

e-ISSN 2822-2261 ISSN 1300-8498

Diyanet İlmî Dergî

CİLT: 62 • SAYI: 2 • HAZİRAN 2026



DOĞUMUNUN 1500. YILINDA
ÂLEMLERE RAHMET HZ. MUHAMMED (S.A.S.)



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

DIYANET İLMİ DERGİ

DOĞUMUNUN 1500. YILINDA
ÂLEMLERE RAHMET HZ. MUHAMMED (S.A.S.)

CİLT: 62 · SAYI: 2 · HAZİRAN 2026



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



Diyanet İLMİ DERGİ



Diyanet İşleri Başkanlığı Adına İmtiyaz Sahibi / Owner on Behalf of the Presidency of Religious Affairs
Hamza Bayram, DİB, Ankara

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor
Gülhiman Hekimoğlu, DİB, Ankara

Yayın Kurulu / Editorial Board
Dr. Hatice Boynukalın Şenkardeşler, DİB, Ankara
Prof. Dr. Necmeddin Güney, NE Üniv. Konya
Prof. Dr. Metin Özdemir, ASBÜ Ankara
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Üniv. Ankara
Dr. Yahya Solmaz, DİB, Ankara

Baş Editör / Chief Editor
Dr. Hatice Boynukalın Şenkardeşler, DİB, Ankara

Sayı Editörü / Issue Editor
Prof. Dr. Talip Ayar, HBV Üniv. Ankara

Yayın Koordinatörleri / Publication Coordinators
Ahmet Dede, DİB, Ankara
Savaş Özdemir, DİB, Ankara
Dr. Ali Kaşıkırık
Dr. Muharrem Kuzey

Alan Editörleri / Field Editors

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Prof. Dr. Merdan Güneş, Osnabrück Üniv. Almanya
Prof. Dr. İsmail Güler, Bursa Uludağ Üniv. Bursa
Doç. Dr. Tuba Erkoç Baydar, İbn Haldun Üniv. İstanbul
Doç. Dr. Merve Saçlı, Mersin Üniv. Mersin
Doç. Dr. Bayram Köseoğlu, DİB, Ankara
Dr. Öğr. Üyesi Tuba Hacer Korkmaz, FSM Vakıf Üniv. İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Şeyma Özkan, Marmara Üniv. İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül Mete Gezer, Sakarya Üniv. Sakarya
Ar. Gör. Seyit Furkan Karabacak, NE Üniv. Konya
Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, DİB, Ankara

Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religious Sciences
Prof. Dr. Hikmet Yaman, Marmara Üniv. İstanbul
Prof. Dr. Ali Ayten, Marmara Üniv. İstanbul
Doç. Dr. Ayhan Öz, Marmara Üniv. İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Kübra Şenel, İst. 29 Mayıs Üniv. İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi, Gülsüm P. Ağırakça, İst. 29 Mayıs Üniv. I
Dr. Öğr. Üyesi Köksal Pekdemir, İst. 29 Mayıs Üniv. İstanbul
Arş. Gör. Dr. Ravza Aydın, Sakarya Üniv. Sakarya

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü / Islamic History And Arts
Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, Amasya Üniv. Amasya
Prof. Dr. Mahmut Kelpetin, Marmara Üniv. İstanbul
Prof. Dr. Abdulmecit İslamoğlu, Ankara Üniv. Ankara

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami Kanbaş, Marmara Üniv. İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Mumin Omerov, K. Makedonya Üniv. Makedonya
Dil / Language
Dr. Öğr. Üyesi Amjad M. Hussain, Marmara Üniv. İstanbul
Dr. Eymen Ayaz

Etik / Ethic

Doç. Dr. Hümeysra Özturan, Marmara Üniv. İstanbul

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Soner Duman, Sakarya Üniv. Sakarya
Prof. Dr. Muhammed Abay, Marmara Üniv. İstanbul
Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan, İst. 29 Mayıs Üniv.
Prof. Dr. Mohammed Basil Altaie, Yarmouk University, Ürdün
Doç. Dr. Agil Şirinov, Bakü Devlet Üniv. Azerbaycan
Dr. Shoaib Ahmed Malik, University Of Edinburgh, İskoçya
Dr. Ramon Harvey, Cambridge Muslim College, İngiltere
Dr. Ferid Piku, Tiran Minber Araştırma Merkezi, Arnavutluk

İnceleme Komisyonu / Review Committee

Doç. Dr. Hatice Ayar, Düzce Üniv. Düzce
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes Midilli, İstanbul Üniv. İstanbul
Dr. Gülsüm Soydan, DİB. Ankara
Dr. Mustafa Mehmetoğlu, DİB. Ankara
Dr. Hale Şahin, DİB. Ankara
Dr. Ümmü Eymen Balbaba, DİB. Ankara
Mustafa Yüksel, DİB. Ankara
Emine Acar, DİB. Ankara

Yayın Türü / Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

Type of Publication Quarterly, Periodical, Periodical Publication

Yönetim Merkezi / Diyanet İşleri Başkanlığı, Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı

Head Office: Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı

No: 147/A 06800 Çankaya - Ankara

Tel: (0312) 295 86 61- 62

Faks: (0312) 295 61 92

E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Grafik Tasarım / Graphic & Design: Hasan Yıldırım

Basım Tarihi / Publication Date 26.06.2026

Dizinler / Indexes

TR DİZİN TR.DİZİN

ERIH PLUS

ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)

DOAJ

DOAJ: Directory of Open Access Journals

EBSCO

Central & Eastern European Academic Source - CEEAS (EBSCO)

Arab World Research Source

EBSCO-ARAB WORLD RESEARCH SOURCE - AL MASDAR

İÇİNDEKİLER

Editörden / From The Editor

Günümüzdeki Hak İhlalleri Karşısında Vedâ Hutbesi'nin Evrensel Öğreti ve İlkelerini Yeniden Okumak / Araştırma Makalesi Rereading the Universal Teaching and Principles of the Farewell Sermon in the Face of Contemporary Human Rights Violations / Research Article Emine Gümüş Böke	421
Bireysel İmandan Toplumsal İnşaya Kur'an'ın Tebliğ Dilindeki Tedricî Dönüşümü / Araştırma Makalesi The Gradual Transformation of the Qur'anic Language of Tabligh: From Individual Faith to Social Construction / Research Article Şaban Kondi	469
İslâm Öncesi Arap Toplumunun İtikadî Yapısı / Araştırma Makalesi The Religious Doctrinal Structure of Pre-Islamic Arab Society / Research Article Ramazan Altıntaş	507
İman-Amel Bütünlüğüyle Bir Medeniyet Kurmak: Hz. Muhammed ve İslâm Medeniyetinin İnşası/ Araştırma Makalesi Building a Civilization with the Unity of Faith and Action: The Prophet Muhammad and the Construction of Islamic Civilization / Research Article Muzaffer Barlak	545
Hz. Peygamber'in Ümmet Bilinci ve Kelâmî Perspektiften Uhuwvetin Evrensel Boyutu / Araştırma Makalesi The Prophet Muhammad's Consciousness of the Ummah and the Universal Dimension of Ukhuwwah from a Theological (Kalâm) Perspective / Research Article Mustafa Yalçınkaya	585
Boycot Döneminde Hz. Peygamber ve İlk Müslümanların Direnişi / Araştırma Makalesi The Resistance of the Prophet Muhammad and the Early Muslims During the Boycott Period / Research Article Hasan Telli	621
Kur'an ve Sünnetin Câhiliye Şiddet Kültürüne Pedagojik Açıdan Yaklaşımı / Araştırma Makalesi The Pedagogical Approach of the Quran and Sunnah to the Jahiliyyah Culture of Violence / Research Article Mustafa Soycan	659
Hakikat-i Muhammediyye Düşüncesinde Hz. Peygamber'in Âlemlere Rahmet Oluşunun Anlamı / Araştırma Makalesi The Meaning of the Prophet Muhammad's Being a Mercy (Rahma) to All Worlds in al-Haqq'a al-Muhammadiyya Thought / Research Article Ömer Dursun	703

Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber Medhiyyesi: Kasîde-i Nu'mâniyye ve Manzûm Tercümesi / Araştırma Makalesi Abu Hanîfa's Eulogy for the Prophet: Qasida-i Nu'maniyya and its Verse Translation / Research Article İbrahim Akyol	735
Recâizâde İbrahim Şefik Bey'in Na'tları / Araştırma Makalesi The Na'ts of Recâizâde İbrahim Şefik Bey / Research Article Gökhan Coşgun	763

Editörden

*Diyanet İlmî Dergi'*nin kıymetli okurları,

İnsanlık tarihinin en önemli dönüm noktalarından biri, hiç şüphesiz Hz. Muhammed'in (s.a.s.) dünyayı teşrifleridir. O, yalnızca bir toplumu dönüştüren tarihî bir şahsiyet değil; Allah'ın son elçisi olarak insanlığa hidayet, adalet, merhamet ve hikmet yolunu gösteren evrensel bir rehberdir. Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesiyle “âlemlere rahmet” olarak gönderilen Hz. Peygamber, tebliğ ettiği ilahî mesaj ve örnek hayatıyla insanlığın maddî ve manevî dünyasında derin izler bırakmış, asırlar boyunca farklı coğrafyalarda yaşayan milyonlarca insanın düşünce, ahlak ve medeniyet tasavvurunu şekillendirmiştir. Onun örnekliğini hakkıyla kavramak, yalnızca dinî bilgi edinmek değil; inancı ahlâkla, ibadeti sorumlulukla ve insan olmayı merhametle buluşturmaktır. Hz. Peygamber'in rehberliği, müminlere Rabbine karşı daha bilinçli bir kulluğun, insanlığa karşı ise daha adil, daha dürüst ve daha merhametli bir hayatın imkânlarını göstermeye devam etmektedir.

Günümüzde insanlığın karşı karşıya bulunduğu ahlâkî, sosyal ve kültürel sorunlar dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu değerler sisteminin daha iyi anlaşılmasına duyulan ihtiyaç her geçen gün artmaktadır. Adalet, merhamet, insan onuruna saygı, birlikte yaşama ahlakı, emanet bilinci ve sorumluluk gibi evrensel ilkeler, onun hayatında somut karşılığını bulan temel değerlerdir. Bu yönüyle Hz. Muhammed (s.a.s.), yalnızca Müslümanlar için değil, insanlığın ortak vicdanına hitap eden evrensel bir örnek olarak önemini korumaktadır.

Hz. Peygamber'in hayatını, sözlerini, uygulamalarını ve temsil ettiği değerler sistemini anlama çabası, İslâm ilim geleneğinin en köklü ve en verimli araştırma alanlarından biri olmayı sürdürmektedir. İslâm ilim geleneğinde siyer ve hadis çalışmaları, Hz. Peygamber'i anlama çabasının en temel iki sütununu oluşturmuştur. Siyer, onun hayatını ve tebliğ mücadelesini tarihî bağlamı içerisinde ele alırken; hadis ilmi, sözlerini, uygulamalarını ve örnekliğini sonraki nesillere aktaran ilmî mirası incelemektedir. Bununla birlikte tefsir, kelâm, fıkıh, tasavvuf, İslâm tarihi, edebiyat ve diğer birçok ilim dalı da kendi yöntem ve perspektifleri çerçevesinde Hz. Muhammed'i anlamaya, onun örnekliğini yorumlamaya ve gelecek nesillere aktarmaya gayret etmiştir. Asırlar boyunca oluşan bu çok yönlü ilmî birikim, Hz. Peygamber'in yalnızca tarihî bir şahsiyet olarak değil, her çağda insanlığa rehberlik eden canlı bir örneklik modeli olarak daha kapsamlı biçimde anlaşılmasına imkân sağlamaktadır.

Doğumunun 1500. yılı münasebetiyle hazırlanan “Doğumunun 1500. Yılında Âlemlere Rahmet Hz. Muhammed (s.a.s.)” konulu bu sayımız, Hz. Peygamber'i evrensel bir örnek olarak yeniden düşünmeye imkân sağlayacak çalışmaları okuyucularla buluşturmaya hedeflemektedir. Sayımızda Hz. Peygamber'in örnekliğinin günümüz dünyasına sunduğu imkânları değerlendiren makalelere

yer verilmiştir. Böylece klasik kaynakların sunduğu zengin mirasın yeniden okunması ve çağdaş araştırmaların ortaya koyduğu yeni perspektiflerin okuyucularla buluşturulması hedeflenmiştir. Bu sayının, Hz. Peygamber’e dair mevcut literatüre mütevazı bir katkı sunmasının yanı sıra, onun hayatı ve mesajı üzerine yapılacak yeni araştırmalara da zemin hazırlaması ümit edilmektedir.

“Doğumunun 1500. Yılında Âlemlere Rahmet Hz. Muhammed (s.a.s.)” konulu sayımızla alanlarına katkı sunacağını düşündüğümüz on makaleyi istifadenize sunuyoruz.

“Günümüzdeki Hak İhlâlleri Karşısında Vedâ Hutbesi’nin Evrensel Öğreti ve İlkelerini Yeniden Okumak” başlıklı çalışmasıyla Emine Gümüş Böke, Veda Hutbesi’nde yer alan temel insan hakları ilkelerinin günümüz insan hakları anlayışıyla ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Şaban Kondi, “Bireysel İmandan Toplumsal İnşaya Kur’an’ın Tebliğ Dilindeki Tedricî Dönüşüm” isimli makalesiyle Mekke ve Medine dönemlerindeki tebliğ ve davet dilinin tedricî dönüşümünü, bireysel iman inşasından toplumsal düzenin kuruluşuna uzanan bir süreç olarak ele almaktadır.

“İslâm Öncesi Arap Toplumunun İtikadî Yapısı” konulu çalışmasıyla Ramazan Altıntaş, Câhiliye Arap toplumunun inanç sistemini deformasyona uğramış kavramlardan hareketle kendi iç tutarlılığı olan bir “şirk kozmolojisi” olarak değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Muzaffer Barlak, “İman-Amel Bütünlüğüyle Bir Medeniyet Kurmak: Hz. Muhammed ve İslâm Medeniyetinin İnşası” isimli makalesiyle Hz. Peygamber’in vefatından kısa bir süre sonra vuku bulan istikrarsızlık ve iç çatışmalar neticesinde gündeme gelen, iman ile amel arasında ilişkiyi, İslâm medeniyetinin kurucusu olarak Hz. Peygamber’in serdettiği ve Ehl-i sünnet düşüncesinde sistemleşen denge çerçevesinde, değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Mustafa Yalçinkaya, “Hz. Peygamber’in Ümmet Bilinci ve Kelâmî Perspektiften Uhuvenin Evrensel Boyutu” adlı çalışmasıyla Hz. Peygamber’in tesis ettiği ümmet bilincini kelâmî bir perspektiften incelemekte, bu hususun bir yansıması olan iman kardeşliğinin ontolojik, epistemolojik ve evrensel boyutlarıyla ele almaktadır.

“Boycot Döneminde Hz. Peygamber ve İlk Müslümanların Direnişi” adlı makalesiyle Hasan Telli, müşriklerin Hz. Peygamber’e, ilk Müslümanlara ve Haşimoğullarına karşı uyguladıkları boykotu; o dönemde nâzil olan Kur’an âyetleri ve siyer kaynakları üzerinden inceleyerek analiz etmiş, nâzil olan âyetleri siyer rivayetleriyle bütüncül bir şekilde konuya farklı bir açıdan bakmıştır. Mustafa Soycan, “Kur’an ve Sünnetin Câhiliye Şiddet Kültürüne Pedagojik Açıdan Yaklaşımı” konulu çalışmasında İslâm’ın tebliğ döneminde Arap Yarımadasında yaşayan insanlara Kur’an’ın hangi pedagojik üslupla yaklaştığı ve şiddete dayalı bu ortamı köklü bir zihniyet dönüşümüyle nasıl çözdüğü üzerinde durmaktadır.

Ömer Dursun, “Hakikat-i Muhammediyye Düşüncesinde Hz. Peygamber’in Âlemlere Rahmet Oluşunun Anlamı” konulu çalışmasıyla muhakkik sûflerin,

yaratılışın gayesi bağlamında ortaya koydukları hakikat-i Muhammediyye düşüncesinden yola çıkarak Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ait hakikatle temsil edilen ilâhî rahmetin yaratılış sürecindeki konum ve işlevini incelemekte; rahmetin muhabbet ve marifetle ilişkisini ele alarak Hakk’ın bilinme iradesinin yaratılışın gayesi olarak nasıl temellendirildiğini ele almaktadır.

“Ebû Hanîfe’nin Hz. Peygamber Medhiyyesi: *Kasîde-i Nu‘mâniyye* ve Manzum Tercümesi” isimli makalesiyle İbrahim Akyol, Ebû Hanîfe’ye aidiyetinde tartışma bulunan 53 beyitlik *Kasîde-i Nu‘mâniyye*’yi yer yer bazı imge ve ifadeleri şerh eden Yalvaçlı İbrahim Efendi’nin manzum tercümesi üzerinden alan yazına bir katkı olarak sunmaktadır. Gökhan Coşgun, “Recâizâde İbrahim Şefîk Bey’in Na‘tları” adlı çalışmasıyla Hz. Peygamber sevgisini konu edinen edebî na‘t türünü; Osmanlının son dönemlerinde yaşayan İbrahim Şefîk Bey’in na‘tları üzerinden ele almakta bu na‘tları şekil ve muhteva yönünden tahlil etmektedir.

Bu vesileyle “Doğumunun 1500. Yılında Âlemlere Rahmet Hz. Muhammed (s.a.s.)” konulu sayımıza katkı sunan kıymetli araştırmacılarımıza, titiz değerlendirmeleriyle yayın sürecine destek veren hakemlerimize ve derginin hazırlanmasında emeği geçen bütün çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ediyoruz. Hz. Peygamber’in hayatını, sünnetini ve insanlığa bıraktığı evrensel mirası daha yakından tanımaya katkı sağlamasını temenni ettiğimiz bu sayının, ilim dünyasına ve okuyucularımıza faydalı olmasını Yüce Allah’tan niyaz ediyoruz.

Prof. Dr. Talip Ayar

From the Editor

Esteemed Readers of the *Diyanet İlmî Journal*,

One of the most significant turning points in human history is undoubtedly the advent of the Prophet Muhammad (saw). He was not merely a historical figure who transformed a single society; rather, as the final Messenger of Allah, he was a universal guide who showed humanity the path of guidance, justice, mercy, and wisdom. Described in the Holy Qur'an as "a mercy to the worlds," the Prophet left profound marks on both the material and spiritual realms of humanity through the divine message he conveyed and his exemplary life. Over the centuries, he has shaped the thought, morality, and conception of civilization of millions of people living across different geographies. To comprehend his exemplary model properly is not merely to acquire religious knowledge; it is to unite faith with morality, worship with responsibility, and humanity with compassion. The guidance of the Prophet continues to demonstrate to believers the possibilities of a more conscious servitude to their Lord and a more just, honest, and compassionate life toward humanity.

Considering the moral, social, and cultural challenges confronting humanity today, the need for a deeper understanding of the system of values established by the Prophet is increasing with each passing day. Universal principles such as justice, mercy, respect for human dignity, the ethics of coexistence, trustworthiness, and responsibility are among the fundamental values that found concrete expression in his life. In this respect, the Prophet Muhammad (saw) retains his significance not only for Muslims but also as a universal model addressing the common conscience of humanity.

The endeavor to understand the life of the Prophet, his sayings, practices, and the system of values he represented continues to be one of the most deeply rooted and productive fields of inquiry within the Islamic scholarly tradition. In this tradition, studies of *sīrah* and *hadith* have constituted the two principal pillars of efforts to understand the Prophet. While *sīrah* examines his life and mission of proclamation within its historical context, the science of *hadith* investigates the scholarly legacy that transmitted his sayings, practices, and exemplary conduct to subsequent generations. In addition, *tafsīr*, *kalām*, *fiqh*, *taṣawwuf*, Islamic history, literature, and many other disciplines have sought, within the framework of their own methods and perspectives, to understand the Prophet Muhammad, interpret his exemplary model, and convey it to future generations. This multidimensional scholarly heritage, accumulated over centuries, enables a more comprehensive understanding of the Prophet not merely as a historical figure but as a living model of guidance for humanity in every age.

Prepared on the occasion of the 1500th anniversary of his birth, this issue entitled "The Prophet Muhammad (saw), Mercy to the Worlds, on the 1500th

Anniversary of His Birth” aims to present readers with studies that offer an opportunity to reconsider the Prophet as a universal exemplar. This issue includes articles evaluating the possibilities that the Prophet’s example offers to the contemporary world. In this way, it seeks both to encourage a renewed reading of the rich legacy preserved in the classical sources and to introduce readers to the new perspectives put forward by contemporary scholarship. It is hoped that, in addition to making a modest contribution to the existing literature on the Prophet, this issue will also provide a foundation for future research on his life and message.

In this issue devoted to “The Prophet Muhammad (saw), Mercy to the Worlds, on the 1500th Anniversary of His Birth,” we are pleased to present ten articles that we believe will contribute to their respective fields.

In her study entitled “Rereading the Universal Teaching and Principles of the Farewell Sermon in the Face of Contemporary Human Rights Violations,” Emine Gümüş Böke aims to demonstrate the relationship between the fundamental human rights principles contained in the Farewell Sermon and contemporary understandings of human rights. In his article, “The Gradual Transformation of the Language of Da‘wah from Individual Faith to Social Construction,” Şaban Kondi examines the gradual transformation of the language of proclamation and invitation during the Meccan and Medinan periods as a process extending from the construction of individual faith to the establishment of a social order.

In his study entitled “The Religious Doctrinal Structure of Pre-Islamic Arab Society,” Ramazan Altıntaş evaluates the belief system of the Jāhiliyyah Arab society as a “cosmology of shirk” possessing its own internal coherence, based on concepts that had undergone deformation. In his article, “Building a Civilization with the Unity of Faith and Action: The Prophet Muhammad and the Construction of Islamic Civilization,” Muzaffer Barlak examines the relationship between faith and deeds-a matter that came to the fore as a result of the instability and internal conflicts that emerged shortly after the Prophet’s death-within the framework of the balance articulated by the Prophet as the founder of Islamic civilization and systematized in Sunni thought. In his study entitled “The Prophet Muhammad’s Consciousness of the Ummah and the Universal Dimension of Ukhuwwah from a Theological (Kalām) Perspective,” Mustafa Yalçınkaya investigates the consciousness of ummah established by the Prophet from a theological perspective and discusses the ontological, epistemological, and universal dimensions of the brotherhood of faith as one of its reflections.

In his article, “The Resistance of the Prophet Muhammad and the Early Muslims During the Boycott Period,” Hasan Telli analyzes the boycott imposed by the polytheists against the Prophet, the early Muslims, and the Banū Hāshim through the Qur’anic verses revealed during that period and the sources of sīrah. By examining the revealed verses together with sīrah reports,

he approaches the subject from a different and holistic perspective. In his study entitled “The Pedagogical Approach of the Quran and Sunnah to the Jahiliyyah Culture of Violence,” Mustafa Soycan focuses on the pedagogical manner in which the Qur’an addressed the people of the Arabian Peninsula during the period of Islamic proclamation and how it transformed this violence-based environment through a profound change of mentality.

In his study entitled “The Meaning of the Prophet Muhammad’s Mercy to the Worlds in Sufi Thought,” Ömer Dursun examines the position and function of the divine mercy represented by the Muhammadan Reality in the process of creation, drawing upon the doctrine of al-Ḥaḳīqah al-Muḥammadiyyah developed by the verifying Sufis in the context of the purpose of creation. He also addresses the relationship of mercy with love and gnosis, exploring how God’s will to be known is grounded as the purpose of creation.

In his article entitled “Abu Hanīfa’s Eulogy for the Prophet: *Qasida-i Nu’māniyya* and its Verse Translation,” Ibrahim Akyol presents, as a contribution to the scholarly literature, the fifty-three-couplet *al-Qaṣīdah al-Nu’māniyyah*-whose attribution to Abū Ḥanīfah remains a matter of debate-through the poetic translation of Yalvaçlı İbrahim Efendi, who explains certain images and expressions in places. In his study entitled “The Na‘ts of Recāizāde İbrahim Şefik Bey,” Gökhan Coşgun examines the literary genre of na‘t, which centers on love for the Prophet, through the na‘ts of İbrahim Şefik Bey, who lived during the late Ottoman period, and analyzes these poems in terms of both form and content.

On this occasion, we would like to express our gratitude to the esteemed researchers who contributed to this issue entitled “The Prophet Muhammad (saw), Mercy to the Worlds, on the 1500th Anniversary of His Birth,” to the reviewers who supported the publication process through their meticulous evaluations, and to all our colleagues whose efforts contributed to the preparation of this journal. We pray to Almighty Allah that this issue, which we hope will contribute to a closer understanding of the Prophet’s life, Sunnah, and the universal legacy he left to humanity, will prove beneficial to the scholarly community and to our readers.

Prof. Dr. Talip Ayar



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

**Günümüzdeki Hak İhlâlleri Karşısında Vedâ Hutbesi'nin Evrensel
Öğreti ve İlkelerini Yeniden Okumak**

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 4 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 22 Haziran 2026

Yazar: Emine Gümüş Böke

Doç. Dr.

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Düzce-Türkiye

<https://ror.org/04175wc52>

<https://orcid.org/0000-0001-9648-8693>

eminegumusboke@duzce.edu.tr

Atıf: Gümüş Böke, Emine. “Günümüzdeki Hak İhlâlleri Karşısında Vedâ Hutbesi'nin Evrensel Öğreti ve İlkelerini Yeniden Okumak”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 421- 468.

