ltd., London, 1952.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Atâ b. Ebû Rebâh", *DİA*, IV, 35-36, İstanbul, 1991.
- , *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, AÜİF Basımevi, Ankara, 1968.
- , *Tefsir Tarihi*, Fecr Y., Ankara, 1996
- , *Yahyâ b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, AÜİF Basımevi, Ankara, 1970.
- Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, Haz: Mustafa Özel, Kayıhan Y., İstanbul, 2002.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh*, Thk: Ahmed Abdülgafûr Atâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 4. basım, Paradigma Y., İstanbul, 2000.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Thk: İbrâhim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2003.
- Çelik, İbrahim, *Mukâtil b. Süleymân ve Tefsirdeki Metodu*, Rehber Ajans, Bursa, 2000.

- Çetin, Abdurrahman, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, Marifet Y., İstanbul, 2001.
- Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsîru'd-Dahhâk*, Cem', dirâse ve tahkik: Muhammed Şükrî Ahmed ez-Zâveytî, Dâru's-Selâm, Kahire, 1999.
- Dalkılıç, Mehmet, "Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtînî Mezheplerde Gizli Dil", *DAAD*, c: V, sy: 2, Samsun, 2005.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid b. Saîd, *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye*, Thk: Bedr b. Abdullah el-Bedr, Dâru İbnü'l-Esîr, Kuveyt, 1995.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl, *Sünenü'd-Dârimî*, Thk: Fevâz Ahmed Zümerlî - Halid es-Seb' Alemî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987.
- Daver, Bülent, *Siyâset Bilimine Giriş*, Siyasal K., Ankara, 1993.
- Demircan, Adnan, *Ali-Muâviye Kavgası*, Beyan Y., İstanbul, 2002.
- , *Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri*, Beyan Y., İstanbul, 1996.
- , *İslâm Tarihinin İlk Dönemlerinde Arap-Mevâlî İlişkisi*, Beyan Y., İstanbul, 1996.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Y., İstanbul, 1996.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Red: Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Y., İstanbul, trs.
- Eagleton, Terry, *İdeoloji*, Terc: Muttalip Özcan, Ayrıntı Y., İstanbul, 1996.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenu Ebû Dâvud*, Thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.
- Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Ahmed b. Davud b. Venend, *el-Ahbaru't-Tivâl*, Thk: Abdülmün'im Âmir, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, trs.
- Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam Nu'mân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Müteallim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, Haz: Mustafa Öz, İFAV Y., İstanbul, 1992.
- , *el-Fıkhu'l-Ebsat (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, Haz: Mustafa Öz, İFAV Y., İstanbul, 1992.
- , *el-Fıkhu'l-Ekber (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, Haz: Mustafa Öz, İFAV Y., İstanbul, 1992.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-'Asfiyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, Terc: Osman Keskiöğlü, DİB Y., Ankara, 2002.

- , *İmâm Mâlik*, Terc: Osman Keskioglu, Hilal Y., Ankara, 1984.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, “el-Aydiyûlûciyyetü'l-Vasatiyye et-Telfikiyye fî Fikri'ş-Şâfi'î”, *el-İctihâd Dergisi*, yıl: 3, sy: 9, 57-91, Beyrut, 1990.
- , *el-İtticâhu'l-Aklî fî't-Tefsîr*, et-Tenvîr, Beyrut, 1983.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Thk: Süleyman b. Salâh el-Hazzî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne, 1997.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Sahîhu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Ziyâdetuh*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1986.
- Emîn, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- , *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Fikri'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Erten, Mevlüt, “Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)”, *EKEVAD*, c: III, sy: 1, Erzurum, 2001.
- Esed, Muhammed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, Terc: Beşir Eryarsoy, Yöneliş Y., İstanbul, 2002.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Thk: Fevkiye Hüseyin Mahmud, Dâru'l-Ensâr, Kahire, 1977.
- , *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Thk: Helmut Ritter, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.
- Fahruddîn Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Thk: Ali Sâmî en-Neşşâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1402.
- Farsakh, Andrea M., “Sünnî Halifelikle Şîî İmâmlığın Mukayesesi”, *İslâm'da Siyâsî Düşünce* içinde, Derl: Kazım Güleçyüz, İnsan Y., İstanbul, 1995.
- Fayda, Mustafa, “Atâ”, *DİA*, IV, 33-34, İstanbul, 1991.
- Fazlurrahman, “İslâm ve Siyâsî Aksiyon: Siyâset Dinin Hizmetinde”, *İslâm'da Siyâsî Düşünce* içinde, Derl: Kazım Güleçyüz, İnsan Y., İstanbul, 1995.
- , *Ana Konularıyla Kur'ân*, Terc: Alpaslan Açıkgenç, Fecr Y., Ankara, 1993.
- , *İslâm ve Çağdaşlık*, Terc: A. Açıkgenç-M. H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Y., Ankara, 1996.
- , *İslâm*, Terc: Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Selçuk Y., Ankara, 1996.