<https://doi.org/10.61304/did.1882285>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Tercüme kontrolünde yapay zeka aracı cüzi şekilde kullanılmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

**Rereading the Universal Teaching and Principles of the Farewell Sermon
in the Face of Contemporary Human Rights Violations**

Research Article

History

Received: 4 February 2026 Accepted: 22 June 2026

Author: Emine Gümüş Böke

Associate Professor

Düzce University

Faculty of Theology

Author Contribution Rate: %100

Düzce-Türkiye

<https://ror.org/04175wc52>

<https://orcid.org/0000-0001-9648-8693>

eminegumusboke@duzce.edu.tr

Citation: Gümüş Böke, Emine. “Günümüzdeki Hak İhlalleri Karşısında Vedâ Hutbesi’nin Evrensel Öğreti ve İlkelerini Yeniden Okumak”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 421- 468.

<https://doi.org/10.61304/did.1882285>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

AI Use Statement: Artificial intelligence was used to a limited extent in the verification of the translation.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Günümüzdeki Hak İhlâlleri Karşısında Vedâ Hutbesi'nin Evrensel Öğreti ve İlkelerini Yeniden Okumak

Öz

Bu çalışma, Vedâ Hutbesi'nde yer alan temel insan hakları ilkelerini inceleyerek bunların günümüz insan hakları anlayışıyla ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hz. Peygamber'in Veda Haccı sırasında irad ettiği bu hutbe, insan onurunu merkeze alan evrensel mesajlar içermekte ve İslâm'ın hak, adalet ve sorumluluk anlayışını yansıtmaktadır. Çalışmada yaşama hakkı, can, mal ve namus dokunulmazlığı, hukuk önünde eşitlik, kadın hakları, aile kurumunun korunması, ekonomik adalet, suç ve cezada şahsilik, mahremiyet hakkı ve toplumsal barış gibi temel ilkeler ele alınmıştır. Araştırmada nitel yöntem benimsenmiş, Kur'ân-ı Kerîm, hadis kaynakları, klasik İslâm hukuku literatürü ve konuya ilişkin akademik çalışmalar incelenmiştir. Ayrıca Vedâ Hutbesi'nde yer alan ilkeler, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ile karşılaştırılarak benzerlik ve farklılıkları değerlendirilmiştir. İnceleme sonucunda, hutbede yer alan birçok ilkenin modern insan hakları belgelerinde yer alan haklarla büyük ölçüde örtüştüğü görülmüştür. Bununla birlikte Vedâ Hutbesi, insan haklarını ilahî kaynaklı ahlâkî ve hukukî sorumluluklar temelinde ele alması bakımından modern seküler insan hakları anlayışından ayrılmaktadır. Sonuç olarak Vedâ Hutbesi, insan onurunu, adaleti ve eşitliği esas alan yaklaşımıyla günümüzde devam eden savaşlar, ayrımcılık, şiddet ve hak ihlalleri karşısında evrensel değerini koruyan önemli bir referans metni niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hz. Peygamber, Vedâ Hutbesi, İnsan Hakları, Evrensel İlkeler.

Rereading the Universal Teaching and Principles of the Farewell Sermon in the Face of Contemporary Human Rights Violations

Abstract

This study aims to examine the fundamental human rights principles contained in the Farewell Sermon and to reveal their relationship with the contemporary understanding of human rights. Delivered by the Prophet Muhammad during the Farewell Pilgrimage, this sermon contains universal messages centered on human dignity and reflects Islam's understanding of rights, justice, and responsibility. The study addresses fundamental principles such as the right to life, the inviolability of life, property, and honor, equality before the law, women's rights, the protection of the family institution, economic justice, individual responsibility in crime and punishment, the right to privacy, and social peace. A qualitative research method was adopted, and the Qur'an, hadith sources, classical Islamic legal literature, and academic studies related to the subject were examined. In addition, the principles contained in the Farewell Sermon were compared with the Universal Declaration of Human Rights, and their similarities and differences were evaluated. As a result of the analysis, it was observed that many of the principles in the sermon largely correspond to the rights set out in modern human rights documents. However, the Farewell Sermon differs from the modern secular understanding of human rights in that it addresses human rights on the basis of divinely grounded moral and legal responsibilities. Consequently, with its approach centered on human dignity, justice, and equality, the Farewell Sermon remains an important reference text that preserves its universal value in the face of ongoing wars, discrimination, violence, and human rights violations in today's world.

Keywords: Islamic Law, Prophet Muhammad, Farewell Sermon, Human Rights, Universal Principles.

Summary

Islam and Human Rights are based on a divine approach that centers on human dignity. According to Islam, every human being has an inviolable worth and dignity due to his or her creation. For this reason, the right to life, security of life, property and honor, freedom of religion and conscience, justice, equality, and freedom are among the fundamental principles. It is emphasized in the Quran and Sunnah that all people are equal, regardless of race, lineage, color, and status. It is stated that superiority lies only in moral responsibility and piety. The farewell sermon generally summarizes the basic principles of religion and covers issues that can be described as basic human rights. The aforementioned sermon was given by Hz. Prophet. It consists of re-expressing the main points of the divine messages of the Prophet in his 23-year-long preaching and guidance activity in a concise way. The messages presented in the sermon are not limited to that day or only to the Muslims there. This is because after the Messenger of Allah began his sermon with praise and thanksgiving to Allah, he exclaimed, "O people! O mankind!" thus first attracting the attention of his companions and, through them, addressing all of humanity. "Today I have perfected your religion for you." Considering that the verse, "*I have perfected My favor upon you and have chosen for you Islam as your religion,*" was revealed while standing in Arafât, and that no verses concerning religious rulings were revealed afterward, it becomes self-evident that it would not be wrong to say that the Farewell Sermon embodies the essence of Islam in terms of human rights. In the sermon, fundamental Islamic principles concerning creed, worship, and conduct are clearly and explicitly addressed. Topics such as piety, belief in the afterlife, accountability, justice, and equality principles for peaceful coexistence among humanity are expressed in a simple and eloquent style. A few months before his death, Prophet Muhammad (pbuh) announced his intention to perform the Hajj pilgrimage in Mecca from Medina and invited others to join him. As a result, Muslims from all over the Arabian Peninsula flocked to Mecca. This pilgrimage, which the Messenger of Allah performed with more than one hundred thousand Muslims, is known as the "Farewell Hajj," and the speech he delivered during this pilgrimage is called the "Farewell Sermon".

The fact that the Prophet Muhammad, in the context of fulfilling the mission of prophethood and conveying the message given to him by God, asked his audience at the end of the Farewell Sermon, "Have I conveyed the message?", seeking their confirmation, is another aspect of the importance he attached to the message. A careful examination of the Universal Declaration of Human Rights, adopted by the United Nations in 1948, reveals that many of the rights it advocates and seeks to promote among the world's nations were expressed, explicitly or implicitly, centuries earlier in the Farewell Sermon. This situation further enhances the historical and moral value of the Farewell Sermon. The

sermon emphasizes many fundamental principles aimed at protecting the right to life, freedom of religion and conscience, freedom of communication and travel, inviolability of domicile, the right to social participation, women's rights, and human dignity. Although these rights are not expressed in modern terminology, their content reflects the essence of universal human rights. Therefore, the Farewell Sermon is a fundamental document demonstrating that human rights are not merely a modern achievement but rather were firmly established on a strong moral and legal foundation in early Islamic thought. The Prophet Muhammad, like other prophets, worked to establish human rights in society and to ensure a humane life, setting an example in this regard. Many hadiths concerning human rights can be used to derive universal principles. Freedom of belief, worship, and thought, as well as the security of life, property, and honor, are matters that apply to everyone, Muslim and non-Muslim alike. It is essential to prohibit all forms of injustice, oppression, and torture among people, and to establish values such as right, justice, and equality. It should be noted that the rights emphasized by the Prophet Muhammad possess qualities that make a person valuable and give them the respect they deserve. It should not be forgotten that the statements in the Farewell Sermon affirming human dignity continue to hold profound significance today. Societies composed of individuals who embrace and uphold these principles are better equipped to appreciate, preserve, and transmit fundamental human values across generations.

Giriş

Vedâ Hutbesi, Hz. Peygamber'in hicretin 10. yılında gerçekleştirdiği Vedâ Haccı sırasında irat ettiği ve İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan hitabelerin genel adıdır.¹ Farklı kabile, kültür ve coğrafyalardan gelen geniş bir topluluğa hitap eden bu hutbe, dönemin sosyal problemlerine çözüm önerileri sunmakla beraber insanın canı, malı, onuru, aile yapısı ve toplumsal güvenliği gibi temel hak alanlarına ilişkin ahlâkî ve hukukî ilkeler ortaya koymuştur.² Bu yönüyle Vedâ Hutbesi, İslâm'ın insan tasavvurunu ve toplumsal düzen anlayışını yansıtan temel metinlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Modern dönemde insan hakları söyleminin önemli bir metni kabul edilen Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (İHEB) ile Vedâ Hutbesi arasında çeşitli benzerliklerin bulunduğu sıkça dile getirilmektedir.³ Ancak mevcut literatürde bu benzerlikler çoğu zaman genel değerlendirmeler düzeyinde ele alınmakta iki metin arasındaki yapısal benzerlikler ve ayrışma noktaları sistematik bir karşılaştırma yöntemiyle yeterince incelenmemektedir. Özellikle Vedâ Hutbesi'nin insan hakları bakımından hangi ilkeleri içerdiği, bu ilkelerin modern insan hakları anlayışıyla hangi yönlerden örtüştüğü ve hangi noktalarda farklılaştığı konusu daha analitik bir değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Aşağıdaki tabloda ilkeler mukayeseli olarak verilmiştir.

Vedâ Hutbesi İlkesi	Vedâ Hutbesi'ndeki İfade	İHEB'teki Karşılığı	Benzerlikler	Farklılıklar
İnsan Onuru ve Yaşama Hakkı	“Canlarınız birbirinize haramdır.”	Madde 3: Yaşama, özgürlük ve kişi güvenliği hakkı	İnsan hayatının dokunulmazlığı kabul edilir.	Vedâ Hutbesi hakkı ilahî temele dayandırır, İHEB seküler hukuk temellidir.

¹ Halit Özkan, “Hadis ve Tarih Kaynaklarında Vedâ Hutbesi Rivayetleri”, *Hz. Peygamber'in Veda Haccı Hutbeleri Sempozyum Tebliğler*, ed. Suat Mertoğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 221.

² Mustafa Yayla, *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 212.

³ Saffet Sancaklı, “Hz. Peygamber ve İnsan Hakları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2003), 23; Fikriyât, <https://www.fikriyat.com/İslâm/veda-hutbesi-ve-insan-haklari> (03.02.2026); Tevhit Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 55-56.

Vedâ Hutbesi İlkesi	Vedâ Hutbesi'ndeki İfade	İHEB'teki Karşılığı	Benzerlikler	Farklılıklar
Eşitlik ve Adalet	“Rabbiniz bir, ceddiniz bir'dir. Hepiniz Adem'den türemiş bulunuyorsunuz” “Arabın Arap olmayana üstünlüğü yoktur.”	Madde 1 ve 2: Eşitlik ve ayrımcılık yasağı Madde 4: Kölelik yasağı Madde 7: Kanun önünde eşitlik	İrk, soy ve köken ayrımcılığı reddedilir. Adalet ve hakkaniyet vurgulanır. İnsan özgürlüğü korunur.	Hutbe üstünlüğü takvaya bağlar; İHEB tüm insanları mutlak eşit kabul eder. Hutbe adaleti dinî bir yükümlülük olarak sunar. Kölelik tedrici olarak kaldırılmıştır.
Kadın Hakları ve Aile Kurumunun Korunması	“Kadınların haklarına riayet ediniz.” Eşlerin karşılıklı hak ve sorumlulukları	Madde 16: Evlilik ve aile hakları. Madde 16/3: Aile toplumun temel unsurudur. CEDAW 15/1: Taraf devletler kadınların erkeklerle hukuk önünde eşitliğini kabul eder.	Kadının korunması ve haklarının gözetilmesi öngörülür. Aile kurumu korunur.	Hutbe karşılıklı hak ve sorumlulukları vurgular. İHEB daha bireysel hak merkezlidir. Hutbe aileyi dinî bir emanet olarak görür.
Neslin Korunması	“Gerçek babasından başkasına nesep iddiasında bulunan kimse Allah'ın ve meleklerin lanetine uğrayacaktır.”	Madde 16: Evlilik ve aile kurma hakkı, ailenin toplumun temel birimi olarak korunması	Her iki metin de aileyi toplumun temel kurumu olarak görür ve korunmasını amaçlar.	Vedâ Hutbesi neslin korunmasını dinî ve ahlâkî bir gaye olarak ele alır. Hutbede nesebin korunması ve zinadan kaçınma vurgulanırken, İHEB bu hususlara doğrudan yer vermez.
Ekonomik Adalet ve sömürünün Önlenmesi	“Câhiliye ribası (faiz) kaldırılmıştır. Ancak anaparalarınız sizindir.”	Madde 17/1-2, 22-25: Sosyal ve ekonomik haklar	Ekonomik adalet ve insan onuru amaçlanır.	İHEB faiz yasağı içermez; Hutbe açık şekilde yasaklar.

Vedâ Hutbesi İlkesi	Vedâ Hutbesi'ndeki İfade	İHEB'teki Karşılığı	Benzerlikler	Farklılıklar
Emanet ve Sorumluluk Bilinci	“Kimin yanında bir emanet varsa onu hemen sahibine versin!”	Dolaylı olarak Madde 29 (topluma karşı sorumluluklar)	Her iki metin de bireyin yalnızca haklara değil, topluma karşı sorumluluklara da sahip olduğunu kabul eder.	Vedâ Hutbesi sorumluluğu ilahî bir emanet anlayışı üzerine kurar ve insanı Allah'a karşı da sorumlu kabul eder. İHEB ise sorumluluğu toplumsal düzen ve hukuk çerçevesinde ele alır.
Özel Hayatın Gizliliği	“Hoşlanmadığınız kimseleri izniniz olmaksızın evinize almamaları” ifadesinde Hz. Peygamber meskenin mahrem ve dokunulmaz bir alan olduğuna açıkça işaret etmiştir.	Madde 12: Hiç kimsenin özel hayatına, ailesine, konutuna veya haberleşmesine keyfi olarak müdahale edilemez; şeref ve itibarına saldırılamaz.	Her iki metin de bireyin mahremiyetini, aile hayatını ve kişisel itibarını korumayı amaçlar.	Vedâ Hutbesi, mahremiyeti insan onuru ve ahlâk ilkeleriyle ilişkilendirirken, İHEB bunu temel bir bireysel hak ve hukukî güvence olarak düzenler. Hutbe mahremiyetin korunmasını dinî ve ahlâkî bir sorumluluk olarak da ele alır.
Suçun Şahsiliği	“Hiçbir suçlu başkasının suçundan sorumlu tutulamaz.”	Madde 11: Masumiyet karinesi.	Bireysel sorumluluk esastır	İHEB bunu hukuk ilkesi olarak düzenler; Hutbe ahlak-dinî sorumluluk boyutu da taşır.
Kan Davalarının Kaldırılması	“Cahiliyyet devrinde güdülen kan davaları tamamen kaldırılmıştır.”	Madde 3: Yaşama ve kişi güvenliği hakkı; Madde 7: Kanun önünde eşitlik; Madde 8: Etkili hukukî başvuru hakkı	Her iki metin de bireylerin keyfi şiddetten korunmasını ve hukukî güvenliğin sağlanmasını amaçlamaktadır.	Vedâ Hutbesi kabilecilik ve intikam kültürünü ortadan kaldırarak toplumsal barışı hedefler. İHEB ise hukuk devleti ve yargısal güvenceler aracılığıyla kişi güvenliğini korur.

Vedâ Hutbesi İlkesi	Vedâ Hutbesi'ndeki İfade	İHEB'teki Karşılığı	Benzerlikler	Farklılıklar
İşkence ve Ezizetin Yasak Oluşu	“Sakın haksızlık yapmayın ve zulmetmeyin. Sakın baskı, zulüm ve işkenceye alet olmayın. Sakın zulme boyun eğmeyin. Haksızlığa rıza göstermeyin.”	Madde 5: “Hiç kimse işkenceye, zalimane, gayriinsanî veya aşağılayıcı muamele ya da cezaya tabi tutulamaz.”	Her iki metin de insanın maddî ve manevî bütünlüğünün korunmasını ve insan onuruna aykırı muamelelerin önlenmesini amaçlar.	Vedâ Hutbesi işkence yasağını insanın dokunulmazlığı ve Allah'ın emaneti olması anlayışı çerçevesinde ele alırken, İHEB bunu açık bir hukukî hak olarak düzenlemektedir

Bu çalışma, Vedâ Hutbesi'nde yer alan temel insan hakları ilkeleri ile İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde yer alan hak anlayışı arasındaki benzerlik ve farklılıkları incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın temel sorusu, Vedâ Hutbesi'nin insan hakları bağlamında hangi evrensel ilkeleri içerdiği ve bu ilkelerin modern insan hakları söylemiyle ne ölçüde örtüştüğüdür. Çalışma, Vedâ Hutbesi'nin insan hakları düşüncesine ilişkin ahlâkî ve hukukî ilkeler barındıran bir metin⁴ olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada doküman incelemesi yapılmış; Kur'an-ı Kerim, temel hadis kaynakları, klasik siyer ve tarih eserleri ile konuya ilişkin modern araştırmalar incelenmiştir. Bu çalışmada, Vedâ Hutbesi'nin temel metni olarak Muhammed Hamidullah'ın *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*⁵ adlı eserinde derlediği rivayet esas alınmıştır. Aynı metin, müellifin Türkçeye *İslâm Peygamberi* adıyla tercüme edilen eserinde de yer almaktadır. Bununla birlikte, Vedâ Hutbesi'nin farklı rivayetlerine ve tercümelerine çeşitli akademik çalışmalarda da rastlamak mümkündür. Ancak metinler arasında yer yer lafız farklılıkları bulunmakla birlikte, hutbenin temel mesajı ve muhtevası bakımından önemli bir farklılık söz konusu değildir. Bu sebeple araştırmada, bütünlük ve tutarlılığı sağlamak amacıyla Hamidullah'ın derlediği metin esas alınmıştır. Bunun yanında İbn Hişâm'ın *Siretün'n-nebeviyye* de faydalandığımız eserler arasındadır.

Vedâ Hutbesi'yle ilgili yapılan çalışmalar arasında yer alan Adnan Adıgüzel'in “Vedâ Hutbesi'ndeki Temel Prensipler ve Kur'anî Temelleri” adlı makalesinde hutbedeki ilkelerin Kur'an'daki karşılıkları tesbit edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte İbrahim Bayraktar'ın ele aldığı

⁴ Yayla, *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*, 229.

⁵ Muhammed Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide* (Beyrut: Dârü'n-Nefais, 1983).

“İslâm’ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Vedâ Hutbesi” başlıklı makalesinde insan hakları beyannamesinin bazı maddeleriyle Vedâ Hutbesi’nin ilkeleri mukayese edilmiştir. Aynı şekilde Hasan Dam ve Meryem Karataş’ın kaleme aldığı “Değerler Eğitimi Açısından Vedâ Hutbesinde İnsan Onuru” adlı makalede ise Veda Hutbesi’nde yer alan insan onuruyla ilgili hususların değerler eğitimi açısından incelendiği görülmektedir. Mehmet Sosysaldı’nın “Vedâ Hutbesinde Evrensel İlkeler” başlıklı makalesinde günümüz Müslümanlarının yaşadığı “dünyevileşme” ve “ölçüyü kaybetme” (Kur’an ve Sünnet rehberliğinden uzaklaşma) gibi sosyolojik problemlere dikkat çekilmiştir. Bu çalışmada ise İHEB ile Veda Hutbesi arasındaki benzerlikler ve farklılıklar-faiz yasağı gibi- ele alınmakla birlikte modern dünyadaki savaş suçları, dijital mahremiyet ihlalleri ve ekonomik sömürü gibi güncel sorunlara İslâm hukuk düşüncesi üzerinden değinilmiştir. Bu doğrultuda modern insan hakları söylemi ile İslâm hukuk ve ahlâk düşüncesi arasındaki kesişim noktalarını değerlendirerek literatüre katkı sunulması hedeflenmiştir. Bu çalışmada öncelikle Vedâ Hutbesi’nin tarihsel arka planı ele alınacak, ardından hutbede vurgulanan temel insan hakları ilkeleri analiz edilerek modern insan hakları anlayışıyla ilişkisi tartışılacaktır.

1. Vedâ Hutbesi’nin Tarihî Arka Planı

Vedâ Hutbesi yalnız Arafat’ta irat edilen hutbe değil Arafat’ta arefe günü (Zilhicce’nin 9. günü), Mina’da bayramın ilk günü ile yine Mina’da bayramın ikinci günü irat edilen hutbelerin bütünüdür.⁶ Bu hutbelerden en meşhur olanı da Arafat’ta kadın erkek 140.000’i aşkın bir topluluğa hitap edilendir.⁷ Vedâ Hutbesi’nde sunulan mesajlar, o gün veya sadece oradaki Müslümanlarla sınırlı değildir. Zira Allah Resûlü hutbesine Allah’a hamd ve senâdan sonra “Eyyühe’n-nas! Ey insanlar” nidasıyla başlamış ve önce sahabilerin dikkatlerini çekmiş, orada bulunanların şahsında bütün insanlığa hitap etmiştir.⁸ Resûlullah’ın Vedâ hacnı ifa ederken farklı zamanlarda gerçekleştirdiği konuşmalara “Vedâ Hutbesi” tabirini kullanan ilk müellif Câhiz’dir (ö. 255/868). Câhiz’in kullanmış olduğu bu terim bilahare tarih kitaplarında yer alarak günümüze kadar ulaşmıştır.⁹ “Bugün

⁶ Hacı Ahmet Özdemir, “Son Peygamber’in Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 100; Fikret Karaman, “İslâmî Tebliğin Evrenselliği ve Vedâ Hutbesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Diyanet İlmî Dergi* 30/3 (1994), 93.

⁷ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1995), 273.

⁸ Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 91; Adnan Adıgüzel, “Vedâ Hutbesi’ndeki Temel Prensipler ve Kur’anî Temelleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/3 (2016), 86.

⁹ Bünyamin Erul, “Vedâ Hutbesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/591; Ülfet Görgülü, “Vedâ Hutbesi Ekseninde Ailede Haklar ve Sorumluluklar”, *Hz. Peygamber’ in Veda Haccı Hutbeleri Sempozyum Tebliğler*, ed. Suat Mertoğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 338;

sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim."¹⁰ âyetinin Arafat'ta vakfede iken indiği ve bundan sonra ahkâma ilişkin âyet inmediği düşünüldüğünde Vedâ Hutbesi'nin insan hakları bakımından İslâm'ın temel ilke ve hedeflerini özetleyen evrensel bir metin niteliği taşıdığı yönündeki tespiti destekleyen güçlü gerekçelerin bulunduğu görülmektedir.¹¹

Hz. Peygamber'in, Allah'ın kendisine verdiği risâlet ve tebliğ vazifesini eksiksiz yerine getirmek bağlamında, hutbesinin sonunda "Tebliğ ettim mi?" sorusunu yönelterek muhataplarına tasdik ettirmesi de mesaja verdiği ehemmiyetin başka bir veçhesidir.¹² Birleşmiş Milletler tarafından 1948 yılında kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi dikkatle incelendiğinde, savunduğu ve dünya devletlerine benimsetmeye çalıştığı pek çok hakkın asırlar önce Vedâ Hutbesi'nde açık veya dolaylı biçimde dile getirildiği görülmektedir. Söz konusu hutbede hayat hakkı, din ve vicdan özgürlüğü, mülkiyet dokunulmazlığı, kadın hakları ve insan onurunu korumaya yönelik pek çok temel ilkenin vurgulandığı görülmektedir. Bu haklar, modern terminolojiyle ifade edilmemiş olsa da içerik itibarıyla evrensel insan haklarının özünü yansıtmaktadır.¹³

Köken konusunda Batılı insan hakları araştırmacılarıyla Müslüman insan hakları araştırmacıları arasında yoğun tartışmalar yaşanmaktadır. Batılı araştırmacılar insan haklarının Aydınlanma felsefesinin uzantısı olarak Batı medeniyetinin ürünü olduğunu ileri sürmektedirler. Müslüman insan hakları araştırmacıları da bugün insanlığın ulaştığı olduğu insan hakları normlarının oluşmasından İslâm ve kültür medeniyetinin doğrudan ve dolaylı olarak etkili olduğunu belirtmektedirler.¹⁴ İnsan haklarının tarihsel kökenine ilişkin literatürde öne çıkan yaklaşımlardan biri de modern insan hakları düşüncesinin oluşumunda Yahudi-Hristiyan geleneğinin etkili olduğu inancıdır. Çağdaş bir kazanım olan insan hakları kavramı BM İnsan Hakları Evrensel Sözleşmesi ile küresel planda kabul görmeye başlamış ve böylece uygulama alanına girmiştir. Müslüman araştırmacıların önemli bir kısmı, insan haklarının tarihsel kökeninin yalnızca modern döneme ve

Abdulkadir Karakuş, "Kur'an Perspektifinden Kadın", *eş-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2019), 851.

¹⁰ el-Mâide 5/3.

¹¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 273; Mehmet Soysaldı, "Vedâ Hutbesinde Evrensel İlkeler", *Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 11/21 (2018), 75-76; Musa Bilgiz, *Kur'an'da İnsanlık Onuru* (Ankara: Fezr Yayınları, 2012), 71.

¹² Mehmet Görmez, "Vedâ Hutbesi Bir Vedâ Değil Bir Bedâdır", *Hz. Peygamber'in Vedâ Haccı Hutbeleri Sempozyum Tebliğler*, ed. Suat Mertoğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 28.

¹³ Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 93.

¹⁴ Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 50.

özellikle son iki yüzyıla indirgenmesini isabetli bulmamaktadır. Aslında insan haklarının tarihsel gelişimini yalnızca modern döneme özgü bir olgu olarak değerlendirmek, önceki medeniyetlerin, dinî geleneklerin ve hukuk sistemlerinin bu alana sunduğu katkıların göz ardı edilmesine yol açabilmektedir. Müslüman insan hakları araştırmacıları, İslâm'ın nüzul sürecinin başladığı toplumsal ortamda mevcut bulunan adaletsizlik, ayrımcılık ve hak ihlallerine karşı önemli dönüşümler gerçekleştirdiğini savunmaktadır. İslâm'ın insan haklarına yapmış olduğu vurguyu görebilmek için vahyin indiği dönemin sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik yapısını iyi tahlil etmek gerektiğinin altını çizmektedirler.¹⁵ Sonuçta hem Batılı hem de Müslüman insan hakları araştırmacıları insan haklarının tarihi köklerinin kendi medeniyetlerine aidiyetini ispatlamaya çalışmışlardır.

İslâm ve insan hakları alanında İslâm'a yöneltelen eleştirilerin başında İslâm hukukunun hakları ile uyum sağlamadığı iddiaları yer almaktadır. Çoğunlukla gündeme getirilen konuların başında; Müslüman ile gayrimüslimin devlet nazarındaki hukukî statüleri, kadın ve erkek arasındaki eşitliği içerdiği söylenen hükümler, köleliğin meşru sayılması ve hür köle açısından hukukî farklılıkların kabul edilmesi, din değiştirenlere ön görülen ceza yer almaktadır. Ayengin, Batılı yazarların İslâm hukukuna yönelik eleştirilerinde dile getirdikleri hususların bugünün değerleriyle geçmiş yargılama olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.¹⁶ Batılı insan hakları araştırmacıları İslâm ve insan hakları konusundaki eleştirilerini, Müslüman ülkelerdeki uygulamalar üzerinden de yapmaktadırlar. Hâlbuki son yıllarda dünya gündemini oldukça meşgul eden savaşlar ve zulümler batının insan hakları anlayışıyla çelişmektedir. Batılı insan hakları araştırmacılarının yapmaya çalıştıkları şey, Batı ışıında insan hakları adına ne varsa onların insan hakları olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Bugün yeryüzünde insan haklarını en fazla ihlal edenlerin, insan hakları hukukunu en fazla ön plana çıkaranlar olduğu ifade edilmektedir.¹⁷ Bu çalışmada Hz. Peygamber'in Vedâ Hutbesi'nde yer alan prensipleri ele alacağız.

2. Vedâ Hutbesi'nde İnsan Hakları İlkeleri

Hz. Muhammed'in insan hak ve hürriyetlerin temelini oluşturan eşitlik, adalet, can güvenliği, insan onur ve haysiyeti, mal ve mülkiyet hakları gibi ilkelere atıfta bulunduğu Vedâ Hutbesi, insanlık tarihi için önemlidir. Hutbede bireyin dokunulmazlığını esas alırken toplumsal düzenin de adalet temelinde inşa edilmesini hedeflemektedir. İrk, soy, renk ve statü farklılıklarını reddeden yaklaşım, insan haklarının özünde bulunan eşitlik fikrini güçlü biçimde vurgulamaktadır. Aynı zamanda kadın hakları, emanet

¹⁵ Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 54-57.

¹⁶ Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 146.

¹⁷ Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 285.

bilinci, faiz yasağı ve hukukî sorumluluk gibi konular üzerinden sosyal ve ekonomik adaletin çerçevesi çizilmektedir. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde (İHEB) tesis edilen insan hakları ilkelerinin İslâm hukuk düşüncesindeki karşılığı son derece geniş bir alana yayılmaktadır. Aşağıda bu ilkeler ele alınmıştır.

2.1. İnsan Onuru ve Yaşama Saygı

İslâm ve insan hakları, insan onurunu merkeze alan ilahî ve insanî yaklaşımlar üzerine kuruludur.¹⁸ Bu hakkın dokunulmazlığı BM İnsan Hakları Evrensel Sözleşmesi'nin 3. maddesinde “Yaşamak, özgürlük ve kişi güvenliği herkesin hakkıdır” ilkesi ile doğrudan örtüşmektedir. Ancak hutbenin bu konudaki ifadesinin birtakım özgün boyutları bulunmaktadır. Her şeyden önce bu hak, ilahî bir otorite kaynağına dayandırılmaktadır. İkincisi, söz konusu ifade ihlâl durumunda hem hukukî hem de dinî bir sorumluluk doğurmaktadır. Bu boyutuyla hutbe, yaşam hakkı güvencesine Batılı insan hakları belgelerinde rastlanmayan farklı bir özelliği ortaya koymaktadır.¹⁹

Kur'an ve Sünnette ırk, soy, renk ve statü farkı gözetilmeksizin tüm insanların eşit olduğu vurgulanmış; üstünlüğün yalnızca ahlâkî sorumluluk ve takvada olduğu belirtilmiştir.²⁰ Takva ise insanın Allah'ın emirlerini yerine getirme, yasaklarından sakınma konusunda gösterdiği samimiyet ve hassasiyettir. Vedâ Hutbesi'nde, Allah'a karşı saygı, bilinç ve sorumluluk duygusunu ifade eden “takva” kavramına bir değer ölçüsü olarak özel bir vurgu yapılmıştır. Bu vurgu, esasen soy, kabile, sınıf ve sosyal statü temelli ayrıcalıkların sona erdiğini ve bunların yerine, herkesin erişebileceği evrensel bir ölçütün ikame edildiğini göstermektedir. Zira takva, insanın doğuştan getirdiği veya sahip olduklarına dayanan bir özellik değil bilakis hikmet, ahlâkî olgunluk ve erdemli bir yaşamla elde edilebilen bir meziyettir. Söz konusu hutbe, insanlık onurunun ve toplumsal adaletin temelini oluşturan takva-merkezli bir değer sistemi inşa etmiştir.²¹

İrk ayrımcılığı, etnik köken temelli şiddet, ayrımcılık ve dışlanma, günümüzde milyonlarca insanın temel haklardan yoksun kalmasına yol açmaktadır. ABD'de siyahilere yönelik polis şiddeti, Avrupa'da yükselen

¹⁸ Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* (Ankara: DİB Yayınları, 1996), 71; Yusuf Sayın, “İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve İslâm”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 430; Recep Şentürk, “Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları: İnsan Hakları Bildirgelerine Dayalı Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Kur'an ve Tefsir Araştırmaları, 2014), 24.

¹⁹ İnsan Hakları Derneği (İHD), “İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi” İhd.org.tr/insan-haklari-evrensel-beyannamesi/ (Erişim 02/02/2026).

²⁰ el-Hucurât 49/13.

²¹ Bardakoğlu, “Veda Hutbelerinde Hukuk”, 60.

aşırı milliyetçilik ve azınlıklara yönelik nefret suçları ayrıca dünyanın birçok yerinde Müslümanlara reva görülen zulüm, Vedâ Hutbesi'nin bu ilkesinin güncelliğini ve gerekliliğini bir kez daha gözler önüne sermektedir.²² Hutbede yer alan “Canlarınız ... (her türlü tecavüzden) korunmuştur”²³ ifadesi, canların yani insan hayatının mukaddes, dokunulmaz ve korunmuş olduğunu ifade etmektedir. Buna göre insanın yaşama hakkı tabii ve devredilemez bir hak olup bu hakka yönelik her türlü saldırı dinen ve hukuken yasaklanmıştır.²⁴

İslâm'a göre haksız yere bir insanın hayatına kastetmek, hayat hakkını ortadan kaldırmak haram kabul edilmiştir.²⁵ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde, “*Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın.*”²⁶ buyurularak bu ilke açıkça vurgulanmıştır. Ayrıca Yüce Allah, bir insanın hayatına son verenin ebedi cehennemde azap göreceğini şöyle açıklamıştır: “*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.*”²⁷ Şeref ve onur sahibi olarak yaratılan insanın,²⁸ diğer varlıklara üstün kılındığını ifade eden Kur'an, haklı bir gerekçe olmaksızın bir insanı öldüren kimsenin bütün insanları öldürmüş gibi bir insanın hayatını kurtaran kimsenin ise bütün insanları kurtarmış gibi olacağını belirtir.²⁹ Kur'ân-ı Kerîm ayrıca, insanların Yaratıcı tarafından belirlenen sınırlar çerçevesinde, birbirlerinin haklarına saygı göstermek suretiyle özgür varlıklar olduğunu ortaya koyar. Böylece insanın maddî, manevî ve şahsî dokunulmazlığı güvence altına alınmış, güvenlik hakkının dokunulmazlığı ilke olarak kabul edilmiştir.³⁰

²² Şentürk, “Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları: İnsan Hakları Bildirgelerini Dayalı Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, 24.

²³ Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cihad”, 28; Ebû'l- Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el- Câmîu's-sahîh*, thk: Muhammed Fuad Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Birr”, 32, “Kasâme”, 29-30, “Hacc”, 147; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiki's-siyâsiyye*, 361.

²⁴ Ebû İshak eş-Şâtûbî, *el-Muvafâkat*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 2/9; Hayrettin Karaman, *İslâm'da İnsan Hakları Din Vicdan ve Düşünce Hürriyeti* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 68; Osman Şekerci, *İnsan Hakları Alanında Temel Belgeler ve İslâm* (İstanbul: Nün Yayınları, 1996), 17.

²⁵ Zekiyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev: İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 536; Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 391.

²⁶ el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/33.

²⁷ en-Nisâ 4/93.

²⁸ el-İsrâ 17/70.

²⁹ el-Mâide 5/32.

³⁰ Sayın, “İnsan Hakları Evrensel Beyanname ve İslâm”, 430; Fahri Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 169; Yayla, *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*, 57.

Yaşama hakkıyla doğrudan ilişkili çok sayıda hadis bulunmaktadır. Bu hadislerin bütüncül biçimde incelenmesi, hukukî istisnalar dışında bir Müslümanın canına kıymanın helal kabul edilmediği, bilakis haram kılındığı ve insan hayatının dokunulmaz sayıldığı³¹ ortak ilkesinde birleştiğini göstermektedir. Söz konusu rivayetler çerçevesinde intihar büyük günahlardan biri olarak değerlendirilmiş³² ayrıca Allah Teâlâ'nın, koyduğu hukukî ölçüler dışında hiç kimseye ölüm cezası verme yetkisi tanımadığı açıkça ifade edilmiştir.³³ İnsan hayatının kutsallığı ve korunması, Müslümanlar açısından en temel sorumluluklardan biri olarak kabul edilmiş; bu değer inhlâlinin kabul edilemezliği güçlü ve bağlayıcı ifadelerle vurgulanmıştır.³⁴

İslâm hukuku hayat hakkını anne rahminden başlatmakta ve ceninin o dönemde miras vb. haklara sahip olduğunu hukukî güvenceye bağlamaktadır.³⁵ Cenin aleyhine işlenen suçlara ceza öngörmek suretiyle dokunulmazlığını garanti etmektedir. Doğumla birlikte insanın sahip olduğu tam vücûb ehliyetiyle dokunulmazlığı da en üst düzeye çıkmaktadır.³⁶ Yaşama hakkı özgürlüğünün en temel unsurlarından biri vücut bütünlüğünün korunmasıdır. Bir insanı öldürmek yasak olduğu gibi onun vücut bütünlüğünü ortadan kaldıracak veya zedeleyecek şekilde zarar vermek de yasaktır.³⁷ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de yüce Allah şöyle buyurur: *“Biz Tevrat'ta onlara cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralara karşılık kısas yazdık. Ancak kim bu hakkından vazgeçerse, bu onun için günahlarına kefarettir olur.”*³⁸

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Diyât”, 6; Müslim, “Kasame”, 25-26.

³² Müslim, “İmân”, 175; Tirmizî, “Tib”, 7.

³³ Abdullah Demir, “İslâm'da İnsan Hakları”, *Uluslararası Türk Hukuk Tarihi Kongresi*, ed. Fethi Gedikli (İstanbul: Oniki Levha Yayıncılık, 2016), 517; Mehmet Şener, “Vedâ Hutbesinin İnsan Hakları Yönünden Kısaca Tahlili”, *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 126; Sancaklı, “Hz. Peygamber ve İnsan Hakları”, 29; Ülfet Görgülü, “Teknoloji Geliştiren İnsandan Teknolojinin Geliştirdiği İnsana-Genetik Müdahale ile İnsan Geliştirmeye Etik ve Fikihî Bakış-” *Diyanet İlmî Dergi* 58/3 (2022), 1108-1109.

³⁴ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Medresetü'r-Risale, 2019), 354; Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 226; Hasan Dam - Meryem Karataş, “Değerler Eğitimi Açısından Vedâ Hutbesinde İnsan Onuru”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Eylül/2014), 55-56.

³⁵ Ülfet Görgülü, “Din İşleri Yüksek Kurulunun Tıbbi Konulardaki Fetvalarına İlişkin Metodolojik Bir Değerlendirme”, *Fıkıh ve Biyoetik İslâm Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci - 2* (İstanbul: İsar Yayınları, 2021), 189, 190.

³⁶ Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 227.

³⁷ Muhammed Tahir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan - Vecdî Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 226.

³⁸ el-Mâide 5/ 45.

Günümüzde yaşama hakkı ihlalleri hâlâ insanlığın en yakıcı sorunları arasında yer almaktadır. Savaş suçları, yargısız infazlar, zorla kaybetmeler ve sivil halka yönelik saldırılar bu ihlallerin başlıca biçimlerini oluşturmaktadır. BM verilerine göre 2023 yılı itibarıyla dünya genelinde yaklaşık 110 milyon insan silahlı çatışmalar ve zulüm nedeniyle yerinden edilmiş durumdadır.³⁹ İslâm dini, yaşama hakkının en fazla ihlal edildiği alanlardan biri olan savaşları dahi belirli kural ve kaidelere bağlamıştır. Zira savaş zamanlarında hukukî ve ahlâkî sınırların gevşemesi sebebiyle hak ihlalleri daha sık yaşanmaktadır. Bu ihlallerin önüne geçmek amacıyla İslâm'da savaş hukuku çerçevesinde bağlayıcı ilkeler belirlenmiştir.⁴⁰ Buna göre savaşta ya da savaş dışı durumlarda soykırım yapılamaz, kaçanlar ve yaralılar öldürülemez. Fiilen savaşa katılmayan kadınlar, çocuklar, din adamları ve işçiler hedef alınamaz. Ayrıca hayvanlara ve bitkilere zarar verilmesi de yasaklanmıştır.⁴¹ Savaşlar, zorla yerinden edilmeler, sivil ölümler ve yargısız infazlar gibi çağdaş insan hakları ihlalleri, yaşam hakkının evrensel düzeyde hâlâ korunmaya muhtaç olduğunu göstermektedir. Bu nedenle hutbede dile getirilen yaşam hakkının dokunulmazlığı ilkesi, tarihsel bağlamını aşarak günümüz insan hakları tartışmalarında da anlamlı bir referans değeri taşımaktadır.

2.2. Hukuk Önünde Eşitlik ve Adalet

İslâm öncesi dönemlerde toplum, efendi-köle, erkek-kadın, zengin-fakir gibi farklı sınıflara ayrılmakta; bireyler sahip oldukları statüye göre değer görmekteydi. İnsanlar, soy, servet ve güç gibi geçici unsurlar üzerinden birbirlerine üstünlük taslamakta; hatta kabirlere giderek atalarının mezarlarını saymak suretiyle sayısal çokluğu bir övünç vesilesi hâline getirmekteydiler.⁴² Bu anlayışta üstünlük; mal varlığı, servet birikimi, makam ve mevki gibi dünyevî ölçütlerle tanımlanmaktaydı. İslâm ise bu köklü hiyerarşik yapıyı reddederek insan onurunu merkeze alan eşitlikçi bir yaklaşım ortaya koymuştur.⁴³ İHEB'in 4.maddesinde yer alan “Hiç kimse kölelik veya kulluk altında bulundurulamaz; kölelik ve köle ticareti her türlü şekliyle yasaktır.” ilkesi İslâm'da insan için asıl olanın hürriyet olması anlayışıyla örtüşmektedir. İslâm dini kölelik müessesesini tamamen izale edecek mutlak kurallar koymanın yanı sıra, maddi ve manevi yardımlar

³⁹ United Nations (UN), “BM Haberleri”, <https://news.un.org/en/story/2023/10/1142827> (Erişim 17.03. 2026).

⁴⁰ Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 231.

⁴¹ Buhârî, “Cihad”, 147-148; Ebû Davûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cihad”, 90, 121.

⁴² et-Tekâsür 102/1-2.

⁴³ Demir, “İslâm'da İnsan Hakları”, 524; Yayla, *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*, 38.

iletme, evlendirme, hür bırakma gibi toplumun onlara iyilikte bulunmasını salık vermiştir.⁴⁴ Köleliğin insan onuruna yakışan bir statü olmadığı açıktır. İslam bu sorunu kendisi oluşturmamış, bu durumla karşı karşıya kalmıştır. Tedric metodunu kullanarak kölelerin toplumdaki durumunu düzeltmeyle işe başlamıştır.

Diğer taraftan insanın malı, makamı, mevkii ve unvanı ne olursa olsun, Allah katındaki değerinin bu tür dışsal unsurlarla değil takvası ile belirlendiği vurgulanmıştır.⁴⁵ Bu bağlamda Kur'an ve Sünnet, insanları yaratılış bakımından eşit kabul etmiş; üstünlüğü soyda, servette veya sosyal statüde değil, erdem ve sorumluluk bilincinde temellendirmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, bu hususu Vedâ Hutbesi'ndeki şu sözleriyle tekit etmiştir: "Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız da birdir; hepiniz Âdem'in çocuklarıdır. Âdem ise topraktır. Allah katında en kıymetliniz, takvası çok olan Müslümandır. Arabın Arap olmayana bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takva iledir."⁴⁶ Hz. Peygamber bu edebi ve veciz sözleriyle bütün insanların Rabbinin bir olduğunu, aynı anne babadan türediğini⁴⁷ ve insanların eşit olduğunu kesin çizgilerle gözler önüne sermiştir." Ayrıca "İrkçılığa (asabiye) çağıran bizden değildir; ırkçılık için savaşan bizden değildir, ırkçılık üzere, asabiye uğruna ölen bizden değildir."⁴⁸ anlayışı ile özellikle ırktan doğan asabiyetlerin önüne geçen Hz. Peygamber yaptığı son konuşmasıyla da bu durumu perçinlemiş ve evrensel bir kural olarak eşitlik prensibini ortaya koymuştur.

Câhiliye Arap toplumunda nesep ve soy bağına verilen önem, sosyal hayatın hemen her alanında belirleyici bir unsur olarak kendini göstermekteydi. İrk asabiyetinin son derece güçlü olduğu bu toplumsal yapıdan, soyu ve nesebi bir üstünlük gerekçesi olarak görmeyen; aksine bu anlayışla yanına gelinmesini reddeden bir peygamberin inşa ettiği "*Müminler ancak kardeşlerdir.*"⁴⁹ ilkesine tâbi bir toplum yapısına geçiş, doğal olarak zamana yayılan bir dönüşüm süreci gerektirmiştir. Bu dönüşüm sürecinde Hz. Peygamber, Câhiliye döneminden miras kalan ayrımcı tutum ve alışkanlıkları ortadan kaldırmak için yoğun bir çaba sarf etmiştir. Nitekim bir sahâbînin, bir başkasını ten rengi sebebiyle kınaması

⁴⁴ Sayın, "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve İslâm", 432.

⁴⁵ el-Hucûrât 49/13.

⁴⁶ Buhârî, "Hac", 132; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Menâsik", 76, 84; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56, 61.

⁴⁷ en-Nisâ 4/1; el-En'âm 6/12.

⁴⁸ Müslim "İmare", 53; Ebû Dâvûd, "Edeb", 121.

⁴⁹ el-Hucurât 49/10.

üzerine Hz. Peygamber'in "Sende hâlâ Câhiliyeden kalma bir şeyler var"⁵⁰ buyurması, ten rengi temelli ayrımcılığın kesin bir biçimde yasaklandığını ve bu tür davranışların İslâmî değerlerle bağdaşmadığını açıkça ortaya koymaktadır.⁵¹

Kur'an-ı Kerim, ahlâk merkezli sorumluluk anlayışını esas alarak insanları ırk, soy, renk, cinsiyet ve sosyal statü gibi aidiyetler üzerinden değerlendiren her türlü ayrımcı yaklaşımı reddetmiş insan onuru, adalet ve takvayı temel değer ölçütleri olarak kabul etmiştir.⁵² Allah Teâlâ haksızlığı kendine de kullarına da haram kılmış⁵³ ve pek çok âyette adâleti emretmiştir: "...İyi bilin ki, Allah'ın lâneti zalimlerin üzerinedir."⁵⁴ "Doğrusu O (Allah) zalimleri sevmez."⁵⁵ "Bir topluluğa duyduğunuz kızgınlık sizi adaletsizlik yapmaya itmesin. Adâletli olun."⁵⁶ Söz konusu âyetler zulmün karşıtı olan adaleti tesis etmenin önemine vurgu yapmaktadır.⁵⁷ Kur'an'a göre insanların farklı ırk ve soylara mensup olarak yaratılmaları, üstünlük sebebi değil, karşılıklı tanıma ve toplumsal ilişkilerin sağlıklı biçimde kurulmasına yönelik ilahî bir hikmetin sonucudur.⁵⁸ Aynı şekilde Allah'ın insanlara lütfettiği rızkın adaletli bir şekilde paylaşılması, toplumsal dengenin korunması ve insanlar arasında fiilî eşitliğin tesis edilmesi açısından temel bir ilke olarak belirlenmiştir. Bu ilkeler, Kur'an'ın insan onurunu merkeze alan eşitlik anlayışının başlıca dayanaklarını oluşturmaktadır.⁵⁹

Hak ve adalet meselesi, tarih boyunca insanları en fazla meşgul eden temel sorun alanlarından biri olmuştur. Hz. Peygamber'in gerek bireysel ve toplumsal ilişkilerde gerekse farklı inanç ve topluluklarla olan ilişkilerde hak ve adaleti tesis etmeyi temel bir ilke olarak benimsediği görülmektedir. Hz. Peygamber, bir yandan Mekke'den hicret eden Müslümanlar (muhâcîrûn) ile Medineli Müslümanlar (ensâr) arasında kardeşlik akdini tesis ederek iç toplumsal dayanışmayı güçlendirmiş; diğer yandan Medine Sözleşmesi aracılığıyla Müslümanlar, Yahudiler ve müşrikler arasında karşılıklı hak ve sorumlulukları belirleyerek toplumsal barış ve adaletin kurumsal zemininin oluşturulmasına öncülük etmiştir.

⁵⁰ Buhârî, "İman", 23.

⁵¹ Dam - Karataş, "Değerler Eğitimi Açısından Vedâ Hutbesinde İnsan Onuru", 59.

⁵² Adıgüzel, "Vedâ Hutbesi'ndeki Temel Prensipler ve Kur'anî Temelleri", 102.

⁵³ Müslim, "Birr", 55.

⁵⁴ Hûd 11/18.

⁵⁵ eş-Şûra 42/40.

⁵⁶ el-Mâide 5/8.

⁵⁷ Hacı Mehmet Günay, "Muhammed Tâhir b. Âşûr'un Makâsîd Anlayışı", *Makâsîd ve İctihad* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 431; Adıgüzel, "Vedâ Hutbesi'ndeki Temel Prensipler ve Kur'anî Temelleri", 101; Yayla, *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*, 58.

⁵⁸ el-Hucurât 49/13.

⁵⁹ Sayın, "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve İslâm", 429.

Bu uygulamalar, Hz. Peygamber'in adalet anlayışının yalnızca Müslüman toplumla sınırlı olmadığını, farklı inanç gruplarını da kapsayan evrensel bir nitelik taşıdığını göstermektedir.⁶⁰

Bugün bütün dünyada yaşanan uluslararası hukuk krizlerinin ve insan hakları ihlallerinin temelinde, aslında güç eksikliği değil, adalet eksikliği yatmaktadır. Dünya üzerindeki güç dengesi güçlü olanı haklı kabul eden yanlış ve tehlikeli bir anlayış üzerine kurulmuştur. Özellikle içinde bulunduğumuz yüzyılda yaşanan savaflara bakıldığında, bu anlayışın nasıl acımasız sonuçlar doğurduğu açıkça görülmektedir. Günümüzde yürürlükteki hukukî metinlere baktığımızda İHEB'te deklare edilen haklar bütününe uymayan bir anlayışın ve buna bağlı olarak gelişen bir uygulama mantığının yürürlükte olduğu fark edilmektedir. Etnik ayrımcılık, yabancı düşmanlığı, din temelli dışlama ve sosyal eşitsizlikler gibi sorunların hâlâ devam etmesi, Vedâ Hutbesinde ortaya konulan eşitlik ve adalet anlayışının güncelliğini koruduğunu göstermektedir.