- , *İslâmi Yenilenme -Makaleler I-*, Terc: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Y., Ankara, 2000.
- , *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, Terc: Salih Akdemir, Ankara Okulu Y., Ankara, 1995.
- Ferrâ, Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah, *Me'âni'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Y., Ankara, 1998.
- , *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜİF Y., Ankara, 1983.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut, trs.
- Forti, Augusto, "Eskiçağda Bilim, Felsefe ve İktidar", *Bilim ve İktidar* içinde, Derleyenler: Federico Mayor-Augusto Forti, Terc: Mehmet Küçük, TÜBİTAK, Yenigün Matbaacılık, Ankara, 2004.
- , "Modern Bilimin Doğuşu ve Düşünce Özgürlüğü", *Bilim ve İktidar* içinde, Derleyenler: Federico Mayor - Augusto Forti, Terc: Mehmet Küçük, TÜBİTAK, Yenigün Matbaacılık, Ankara, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ fî 'İlmi'l-Usûl*, Thk: Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- Gazzî, Muhammed Sıdkî b. Ahmed Bornu Ebu'l-Hâris, *el-Vecîz fî İzâhi Kavâ'idi'l-Fikhi'l-Külliyeye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2002.
- Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, Arapça'sından terc: Mustafa İslâmoğlu, Denge Y., İstanbul, 1997.
- Gökcan, Fahri, *Katâde b. Diâme ve Tefsiri*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Erzurum, 1977.
- Gölcük, Şerafeddin, "Beyân b. Sem'ân", *DİA*, VI, 28-29, İstanbul, 1992.
- Günel, Mustafa, *Hiz. Ali Dönemi ve İç Siyâset*, İnsan Y., İstanbul, 1998.
- Gürler, Kadir, "Kur'ân'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *GÜÇİF Dergisi*, c: III, sy: 5, s. 17-46, Çorum, 2004.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Ömer el-Leysî el-Ufurî, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, Thk: Ekrem Ziyâ el-Umerî, Dâru'l-Kalem, Dimesk, 1397.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, trs.
- Hamevî, Yâkut b. Abdullah, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.

- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Tarihine Giriş*, Terc: Ruhi Özcan, Beyan Y., İstanbul, 2007.
- Hanefi, Hasan, *Mine'l- 'Akîde ile 's-Sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire, 1952.
- Hassan, Ahmed, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, Terc: Ali Hakan Çavuşoğlu - Hüseyin Esen, İz Y., İstanbul, 1999.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, Thk: Muhammed et-Tahhân, Mektebetü'l-Ma'ârif, Riyad, 1983.
- , *Kitâbu'l-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- , *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", *AÜİF Dergisi*, XXIII, 121-213, Ankara, 1978.
- Havfi, Ahmed Muhammed, *Edebü's-Siyâse fi'l-Asri'l-Emevî*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1965.
- Hellman, Hal, *Büyük Çekişmeler*, Terc: Füsün Baytok, TÜBİTAK, İstanbul, 2001.
- Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, Terc: Salih Tuğ, İFAV Y., İstanbul, 1995.
- Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, DİB Y., Ankara, 1991.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, Terc: Kurul, Yeni Şafak (İz Yayıncılık), İstanbul, 1995.
- Horovitz, Josef, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu*, Terc: Ramazan Altınay - Ramazan Özmen, Ankara Okulu Y., Ankara, 2002.
- Hûlî, Emîn, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Terc: Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1995.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemalüddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l- 'İlm ve Fadlihi*, Thk: Ebû Abdurrahmân Fevvâz Ahmed ez-Zümerlî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-Ferid*, Tsh: Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, İbrâhim el-Ebyârî, Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire, 1956.
- İbn Cemâ'a, Muhammed b. İbrâhim b. Sa'dullâh, *İzâhu'd-Delîl*, Thk: Vehbî Süleymân Gavcî el-Elbânî, Dâru's-Selâm, Kâhire, 1990.

- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk: Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1997.
- İbn Ebu'l-Hadîd, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah, *Şerhu Nehci'l-Belâğ*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1965.
- İbn Ebu'l-İz, Ebu'l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Ali b. Muhammed Hanefî Dimeşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1391/1972.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cîl, Beyrut, trs.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali, *Tebziratü'l-Hukkâm fî Usûli'l-'Akziye ve Menâhici'l-Ahkâm*, Neşr: Cemal Mar'aşlî, Beyrut, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fazl Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân Ebû Zeyd Veliyyüddîn, *Mukaddime*, Terc: Süleyman Uludağ, Dergâh Y., İstanbul, 1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemalüddin Abdülmelik, *Sîret-i İbn-i Hişâm*, Terc: Hasan Ege, Kahraman Y., İstanbul, 1994.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr, *et-Turuku'l-Hükmiyye fî's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Thk: Muhammed Cemîl Gâzî, Matbaatü'l-Medenî, Kahire, trs.
- , *İ'lâmu'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-'Âlemîn*, Thk: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1973.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Ma'ârif, Beyrut, 1981.
- , *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk: Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad, 1999.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- , *el-Ma'ârif*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- , *Kitâbu 'Uyûni'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, trs.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.

- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.
- İbn Teymiye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhâlim, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Thk: Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- , *Siyâset (es-Siyâsetü's-Şer'iyye)*, Terc: Vecdi Akyüz, II. basım, Dergah Y., İstanbul, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1977.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebû Bekr, *el-Hulletü's-Siyera*, Thk: Hüseyin Mûnis, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1985.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1979.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, Thk: Muhammed Cevâd Meşkûr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.
- İbnü'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim b. Ali b. el-Murtezâ, *Îsâru'l-Hakk 'ale'l-Halk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Neşr: Şeyh İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.
- İnan, Ahmet, *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Se-ba Ofset, Ankara, 1999.
- İsferâyînî, Tâhir b. Muhammed, *et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyüzü'l-Firkati'n-Nâciye 'ani'l-Firak*, Thk: Kemal Yusuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.
- İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Edit: P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, Terc: Komisyon, Kitabevi Y., İstanbul, 1997.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, Tenkitli Neşr: İbrahim Hatiboğlu, Dâru'lhadis, İstanbul, 2002.
- Kâdî 'İyâz, Ebu'l-Fadl 'İyâz b. Mûsa b. 'İyâz el-Yahsebî es-Sebtî, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, Thk: Ahmed Bekir Mahmûd, Dâru Mektebeti Fikr, Trablus, 1967.
- Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Y., Ankara, 1997.
- Karlı, İbrahim Halil, "Kur'an Tefsiri Açısından İlk Arap Lügati Kitâbu'l-'Ayn'ın Değerlendirilmesi", *Nüşa Dergisi*, Yıl: 4, sy: 14, İstanbul, 2004.

- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- Khan, Qamaruddin, *Political Concepts in the Qur'an*, Institute of Islamic Studies, Karachi, 1973.
- Kılıç, Sâdık, “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, *İAD*, c: IX, sy. 1-4, Ankara, 1996.
- Kırca, Celal, “Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı”, *İAD*, c: II, sy: V, Ankara, 1987.
- Kışlalı, A., Taner, *Siyâset Bilimi (Giriş)*, İmge Kitabevi, Ankara, 1992.
- Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrâhim b. Hâşim, *Tefsîru'l-Kummî*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1991.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- Kuşeyrî, Ebû Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed Nisâbü'rî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Terc: Süleyman Uludağ, Dergâh Y., İstanbul, 1991.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, II. baskı, TDV Y., Ankara, 2002.
- el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuha*, Çağrı Y., İstanbul, 1992.
- Lahmer, Hâlid, *el-İmâm Mâlik Müfessiran*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- Lewis, Bernard, “Siyasa”, *In Quest of An Islamic Humanism* içinde, Edit: A. H. Gren, Kahire, 1984.
- Makrizî, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitâti ve'l-Âsâr*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Himyerî, *el-Muvatta'*, Thk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- , *Merviyyâtu'l-İmâm Mâlik b. Enes fi't-Tefsîr*, Thk: İbn Tarhûnî, Muhammed b. Rızk - Yâsîn, Hikmet Beşîr, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1995.
- Manzuriddin Ahmed, “Kur'ân'da Anahtar Siyâsî Kavramlar”, *İslâm'da Siyâset Düşüncesi* içinde, Derl: Kazım Güleçyüz, İnsan Y., İstanbul, 1995.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1999.
- Menekşe, Ömer, “İslâm Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği”, *DAAD*, c: V, sy: 3, Samsun, 2005.