2.3. Kadın Hakları ve Aile Kurumunun Korunması

Vedâ Hutbesi başta insan hakları olmak üzere toplumsal güven ve huzura ilişkin birçok konuyu ihtiva etmektedir. Hz. Peygamber'in Vedâ Hutbesinde ele aldığı konulardan biri de eşlerin hak ve sorumluluklarıdır. Allah Resûlü özellikle kadın haklarına vurgu yapmış, onların haklarını korumaya yönelik bir dizi tedbirden söz etmiştir. Hz. Peygamber'in sadece Vedâ Hutbesinde değil, daha önceleri de birçok kez kadın haklarına vurgu yaptığı, İslâm öncesi Arap toplumunda sosyal anlamda düşük bir statüde bulunan ve bazı temel haklardan mahrum bırakılan kadınların haklarına saygı gösterilmesi gerektiğini vurgulayan beyanları vardır.⁶¹ 1948'de kabul edilen İHEB'te ise yüzyıllar sonra kadın hakları genel insan hakları içerisinde yer almıştır.⁶²

İHEB'in 16. maddesinde düzenlenen aile hakları ve evlilik eşitliği ilkeleriyle, BM Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'nin (CEDAW) temel amaçlarıyla ve özellikle kadına yönelik şiddeti önlemeye ilişkin uluslararası düzenlemelerle ele alınan kadın haklarına yönelik yaklaşım önem arz etmekle beraber günümüzde kadına yönelik şiddet vb. hususlarla kadının temel haklardan mahrum bırakılması küresel ölçekte en ciddi insan hakları sorunlarından biri olmayı sürdürmektedir. Dünya Sağlık Örgütü verilerine göre dünya genelinde kadınların yaklaşık yüzde otuz beşi fiziksel veya cinsel şiddete maruz

⁶⁰ Sancaklı, "Hz. Peygamber ve İnsan Hakları", 35.

⁶¹ Emine Gümüş Böke, *İslâm ve Kadın Araştırmaları*, ed. Ülfet Görgülü - Ömer Menekşe (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025), 93.

⁶² İsa Kanik, "İnsan ve Kadın Hakları", *Kadın ve Aile*, ed. Nur Çetin - Emine Şener (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021), 292.

kalmaktadır.⁶³ Yapılan araştırmalara göre 2024 yılında, dünya genelinde yaklaşık 50.000 kadın ve kız çocuğunun, eşleri veya diğer aile üyeleri tarafından öldürüldüğü bildirilmektedir.⁶⁴

Hz. Peygamber, Vedâ Hutbesi'nde kadın haklarına yönelik olarak “emanet alan ve emanet edilen” arasındaki ayrıntıyı hatırlatarak emanet alanın sorumluluğunu vurgulamış ve hanımlara yönelik olumsuz davranışlara karşı erkekleri uyarmıştır.⁶⁵ Ayrıca Allah Resûlü kadın-erkeğin karşılıklı olarak belli haklara sahip olduğunu, kadınların üzerine düşen sorumlulukları, kocaları tarafından himaye edilirken Allah'ın bir emaneti olduğu gerçeğini hatırlatarak emanete hıyanet edilmemesi ve özellikle beşerî ilişkiler açısından en güzel şekilde davranılması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁶⁶ Kadınların hem şahsiyetlerine hem de fikirlerine değer veren Hz. Peygamber zaman zaman onlarla istişarede bulunmuş,⁶⁷ hem vakit namazlarında hem de cuma ve bayram namazlarında kadınların cemaate katılımları⁶⁸ için gereken ihtimamı göstermiştir.⁶⁹ Nitekim Hz. Peygamber'in kadınlara verdiği değere yönelik batılı fikir ve ilim adamları da hayranlıklarını dile getirmiş ve bu konuda İslâmiyet'i methetmekten kendilerini alamamışlardır. Mesela İngiliz oryantalist Stanley Lane-Poole (ö. 1931): “Muhammed'in kadınlara ait hususlarda yaptığı önemli derecedeki değişiklikleri, hiçbir büyük kanun koyucu yapmamıştır.” şeklinde ifade etmektedir.⁷⁰

Görüldüğü üzere kadınlar Hz. Peygamber döneminde kıymet görmüş, temel haklarına erişmenin ötesinde İslâm toplumunun ictimâî, kültürel ve ticarî hayatında mühim vazifeler üstlenmiş, toplumsal hayatın değişik birçok alanında önemli sorumluluklar yerine getirmişlerdir. Kadınların fiziki, maddi ya da sosyal yönden bazen güçsüz kalmaları onların

⁶³ UnWomen (UW) <https://www.unwomen.org/> (Erişim 17.03.2026); <https://www.who.int/publications/i/item/9789240026681> 28. 05.2026.

⁶⁴ Un Women (UW), <https://www.unwomen.org/> (Erişim 17.03.2026)

⁶⁵ Emine Gümüş Böke, “Câhiliye Döneminde Kadın”, *Toplum, Din ve Kadın*, ed. Emine Öztürk (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 13-30; Ali Bardakoğlu, “Câhiliye Döneminde Kadın”, *Sosyal Hayatta Kadın*, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 13-20; Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Câhiz, *el-Beyân ve'l-tebyîn* (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 3/23.

⁶⁶ Abdülkadir Karakuş, “Kur'an Perspektifinden Kadın”, *eş-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2019), 851.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 23. Hz. Peygamber'in kadınlarla istişare örnekleri için ayrıca bk. Recep Aslan, “İstişârenin Önemi ve Hz. Peygamber'in Uygulamalarından Örnekler”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2014), 234-237.

⁶⁸ Buhârî, “Ezan”, 162, “İdeyn”, 15; Müslim, “Cum'a”, 50.

⁶⁹ Ülfet Görgülü, “Kur'an ve Sünnet Perspektifinden Kadın”, *İslâm Penceresinden Kadın* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 25.

⁷⁰ Stanley Lane-Poole, *Le Koran Sa Poésie Et Ses Lois* (Paris: Ernest Leroux Yayınevi, 1882), 96.

haklarının gaspına yol açabilir. Hz. Peygamber bunu engellemek için kadının “Allah’ın emaneti” olduğunu hem tüm hayatı boyunca hem de Vedâ Hutbesi’nde tekrar vurgulamıştır.⁷¹ Sonrasında hem erkeklerin hem de kadınların birbiri üzerinde hakları olduğu belirtilerek aile içindeki sınırlar belirlenmiştir. “Sizin de kadınlar üzerinde hakkınız vardır, sizin kadınlar üzerindeki hakkınız onların, aile yuvasını hoşlanmadığınız hiçbir kimseye çiğnetmemeleridir.”⁷²

Temel hak ve hürriyetler bakımından kadın ile erkek arasında ilkesel bir ayrım öngörülmemiş; her iki cinsin de insan olmaları itibarıyla eşit hak ve sorumluluklara sahip olduğu kabul edilmiştir.⁷³ İnsanın doğuştan sahip olduğu yaşama hakkı, inancını özgürce yaşayabilme ve mal edinebilme gibi temel haklar kadınlar için de geçerlidir. Aynı şekilde şeref ve onurun korunması, evlenme, aile kurma ve aile hayatı içinde güvence altında bulunma gibi hususlarda kadınların haklarının korunması, İslâm’ın temel adalet anlayışının bir gereği olarak görülmüştür. Bu yaklaşım, İslâm’ın kadın onurunu ve insan haysiyetini merkeze alan bütüncül bir hukuk ve ahlâk anlayışı sunduğunu ortaya koymaktadır.⁷⁴ Hz. Peygamber Veda Hutbesi’nde kadınların ve erkeklerin karşılıklı vazifelerine değinmiş, kadının kocası üzerindeki hakları olarak; “Yediğin zaman ona yedirmek, giydiğin zaman ona da giydirmek, yüzüne vurmamak, hakaret etmemek, küsüp evi terk etmemek”⁷⁵ olarak açıklamıştır.

Aynı özden yaratılmış⁷⁶ ve aynı insanlık şerefine sahip olan erkek ve kadın, evlilik birliğini başlatan nikâh ile birbirlerine karşı hukukî ve ahlâkî sorumluluklar yüklenmiş olurlar. Bir bütünün birbirini tamamlayan iki yarısı olarak⁷⁷ eşler, Allah’ın kendilerine lütfettiği farklı özellikleriyle birbirlerini destekleyip bütünleşeceklerdir.⁷⁸ Nikâhla temeli atılan bir beraberliğin uzun ömürlü olabilmesi için, karşılıklı hak ve sorumlulukların yerine

⁷¹ İbn Mâce, “Menâsik”, 84; Mehmet Turan, *Geçmişten Günümüze İnsan Hakları Bağlamında Vedâ Hutbesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 111.

⁷² Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, haz. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Maarif, 1967), 3/150; Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 361; Adıgüzel, “Vedâ Hutbesi’ndeki Temel Prensipler ve Kur’anî Temelleri”, 94.

⁷³ Adıgüzel, “Vedâ Hutbesi’ndeki Temel Prensipler ve Kur’anî Temelleri”, 98; Yayla, *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*, 186; Recep Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 141.

⁷⁴ Dam - Karataş, “Değerler Eğitimi Açısından Vedâ Hutbesinde İnsan Onuru”, 69.

⁷⁵ Ebû Davûd, “Nikâh”, 41.

⁷⁶ en-Nisâ 4/1; el-Bakara 2/30, 31; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/26; Sâd 38/71.

⁷⁷ Ebû Davûd, “Taharet”, 94.

⁷⁸ Faruk Görgülü, “Kur’an’da Evliliğe İlişkin Bazı Temel İlkeler”, *Kur’an’da Aile* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012), 317-319.

getirilmesi önemlidir. Aile içi karşılıklı hakların ne olduğu o toplumun yaygın örf ve âdeti içinde, maruf ölçüsüne göre örneklandırılmıştır.⁷⁹ Vedâ Hutbesi'ndeki ifadelerden, aile hayatının kutsiyeti hususunda kadının ve ailenin geçiminden ise erkeğin sorumluluğu⁸⁰ dile getirilmektedir. Bu noktalarda bir yandan tarafların hakları, diğer yandan sorumlulukları bir arada ve iç içe değerlendirilmektedir.⁸¹

Zaman zaman kadın ve erkeğin birlikte oluşturduğu aile birliği içerisinde, tarafların kendi imkânlarıyla çözüme kavuşturamayacağı düzeyde ciddi sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Bu gibi durumlarda Kur'ân-ı Kerîm, her iki taraftan da birer hakem belirlenmesini öngörmekte, hakemlerin iyi niyet, hakkaniyet ve adalet ilkeleri doğrultusunda hareket ederek sorunu çözmeye çalışmaları gerektiğini bildirmektedir.⁸² Bu süreçte öncelikli hedef, her şeyden önce barışın sağlanması ve ailenin devamının temin edilmesi olmalıdır. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm, Müslüman erkeklerle, kadınlara kötü muamelede bulunmayı yasaklamış; onlarla iyi geçinmeyi dinî ve ahlâkî bir sorumluluk olarak emretmiştir.⁸³ Eşler arasında tam bir hoşnutluk bulunmasa dahi, Allah'ın bu birliktelik vesilesiyle çeşitli hayır ve güzellikler yaratabileceği göz önünde bulundurulmalı, evlilik ilişkisi sabır, merhamet ve adalet temelinde sürdürülmelidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de “*Ağır bir misak (sözleşme)*”⁸⁴ olarak nitelendirilen evliliğin insan ve toplum için doldurulmaz yeri ve tartışılmaz önemi nedeniyledir ki hayatı boyunca sözleri ve yaşantısıyla aile olmanın değerini ortaya koyan H. Peygamber Vedâ Hutbesi'ni irat ederken hem ahlâkî ilkeler hem haklar ve sorumluluklar muvacehesinde bu hususa bir kez daha dikkatleri çekmiştir.⁸⁵ İHEB'in 16. maddesinde yer alan “Aile, toplumun doğal ve temel birimidir; toplum ve devlet tarafından korunur.” ilkesi⁸⁶ Vedâ Hutbesi'yle örtüşmekle beraber aile kurumunun korunmasına yönelik önem arz etmektedir.

Toplumun çekirdeği olan ailenin yapısını sağlamlaştırmak, yuvanın çözülmesini, ailenin dağılmasını önlemek, Kur'ân-ı Kerîm'in amaçlarından biridir. Bunun için de aile bağları zayıflayıp, kopma noktasına geldiğinde karı ile kocanın aralarının bulunması, onların barışmalarının temin edilmesi

⁷⁹ Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 20-21; Mehmet Selim Aslan, *İslâm Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 30.

⁸⁰ el-Bakara 2/233.

⁸¹ Hayrettin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: Nesil Yayınevi, 1992), 321.

⁸² en-Nisâ 4/34, 35.

⁸³ en-Nisâ 4/19.

⁸⁴ en-Nisâ 4/21.

⁸⁵ Görgülü, “Vedâ Hutbesi Ekseninde Ailede Haklar ve Sorumluluklar”, 338.

⁸⁶ <https://www.ihd.org.tr/insan-haklari-evrensel-beyannamesi/> (Erişim 17.03.2026).

veya barıştırılması ve böylece ailenin dağılmasının önlenmesi önemlidir. Günümüzde kırınglık yaşayan çiftlerin tekrar bir araya getirilmesi ve uzlaştırılması için Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in önerdiği “arabuluculuk” erdeminin yaygınlaştırılması, öneminin anlatılması ve kurumsal bir müessese haline getirilmesi için çalışmalar yapılması bunun farkında olan bütün müminlerin görevidir. Ailenin korunması için gerekli resmi ve sivil kaynaklı tüm tedbirlerin alınması gerekir.⁸⁷ Dünyanın farklı ülkelerinde oldukça eski bir geçmişi olan arabuluculuk sistemi, hukuk sistemimize ilk olarak 6325 sayılı Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu⁸⁸ ile dâhil olmuştur. Sonuç olarak aile, insan haklarının yaşandığı ilk sosyal ortamdır. Sağlıklı aileler, sağlıklı toplumların temelidir. Günümüzde artan ekonomik, kültürel ve dijital tehditler karşısında ailenin korunması yalnızca özel hayatın korunması değil, toplumun geleceğinin korunması anlamına gelmektedir. Bu nedenle devletin, eğitim kurumlarının, medyanın ve bireylerin ortak sorumluluk anlayışıyla hareket etmesi büyük önem taşımaktadır. Netice itibarıyla Vedâ Hutbesi’nde dile getirilen karşılıklı haklar, sorumluluk bilinci, adalet ve merhamet ilkeleri, aile kurumunun güçlendirilmesine yönelik evrensel nitelikte değerler sunmaya devam etmektedir.

2.4. Neslin Korunması

İslâm’ın gözettiği gayelerden biri neslin insan haysiyetine ve izzetine yaraşır bir şekilde devamının ve muhafazasının sağlanmasıdır. Evlilik ve aile kurumunun korunması nesil emniyetinin güvencesidir.⁸⁹ Kur’an’da “son derece çirkin bir iş ve çok kötü bir yol” olarak nitelendirilen zinanın yasaklanmış olması⁹⁰ hem bireyin ve ailenin izzetinin korunmasına hem neslin muhafazasına yönelik bir tedbirdir.⁹¹ Hz. Âdem’den itibaren bütün peygamberler, neslin selâmeti ve toplum düzeninin korunması için nikâh akdine büyük önem vermişlerdir. Zira neslin korunması, aile müessesesinin sağlamlığıyla yakından ilişkilidir.⁹² Aile ortamında sağlıklı bir şekilde

⁸⁷ Abdurrahman Candan, “Aile İçi Problemlerin Giderilmesinde Hz. Peygamber’in Önerdiği Arabuluculuk Yöntemi”, *Peygamberimiz ve Aile* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 792, 797, 804, 807.

⁸⁸ Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu (HUAK) Resmî Gazete 28331 (22.06.2012), Kanun No. 6325, md.52/1.

⁸⁹ İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 227; Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, 141.

⁹⁰ el-İsrâ, 17 /32.

⁹¹ Zeydan, *el-Vecîz fî usûli’l-fikh*, 355; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 190; Görgülü, “Vedâ Hutbesi Ekseninde Ailede Haklar ve Sorumluluklar”, 347; Ömer Faruk Habergetiren, “İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 156-158.

⁹² İbrahim Bayraktar, “İslâm’ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Vedâ Hutbesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Erzurum: 1990), 261; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 147.

yetişmeyen nesillerin toplumsal yapıyı olumsuz etkileyebileceği kabul edilmiştir. Bu sebeple İslâm dini, neslin korunmasına yönelik tedbirleri daha başlangıç aşamasında ele almış; zinayı haram, nikâhı da helâl kılarak meşru aile yapısının kurulmasını onaylamıştır. Neslin devamını sağlamak amacıyla evlilik teşvik edilmiş, zinayı önlemek için de caydırıcı ahlâkî ve hukukî düzenlemeler getirilmiştir.⁹³ Nitekim Hz. Peygamber'in, "Ey gençler topluluğu! Sizden evlenmeye gücü yetenler evlensin. Gücü yetmeyenler ise oruç tutsun; zira oruç, şehveti kırııcıdır."⁹⁴ hadisi de bu teşvikin önemli delillerinden biridir.⁹⁵

Vedâ Hutbesi'nde bu durum "Ey insanlar! Bu günleriniz nasıl mukaddes bir gün, bu aylarınız nasıl mukaddes bir ay, bu şehriniz Mekke nasıl kutsal bir şehir ise canlarınız, mallarınız, namus ve şerefınız de öylece mukaddesdir, her türlü tecavüzden korunmuştur."⁹⁶ ifadesiyle açıklanmıştır. Hutbede namus ve şeref dokunulmazlığının özellikle vurgulanmış olması, neslin korunmasında bireyin iffetini muhafaza etmesinin de ne denli önemli görüldüğü ortaya konulmuş olmaktadır. Vedâ Hutbesi'nde, "Gerçek babasından başkasına nesep iddiasında bulunan kimse Allah'ın ve meleklerin lanetine uğrayacak; ibadetleri, tövbesi ve şahitliği kabul edilmeyecektir." ifadesiyle de nesebin korunması ve kişilerin yalnızca gerçek babalarına nispet edilmesi üzerinde güçlü bir vurgu yapılmıştır.⁹⁷ Nesep konusundaki bu hassasiyet, Câhiliye döneminde yaygın olan, daha soylu bir kabileye mensup görünmek veya toplumsal statü sağlamak amacıyla sahte soy bağı kurma eğilimlerine karşı alınmış önemli bir ahlâkî ve hukukî tedbir niteliğindedir. Hz. Peygamber, bu tür davranışların toplum düzenini, aile kurumunu ve ahlâkî değerleri zedeleyeceğini belirterek, soyun korunmasını toplumsal istikrar ve ahlâkî bütünlüğün temeli olarak göstermiştir.⁹⁸ Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'de de çeşitli âyetlerde müminlerin temel nitelikleri arasında iffetli olma özelliği sayılmıştır.⁹⁹

Hz. Peygamber, Vedâ Hutbesi'ndeki beyanında, insanı insan yapan; ona toplum içinde şeref ve saygınlık kazandıran ve bu sebeple her türlü saldırı karşısında dokunulmazlığı bulunan kişilik değerlerini ifade etmek üzere "ırz" kavramını kullanmıştır.¹⁰⁰ Irzın korunması, İslâm hukukunda hem bireylerin temel hak ve sorumlulukları arasında yer almış hem de

⁹³ Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 536; Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 391.

⁹⁴ Müslim, "Nikâh", 1.

⁹⁵ Dam-Karataş, "Değerler Eğitimi Açısından Vedâ Hutbesinde İnsan Onuru", 56.

⁹⁶ Buhârî, "Meğâzi" 77; Müslim, "İmân" 274, "Fiten" 100.

⁹⁷ Buhârî, "Feraiz" 29.

⁹⁸ Bardakoğlu, "Veda Hutbelerinde Hukuk", 69.

⁹⁹ el-Mü'minûn 23/5; el-Meâric 70/29.

¹⁰⁰ Hayat Hökelekli, "İrz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 19/133.

hukuk düzeninin korunması gereken temel değerlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Aynı ilke, modern hukuk sistemlerinde de kişilik haklarının korunması başlığı altında önemli bir yer tutmaktadır.¹⁰¹ Resûlullah'ın hutbedeki; “Çocuk döşeğe (babaya) aittir. Zina edenin cezası taş(lama)dır. Babasından başkasına mensubiyet öne süren veya efendisinden başkasını veli edinen, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lanetine uğrasın.”¹⁰² şeklindeki cümleleri manevî kişilik değerlerinin korunması ve cezaî yaptırımların belirlenmesi bakımından dikkat çekicidir.

Allah'ın, Müslümanları hem bu dünyada hem de âhirette mutlu ve güzel bir hayata sahip olmaları için öncelikle zinadan uzak kalmaları konusunda uyardığını görmekteyiz. Kur'an-ı Kerîm'de “*Zinaya yaklaşmayın. Zira o, bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur.*”¹⁰³ uyarısı oldukça dikkat çekicidir. Kur'an-ı Kerîm, inanan erkekleri ve kadınları iffetlerini ve namuslarını koruma konusunda eşdeğer sorumluluk sahibi olarak görmüştür. Bunun ise ancak harama bakmaktan sakınmaları ve iffetlerini muhafaza etmeleriyle mümkün olacağı anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Aynı şekilde evlilik birliği içinde de eşlerin birbirlerinin ırzını muhafaza etmeleri karşılıklı bir sorumluluk olarak düzenlenmiştir. Nitekim âyette ifade edildiği üzere eşler “*birbirinin elbisesi (libası)*”¹⁰⁵ olarak tanımlanmış; bu benzetmeyle eşler arasındaki mahremiyet, koruyuculuk ve bütünleyicilik ilişkisine dikkat çekilmiştir.¹⁰⁶ Hz. Peygamber, iffete yönelik saldırıyı; Allah'a ortak koşmak ve haksız yere insan öldürmek gibi helâk edici büyük günahlarla birlikte zikrederek bu konudaki hassasiyetini açıkça ortaya koymuştur. Vedâ Hutbesi'nde yer alan bir diğer önemli uyarı ise kişinin kendi nesebini inkâr etmesi veya gerçekte mensup olmadığı bir soya nispet etmesidir. Hz. Peygamber, bu tür davranışları ağır bir ahlâkî sapma olarak değerlendirmiş ve bu fiilleri lanetle anılan büyük günahlar arasında saymıştır.¹⁰⁷

Günümüzde neslin korunmasına yönelik tehditler, yalnızca biyolojik devamlılığı değil aile yapısını, ahlâkî değerleri, psikolojik sağlığı ve kültürel sürekliliği de etkileyen çok boyutlu sorunlar hâline gelmiştir. Özellikle modernleşme, dijitalleşme ve küreselleşme süreçleriyle birlikte bu tehditler daha görünür ve yaygın hâle gelmiştir. Evliliğin gereksiz görülmesi, bireyselliğin aşırı öne çıkması, tek ebeveynli ailelerin artması, nikâh dışı ilişkilerin normalleştirilmesi, ahlâkî yozlaşma ve çocuk istismarı

¹⁰¹ Muhammed Sabır Fırat, *Vedâ Hutbesinde Yer Alan İnsan Hakları* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 125.

¹⁰² Buhârî, “Büyû”, 3; “Hudûd,” 23, “Ahkâm,” 29; İbn Mâce, “Nikâh”, 59.

¹⁰³ el-İsrâ 17/32.

¹⁰⁴ Nûr 24/30-31.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/187.

¹⁰⁶ Görgülü, “Vedâ Hutbesi Ekseninde Ailede Haklar ve Sorumluluklar”, 338.

¹⁰⁷ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 87; Şâtübî, *el-Muvâfakat*, 2/9; Hökelekli, “İrz”, 19/133.

günümüz toplumunda neslin korunması açısından ciddi sorunlar olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu tehditler aile kurumunu zayıflatmakla birlikte çocukların psikolojik ve ahlâkî gelişimini olumsuz etkilemektedir. Sağlıklı nesillerin yetişmesi için aile kurumunun desteklenmesi, çocuk haklarının korunması, eğitim imkânlarının geliştirilmesi ve ahlâkî değerlerin güçlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. İnsan hakları, hukuk, eğitim ve dinî-ahlâkî değerler birlikte ele alındığında neslin korunmasına yönelik tehditlerin azaltılması mümkün olabilir. Bugün aile yapısındaki dönüşümler, çocuk hakları, kimlik sorunları, dijital ortamda kişilik haklarının ihlâli ve bireyin sosyal aidiyetlerini etkileyen çeşitli gelişmeler dikkate alındığında, Vedâ Hutbesi'nin neslin ve şahsiyet değerlerinin korunmasına ilişkin yaklaşımının güncelliğini koruduğu görülmektedir.

2.5. Ekonomik Adalet ve Sömürünün Önlenmesi

İktisadî hak ve hürriyetler, İslâm'ın kabul ettiği diğer temel hürriyetleri tamamlayan unsurlar olarak değerlendirilmektedir. Zira insanın yalnızca şahsî ve fikrî hürriyetlere sahip olmakla yetinmeyip, sahip olduğu tüm beşerî güç ve enerjisini topluma faydalı faaliyetlere yönlendirebilmesi için çalışma, kazanma ve mülk edinme imkânlarını temin eden iktisadî hürriyetlere de ihtiyaç duymaktadır. İktisadî özgürlükler, bireyin onurlu bir yaşam sürdürmesinin ve toplumsal katkı sunabilmesinin vazgeçilmez bir parçası olarak görülmektedir.¹⁰⁸

Ekonomik haklar içerisinde mülkiyet hakkı merkezi bir konuma sahiptir. İslâm, mülkiyet hakkını ilkesel olarak tanımış ve hukuken koruma altına almıştır. Her birey, meşru yollarla elde ettiği malı üzerinde tasarruf etme ve onu dilediği şekilde kullanma hakkına sahiptir. Ancak bu hak, başkalarının haklarını ihlal etmeme ve toplumsal adalet ilkesine aykırı olmama şartıyla sınırlandırılmıştır.¹⁰⁹ Ayrıca iktisadî hayatta Müslüman kadınların mülkiyet hakkının bulunduğu, eşler arasında mal ayrılığı ilkesinden hareketle mal sahibi olabildikleri de görülmektedir.¹¹⁰ İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Sünnet, kadının üretici ve aktif bir birey olarak toplumsal hayatın içinde yer almasını desteklemektedir. Nitekim Kur'an, kadını hem yaratılış hem de toplumsal sorumluluk açısından erkekle eşit değerlilikte bir konuma yerleştirir. "*Erkekler için kazandıklarından bir pay vardır, kadınlar için de kazandıklarından bir pay vardır.*"¹¹¹ âyeti hem

¹⁰⁸ Sancaklı, "Hz. Peygamber ve İnsan Hakları", 39.