- Merginânî, Burhânuddîn Ali b. Ebû Bekr, *el-Hidâye*, Thk: M. Muhammed Tâmir-H. Âşûr Hâfız, Dâru's-Selâm, Kâhire, 2000.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürûcû'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, thk: Carl Paula, Menşûrâtü's-Şerîf er-Radî, Kum, 2002.
- Mescid-i Câmiî, Muhammed, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyâsî Düşüncenin Temelleri*, Terc: Malik Eşter, İnsan Y., İstanbul, 2003.
- Miquel, Andre, *İslâm Medeniyeti*, Gerçek Hayat Y., İstanbul, 2003.
- Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebu'l-Haccâc, *Tehzîbü'l-Kemâl*, Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1980.
- Muhammed, Muhammed Salih, *Amr b. Ubeyd ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Dâru Kubâ, Kâhire, 1999.
- Muhâyirî, Ahmed Salih, *Tefsîru Süfyân b. 'Uyeyne*, Mektebetü Üsâme, Riyâd 1983.
- Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Thk: Dr. Abdullah Mahmud Şehhâte, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1979.
- Mûnis, Hüseyin, "İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Mücâdelâti's-Siyâsiyye", *el-Kitâbu't-Tizkârî bi Münâsebâti İhtifâlâti'l-İdi'l-Elfi li'l-Ezher* içinde, Kahire, 1983.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-Tasrîf*, Thk: Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîhu Müslim*, Haz: Muhammed Sâlih Hâşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "İslâm ve Modern Bilim", Terc: Hasan Basri Boynukara, *İslâm ve Bilim* içinde, Seha Neşriyat, İstanbul, 1993.
- Neccâd, Ebû Bekr Ahmed b. Süleymân b. Hasen el-Bağdâdî, *er-Redd 'alâ Men Yekûlü'l-Kur'ânu Mahlûkun*, Thk: Rızallâh Muhammed İdrîs, Mektebetü's-Sahâbeti'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1400/1979.
- Neccar, Fevzi M., "İslâm Politika Felsefesinde Siyâset", *İslâm'da Siyâsî Düşünce* içinde, Derl: Kazım Güleçyüz, İnsan Y., İstanbul, 1995
- Nedvî, Ebu'l-Hasen, *İslâm Düşünce Hayatı*, Terc: Sait Şimşek, Dergah Y., İstanbul, 1977.
- Nehhâs, Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl, *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Tashih: Muhammed Emîn el-Hancî, Matba'atü's-Se'âde, Mısır, 1323.
- Neşşâr, Alî Sâmi, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, trs.

- Netton, Ian Richard, *A Popular Dictionary of Islam*, Curzon Press, Londra, 1992.
- Nevbahtî, Hasan b. Mûsa-Kummî, Sa'd b. Abdullah, *Şii Firkalar*, Terc: Hasan Onat vd., Ankara Okulu Y., Ankara, 2004.
- Nisâbûrî, Nizâmüddin el-A'rec Hasan b. Muhammed Nizâmüddin, *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*, Thk: İbrahim Atve Avâd, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1962.
- Onat, Hasan, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'ân'ın Rolü", *I. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Y., Ankara, 1994.
- , *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, TDV Y., Ankara, 1993.
- Öz, Mustafa, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, VII, 1-3, İstanbul, 1993.
- Özel, Ahmet, "Mâlik b. Enes", *DİA*, XXVII, 506-513, Ankara, 2003.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Terc: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Y., İstanbul, 1980.
- Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Haz: Muhammed Halîl 'Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001.
- Rayyıs, Ziyauddin, *İslâm'da Siyasal Düşünce Tarihi*, Terc: İbrahim Sarımsı, Nehir Y., İstanbul, 1995.
- Râzî, Ebu'l-Fezâil Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu Huceci'l-Kur'ân*, Thk: Ahmed Ömer el-Mahmesânî, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut, 1982.
- Sâlih, Subhî, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.
- Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, DİB Y., Ankara, 1991.
- Söylemez, Mahfuz, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2001.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *Târîhu'l-Hulefâ*, Thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matbaatü's-Sa'âde, Mısır, 1952.
- , *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993.
- , *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2004.
- Süddî el-Kebîr, Ebû Muhammed İsmail b. Abdurrahmân, *Tefsîru's-Süddî el-Kebîr*, Haz: Muhammed Atâ Yûsuf, Dâru'l-Vefâ, Mansûre, 1993.
- Şa'ban, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, Terc: İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Y., Ankara, 1996.

- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- , *el-Ümm*, Tahric: Mahmud Matarcî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- , *er-Risâle*, Terc: A. Şener-İ. Çalışkan, TDV Y., Ankara, 1996.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, Terc: Mehmet Erdoğan, İz Y., İstanbul, 1993.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebû Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk: Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Ali b. Tâhir Ebû Ahmed el-Hüseyn, *Emâli's-Seyyid el-Murtazâ*, Tsh: Ebû Firâs Bedrüddîn Na'sânî, Matbaatü's-Sa'âde, Kâhire, 1325/1907.
- Şirbînî, Şemsüddîn el-Hatîb Muhammed b. Ahmed el-Kâhirî, *Muğni'l-Muhtâc*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, 1377/1958.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1998.
- , *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- Tancî, Muhammed Tavit, "Gazzâlî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri", *Diyanet Dergisi*, Ankara, 1962.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Muhammed, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Tekeli, Sevim (ve diğerleri), *Bilim Tarihi*, Doruk Y., Ankara, 1997.
- Testas, Guy-Testas, Jean, *Ortaçağ Hristiyan Dünyasında Dinsel Şiddet: Engizisyon*, Terc: Ali Erbaş, İnsan Y., İstanbul, 2003.
- Tillich, Paul, "Politik Düşüncenin İki Kökeni", Terc: Aliye Çınar, *DAAD*, c: IV, sy: 2, Samsun, 2004.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sâre es-Sülemî, *Sünenü't-Tirmizî*, Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, Vaduz, 2000.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Y., İstanbul, 1996.
- Tuğlacı, Pars, *Okyanus Türkçe Sözlük*, Pars Y., İstanbul, 1974.

- Türkçe Sözlük*, Haz: İsmail Parlatır ve diğerleri, TDK Y., Ankara, 1998.
- Türkçe Sözlük*, TDK, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul, 1945.
- Umerî, Ekrem Ziya, *Hadis Tarihi*, Terc: İsmail Kaya, Esra Y., Konya, 1990.
- Watt, W. Montgomery, “Erken Dönem İmâmet Doktrinine Dair Mülâhazalar”, Terc: Halil İbrahim Bulut, *DAAD*, c: V, sy: 1, Samsun, 2005.
- , *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Terc: Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik Y., İstanbul, 1998.
- , *İslâm Nedir?* Terc: Elif Rıza, Birleşik Y., İstanbul, 1993.
- Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, Thk: Hind Şelebî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Yaman, Ahmet, *İslâm Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyâset Hukuk İlişkisi*, Yediveren Y., Konya, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, 525-530, İstanbul, 1994.
- , “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, XV, 371-375, İstanbul, 1997.
- Yazıcı, Tahsin, “Deylem”, *DİA*, IX, 263-265, İstanbul, 1994.
- Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, Kayıhan Y., İstanbul, 1998.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbâsîler”, *DİA*, I, 31-48, İstanbul, 1988.
- , “Ebu'l-Abbâs es-Seffâh”, *DİA*, X, 283-284, İstanbul, 1994.
- Yiğit, İsmail, “Emevîler”, *DİA*, XI, 87-104, İstanbul, 1995.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Thk: İbrâhîm et-Terzî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1976.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1956.
- , *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Tah: Alî Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1963.
- , *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Thk: Şuayb el-Arnâvûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Thk: Ahmed ez-Za'bî, Şirketu Dâri'l-Erkam, Beyrut, trs.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1980.

Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Terc: Zeki Megamiz, İstanbul, 1972.

Zeyla'î, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye*, Thk: Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

ÖZGEÇMİŞ

1977'de Erzurum'da doğdum. İlkokulu 1986'da, İstanbul İmam Hatip Lisesi'ni 1994'te, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni 1999'da bitirdim. Aynı üniversiteye bağlı Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Tefsir Anabilim Dalı'nda yüksek lisansa başladım. 17.01.2001 tarihinde Diyânet İşleri Başkanlığı'nda görev aldım. 2002 yılında *Kur'ân'da Ümmet Kavramı* isimli yüksek lisans tezimi bitirdim. Aynı yıl yine Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora başladım. Şu an, *Hicrî II. Asırda Siyâset - Tefsir İlişkisi* adlı doktora tezini bitirme aşamasına geldim. Arapça ve İngilizce biliyorum. Evli ve iki çocuk babasıyım.

Nihat UZUN