¹⁰⁹ Demir, "İslâm'da İnsan Hakları", 532; Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 237.

¹¹⁰ Fatma Bayraktar Karahan, "Toplumsal Hayat ve Kadın", *İslâm Penceresinden Kadın*, ed. Ülfet Görgülü (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 111; Munafis Hodza, *İslâm Hukukunun Tanıdığı İnsan Hakları Bağlamında Kosova Anayasasında Din ve Düşünce Özgürlüğü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 73.

¹¹¹ en-Nisâ 4/32.

kadınların mülkiyet ve gelir hakkını tanımakta hem de onların emeğinin meşruluğunu ortaya koymaktadır.¹¹² Diğer taraftan kadın ve erkeğin meşru sınırlar içerisinde kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf hakkına sahip olduğu ifade edilmektedir.¹¹³

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren mülkiyet hakkına yönelik saldırılar kabul edilemez sayılmış ve ihlal edenlere ceza öngörülmüştür. Medine Sözleşmesi'nde insan hakları açısından mülkiyet hakkının dokunulmazlığı noktasında 46. Maddedeki "Haksız şekilde kazanç temin edenler, sadece kendi nefislerine zarar vermiş olurlar." şeklindeki ifade, kazancın meşru ve yasal yollardan elde edilmesini ve dolayısıyla başkalarının mülkiyet haklarına riayetini bireyin ve sonuçta toplumun yararına olacağını gündeme getirmiştir.¹¹⁴ BM İHEB'in 17/1-2. maddesinde "Herkesin tek başına veya başkalarıyla ortaklaşa mülkiyet hakkı vardır." ve "Hiç kimse keyfi olarak mülkiyetinden yoksun bırakılamaz." şeklinde yer alan hükümler, mülkiyetin uluslararası düzeyde ele alınan bir insan hakkı olduğunu göstermektedir.¹¹⁵

İslâm hukukunun beş temel hak ve hürriyetlerinden biri olarak malın korunması ve mülkiyet hakkı, İslâm'ın ortaya koyduğu ilke ve düzenlemeler çerçevesinde insanlara tanınmış vazgeçilmez temel haklardanır.¹¹⁶ Bu hakkın taşıdığı önem sebebiyle Hz. Peygamber, Vedâ Hutbesi'nde mal dokunulmazlığını açık ve kesin bir şekilde yeniden vurgulamıştır. Hutbede, mülkiyet hakkıyla doğrudan ilişkili olarak malın korunması, faizin yasaklanması, özel mülkiyetin muhafazası, zekâtın emredilmesi ve miras hakkının güvence altına alınması gibi temel hususlar üzerinde durulmuştur.¹¹⁷ Vedâ Hutbesi'nde yer alan ve konumuzla doğrudan ilişkili olan hadis şu şekildedir: "Ey insanlar! Kanlarınız (yaşama hakkınız), mallarınız, haysiyet ve şerefleriniz, Rabbinizle buluşacağınız güne dek, bu ayda, bu yerde, tıpkı bugününüz gibi, birbirinize haramdır (birbirinize karşı korunmuştur)."¹¹⁸ Nitekim hutbede mülkiyet hakkının dokunulmazlığı, hutbenin irat edildiği zaman diliminin (Zilhicce ayı ve hac ibadeti vakti) ve mekânın (Mekke) kutsallığı ile özdeşleştirilerek vurgulanmış; böylece bu hakkın ihlâlinin dinî ve ahlâkî açıdan son derece ağır bir sorumluluk doğurduğu ifade edilmiştir.¹¹⁹

¹¹² Abdülmecit Okçu, "İslâm'da Kadın Hakları, Değeri, Sosyal Konumu ve Sorunlar, *Uluslararası İslâm ve Kadın Çalıştayı* (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 358; Gümüş Böke, *İslâm ve Kadın Araştırmaları*, 177.

¹¹³ Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 242.

¹¹⁴ Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 239.

¹¹⁵ Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 238.

¹¹⁶ Şâtübî, *el-Muvâfakat*, 2/9; Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 355; Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 391.

¹¹⁷ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye li İbn Hişâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), 2/ 604-605.

¹¹⁸ Buhârî, "İlim", 9.

¹¹⁹ Fırat, *Vedâ Hutbesi'nde Yer Alan İnsan Hakları*, 113.

Hz. Peygamber'in Vedâ Hutbesi'nde yer alan, "Müminin kim olduğunu size bildireyim mi? Mümin, Müslümanların canları ve malları konusunda kendisinden emin olduğu kimsedir"¹²⁰ şeklindeki beyanı da bu hususu açık biçimde teyit etmektedir. Zira İslâm'ın temel amaçlarından (makâsîdü's-ş-şer'îa) biri malın korunmasıdır.¹²¹ Nitekim bireylerden, kendilerine ait olmayan mallara yönelik her türlü tecavüzden kaçınmaları ve toplum nezdinde can ve mal güvenliği bakımından güvenilir kimseler olmaları beklenmektedir.¹²² Malın korunarak güvence altına alınmasının ve emniyetinin sağlanmasının en büyük göstergesi, hırsızlığa uygulanan caydırıcı yaptırımın çok ağır olmasıdır.¹²³ Diğer taraftan Hz. Peygamber'in Vedâ Hutbesi'ndeki "Kimseye kardeşinin malı, gönül rızası olmadıkça, helal olmaz."¹²⁴ sözü de insanların mallarını izinsiz elde etmek yani onların kutsal olan mülkiyet haklarını çiğnemenin haram kılındığına işaret etmiştir.¹²⁵ Aynı şekilde Kur'an'da "*Malların haksız yollardan elde edilip yenilmesini ve faydalanılmasını yasaklayan*" ifadesinin hemen ardında "*Kendinizi öldürmeyin*" buyrulması özellikle dikkat çekicidir.¹²⁶

Kişinin kendinin ve âilesinin geçimini sağlaması için de çalışması dinî bir zorunluluktur. Nitekim çalışmanın ve kazancın faziletine işaret eden âyet ve hadisler dikkat çekicidir. "*İnsan için çalıştığı için karşılığından başka bir şey yoktur. İnsanın yaptığı amelinin karşılığı mutlaka görülür; sonra yaptıklarının karşılığı ona tamamen verilecektir.*"¹²⁷ âyeti ile; "Hiçbir kimse elinin emeğinden daha hayırlı lokma yememiştir. Allah'ın peygamberi Dâvûd (a.s.) da kendi elinin emeğini yerdi."¹²⁸ Bununla beraber İslâm'da çalışan kesimin haklarına riâyet edilmesi ve kimsenin sömürülmemesi esastır. "Kim bir işçi tutarsa hemen ona (alacağı) ücretini bildirsin."¹²⁹, "İşçinin ücretini alın teri kurumadan ödeyiniz.", "İşçinin ücretini vermeyen kişinin hasmıyım."¹³⁰ hadisleri kul hakkına riâyet edilmesinin ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır.¹³¹ Toplumlara zayıflatan ve insanları sömüren faize özellikle vurgu yapan Hz. Peygamber, Vedâ Hutbesi'nde;

¹²⁰ Tirmizî, "İmân", 12.

¹²¹ İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 227.

¹²² Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esaslar*, 536; Fırat, *Vedâ Hutbesi'nde Yer Alan İnsan Hakları*, 114.

¹²³ el-Mâide 5/38.

¹²⁴ Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an" 9; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 5.

¹²⁵ Fırat, *Vedâ Hutbesi'nde Yer Alan İnsan Hakları*, 115.

¹²⁶ en-Nisâ 4/29.

¹²⁷ en-Necm 53/39-41.

¹²⁸ Buhârî, "Buyû", 15.

¹²⁹ Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Eymân", 44.

¹³⁰ İbn Mâce, "Ruhûn", 4.

¹³¹ Sancaklı, "Hz. Peygamber ve İnsan Hakları", 41.

“Câhiliye ribası (faiz) kaldırılmıştır. Ancak anaparalarınız sizindir. Ne siz haksızlık edeceksiniz ne de size haksızlık edilecektir. Allah, bundan böyle riba olmayacağını buyurdu. Kaldıracağım ilk riba, amcam Abbas b. Abdulmuttalib’in ribasıdır.”¹³² cümlelerine yer vermiştir. Hz. Peygamber, İslâmî hükümleri akraba ve yabancı ayrımı yapmaksızın herkese tatbik edildiğini göstermek adına bu olayda amcasını ilk örnek olarak vermiştir.

Öte yandan Hz. Peygamber toplumda yaygın olan sömürgecilik, hırsızlık ve faizcilik gibi bütün haksız, ilkel kazanç yollarını kapatmış ve bunların yerine ziraî, ticarî ve sınaî yollarla emek ve sermayenin işletilmesiyle emek-kâr sistemini koymuştur.¹³³ Faiz bütün ilâhî dinlerde yasaklanmış ve haram kılınmış bir uygulamadır. Çünkü böyle bir uygulama sonunda elde edilen para ve mal haksız yere elde edilen bir kazançtır. Faiz, emeğe dayanmayan ve başkasının malı üzerinden kazanç elde etmeyi esas alan yapısı sebebiyle, temiz malı kirleten haksız bir kazanç türü olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple İslâm hukuku, mülkiyet hakkını temel haklar arasında kabul etmekle birlikte, bu hakkın kullanımı sırasında elde edilecek kazancın meşruiyetine özel bir önem atfetmiştir. Vedâ Hutbesi’nin İHEB’ten ayrıldığı noktalardan biri de faiz sistemine açıkça yer vermesidir. Batılı insan hakları belgelerinin çoğunlukla bu alanda sessiz kalıp ekonomik sömürü mekanizmalarına kapı aralaması günümüzde ekonomik eşitsizliğin giderek derinleşmesini artırmakta, mülkiyet hakkı ihlallerinin boyutlarını da genişletmektedir. Faizden korunma hakkının İslâm Kalkınma Örgütü tarafından 1990 yılında yayınlanan İslâm’da İnsan Hakları Kahire Beyannamesi’nde ve Vedâ Hutbesi’nde yer alması dikkat çekicidir. Bu hak, dünyadaki başka hiçbir insan hakkı belgesinde yer almamaktadır.¹³⁴

İslâm’da kazanılan mala herhangi bir şaibenin ya da kirletici unsurun karışmaması esas alınmış, mülkiyet hakkı, ahlâkî sorumluluk ve toplumsal adalet ilkeleriyle dengelenmiştir.¹³⁵ Nitekim şer’î bir dayanağı olmadan elde edilen faiz¹³⁶ başta olmak üzere kumar¹³⁷, rüşvet¹³⁸, hırsızlık¹³⁹, gasp ve yapılan sözleşmelere riayet edilmeden elde edilen haksız kazançlar İslâm’da haram sayılmıştır.¹⁴⁰ İnsanların can ve mal güvenliğini tehdit

¹³² İbn Hişam, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 3/250-252; Müslim, “Hac”, 147; Ebû Davûd, “Buyû”, 5.

¹³³ Soysaldı, “Vedâ Hutbesinde Evrensel İlkeler”, 85.

¹³⁴ Şentürk, “Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları: İnsan Hakları Bildirgelerine Dayalı Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, 37.

¹³⁵ Fırat, *Vedâ Hutbesi’nde Yer Alan İnsan Hakları*, 116-117.

¹³⁶ Âl-i İmrân 3/130.

¹³⁷ el-Mâide 5/90-91.

¹³⁸ el-Bakara 2/188.

¹³⁹ el-Mâide 5/38.

¹⁴⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Şura Yayınları, 1993), 2/510; Soysaldı, “Vedâ Hutbesinde Evrensel İlkeler”, 84-85.

eden fiiller Kur'an'da en ağır yaptırımları gerektiren suçlar arasında kabul edilmiştir. Diğer taraftan, malların gereksiz yere heba edilmesine yol açan israf da açık bir biçimde yasaklanmıştır.¹⁴¹

Günümüzde mülkiyetin korunması, bireysel hakların güvence altına alınması ve toplumsal istikrarın sağlanması açısından her zamankinden daha önemli hale gelmiştir. Modern dünyada ekonomik ilişkilerin karmaşıklaşması, dijitalleşme, küreselleşme ve tüketim kültürünün yaygınlaşması, mülkiyet hakkına yönelik tehditleri artırmıştır. Bu nedenle İslâm'ın mülkiyetin korunmasına verdiği önem, günümüz şartlarında daha da anlam kazanmaktadır. Özellikle günümüzde hırsızlık, dolandırıcılık, kara para, siber suçlar ve ekonomik sömürü gibi tehditler, mal güvenliğinin korunmasını zorunlu hale getirmektedir. Ayrıca günümüzde savaşlar, göçler ve ekonomik krizler nedeniyle insanların mal varlıkları ciddi tehdit altındadır. Bu nedenle mülkiyetin korunması insan hakları ve toplumsal barış meselesi açısından da değerlendirilmelidir. İslâm'ın adalet, emek ve hak temelli yaklaşımı, bu sorunların çözümünde önemli ilkeler sunmaktadır. Vedâ Hutbesi'nde ortaya konulan mülkiyetin dokunulmazlığı, emeğe saygı ve ekonomik ilişkilerde adalet ilkeleri, insan onurunun ekonomik boyutunu korumaya yönelik normatif bir çerçeve sunmaktadır. Böylece hutbe, insan haklarını yalnız siyasî ve hukukî haklarla sınırlamayan, ekonomik güvenliği de insan onurunun vazgeçilmez bir unsuru olarak değerlendiren bütüncül bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

2.6. Emanetler Sahiplerine Verilmelidir

Hz. Peygamber, Vedâ Hutbesi'nde emanetin önemine vurgu yaparak; “Kimin yanında bir emanet varsa onu hemen sahibine versin!”¹⁴² demiştir. Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'de müminlere emanetleri sahiplerine iade etmeleri gerektiği bildirilmiştir: “*Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış rehinler belge yerine geçer. Eğer birbirinize güveniyorsanız, kendisine güvenilen kimse Rabbi olan Allah'tan korksun da üzerindeki emaneti (borcunu) ödesin.*”¹⁴³ Diğer yandan Yüce Allah kitap ehlinin emanet konusundaki yanlış tavrını da eleştirmiş ve sahibi kim olursa olsun emanetlerin sahiplerine teslim edilmesi gerektiğini şu ayetle hatırlatmıştır. “*Ehl-i kitaptan öylesi var ki, ona yüklerle mal emanet bıraksan, onu sana noksansız iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet bıraksan, tepesine dikilip durmazsan onu sana iade etmez. Bu da onların, “Ümmetlere karşı yaptıklarımızdan dolayı bize sorumluluk*

¹⁴¹ en-Nisâ 4/5, 6.

¹⁴² Tirmizî, “Buyû”, 38; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 79.

¹⁴³ el-Bakara 2/282, 283; el-Mü'minûn 23/8.

yoktur.” demelerindendir. Allah adına bile bile yalan söylüyorlar.”¹⁴⁴ Âyetlerden de anlaşılacağı üzere Kur’ân-ı Kerîm, bu hususa özellikle dikkat çekmiş; Müslümanların güvenilir, sözlerine sadık, yalandan ve ihanetten uzak kimseler olmaları gerektiğini açık bir ilke olarak ortaya koymuştur.¹⁴⁵

Her insan, kendi uhdesinde bulunan emaneti koruyup kollamakla sorumludur.¹⁴⁶ Nitekim bir hadis-i şerifte emanetin zayi edilmesi, kıyamet alametlerinden sayılmıştır.¹⁴⁷ Emanetin zayi edilmesi, bireyler arasındaki emniyet ve güven duygusunun ortadan kalkmasına yol açar. Bu durum, insanların kendi haklarıyla yetinmemesine ve başkalarının haklarına tecavüz etmesine zemin hazırlar. Güven ilişkisinin zedelenmesiyle birlikte hile ve haksızlıklar artmakta, toplumsal ilişkilerde adalet duygusu aşınmaktadır. Bu ilkenin ihlali, bireysel düzeyde ahlâkî çöküntüye; toplumsal düzeyde ise güven krizine ve hukuk düzeninin zayıflamasına yol açmaktadır.¹⁴⁸

“Sana emanet verenin emanetini öde, sana hıyanet edene (senin emanetini inkâr edene) sen hıyanet etme (sana emanet ettiği şeyi ona geri ver).”¹⁴⁹ sözüyle Allah Resûlü, emanetin itina ile korunmasını, asla emanete ihanet edilmemesini emretmektedir. Emanet kavramı, itina göstermeyi, şefkatle davranmayı, koruyup gözetmeyi ve sorumluluk bilinciyle hareket etmeyi gerekli kılmaktadır. Bu sebeple emanete keyfî biçimde tasarruf edilemez; ona zarar verilemez ve ihanet edilemez. Bu anlayış çerçevesinde aile bağlamında eşler ve çocuklar, birbirlerinin sahibi konumunda değil; aksine birbirlerine Allah’ın birer emaneti olarak telakki edilmelidir. Diğer taraftan emanet kelimesi, insanın sahip olduğu ve kendisine geçici olarak verilmiş ruhî, bedenî, malî imkânların tamamını da kapsadığı için İslâm hukukunda gerek Allah hakkı gerekse kul hakkı ile ilgili insana yüklenen vazifelerin tamamı için kullanılmaktadır.¹⁵⁰

Modern dünyada yaşanan sosyal, ekonomik ve ahlâkî sorunlar, emanet bilincinin zayıflamasının sonuçlarını açık biçimde göstermektedir. Özellikle günümüzde kamu kaynaklarının kötüye kullanılması, yolsuzluk, kurumsal güvensizlik, kişisel verilerin ihlali ve dijital ortamda mahremiyetin zedelenmesi gibi sorunlar dikkate alındığında, emanet kavramının yeni anlam boyutları kazandığı görülmektedir. Bu yönüyle Vedâ Hutbesi’nde

¹⁴⁴ Âl-i İmrân 3/75.

¹⁴⁵ en-Nisâ 4/58; el-Enfâl 8/27; el-Mü’minûn 23/8; el-Meâric 70/32; Adıgüzel, “Vedâ Hutbesi’ndeki Temel Prensipler ve Kur’anî Temelleri”, 93.

¹⁴⁶ Mehmet Soysaldı, “Kur’an’da Emanet Kavramı ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber’in Örnek Oluşu”, *Hz. Muhammed ve Toplumsal Güven* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 141.

¹⁴⁷ Buhârî, “İlim”, 2.

¹⁴⁸ Soysaldı, “Vedâ Hutbesinde Evrensel İlkeler”, 84.

¹⁴⁹ Tirmizî, “Buyû”, 38; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 79.

¹⁵⁰ Soysaldı, “Kur’an’da Emanet Kavramı ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber’in Örnek Oluşu”, 142.

dile getirilen emanet ilkesi, bireysel güvenilirliği, kurumsal sorumluluğu ve insan haklarının korunmasını birlikte temellendiren evrensel bir ilke olarak değerlendirilebilir. Burada ifade edilen toplumu ayakta tutan, birlikte yaşamının en önemli gereklerinden olan güvenilirlik erdeminin/görevinin yeniden hatırlatılmasıdır.

2.7. Özel Hayatın Gizliliği

İnsanların sahip olduğu dokunulmazlıklardan biri de özel hayatın gizliliğidir. Bir bireyin başkalarıyla paylaşmak istemediği, kendi kişisel yaşamına ilişkin bilgi ve alanlar özel hayat olarak tanımlanabilir. Demokratik toplumlarda özel hayatın gizliliği, temel hak ve özgürlüklerin korunması açısından merkezî bir öneme sahiptir. Devletin, özel hayatın korunmasına yönelik birtakım yükümlülükleri bulunmaktadır. Bu yükümlülüklerin başında, devletin özel hayata keyfi ve ölçüsüz biçimde müdahale etmemesi gelmektedir. Bununla birlikte, bir kişinin özel hayatının üçüncü kişiler tarafından ihlal edilmesi durumunda, devletin bu ihlalleri önleyici ve giderici tedbirler alması da temel sorumlulukları arasındadır. Böylece özel hayatın korunması, hem bireyin onur ve mahremiyetinin teminat altına alınmasını hem de toplumsal güven ve hukuk düzeninin sürdürülmesini sağlamaktadır.¹⁵¹

Kişilerin başkalarından, özellikle de tanımadıkları kimselerden saklı tutma hakkına sahip oldukları kişisel durum ve alanları ifade eden özel hayatın gizliliği, birey için hem bir hak hem de korunması gereken bir statü niteliği taşımaktadır. Bu kapsamda konut dokunulmazlığı, haberleşme hürriyeti ve haberleşmenin gizliliği ile kişisel eşya ve bilgilerin korunması, özel hayatın gizliliği başlığı altında değerlendirilmektedir.¹⁵² Modern hukuk sistemlerinde özel hayatın gizliliği, bireyin kişilik haklarının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmekte bu alanın ihlali hem bireysel haklara hem de toplumsal güvene yönelik ciddi bir tehdit olarak görülmektedir. Bu yaklaşım, insan onurunun korunmasını esas alan çağdaş insan hakları ve hukuk anlayışının temel unsurlarından birini oluşturmaktadır.¹⁵³ İHEB'te yer alan “Hiç kimse özel hayatı, ailesi, meskeni veya yazışması hususlarında keyfi karışmalara, şeref ve şöhretine karşı tecavüzlere maruz bırakılamaz. Herkesin bu karışma ve tecavüzlere karşı kanun ile korunmaya hakkı vardır.” ilkesi özel hayatın gizliliğinin korunması açısından önem arz etmektedir.¹⁵⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de özel hayatın gizliliği bağlamında en açık biçimde belirtilen husus konut dokunulmazlığıdır. Zira Yüce Allah başkalarının

¹⁵¹ Turan, *Geçmişten Günümüze İnsan Hakları Bağlamında Vedâ Hutbesi*, 113.

¹⁵² Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, *İslâm’da Şahsiyet Hakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 122; Fırat, *Vedâ Hutbesi’nde Yer Alan İnsan Hakları*, 129.

¹⁵³ Turan, *Geçmişten Günümüze İnsan Hakları Bağlamında Vedâ Hutbesi*, 113.

¹⁵⁴ Sayın, “İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve İslâm”, 438.

evine izin ve rıza alınmadan girilmemesini emretmiştir.¹⁵⁵ Hz. Muhammed, Vedâ Hutbesi'nde kadın haklarına ilişkin beyanda bulunurken, karı-koca ilişkileri çerçevesinde “hoşlanmadığınız kimseleri izniniz olmaksızın evinize almamaları” ifadesini kullanmak suretiyle yaşanan meskenin mahrem ve dokunulmaz bir alan olduğuna açıkça işaret etmiştir.¹⁵⁶ Bu durum, haneye dışarıdan kimlerin girebileceği hususunun izne tâbi kılınması yoluyla mesken dokunulmazlığının ilkesel olarak koruma altına alındığını göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in “İzinsiz olarak başkasının evine bakmak yasaktır”¹⁵⁷ buyruğu, bir başkasının özel yaşam alanını dışarıdan gözetlemeyi de yasaklamakta; böylece mahremiyetin yalnızca fizikî mekânla sınırlı olmayıp görsel ve davranışsal boyutlarıyla da korunması gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁵⁸

Özel hayatın tecessüsü, araştırılması ve sırların ifşa edilmesi uygun değildir ve İslâm inancına göre haramdır. “Harîmü'r-racûl” olarak da tarif edilen bireyin harimi, hukuken kişinin korunması ile ilgili vacip olan her şeyi tarif eder. Bir kişinin kendini koruması ve müdafaa etmesi hakkı bulunmaktadır.¹⁵⁹ Bu yasağın mahiyetini ortaya koyan rivayetlerden biri, Hz. Peygamber'in şu buyruğudur: “Kim bir kavmin (veya ailenin) evine, izinlerini olmaksızın bakarak onların gizli hâllerini öğrenmek isterse, o aileye onun gözünü çıkarmaları helâl olur”.¹⁶⁰ Bu hadis, mahremiyet ihlalinin ne derece ağır bir fiil olarak görüldüğünü çarpıcı bir üslupla ortaya koymaktadır. Bir diğer hadis-i şerifte Hz. Peygamber, “Sû-i zandan sakının; zira sû-i zan sözlerin en yalanıdır. Müslümanların ayıplarını ve kusurlarını araştırmayın.”¹⁶¹ buyurarak, zan, tecessüs ve ayıp araştırma gibi tutumları yasaklamıştır. Yine başka bir hadis-i şerifte ise “Her kim bir Müslümanın ayıbını örterse, Allah da dünya ve âhirette onun ayıbını örter”¹⁶² denilerek, özel hayata ilişkin bir bilginin başkası tarafından öğrenilmesi durumunda, bu bilginin ifşa edilmemesi ve gizliliğin korunması teşvik edilmiştir. Bu hadisler, İslâm'ın özel hayatın gizliliğini hukukî ve ahlâkî sorumluluk olarak ele aldığını açıkça göstermektedir.¹⁶³

Kur'ân-ı Kerîm'de konuya ilişkin olarak yer alan ayette, başkaları hakkında zan yürütmenin uygun olmadığı ve bunun insanı günaha

¹⁵⁵ Nûr 24/27-28; el-Ahzâb 33/53.

¹⁵⁶ Yusuf Şen, “İslâm Hukuku Açısından Aile İçi Mahremiyetin İhlali ve Boşanmalara Etkisi”, *Din Gelenek ve Ahlâk Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu* 27-29 Mart 2015, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: Ordu İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 254.

¹⁵⁷ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 126.

¹⁵⁸ Fırat, *Vedâ Hutbesi'nde Yer Alan İnsan Hakları*, 130.

¹⁵⁹ Turan, *Geçmişten Günümüze İnsan Hakları Bağlamında Vedâ Hutbesi*, 114.

¹⁶⁰ Buhârî, “Diyât”, 15.

¹⁶¹ Müslim, “Birr”, 28, 30.

¹⁶² Tirmizî, “Birr”, 19.

¹⁶³ Fırat, *Vedâ Hutbesi'nde Yer Alan İnsan Hakları*, 130.

sürükleyeceği hususunda açık bir uyarı bulunmaktadır.¹⁶⁴ Âyetin devamında, gizli olan hususların araştırılmasının ve başkaları hakkında gıybet yapılmasının yasaklandığı; gıybetin, son derece çarpıcı bir benzetmeyle, “ölü kardeşinin etini yemek” gibi ağır ve çirkin bir davranış olarak tasvir edildiği görülmektedir. Ayrıca bu uyarılara riayet etmeyen kimselerin itaatsizlik konumuna düşecekleri belirtilmiş ve bu sebeple tövbe etmeleri gerektiği ifade edilmiştir. Söz konusu âyet, gizli olanın peşine düşmenin ve insanların ayıplarını araştırmanın ne denli kötü davranışlar olduğunu açıkça ortaya koymakta; bu tür fiillerin bireyin onurunu zedelediği gibi özel hayatın gizliliğine de ciddi ölçüde zarar verdiğini göstermektedir.

Günümüzde özel hayatın gizliliği, insan onurunun, bireysel özgürlüğün ve güvenliğin korunmasının temel unsurlarından biri hâline gelmiştir. Teknolojinin hızla gelişmesi, sosyal medya kullanımının yaygınlaşması ve dijital iletişim araçlarının hayatın merkezine yerleşmesi, bireylerin özel alanlarını daha kırılgan hâle getirmiştir. Bu nedenle özel hayatın gizliliği hem hukukî hem de ahlâkî açıdan büyük önem taşımaktadır. İnternet ve sosyal medya, insanların fotoğraflarının, kişisel bilgilerinin veya özel konuşmalarının izinsiz şekilde paylaşılması ciddi mağduriyetler doğurmakla birlikte özel hayatın ihlal edilmesini daha kolay hâle getirmiştir. Özellikle çocuklar ve gençler dijital ortamda mahremiyet ihlallerine karşı daha savunmasız durumdadır. Siber zorbalık, kimlik hırsızlığı ve kişisel verilerin kötü amaçlarla kullanılması gibi sorunlar, özel hayatın korunmasının ne kadar gerekli olduğunu göstermektedir. Bu gelişmeler karşısında Vedâ Hutbesi'nin işaret ettiği mahremiyet anlayışı, özel hayatın gizliliğini bireysel özgürlüğün ve toplumsal güvenin temel şartlarından biri olarak ele alan evrensel bir yaklaşım ortaya koymaktadır.¹⁶⁵

2.8. Suçun Şahsiliği

İslâm inancına göre insan, dünyaya günahsız olarak gelir. Bu durum, insanın doğuştan suçlu kabul edildiğini ileri süren “asli günah”¹⁶⁶ anlayışından farklı olarak, İslâm'da insanın aslî berâet ve fitrî temizlik üzere yaratıldığı kabulüne dayanmaktadır. Kur'an'da insanın sorumluluğunun ancak kendi fiilleriyle başladığı vurgulanır. Dolayısıyla

¹⁶⁴ el-Hucurât 49/12.

¹⁶⁵ Abdullah Kahraman, “Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı”, *Din Gelenek ve Ahlâk Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu* ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: Ordu İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 52.

¹⁶⁶ Hristiyanlıkta, Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennette “yasak meyve”den yemek suretiyle işlediklerine ve nesilden nesile bütün insanlığa intikal ettiğine inanılan suç. Pavlus'a göre günah dünyaya Âdem vasıtasıyla girmiştir. Her insan Âdem'in suçundan bir miktar taşımakta ve bu suç nesilden nesile geçmektedir. Günay Tümer, “Asli Günah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/496; Şentürk, “Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları”, 23.

kişinin işlemediği bir günah sebebiyle doğuştan suçlu sayılması, İslâm'ın insan onuruna ve adalet anlayışına uygun görülmemiştir. Kanun önünde bütün insanlar eşittir, yöneten ve yönetilen arasında bir ayırım yapılamaz. Şeriatın belirlediklerinin dışında bir suç ve ceza yoktur. İslâm inancında asli günahın olmayışının hukuka yansımalarının en temel ilkelerinden birisi de suç ve ceza da şahsiliği ilkesidir. Bu İslâm hukukunun dünya hukuk düşüncesine bir armağanıdır.¹⁶⁷

Konuya açıklık getiren Hz. Peygamber, Vedâ Hutbesi'nde cezaların şahsiliği ilkesini açık biçimde vurgulamış ve şöyle buyurmuştur: “Sözlerime dikkatle kulak veriniz! Hiç kimse başkasının işlediği bir suçtan dolayı cezalandırılmaz. Baba, çocuğunun suçundan; çocuk da babasının suçundan sorumlu tutulamaz.”¹⁶⁸ Hz. Peygamber'in Vedâ Hutbesi'nde yer alan bu ifadeler, suçun bireyselliği ve sorumluluğun şahsiliği ilkesine verilen önemi açıkça ortaya koymaktadır.¹⁶⁹ Kur'ân-ı Kerim'de, herkesin yaptığı amelin karşılığını göreceği ve yanlış davranışlardan dolayı kişinin bizzat kendisinin sorumlu olacağı açıkça bildirilmektedir.¹⁷⁰ Dolayısıyla hiç kimsenin bir başkasının günahı sebebiyle suçlanamayacağı ve sorumlu tutulamayacağı özellikle vurgulanmıştır. Nitekim “*Kim doğru yola gelirse ancak kendisi için gelmiş olur; kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmış olur. Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez*”¹⁷¹ âyeti, sorumluluğun bireyselliğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu ilahî beyanlar, suç ve cezada şahsî sorumluluk ilkesinin İslâm inancı açısından ne denli temel ve vazgeçilmez bir esas olduğunu göstermektedir.¹⁷² Söz konusu ilke, İHEB'in 11. maddesinde yer alan suçsuzluk karinesi ve hukukî güvenceler ilkesiyle modern ceza hukukunun şahsiliği ilkesiyle doğrudan örtüşmektedir. Nitekim Roma Statüsü çerçevesinde kurulan Uluslararası Ceza Mahkemesi de kolektif ceza anlayışını reddetmekte ve bireysel cezai sorumluluğu esas almaktadır.¹⁷³ Bununla birlikte, kolektif cezalandırma uygulamalarının günümüzde de çeşitli biçimlerde devam ettiği görülmektedir.

Suçun şahsiliği ilkesi, temel insan haklarını koruyan bir güvencedir. Özellikle geçmiş dönemlerde görülen toplu cezalandırmalar, sürgünler veya

¹⁶⁷ Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, 144; Dam - Karataş, “Değerler Eğitimi Açısından Vedâ Hutbesi'nde İnsan Onuru”, 61.

¹⁶⁸ Tirmizî, “Tefsîrû'l-Kur'ân”, 9.

¹⁶⁹ Fırat, *Vedâ Hutbesi'nde Yer Alan İnsan Hakları*, 137; Bardakoğlu, “Vedâ Hutbelerinde Hukuk”, 61.

¹⁷⁰ el-En'âm 6/164.

¹⁷¹ el-İsrâ 17/15.

¹⁷² Turan, *Geçmişten Günümüze İnsan Hakları Bağlamında Vedâ Hutbesi*, 112.

¹⁷³ Yasin Aslan, “Uluslararası Ceza Divanı ve Kişisel Ceza Sorumluluğu”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 73 (2007), 243.

aile fertlerinin cezalandırılması gibi uygulamalar bu ilkeye aykırıdır. İslam öncesi dönemde yaygın olan “bir üyenin işlediğinden kabilesinin kolektif sorumluluğunun bulunması” anlayışı geride kalmış, onun yerini şahsi sorumluluk almıştır. Kan davasının kaldırılmış olması da yine bu ilkenin gereğidir.¹⁷⁴ Modern hukuk sistemlerinde herkes yalnızca kendi fiilinden sorumlu tutulur. Bireyin yalnızca kendi fiilinden sorumlu tutulması hem hukukun üstünlüğünü korumakta hem de toplumsal barışın sürdürülmesine katkı sağlamaktadır. Birçok ülkenin anayasasında ve uluslararası insan hakları sözleşmelerinde suçun şahsiliği ilkesi açıkça kabul edilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 38/7. maddesinde “Ceza sorumluluğu şahsîdir.” hükmü yer almaktadır. Bu durum, ilkenin çağdaş hukuk sistemleri açısından evrensel bir değer olduğunu göstermektedir.¹⁷⁵

2.9. Kan Davalarının Kaldırılması

Kur'ân-ı Kerîm'de haksız yere adam öldürmek kesin bir şekilde yasaklanmış; bir insanı haksız yere öldürmenin bütün insanlığı öldürmek gibi olduğu bildirilmiştir.¹⁷⁶ Bununla birlikte, bu suçu işleyenler hakkında adaletin sağlanması amacıyla kısas cezası meşru kılınmıştır. Haksız yere öldürme durumlarında kısas, hakkın yerini bulmasına ve toplumda doğabilecek kin ve düşmanlık duygularının önlenmesine yönelik önemli bir hukukî düzenleme olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Kur'an'da kısas uygulamasının “hayat verici” bir yön taşıdığına dikkat çekilmiş¹⁷⁷ ve böylece bu hükmün toplumsal düzeni koruyucu işlevine işaret edilmiştir. Bununla birlikte kısasın uygulanması mutlak bir zorunluluk olarak değil, maktulün velisinin affetmesi veya diyete razı olması durumunda düşebilecek bir hak olarak düzenlenmiştir.¹⁷⁸ Bu yönüyle İslâm hukuku, adalet ile merhamet arasında dengeli bir yaklaşım ortaya koymuştur.¹⁷⁹

Hz. Peygamber'in Vedâ Hutbesi'nde kan davalarına son verildiği ve kaldırılan ilk kan davasının İbn Rebi'a b. Haris b. Abdülmuttalib'in kan davası olduğu belirtilmiştir.¹⁸⁰ Kan davası, hukuk düzeni içinde gerçekleştirilen cezalandırmanın yetersiz görülmesi veya meşru kabul edilmemesi durumunda, bireylerin adaleti kendi elleriyle sağlamaya yönelmesi sonucu ortaya çıkan toplumsal bir sorundur. Bunun yanında

¹⁷⁴ Bardakoğlu, “Vedâ Hutbelerinde Hukuk”, 61.

¹⁷⁵ Veysel Candan Canoğlu, “Anayasa M.38/7 Bağlamında Ceza Sorumluluğunun Şahsiliği İlkesinin Kabahatler ve Disiplin Suçlarında Uygulanabilirliği”, *Suç ve Ceza Dergisi* (1), 46.

¹⁷⁶ el-Mâide 5/32; el-İsrâ 7/33; el-Furkân 25/68.

¹⁷⁷ el-Bakara 2/179.

¹⁷⁸ el-Bakara 2/178.

¹⁷⁹ Adıgüzel, “Vedâ Hutbesi'ndeki Temel Prensipler ve Kur'anî Temelleri”, 90.

¹⁸⁰ Buhârî, “Hac”, 132; Özdemir, “Son Peygamber'in Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi”, 103.

kin, nefret, intikam duygusu, nefsi tatmin arzusu ve kontrolsüz öfke gibi psikolojik ve sosyolojik etkenler de kan davalarının sürüp gitmesine zemin hazırlamaktadır.¹⁸¹ Aile ve kabile bağlarının son derece güçlü olduğu, örf ve törelerin belirleyici rol oynadığı toplumlarda kan davası, çoğunlukla öç alma duygusundan beslenen yanlış bir gelenek olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlayışta, kan davası silsilesini hangi taraf başlatmış olursa olsun, karşı taraftan da birinin öldürülmesi gerektiği düşüncesi benimsenmiş; böylece öldürme eylemleri yıllar hatta nesiller boyunca süren bir şiddet döngüsüne dönüşmüştür.¹⁸²

Câhiliye döneminde yaygın olan kan davaları İslâm tarafından tamamen yasaklanmıştır. Bu husus, kişi dokunulmazlığı, yaşama hakkı, toplum düzeni ve sosyal güvenlikle doğrudan ilgilidir. Kan davalarının kaldırılmasıyla toplumu altüst eden anarşik yapı engellenmiş, bunun yerine kardeşlik ve toplumsal barış ilkesi tesis edilmiştir. Nitekim bu emir ve yasaklar sadece teorik düzeyde kalmamış; bizzat Hz. Peygamber tarafından toplumsal hayatta uygulanarak ideal anlamda bir İslâmî birlik ve kardeşlik ortamı oluşturulmuştur. Bu nesil, ortaya koyduğu ahlâkî ve hukukî dönüşüm bakımından insanlık tarihinde benzeri az görülen örnek bir toplum modeli hâline gelmiştir.¹⁸³

Kan davaları yaşam hakkını ihlal etmesi, masum bireyleri hedef hâline getirmesi ve toplumsal barışı bozması nedeniyle hem hukuk hem de insan hakları açısından kabul edilemez bir uygulamadır. Modern toplumlarda adaletin kişisel intikamla değil, hukuk devleti ilkeleri çerçevesinde sağlanması esastır. Kan davalarının önlenmesi için yalnızca cezai tedbirler yeterli değildir. Eğitim, ekonomik kalkınma, toplumsal bilinçlendirme ve arabuluculuk mekanizmalarının güçlendirilmesi önemlidir. Dinî ve kültürel liderlerin barış dilini teşvik etmesi, ailelerin uzlaştırılması ve devletin adalet mekanizmasına güvenin artırılması da önemli çözüm yollarındandır.¹⁸⁴ Netice itibarıyla Allah Teâlâ, yeryüzünde işlenen hiçbir zulüm, suç ve haksızlığı cezazı bırakmayacağını bildirmiştir.¹⁸⁵ İlâhî adaletin tecellisi bazı durumlarda dünya hayatında gerçekleşse de mutlak ve eksiksiz hesabın görüleceği asıl mekân âhirettir. Nitekim Hz. Peygamber, kıyamet günü insanlar arasında hüküm verilmeye başlanırken ilk olarak kan davalarının ele alınacağını ifade ederek kul haklarının ilâhî

¹⁸¹ Soysaldı, “Kur’an’da Emanet Kavramı ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber’in Örnek Oluşu”, 87.

¹⁸² Fırat, *Vedâ Hutbesi’nde Yer Alan İnsan Hakları*, 101.

¹⁸³ Şener, “Vedâ Hutbesi’nin İnsan Hakları Yönünden Kısaca Tahlili”, 127.

¹⁸⁴ Ali Bardakoğlu, “Katil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/45-48.

¹⁸⁵ Tirmizî, “Sıfatü’l-cenne”, 22.

adalet açısından taşıdığı öneme dikkat çekmiştir.¹⁸⁶ Diğer taraftan cezanın hukuk çerçevesinde verilmesi gerektiğini hatırlatan peygamberimiz, bu konuda da kendi yakınlarından birinin kan davasını kaldırarak örnek bir davranış sergilemiş ve hukukun herkese eşit uygulandığını bir kez daha göstermiştir.¹⁸⁷

2.10. İşkence ve Eziyetin Yasak Oluşu

İnsanın son derece değerli bir varlık olması, onun temel hak ve hürriyetlere sahip olmasını ve bu hakların titizlikle korunmasını zorunlu kılmaktadır. İslâm'ın bu konudaki temel yaklaşımına göre kişi hak ve özgürlüklerinin ihlâl edilmesi doğrudan kul hakkının çiğnenmesi anlamına gelir. Bu sebeple, insan haklarına yönelik her türlü haksızlık dinî ve ahlâkî açıdan büyük bir sorumluluk doğurmaktadır. Zira her Müslüman, diğer insanların temel hak ve hürriyetlerine azami derecede saygı göstermekle yükümlüdür.¹⁸⁸

Kişisel hak ve hürriyetler bağlamında Vedâ Hutbesi'nde "...Bu gününüz, nasıl hürmete layık ve dokunulmaz ise; mümin de mümine karşı böylece hürmete layık ve dokunulmazdır. Müminin eti, mümine haramdır, onu gıyabında gıybet ederek yiyemez; ırzı kendisine haramdır, ırzına karşı herhangi bir hürmetsizlik yapamaz (ırzını çiğneyemez); yüzü kendisine haramdır, onu tokatlayamaz; kendisine eziyet etmesi haramdır, ona eziyet veremez; mümini yerinden sürmesi haramdır, onu zorlayarak yerinden süremez, uzaklaştıramaz."¹⁸⁹ şeklinde yer alan bu ifadede bir kişinin arkasından konuşmanın çirkin bir davranış olduğu dile getirilmiş ve gıybet kesin bir dille yasaklanmıştır.¹⁹⁰ İHEB'in 5. maddesinde yer alan "Hiç kimse işkenceye, zalimane, gayriinsanî, haysiyet kırıcı cezalara veya muamelelere tabi tutulamaz." ilkesi¹⁹¹ Vedâ Hutbesi'yle örtüşmekle birlikte günümüzde bu hakkın ihlâl edilmesi insanlık adına kabul edilmez bir durumdur.

İslâm, insan bedeninin her türlü işkence, zulüm ve eziyete maruz bırakılmasını kesin bir şekilde yasaklamıştır. Bu yasak, yalnızca fiziksel şiddeti değil, insanın psikolojik yönden baskı altına alınmasını da kapsamaktadır. Çünkü insan, ruh ve bedeniyle bir bütündür; bu iki unsurdan birine yönelen saldırı, bütünüyle insan varlığına yapılmış olur. Ne var ki

¹⁸⁶ Buhârî, "Rikâk", 48; Müslim, "Kasâme", 28.

¹⁸⁷ Adıgüzel, "Vedâ Hutbesi'ndeki Temel Prensipler ve Kur'anî Temelleri", 94.

¹⁸⁸ Hodza, *İslâm Hukukunun Tanındığı İnsan Hakları Bağlamında Kosova Anayasasında Din ve Düşünce Özgürlüğü*, 71.

¹⁸⁹ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mû'cemu'l-kebîr* (Musul: Dar'ü İhya'it-Türas'il-Arab, 1983), 19/175; Müslim, "Birr", 115.

¹⁹⁰ Turan, *Geçmişten Günümüze İnsan Hakları Bağlamında Vedâ Hutbesi*, 118.

¹⁹¹ Sayın, "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve İslâm", 432-433.

günümüzde çeşitli sebeplerle insana yönelik baskı, zulüm ve işkencelerin artması, insan onurunun sistematik biçimde ihlâl edilmesine yol açmakta ve bu durum, insanlığın ortak vicdanını derinden yaralamaktadır.¹⁹² İşkence yasağı, uluslararası insan hakları hukukunun en sağlam güvencelerinden biriyle korunmaktadır. 1984 tarihli BM İşkenceye Karşı Sözleşme (CAT), işkenceyi hem maddi hem de manevi boyutlarıyla tanımlamakta; devletlere bu eylemlerin önlenmesi, soruşturulması ve yargılanması yönünde kapsamlı pozitif yükümlülükler yüklemektedir. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin üçüncü maddesi de benzer biçimde hiçbir istisna öngörmeksizin işkenceyi, insanlık dışı ya da aşağılayıcı muameleyi mutlak olarak yasaklamaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası madde 17 de "Kimseye işkence ve eziyet yapılamaz." şeklinde ifade edilmiştir.

İslâm hukukunda da insan onurunun korunması ve işkence yasağı, normatif metinlerde açık bir şekilde temellendirilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususa dair çeşitli âyetler, konunun hem dünyevî hem de uhrevî boyutlarını ortaya koymaktadır. "*Mümin erkeklere ve mümin kadınlara her türlü işkenceyi yapan, sonra da pişman olup bundan vazgeçmeyenlere cehennem azabı, bir de yangın azabı vardır.*"¹⁹³ şeklindeki ikaz bütünüyle insan onurunu zedeleyen davranışların başında gelen eziyet ve işkenceye işaret etmektedir. Allah Resûlü, Vedâ Hutbesi'nde köle ve cariyelere iyi davranılmasını ve onlara eziyet ve işkence yapılmamasını kati surette isterken; "Kölelerinize karşı iyi davranınız. Onlara yediklerinizden yedirip, giydiklerinizden giydiriniz. Bir suç işledikleri zaman, onların cezalarını içindeki hürlerden o suçu işleyenlere kıyas ediniz. Şayet sizlere affetmek istemeyeceğiniz bir suç ile gelirlerse onları satınız, onlara eziyet etmeyiniz!"¹⁹⁴ ifadelerini kullanmıştır. Hz. Peygamber, "Allah her hususta iyilikle hareket etmeyi emretmektedir. O halde öldürürken bile en iyi ve en güzel tarzda öldürünüz"¹⁹⁵ buyurarak eziyet edilmesini, işkence yapılmasını yasaklamıştır. İslâm savaş hukuku açısından da savaşta öldürülenlerin cesetlerine saygısızlık olarak değerlendirilen *müsle* yani cesetten intikam alırcasına onu kesme ve parçalama gibi davranışlar yasaklanmıştır. Esirlere işkence yapmak, savaşta düşman askerlerini işkence ile öldürmek, mahsul tahribatında bulunmak, keyfi olarak hayvanları öldürmek te yasaklanan eylemler arasındadır.¹⁹⁶ İslâm hukukuna göre işkence ve eziyet yasağı yalnızca bireyi koruyan bir hukuk kuralı değil insanlık onurunu, adaleti ve demokratik toplumu ayakta tutan evrensel bir insan hakları ilkesidir. Bu yasak insanın sırf insan olması sebebiyle sahip olduğu değerini korunmasını

¹⁹² Turan, *Geçmişten Günümüze İnsan Hakları Bağlamında Vedâ Hutbesi*, 118-119.

¹⁹³ el-Burûc 85/10.

¹⁹⁴ Buhârî, "İman", 28.

¹⁹⁵ Müslim, "Sayd", 57.

¹⁹⁶ Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, 232.

amaçlamaktadır. Vedâ Hutbesi'nde bu kadar önemli bir konunun dile getirilmesi, bu konuyu insan onurunun korunmasına yönelik bir çabanın ürünü olarak görmek mümkündür.

Sonuç

Günümüzde artık insan hakları evrensel bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Buna duyarsız kalmak mümkün değildir. Bütün insanların şerefli bir yaratılışa sahip olduğunu temel insan hakları açısından ana ilke olarak kabul eden İslâm, hak ihlallerinde bulunmasını ârizî bir durum olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla insan hakları ihlallerinin önüne geçilmesinde dinin kutsal metinlerindeki vurgulardan da yararlanmak akıllıca bir davranış olacaktır. Mevcut insan hakları düzenlemeleri ve İslâm insan hakları düzenlemeleri kıyaslandığında, İslâm'ın insanlar için belirlediği hak ve hürriyet alanlarının, Batılı normları esas alan insan hakları düzenlemelerine nazaran daha geniş olduğu görülmektedir. Yüzyıllar süren mücadeleler sonucu Batıda insan haklarının Birleşmiş Milletler Genel Kurulunca 1948 yılında kabul edilmesiyle insan hakları ve hukuku uluslararası nitelik kazanmıştır. İnsan hakları düşüncesinin tarihsel gelişimi incelendiğinde, İslâm medeniyetinin bu alana önemli katkılar sunduğu görülmektedir. Ancak klasik dönemde insan hakları, adalet ve insan onurunun korunması gibi konularda öncü bir konumda bulunan Müslüman toplumların, günümüzde bu alandaki fikrî ve kurumsal öncülüğü büyük ölçüde başka medeniyetlere bırakmış olmaları dikkat çekici bir durumdur. Bu tablo, İslâm hukuk düşüncesinin insan haklarına ilişkin zengin birikiminin çağdaş şartlar ışığında yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Hz. Peygamber'in Vedâ Hutbesi'nde ortaya koyduğu ilkeler, insan haklarının korunması ve geliştirilmesi açısından tarihî ve evrensel değere sahip önemli bir referans niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte İslâm'ın insan hakları anlayışı, hakları yalnızca hukukî düzenlemeler çerçevesinde ele almamakta; aynı zamanda dinî ve ahlâkî sorumluluklarla destekleyerek daha kapsamlı bir koruma mekanizması öngörmektedir. Bu yönüyle İslâm'ın insan hakları yaklaşımı, bireyin hem hukukî yükümlülüklerini hem de vicdanî sorumluluklarını esas alan bütüncül yapısı sayesinde diğer insan hakları söylemleri arasında özgün ve ayırt edici bir konuma sahiptir.

Araştırmanın temel bulguları değerlendirildiğinde, Vedâ Hutbesi'nin insan onuru ve yaşama hakkını dokunulmaz kabul ederek bireyin temel güvenliğini öncelediği görülmektedir. Hukuk önünde eşitlik ve adalet ilkesi, ırk, soy ve statü temelli ayrıcalıkları reddederek evrensel bir insanlık anlayışı ortaya koymaktadır. Kadın hakları ve aile kurumuna ilişkin hükümler, karşılıklı hak ve sorumluluk dengesi çerçevesinde toplumsal istikrarı hedeflemektedir. Neslin korunmasına yönelik ilkeler,

aileyi ve toplumsal devamlılığı güvence altına alırken; mal güvenliği ve ekonomik adalet anlayışı, mülkiyet hakkının korunması ve ekonomik sömürünün önlenmesi amacına yönelmektedir. Suçun şahsiliği, kan davalarının kaldırılması ve işkence yasağı gibi ilkeler modern hukuk sistemleri tarafından asırlar sonra benimsenmiş temel güvencelerdir. Özel hayatın gizliliğine ilişkin çerçeve ve diğer düzenlemeler, Vedâ Hutbesi'nin yalnızca döneminin değil, insanlığın ortak vicdanına hitap eden kalıcı bir miras olduğunu kanıtlamaktadır.

Bu çalışmanın öne çıkardığı bir diğer önemli husus, Vedâ Hutbesi'nin sıradan bir hukukî metin olarak değil bir ahlâk, hukuk, inanç ve toplumsal sorumluluk bütünü olarak okunması gerektiğidir. Nitekim hutbede kadınlara, kölelere, borçlulara ve mülkiyet hakkına yapılan vurgu, o çağın toplumsal gerçeklikleri içinde önemli bir dönüşüme işaret etmekte ve hakların yalnızca egemenler için değil, toplumun tüm kesimleri için geçerli olduğunu ilan etmektedir. Günümüzde, insan hakları ihlallerinin sistematik bir hal aldığı, savaşların sivilleri ve nesilleri yok ettiği, dijitalleşmenin mahremiyet ve onuru tehdit ettiği ve ekonomik eşitsizliklerin derinleştiği bir dünyada Vedâ Hutbesi'nin mesajı daha da acil bir çağrıya dönüşmektedir. Faizin kaldırılması ilkesinin hiçbir Batılı insan hakları belgesinde yer bulmaması İslâm'ın ekonomik adalet anlayışının, sömürüye açık küresel finansal sistemin karşısında sunduğu özgün alternatifin hâlâ tartışılmayı ve hayata geçirilmeyi beklediğini göstermektedir.

Çalışmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Araştırma, Vedâ Hutbesi'nin insan haklarıyla ilişkili temel ilkeleriyle sınırlandırılmış hutbenin farklı rivayetleri arasındaki ayrıntılar ve tarihsel uygulamalardaki yansımaları ayrıntılı biçimde incelenmemiştir. Ayrıca karşılaştırma büyük ölçüde İHEB ekseninde yürütülmüş, diğer uluslararası insan hakları sözleşmeleri kapsam dışında bırakılmıştır. Gelecek araştırmalarda Vedâ Hutbesi'nin farklı rivayetlerinin mukayeseli analizi yapılabilir; hutbede yer alan ilkelerin İslâm hukuk tarihi boyunca uygulama örnekleri incelenebilir ve çağdaş insan hakları sözleşmeleriyle daha kapsamlı karşılaştırmalar gerçekleştirilerek konuya ilişkin literatür zenginleştirilebilir. Sonuç olarak Vedâ Hutbesi, evrensel bir dil kullanan, bütün insanlığa seslenen ve hakları yalnızca yasal bir zemine değil, ilahî bir sorumluluğa dayandıran bir metin olarak, İslâm düşüncesinin insan hakları tarihine yaptığı özgün ve öncü katkının en güçlü belgesidir. Bu katkının akademik düzeyde daha sistematik biçimde tanınması ve günümüz insan hakları söylemine dâhil edilmesi hem İslâm hukukunun doğru anlaşılması hem de küresel insan hakları pratiklerinin zenginleştirilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Adıgüzel, Adnan. “Vedâ Hutbesi’ndeki Temel Prensipler ve Kur’anî Temelleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 52/3 (2016), 81-106.
- Armağan, Servet. *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: DİB Yayınları, 1996.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Aslan, Recep. “İstişârenin Önemi ve Hz. Peygamber’in Uygulamalarından Örnekler”. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2014), 223-241.
- Aslan, Yasin. “Uluslararası Ceza Divanı ve Kişisel Ceza Sorumluluğu”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 73 (2007), 239-255.
- Ayengin, Tevhit. *İslâm ve İnsan Hakları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. “Câhiliye Döneminde Kadın”. *Sosyal Hayatta Kadın*. ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. 9-16. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Bardakoğlu, Ali. “Katil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/45-48. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Bardakoğlu, Ali. “Veda Hutbelerinde Hukuk”. *Hız. Peygamber’in Veda Haccı Hutbeleri - Sempozyum Tebliğler* ed. Suat Mertoğlu. 67-72. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Bayraktar, İbrahim. “İslâm’ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Vedâ Hutbesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Erzurum: 1990), 245-269.
- Karahan, Fatma Bayraktar. “Toplumsal Hayat ve Kadın”. *İslâm Penceresinden Kadın*. ed. Ülfet Görgülü. 99-116. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Bilgiz, Musa. *Kur’an’da İnsanlık Onuru*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî. *el-Câmiü’s-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Câhiz, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, 1423.
- Candan, Abdurrahman. “Aile İçi Problemlerin Giderilmesinde Hz. Peygamber’in Önerdiği Arabuluculuk Yöntemi”. *Peygamberimiz ve Aile*. 791-817. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Canoglu, Veysel Candan. “Anayasa M.38/7 Bağlamında Ceza Sorumluluğunun Şahsiliği İlkesinin Kabahatler ve Disiplin Suçlarında Uygulanabilirliği”. *Suç ve Ceza Dergisi* 1 (2021), 43-98.
- Çelik, Hüseyin. “İslâm’da Kadın, Aile ve Aile Sorunları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (2018), 1296-1307.
- Dam, Hasan - Karataş, Meryem. “Değerler Eğitimi Açısından Vedâ Hutbesinde İnsan Onuru”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Eylül 2014), 48-75.
- Demir, Abdullah. “İslâm’da İnsan Hakları”. *Uluslararası Türk Hukuk Tarihi Kongresi*. ed. Fethi Gedikli. 517-533. İstanbul: On iki Levha Yayınları, 2016.

Demir, Fahri. *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*. Ankara: DİB Yayınları, 1988.

Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Erul, Bünyamin. "Vedâ Hutbesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/591-593. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Fırat, Muhammed Sabır. *Vedâ Hutbesi'nde Yer Alan İnsan Hakları*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Görgülü, Ülfet. "Kur'an ve Sünnet Perspektifinden Kadın". *İslâm Penceresinden Kadın*. 11-33. Ankara: DİB Yayınları, 2020.

Görgülü, Ülfet. "Teknoloji Geliştiren İnsandan Teknolojinin Geliştirdiği İnsana-Genetik Müdahale ile İnsan Geliştirmeye Etik ve Fıkhî Bakış". *Diyanet İlmî Dergi* 58/3 (2022), 1095-1124.

Görgülü, Ülfet. "Din İşleri Yüksek Kurulunun Tıbbi Konulardaki Fetvalarına İlişkin Metodolojik Bir Değerlendirme". *Fıkıh ve Biyoetik İslâm Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci - 2*. 181-195. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.

Görgülü, Ülfet. "Vedâ Hutbesi Ekseninde Ailede Haklar ve Sorumluluklar". *H. Peygamber'in Veda Haccı Hutbeleri Sempozyum Tebliğler*. ed. Suat Mertoğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Görgülü, Faruk. "Kur'an'da Evliliğe İlişkin Bazı Temel İlkeler". *Kur'an'da Aile*. 316-332. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012.

Görmez, Mehmet. "Vedâ Hutbesi Bir Vedâ Değil Bir Bedâdır". *H. Peygamber'in Veda Haccı Hutbeleri Sempozyum Tebliğler*. ed. Suat Mertoğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. *İslâm'da Şahsiyet Hakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Gümüş Böke, Emine. *İslâm ve Kadın Araştırmaları*. ed. Ülfet Görgülü - Ömer Menekşe. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2025.

Gümüş Böke, Emine. "Câhiliye Döneminde Kadın". *Toplum, Din ve Kadın*. ed. Emine Öztürk. 13-30. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.

Habergetiren, Ömer Faruk. "İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 150-169.

Günay, Hacı Mehmet. "Muhammed Tâhir b. Âşûr'un Makâsıd Anlayışı". *Makâsıd ve İctihâd*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1995.

Hamidullah, Muhammed. *Mecmuatü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*. Beyrut: Dâru'n-Nefais, 1983.

Hamidullah, Muhammed. “Hılfu'l-Fudul”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/31-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Hodza, Munafis. *İslâm Hukukunun Tanındığı İnsan Hakları Bağlamında Kosova Anayasasında Din ve Düşünce Özgürlüğü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Hökelekli, Hayat. “İrz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye li İbn Hişâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Kanik, İsa. “İnsan ve Kadın Hakları”. *Kadın ve Aile*. ed. Nur Çetin - Emine Şener. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021.

Kapar, M. Ali. *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri*. Konya: Esra Yayınları, 1993.

Karakuş, Abdulkadir. “Kur'an Perspektifinden Kadın”. *eş-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2019), 841-859.

Karaman, Fikret. “İslâmî Tebliğin Evrenselliği ve Vedâ Hutbesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Diyanet İlmî Dergi* 30/3 (1994), 93-97.

Karaman, Hayrettin. *İslâm'da İnsan Hakları Din Vicdan ve Düşünce Hürriyeti*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Karaman, Hayrettin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: Nesil Yayınevi, 1992.

Karaman, Hayrettin. *İslâm'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995.

Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Kahraman, Abdullah. “Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı”. *Din Gelenek ve Ahlâk Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu* ed. Yavuz Ünal vd. 29-52. Ordu: Ordu İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Okçu, Abdülmecit. “İslâm'da Kadın: Hakları, Değeri, Sosyal Konumu ve Sorunlar”. *Uluslararası İslâm ve Kadın Çalıştayı* Haziran 2018. 353-371. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları 2018.

Özdemir, Hacı Ahmet. “Son Peygamber'in Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5 /1 (2005), 95-112.

Özkan, Halit. “Hadis ve Tarih Kaynaklarında Vedâ Hutbesi Rivayetleri”. *Hz. Peygamber'in Veda Haccı Hutbeleri ·Sempozyum Tebliğler*. ed. Suat Mertoğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Poole, Stanley Lane *Le Koran Sa Poeste Et Ses Lois*. ed. Ernest Leroux. Paris: Ernest Leroux Yayınevi, 1882.

Sancaklı, Saffet. “Hz. Peygamber ve İnsan Hakları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2003), 23-51.

Sayın, Yusuf. “İnsan Hakları Evrensel Beyanname ve İslâm”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 423-454.

Soysaldı, Mehmet. “Vedâ Hutbesinde Evrensel İlkeler”. *Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 11/21 (2018), 75-93.

Soysaldı, Mehmet. “Kur’an’da Emanet Kavramı ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber’in Örnek Oluşu”. *Hiz. Muhammed ve Toplumsal Güven*. 75-93. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Şa’ban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Şâtıbî, Ebû İshak. *el-Muvafâkat*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Şekerci, Osman. *İnsan Hakları Alanında Temel Belgeler ve İslâm*. İstanbul: Nûn Yayınları, 1996.

Şen, Yusuf. “İslâm Hukuku Açısından Aile İçi Mahremiyetin İhlali ve Boşanmalara Etkisi”. *Din Gelenek ve Ahlâk Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu* 27-29 Mart 2015. ed. Yavuz Ünal vd. 249-268. Ordu: Ordu İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.

Şener, Mehmet. “Vedâ Hutbesinin İnsan Hakları Yönünden Kısaca Tahlili”. *Doğu’da ve Batı’da İnsan Hakları*. 125-130. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Şentürk, Recep. “Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları: İnsan Hakları Bildirgelerine Dayalı Karşılaştırmalı Bir İnceleme”. *Kur’an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı*. 21-51. İstanbul: Kur’an ve Tefsir Araştırmaları, 2014.

Şentürk, Recep. *İnsan Hakları ve İslâm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Taberânî, Ebû’l-K’âsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mû’cemu’l-kebîr*. Musul: Dar’u İhyai’t-Türasi’l--Arab, 1983.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim. Kâhire: Daru’l-Maarif, 1967.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Tümer, Günay. “Aslı Günah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Turan, Mehmet. *Geçmişten Günümüze İnsan Hakları Bağlamında Vedâ Hutbesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Yayla, Mustafa. *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Şura Yayınları, 1993.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Veciz fî usûli 'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2019.

Fikriyât. (Erişim 3 Şubat 2026). <https://www.fikriyat.com/İslâm/veda-hutbesi-ve-insan-haklari>.

(İHD) İnsan Hakları Derneği, “İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi”. Erişim 02/02/2026. ihd.org.tr/insan-haklari-evrensel-beyannamesi

(UW) Un Women <https://news.un.org/en/story/2023/10/1142827>. Erişim 17 Mart 2026.

(UW) Un Women. <https://www.unwomen.org>. Erişim 17 Mart 2026.



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

**Bireysel İmandan Toplumsal İnşaya Kur'an'ın Tebliğ Dilindeki Tedrîcî
Dönüşümü**

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 2 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 22 Haziran 2026

Yazar: Şaban Kondi

Dr.

Diyanet İşleri Başkanlığı

Ankara-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0002-8370-258X>

saban_kondi61@hotmail.com

Atıf: Kondi, Şaban. “Bireysel İmandan Toplumsal İnşaya Kur'an'ın Tebliğ Dilindeki Tedrîcî Dönüşümü”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 469-506. <https://doi.org/10.61304/did.1880066>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Metin kısmında ChatGPT yapay zeka aracı dil ve imla düzenlemesi noktasında kullanılmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

**The Gradual Transformation of the Qur’ānic Language of Tabligh:
From Individual Faith to Social Construction**

Research Article

History

Received: 2 February 2026 Accepted: 22 June 2026

Author: Şaban Kondi

Dr.

Presidency of Religious Affairs

Ankara-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0002-8370-258X>

saban_kondi61@hotmail.com

Citation: Kondi, Şaban. “Bireysel İmandan Toplumsal İnşaya Kur’an’ın Tebliğ Dilindeki Tadrîcî Dönüşümü”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 469-506.

<https://doi.org/10.61304/did.1880066>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

AI Use Statement: The ChatGPT artificial intelligence tool was used solely for language editing and proofreading of the manuscript.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Bireysel İmandan Toplumsal İnşaya Kur'an'ın Tebliğ Dilindeki Tecdrici Dönüşümü

Öz

Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'in Mekke ve Medine dönemlerindeki tebliğ ve davet dilinin tecdrici dönüşümünü, bireysel iman inşasından toplumsal düzenin kuruluşuna uzanan bir süreçte ele almaktadır. Literatürde Mekkî ve Medenî tebliğ dilinin çoğu zaman ayrı ayrı değerlendirilmesi, iman merkezli bireysel inşaa ile hukukî ve toplumsal düzen kurucu boyut arasındaki sürekliliğin bütüncül bir çerçevede yeterince ele alınmaması, çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı, vahyin tebliğ dilinin yalnızca konu ve muhatap bakımından değil; yöntem, üslup, strateji ve hedefler açısından da tarihsel süreçte nasıl dönüştüğünü ortaya koymak ve bu dönüşümün birey-toplum ilişkisine yansımalarını sistematik biçimde temellendirmektir. Bu yönüyle çalışma, tebliği salt sözlü aktarım olarak ele alan yaklaşımların ötesine geçerek, Kur'an'ın inşaa edici ve düzen kurucu rehberlik işlevini bütüncül biçimde analiz etmeyi hedeflemesi bakımından literatüre katkı sunmaktadır. Yöntem olarak nitel içerik analizi ve bağlamsal analiz benimsenmiş, ayetler nüzul ortamı ve muhatap profili dikkate alınarak klasik ve modern tefsir literatürüyle birlikte okunmuştur. Elde edilen bulgular, Mekkî dönemde tebliğ dilinin iman, ahlâk ve sabır merkezli bireysel inşayı hedeflediğini, Medenî dönemde ise takvâ, adalet ve toplumsal sorumluluk temelli düzenlemelere evrildiğini, zaman, mekan ve muhatapların durumuna göre değişkenlik arz ettiğini göstermektedir. Sonuç olarak tebliğ dili, sabit bir retorik değil, bağlama duyarlı, dinamik ve bireyden topluma uzanan inşaa edici bir rehberlik modeli olarak belirlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Vahiy, Âyet, Tebliğ, Davet, Tecdrici Dönüşüm, Bireysel ve Toplumsal İnşaa.

The Gradual Transformation of the Qur'ānic Language of Tablīgh: From Individual Faith to Social Construction

Abstract

This study examines the gradual transformation of the language of tablīgh in the Qur'an during the Meccan and Medinan periods as a process ranging from the construction of individual faith to the establishment of social order. The main problem is the tendency in the existing literature to examine the language of tablīgh in the Meccan and Medinan periods separately, overlooking their continuity from individual faith formation to social order. The study aims to demonstrate how the language of revelation evolved not only in terms of its themes and audience but also in its methodology, style, and objectives, and to clarify the implications of this transformation for the relationship between the individual and society. Going beyond approaches that reduce tablīgh to the verbal transmission of the divine message, the study contributes to the literature by analyzing the Qur'an's constructive and order-establishing role as a source of guidance. A qualitative content analysis and a contextual analysis were adopted as the study's methodological framework. The Qur'ānic verses were examined alongside both classical and contemporary exegetical literature, taking into account their context of revelation and the characteristics of their primary audience. The findings reveal that, during the Meccan period, the language of *tablīgh* primarily aimed at the formation of the individual, whereas in the Medinan period it evolved toward regulations grounded in *taqwā*, justice, and social responsibility, adapting to changing circumstances. The study concludes that the language of tablīgh constitutes a dynamic model of divine guidance aimed at cultivating both the individual and society.

Keywords: Tafsīr, Revelation, Verse, Da'wah, Proclamation, Gradual Transformation, Individual and Social Construction.

Summary

This study examines the gradual transformation of the Qur'anic language of proclamation and da'wah during the Meccan and Medinan periods as a holistic process extending from the construction of individual faith to the establishment of social order. The Qur'anic language of proclamation is approached not merely as the transmission of religious knowledge but as a multidimensional divine model of guidance aimed at reconstructing human belief, morality, psychological resilience, and social relations. Although many previous studies have focused on the characteristics of Meccan and Medinan verses, the methods of da'wah, the strategies of the Prophet Muhammad (peace be upon him), and themes such as monotheism, prophethood, the afterlife, gradual revelation, and character formation, Meccan and Medinan revelations have generally been evaluated separately. In contrast, this study investigates how the discourse that aimed to construct individual faith, morality, and psychological endurance in Mecca gradually evolved into a socially constitutive and order-establishing discourse in Medina. The study comparatively analyzes the language of proclamation directed toward different audiences, particularly polytheists, hypocrites, and Jews, during the Meccan and Medinan periods. It also examines how revelation educated and strengthened believers, instilled within them a consciousness of divine support and responsibility, and developed both individual and collective awareness. Furthermore, the study explores the legal, moral, and social regulations introduced in Medina for the preservation of social order, together with the directive and protective discourse adopted by revelation. Methodologically, the research employs qualitative content analysis and contextual analysis. Qur'anic verses are examined in light of their historical circumstances of revelation and audience profiles, while classical and modern exegetical literature is comparatively evaluated. The study first focuses on the Meccan period and argues that the primary objective of Meccan revelation was to place God at the center of the human heart. The Meccan discourse constructed a consciousness centered on monotheism, prophethood, the afterlife, patience, trust in God, and morality, while strengthening believers living under oppression and isolation by providing them with psychological resilience. The Qur'an addressed human fears, weaknesses, and worldly inclinations through a discourse aimed at transforming the individual's inner world before social transformation. Thus, the Meccan language of proclamation emerged not as coercive, but as reflective, consciousness-raising, and centered on human free will. At the same time, believers were provided with hope, divine support, and a sense of security, demonstrating that proclamation was not merely the transmission of information, but also a process of character formation and spiritual endurance. The study also emphasizes the principles of gradualism and flexibility in the Qur'anic

method of proclamation. Revelation introduced its rulings progressively in accordance with the psychological and social conditions of the audience, demonstrating that the language of proclamation was dynamic and context-sensitive rather than rigid and static. The discourse that strengthened individual faith in Mecca later evolved in Medina into a legal, political, and moral framework regulating social life. In the Medinan period, principles such as piety, justice, law, worship, and social responsibility became foundational elements of communal order. Consequently, the language of proclamation developed into a constitutive discourse that established boundaries, imposed responsibilities, and protected social order. In conclusion, the study demonstrates that the Qur'anic language of proclamation is not a fixed and one-dimensional discourse, but a dynamic and constructive model of guidance extending from the individual to society. The revelatory discourse that constructed hearts in Mecca evolved in Medina into a structure that established and protected social order. In this way, the Qur'an presents a comprehensive civilizational vision aimed at transforming both the individual and society together.

Giriş

Kur'an, ilâhî tebliğ ve davetin temel çerçevesini belirleyen, insanın inanç dünyasını, ahlâkî tutumlarını ve toplumsal ilişkilerini birlikte inşa etmeyi hedefleyen bir rehberdir. Vahyin hitap dili, nüzul sürecinde muhatapların sosyolojik ve psikolojik durumu, toplumsal gerçeklik ve tarihsel şartlar dikkate alınarak tedricî biçimde dönüşmüş; bu dönüşüm, Mekke'de tevhid, nübüvvet ve âhiret merkezli bireysel iman inşasından Medine'de takvâ, adalet ve toplumsal sorumluluk temelli düzenlemelere uzanan dinamik bir tebliğ yapısı oluşturmuştur. Bu yönüyle Kur'an, yalnızca inanç ve ibadet esaslarını bildiren bir metin olmanın ötesinde, insanı, toplumu ve hayatın bütün alanlarını kuşatan kapsamlı bir dönüşüm hedefi ortaya koyan çok boyutlu bir davet ve tebliğ metoduna sahiptir. Onun tebliğ dili, muhatabın inanç dünyasını, ahlâkî eğilimlerini ve içinde bulunduğu sosyo-kültürel şartları dikkate alarak şekillenmiş; böylece sadece sözlü bir aktarım olmaktan çıkıp hayatın her alanına yön veren bir rehberlik niteliği kazanmıştır. Bu metodolojik yapının en dikkat çekici tezahürlerinden biri ise, Mekke ve Medine dönemleri arasında tebliğ dilinde tedricî şekilde gözlenen üslup ve içerik farklılaşmasıdır.

Kur'an'ın tebliğ dili Mekke'de iman, sabır ve tevekkül merkezli bireysel bir inşa hedeflerken, Medine'de teşekkül eden toplumsal yapı için inanç, ibadet, adalet, liyakat, hukuk, ahlâk, siyaset, ekonomi ve birlikte yaşama ilkelerini kapsayan bağlayıcı bir çerçeveye evrilmiştir. Böylece tebliğ, sadece bireysel inancı güçlendiren bir hitap olmaktan çıkarak toplumsal düzeni kuran, koruyan ve yönlendiren bir rehberlik diline dönüşmüştür.

“Mekkî ve Medenî âyetlerin özellikleri, tebliğ dili, hitap üslubu, şahsiyet inşası ve tedricî dönüşüm üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde, alanda önemli bir literatürün olduğu görülmektedir. Bu çalışmalardan bir kısmını zikretmek faydalı olacaktır. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* adlı eserinde İslâm davetinin tarihsel gelişimini, Mekke ve Medine'de teşekkül eden toplumsal yapıyı siyer merkezli bir yaklaşımla değerlendirmiş; İslâm toplumunun oluşum sürecini vahyin yönlendirdiği dönüşüm ekseninde ele almıştır. Münir Muhammed Gadban'ın *Nebevi Hareket Metodu* adlı eseri ise vahyin eğitim, teşkilatlanma ve toplum inşası boyutunu merkeze almakta; Hz. Peygamber'in tebliğ sürecini hareket metodolojisi çerçevesinde değerlendirmektedir. Waddah Kahanfar'ın *İlk Bahar: Hz. Peygamber'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasî Bir Okuma* adlı çalışması, klasik siyer okumalarından farklı olarak Hz. Peygamber'in hayatını stratejik liderlik, toplumsal dönüşüm ve siyasal bilinç açısından

incelemektedir. Ahmet Önkal’ın *Resûlullah’ın İslâm’a Davet Metodu* adlı çalışması, Hz. Peygamber’in davet yöntemlerini muhatap, tebliğ üslubu ve irşad dili açısından ele alırken; Celaleddin Vatandaş, *Hz. Muhammed’in Hayatı ve İslâm Daveti* adlı eserinde Mekke ve Medine dönemlerinin davet karakterini tarihsel süreç içerisinde değerlendirmiştir. Ayşenur Fidan’ın *Kur’ân Dilinde Mekkî ve Medenî Âyetlerin Bütünlüğü* doktora çalışması, Kur’an’ın Mekkî ve Medenî dönemlerdeki üslup ve yöntemi ele alınmış, Kur’an’ın insan ve toplum tasavvurunun iki dönem arasında süreklilik arz eden yapısına dikkat çekilmiştir. Hamza Sadan’ın *Mekkî ve Medenî Âyetlerin Semantik Çerçevesi: İtaat ve İttiba Kavramları* adlı doktora tezinde ise Mekkî ve Medenî âyetlerin semantik yapısı ve hitap özellikleri incelenmiş; mümin, müşrik ve münafıklara yönelik hitapların içerik ve üslup farklılıkları ele alınmıştır. Mesut Okumuş’un “Kur’ân’ın Tadrîcî Nüzûl Süreci Bağlamında Mekkî ve Medenî Âyetler Üzerine” adlı makalesi, vahyin aşamalı iniş sürecini metodolojik açıdan değerlendirmekte ve Mekkî-Medenî âyetlerin muhatap merkezli yapısına dikkat çekmektedir. Atilla Yargıcı’nın “Mekkî ve Medenî Sûrelerin Ana Mesajları” başlıklı çalışması ise Mekkî sûrelerde tevhid, nübüvvet ve âhiret; Medenî sûrelerde ise hukuk, ibadet ve toplumsal düzen temalarının öne çıktığını ortaya koymaktadır. İsmail Kurt’un “Kur’ân’a Göre Medine Dönemi Cihad-Tebliğ İlişkisi” isimli makalesinde Medine dönemindeki cihad-tebliğ ilişkisi Kur’an merkezli olarak incelenmiştir.

Mevcut çalışmaların önemli bir kısmının; Mekkî ve Medenî âyetlerin özellikleri ile tebliğ ve davet metodunu tarihsel süreç içerisinde ayrı ayrı değerlendirdiği ve Hz. Peygamber’in bu konudaki stratejilerini ele aldığı görülmektedir. Ayrıca bu çalışmaların, âyetlerin semantik yapısına odaklandığı, âyetleri sadece tevhid, nübüvvet ve âhiret açısından değerlendirildiği tespit edilmiştir. Çalışmamız ise, Mekke’de bireysel iman, ahlâk ve psikolojik dayanıklılık inşa etmeye yönelik hitabın, Medine’de toplumsal düzen kurucu bir dile nasıl dönüştüğünü bir bütün olarak tebliğ dili bağlamında incelemekte; Mekke ve Medine dönemlerinde farklı muhatap kesimlere, özellikle müşrik, münafık ve Yahudilere yönelik kullanılan tebliğ dilini karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Çalışmada, Mekke döneminde vahyin inananları nasıl eğittiği, güçlendirdiği, ilâhî yardım ve destek bilincini ne şekilde kazandırdığı, aynı zamanda onlara sorumluluklarını hatırlatarak bireysel ve toplumsal bilinç oluşturduğu hususları üzerinde de durulmaktadır. Medine döneminde ise toplumsal yapının korunması ve inşası amacıyla geliştirilen dinî, hukukî, ahlâkî ve sosyal düzenlemeler ile vahyin bu süreçte benimsediği koruyucu, yönlendirici ve düzen kurucu dil ve üslup ele alınmaktadır. Böylece çalışma, vahyin dilinin yalnızca teselli eden ve bireysel imanı güçlendiren bir hitap olmaktan çıkarak; sınır

koyan, sorumluluk yükleyen, toplumsal yapıyı koruyan ve kurumsal düzen oluşturan bir niteliğe nasıl kavuştuğunu, inanan insanlara nasıl bir ümmet bilinci kazandırdığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Araştırmada yöntem olarak nitel içerik analizi benimsenmiş; âyetler nüzul ortamı, tarihsel şartlar ve muhatap profilleri dikkate alınarak değerlendirilmiş, konuyla ilgili klasik ve modern tefsir literatürü ile güncel akademik çalışmalar karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Böylece makale, Mekke’de kalpleri inşa eden hitabın Medine’de hayatın her alanına sirayet eden kurucu bir dile nasıl dönüştüğünü, süreklilik ve farklılaşma ekseninde yeniden ele almayı ve bu çerçevede literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. Mekke: Tebliğin Kaynağı ve Tebliğ Dilinin Dinamik Yapısı

Hız. Peygamber, Mekke toplumunda yaygınlaşan dinî ve ahlâkî yozlaşma karşısında vahiy öncesinde derin bir hakikat arayışına yönelmiştir. Böyle bir ortamda vahyin başlangıcıyla birlikte yeni bir medeniyet tasavvurunun kapısını aralamıştır. “*Seni yaratan Rabbinin adıyla oku*”¹ emriyle başlayan süreç, bireyi ve toplumu dinî ve ahlâkî açıdan geliştirmeyi ve kemale erdirmeyi amaçlamıştır. Âyette okunması emredilen şey, varlığı, kâinatı, hayatı ve var oluşu anlamayı sağlayacak ebedi hakikatler, ilkeler, bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyecek emirler ve yasaklardır.² Bu bağlamda Kur'an, insanlığı, “*karanlıklardan aydınlığa*”³ çağıran bir rehber olmuştur. Yüce Allah, Hız. Peygamber’i kendisine karşı takvâ üzere olmasını,⁴ her türlü kötülükten uzak durmasını, yaptığı iyiliklerden dolayı başa kakmamasını,⁵ yemin edip duran, aşağılık, daima kusur arayıp kınayan, durmadan söz taşıyan, iyiliği hep engelleyen, saldırgan, günaha dadanmış kişilere boyun eğmemesini⁶ emretmiştir. Mekke’de Hız. Peygamber ile bireysel iman merkezli başlayan bu süreç, evrensel bir medeniyet inşasının temelini oluşturmıştır. Mekke, putperestliğin, çok tanrılı inanç yapısının, zulmün, haksızlığın, güç ve kabile asabiyetinin hâkim olduğu bir şehirdi. Böyle bir toplumsal zeminde Hız. Peygamber, risaletin ilk üç yılında tebliğini gizli olarak yürütmüş, ardından on yıl boyunca da insanları İslam’a açıktan davet etmiştir.⁷ Bu zorlu şartlara rağmen vahyin dönüştürücü etkisi kısa sürede toplumun her kesimine ayrı ayrı nüfuz etmiş; özellikle ilk beş yıl içerisinde Kur'an ayetlerinin ulaşmadığı neredeyse hiçbir hâne kalmamış,

¹ el-Alak 96/1.

² Celaleddin Vatandaş, *Hız. Muhammed’in Hayatı ve İslam Daveti Mekke Dönemi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 1/77-78.

³ el-Bakara 2/257; İbrahim 14/1; el-Hadîd 57/9.

⁴ el-Ahzâb 33/1.

⁵ el-Müddessir 74/3-8.

⁶ el-Kalem 68/8,10-12.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Alî Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l İlmiyye, 1990), 1/168.

Kureyş'in önde gelen ailelerine mensup genç yaşlı her gruptan insan İslâm'la tanışarak Hz. Peygamber'in saflarına katılmıştır.⁸

Mekke dönemi, insanın önce kendi iç dünyasını değiştirdiği; şirkten tevhide yöneldiği bir bireysel inşa sürecini ifade eder. İlk Müslümanlar, içinde yaşadıkları düzeni ve sistemi değiştirmeye kalkmadan önce kendi kalplerini, düşüncelerini ve hayat anlayışlarını değiştirmiş; böylece toplumsal dönüşümün zemini bireylerin kendi nefislerinde hazırlanmıştır. Nitekim *“Bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.”*⁹ âyeti de bireysel değişime işaret eder. Allah'a ve peygamberlere imanı vurgular. Medine dönemi ise Mekke'de kazanılan bu iman, sabır ve ahlâk temelli birikimin toplumsal yapıya taşındığı inşa safhasını temsil eder. *“Bir toplum kendilerinde bulunan (iyi davranışları) değiştirmedikçe Allah onlara verdiği bir nimeti değiştirmez.”*¹⁰ âyeti de bu sürecin devamlılık boyutunu ortaya koyar. Her iki ayet birlikte değerlendirildiğinde, Allah'ın verdiği nimetin korunması, vahye ve Peygamberlere sahip çıkmak, insanın fitrî ve ahlâkî yapısını bozmamak, imanî ve ahlâkî çizgiyi muhafaza etmek şeklinde tarif edilir.¹¹

İslâmî telâkkiye göre tebliğin temel ilkelerini koyan, yöntemini ve üslubunu belirleyen yegâne kaynak *“nur”*¹² diye tanımlanan vahiydir.¹³ Vahyin kaynağı ise Yüce Allah'tır.¹⁴ Kur'an, kendisinin arşın sahibi olan Allah katından, değerli, güçlü, sözü dinlenen ve şerefli bir elçi vasıtasıyla¹⁵ insanlığa ulaştırılan ilâhî talimatlardan ibaret olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu yönüyle tebliğ ve davetin temel ilkeleri, yöntemi ve tarihsel süreçteki hitap dili, insanî tecrübe ve beşerî arayışların ürünü olmayıp doğrudan vahiy kaynaklıdır. Tebliğ yöntemi sonradan elde edilmiş bilgiler bütünü değil, Allah Teâlâ'nın bizzat belirlediği ilâhî esaslara dayanmaktadır.¹⁶ Hz. Peygamber ise vahiy ile haber verilen, *“istikamet üzere olma”*, *“hevâdan uzak durma”* ve *“adaletle uygulama”* emirleri

⁸ Waddah Kahanfar, *İlk Bahar Hz. Peygamber'in (s.a.s) Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma*, çev. Mehmet Yuşa Solak - Hasan Hacak (İstanbul: Vadi Yayınları, 2020), 180-182.

⁹ er-Râ'd 13/11.

¹⁰ el- Enfâl 8/53.

¹¹ Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l- 'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 4/28-29; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1947), 2/230-231.

¹² el-Mâide 5/15.

¹³ Ebüssuûd, *İrşâdü'l- 'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*, 5/151.

¹⁴ el-Hâkka 69/43; eş- Şu'arâ 26/192.

¹⁵ et-Tekvîr 81/19-21.

¹⁶ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 20/286.

üzerinden ilâhî ilkeleri en güzel şekilde uygulayarak tüm insanlığa örnek olmuştur.¹⁷

Kur'an, tebliğ ve davetin mahiyetini ve kaynağını açıklarken, Hz. Peygamber'in bu süreçteki konumunu da net bir biçimde ortaya koymaktadır: “İşte böylece sana da kendi buyruğumuzla bir ruh (Kur'an) vahyettik. Sen kitap nedir; iman nedir bilmiyordun...”¹⁸ Bu ilâhî beyan, vahyin hem kaynağını hem de tebliğ sürecindeki yönlendirici ve belirleyici rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Zira Hz. Peygamber daha önce Kur'an'ı tanımıyor, aklın tek başına ulaşamayacağı ilkeleri de bilmiyordu. Tebliğ metoduna dair bir bilgiye de sahip değildi.¹⁹ Nitekim âyetin devamında yer alan “Öyle ise sana vahyedilene sınımsız sarıl. Şüphesiz sen doğru yolu göstermektesin.” emri, Hz. Peygamber'in tebliğde bağımsız ve keyfî bir tutum değil, bütünüyle vahye bağlı bir duruş sergilediğini göstermektedir. Yine, Kur'an, Hz. Peygamber'in bazı tasarruflarını doğrudan tashih ederek tebliğ sürecinin ilâhî denetim altında yürütüldüğünü açıkça ortaya koyar. Nitekim Tebuk Seferi'nde münafıklara izin verilmesi üzerine gelen “Allah seni affetti; niçin onlara izin verdin?”²⁰ hitabı, münafıkların sözlü ve fiilî tutumlarına karşı tavizkâr davranılmaması, cenaze namazlarının yasaklanması,²¹ Mescid-i Dırâr'da namaz kılmanın men edilmesi, buna karşılık takvâ üzere kurulan Kuba Mescidi'nde ibadetin teşvik edilmesi,²² tebliğ ve ibadet faaliyetlerinin niyet, zemin ve amaç bakımından vahiy tarafından belirlendiğini gösterir. Bedir sonrası esirler konusunda fidenin tercih edilmesine yönelik ikaz,²³ dünyevî maslahatların değil ilâhî muradın belirleyici olduğunu vurgular. “Ey Peygamber! Allah'ın sana helâl kıldığını niçin kendine haram ediyorsun?”²⁴ uyarısı şahsî hassasiyetlerin ilâhî hükmün önüne geçirilemeyeceğini gösterirken; vahyin alınışında acele edilmemesi gerektiğini bildiren ilâhî yönlendirme²⁵ tebliğin tamamen vahiy merkezli yürütüldüğünü ortaya koyar. Bu âyetler birlikte değerlendirildiğinde, tebliğin kaynağının doğrudan vahiy olduğunu; tebliğ dilinin ise muhatabın inanç, psikolojik durum ve toplumsal şartlarına göre şekillenen dinamik bir yapıya sahip bulunduğunu göstermektedir.

¹⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*, 8/28.

¹⁸ eş-Şûrâ 42/52.

¹⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrut: Dârü Hicr, 2001), 20/542-544; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*, 8/38.

²⁰ et-Tevbe 9/43.

²¹ et-Tevbe 9/84.

²² et-Tevbe 9/107-108.

²³ el-Enfâl 8/67-68.

²⁴ et-Tahrîm 66/1.

²⁵ el-Kıyâme 75/16-19.

Hız. Peygamber'in tebliğ ve uygulamalarının keyfi değil; bilakis vahyin yönlendirmesiyle şekillenen, sınırları ilâhî irade tarafından çizilen bir süreç olduğu anlaşılmaktadır.

1.1. Vahyin Sabır ve Tevhid Merkezli İnşa Dili

İslâm'ın ilk ve asıl kaynağı olan Kur'an, Hız. Peygamber'e 610 yılı Ramazan ayı içerisinde inmeye başlamıştır.²⁶ Yirmi üç yıl devam eden bu süreçte insanın inanç, sosyolojik ve psikolojik durumu dikkate alınarak vahiyyle inşa edilmiştir. Hız. Peygamber'e ilk vahyin gelmesiyle birlikte, Mekke toplumu şahsında bütün insanlığa yönelik tebliğ görevi başlamıştır.²⁷ Bu görev, sadece inanç bildiriminden ibaret olmayıp insanı, toplumu ve ahlâkı yeniden inşa etmeyi amaçlayan, insanı ve insanlığı dönüştürmeyi hedefleyen bir sorumluluk alanı olarak şekillenmiştir. Kur'an, insana hitap eden ve birey üzerinden toplumu inşa eden ilâhî bir rehberdir. İnsan ve toplumun dünyevî ve uhrevî saadeti, onun ilkeleri doğrultusunda şekillenmesine bağlıdır. Bu yönüyle Kur'an, insan hayatını bütün boyutlarıyla kuşatan temel bir referans kaynağıdır.²⁸

Tebliğ'in ilk safhasında iman edenlerin zarar görmemesi için üç yıl boyunca islâmî faaliyetler gizli yürütülmüştür.²⁹ “Önce en yakın akrabamı uyar”³⁰ âyeti doğrultusunda Hız. Peygamber, davetine ailesi ve yakın çevresinden başlamış,³¹ onları tevhid ve tevhidin gereği iman ve amel konusunda uyarmıştır.³² Mekke döneminde vahyin ilk ve belirgin özelliklerinden biri, muhatap alınan insanı tanımlamak ve onun fitratını ortaya koymak olmuştur. Kur'an, tebliğin soyut bir hitap değil, insanın gerçekliği üzerine inşa edilen bilinçli bir davet olduğunu vurgular. Bu bağlamda insan; aceleci,³³ zayıf,³⁴ sabırsız ve şikâyetçi,³⁵ çok zalim,³⁶

²⁶ Muhammed b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 1/165; Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevz Ahmet Zumerlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-Arabî, 2011), 111-112; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1995).

²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/528.

²⁸ Mekki Solmaz, “Kur'ân'da Birey ve Toplumun İnşası”, *Batman Akademi Dergisi* 6/1 (2002), 33.

²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/168.

³⁰ eş-Şuarâ 26/214.

³¹ Ahmet Önkâl, *Resûlullah'ın İslâm'a Dâvet Metodu* (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 2025), 114.

³² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/538.

³³ el-Enbiyâ 21/37; el-İsrâ 17/11.

³⁴ en-Nisâ 4/28.

³⁵ el-Meâric 70/19-21.

³⁶ İbrâhim 14/34.

nankör,³⁷ mala, menfaate³⁸ ve rahatına düşkün,³⁹ kendine aşırı güvenen,⁴⁰ kibirli ve şımarık⁴¹ bir varlık olarak tasvir edilir. Kur'an'ın bu tahlili, Mekke toplumundaki şirk ve dünyevî çıkar merkezli din anlayışının arka planını da açıklamaktadır. Kur'an, bu zeminde tevhid, nübüvvet ve âhiret merkezli yeni bir bilinç inşa etmeyi hedeflemiş, tebliğ dilini insanın zaaflarını yok sayan değil, insanın kalbine, vicdanına ve aklına hitap ederek onu dönüştüren muhatap, amaç ve bağlama göre değişen, aynı içeriğin farklı üslupları değil, farklı zihinsel ve psikolojik düzeylere hitap eden bir yöntem üzerine kurmuştur.⁴² Hz. Peygamber, Safâ tepesinde Kureyş kabilesini toplayarak “*Sen, sana buyurulanı açıkça duyur, müşriklere aldırış etme!*”⁴³ âyetiyle birlikte, kınayanlara ve tehdit edenlere aldırmadan onları bir olan Allah'a ve O'nun emirlerine çağırmıştır.⁴⁴ Bu âyette, bütün baskı ve olumsuzluklara rağmen müşriklere verilmek istenen temel mesaj, hakikatin artık gizli değil açık, net ve geri dönüşü olmayan biçimde ilan edildiği gerçeğidir. Müşriklerin, inat ve direnişleri karşısında artık dinî emirlerden taviz vererek uzlaşmacı bir tutumun söz konusu olmadığını, ilâhî mesajın bütün açıklığıyla ortaya konduğunu ilan eden güçlü bir meydan okuma niteliği taşımaktadır.⁴⁵ Âyette, müşriklerden yüz çevirme emri, onlarla iletişimi tümüyle kesmeyi değil, davetin açıkça ortaya konulması sürecinde onların kınama ve baskılarına aldırılmamayı ifade eder. Bu çağrıyla birlikte tebliğ artık kamusal alana taşınmıştır.⁴⁶ “*Ey örtüsüne bürünen (Peygamber)! Kalk ve uyar.*”⁴⁷ âyeti, yalnızca fizikî bir hareketi değil, tebliğ görevine zihinsel, ahlâkî ve toplumsal düzlemde hazır oluşu ifade eden sembolik bir geçişi temsil etmektedir. Bu durum, tebliğin bireysel dindarlıkla sınırlı kalmayıp yakın çevreden başlayarak bireysel sorumluluk bilincini harekete geçiren bir misyon taşıdığını göstermektedir. Bu emir ve tavsiyeler Hz. Peygamber'in şahsında davet ve irşad vazifesi yapacak

³⁷ Yûnus 10/12, 21; Hûd 11/9-10; İbrâhîm 14/34; el-İsrâ 17/67; el-Hac 22/11, 66; el-Furkân 25/50; el-Ankebût 29/10, 65; er-Rûm 30/33; ez-Zümer 39/8, 49; Fussilet 41/50-51; eş-Şûrâ 42/48; ez-Zuhuruf 43/15; Abese 80/17; el-Fecr 89/15-16; el-Âdiyât 100/6-8.

³⁸ el-Âdiyât 100/6-8; el-Kıyâmet 75/20-21; Âl-i İmrân 3/14; el-Kehf 18/46; el-Münâfikûn 63/9.

³⁹ et-Tevbe 9/86.

⁴⁰ el-Alak 96/6-7.

⁴¹ el-İsrâ 17/37; Lokmân 31/18.

⁴² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 20/286.

⁴³ el-Hicr 15/94.

⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/139.

⁴⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1988), 3/186.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30/696.

⁴⁷ el-Müddessir 74/ 1-2.

herkese yöneliktir.⁴⁸ Artık Hz. Peygamber sadece vahiy alan, Kur'an'ı kendi içinde yaşayan birisi değil, kınayanların kınamasına aldırmadan,⁴⁹ hiçbir baskıdan çekinmeden İslâm'ı açıkça anlatan bir konuma geçmiştir. Bu anlatımda Allah'ın azabı, önceki ümmetlerin başına gelen ilâhî cezalar ve ilâhî adâletin tarihsel tezahürleri de tebliğin merkezine yerleştirilmiştir. Bu durum, tebliğ metodunun tarihsel bilinç ve ibret eksenli bir yapı arz ettiğini, muhatabın sadece geleceğe değil, geçmiş tecrübeler üzerinden de düşünmeye sevk edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Mekke'deki tebliğ, sadece çaresiz ve duygusal bir telkin değil, akli, hafızayı ve tarihsel farkındalığı birlikte harekete geçiren bir davet diline sahiptir. “*Rabbinin rızasına ermek için sabret.*”⁵⁰ âyetinde kastedilen, sabredilecek olan şey, tebliğ sürecinde karşılaşılan inkâr, alay, baskı ve düşmanlıklar ile Allah için yapılan bağış ve fedakârlıklardır. Sabrın yöneldiği merci ise doğrudan Yüce Allah'tır. Zira âyette sabır, herhangi bir dünyevî beklentiye değil, “*Rabbinin rızası için*” kaydına bağlanmıştır. Bu vurgu, tebliğ faaliyetinin karşılık ve takdirinin yalnızca Allah'a havale edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.⁵¹ Tebliğ ve davette sabır, yalnızca fizikî eziyetlere katlanmayı değil, Allah yolunda yapılan fedakârlıkların karşılığını insanlardan beklememeyi, verilen maddi ve manevî emekleri dünyevî kazanç hesabına dönüştürmemeyi de ifade etmektedir. Bu âyet Kur'anî tebliğ metodunun çıkar gözetmeyen, ihlâs temelli ve uzun soluklu bir sabır ahlâkı üzerine inşa edildiğini göstermektedir.

Mekke döneminde Kur'an'ın davet ve tebliğ diline bakıldığı zaman, öncelikle, Hz. Peygamber'e yönelik hitaplarda daha çok sabır,⁵² uyarma⁵³ ve hatırlatma⁵⁴ merkezli bir tebliğ dili benimsenmiştir.⁵⁵ Bu âyetlerde Hz. Peygamber'e, tebliğ görevini yumuşak bir üslupla sürdürmesi, inkâr karşısında direncini muhafaza etmesi ve vahyi hatırlatma görevini ısrarla yerine getirmesi emredilmiştir. Kur'an'ın, Mekke toplumuna yönelik, Allah'ın, birliğini,⁵⁶ her şeyin yaratıcısı olduğunu,⁵⁷ yaşatan, öldüren ve diriltenin⁵⁸ Allah olduğunu,⁵⁹ Hz. Muhammed'in elçi olarak

⁴⁸ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Müddessir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/462.

⁴⁹ el-Mâide 5/54.

⁵⁰ el-Müddessir 74/7.

⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/415-417.

⁵² el-Müddessir 74/2.

⁵³ Kâf 50/45.

⁵⁴ el-A'lâ 87/9.

⁵⁵ Önkâl, *Resûlullah'ın İslam'a Dâvet Metodu*, 194-195.

⁵⁶ el-İhlâs 112/1.

⁵⁷ el-En'âm 6/102; ez-Zümer 39/62.

⁵⁸ el-Hicr 15/23.

⁵⁹ el-En'âm 6/59; el-Bakara 2/231.

görevlendirildiğini,⁶⁰ kıyametin mutlaka gerçekleşeceğini⁶¹ uzunca örneklerle anlattığı görülmektedir. Mekke'de müşriklerin sert tepkileri karşısında Hz. Peygamber'e açıkça tebliğ etme emrinin verilmesi⁶² ve buna eşlik eden şekilde tartışmadan uzak durma tavsiyesinde bulunulması,⁶³ tebliğ dilinin kavgaya girmeyen, insan onurunu rencide etmeyen bir üslup çerçevesinde yürütüldüğünü göstermektedir. Mekkî âyetlerde özellikle, şirk ve putperestlik aklî ve temsili delillerle eleştirilerek bozuk inanç sistemi reddedilmiştir. Muhatplar, göklerin ve yerin yaratılışı üzerinden tefekküre, akletmeye ve ibret almaya davet edilmiş, insanın hem kendi varlığı hem de evren üzerinden ilâhî kudreti kavraması amaçlanmıştır. Bu yönüyle de Mekkî vahiy, bireyin zihnî ve ahlâkî dönüşümünü esas alan bir iman ve karakter inşası süreci ortaya koymaktadır.⁶⁴

Bununla birlikte, Mekke döneminde ağır baskı, tehdit ve zulüm altında yaşayan müminlere hitap eden vahiy dili, korku, yalnızlık ve çaresizlik duygularını gidermeyi hedefleyen teskin edici, umut verici ve güven telkin eden bir özellik taşımaktadır. Bu sebeple Mekke'de nazil olan âyetlerde, Allah'ın müminleri asla terk etmediği, onları koruduğu ve sonunda mutlaka destekleyeceği güçlü bir biçimde vurgulanmıştır. Nitekim Mekke'de vahyin bir süre gecikmesi üzerine, Mekkeli müşrikler bu durumu Hz. Peygamber'e karşı bir alay ve istihza konusu hâline getirmiş, "Muhammed'i Rabbi terk etti ve ona buğzetti" iddiasında bulunmuşlardır. Bazı rivayetlerde ise Ebû Leheb'in eşi Ümmü Cemîl'in, Hz. Peygamber'e hitaben: "Şeytanının seni terk ettiğini görüyorum" diyerek alaycı bir dil kullandığı aktarılmaktadır.⁶⁵ Bu olay üzerine Allah, "*Rabbin seni terk etmedi, sana darılmadı*"⁶⁶ ve "*Elbette Rabbin sana verecek, sen de razı olacaksın*"⁶⁷ âyetleriyle Hz. Peygamber'i ve onunla birlikte baskı altındaki müminleri asla yalnız bırakmadığını ve onlara küsmediğini bildiren açık bir beyanda bulunmuştur.⁶⁸ Aynı şekilde "*Allah iman edenleri dünya hayatında da ahirette de sağlam bir sözle sabitleştirir.*"⁶⁹ âyetinde geçen "*sabit söz*", delil ve burhanla kalpte yerleşmiş, sahibinin iç dünyasında kökleşmiş sahih

⁶⁰ el-Bakara 2/28-29.

⁶¹ el-Kehf 18/47-49.

⁶² el-Hicr 15/94.

⁶³ ez-Zuhruf 43/89.

⁶⁴ Mesut Okumuş, "Kur'an'ın Tedrici Nüzûl Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Âyetler Üzerine", *Eskiye* 27 (2013), 17.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/766.

⁶⁶ ed-Duhâ 93/3.

⁶⁷ ed-Duhâ 93/5.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/483.

⁶⁹ İbrâhîm 14/27.

bir imanı,⁷⁰ kelime-i tevhidi, kelime-i şehadeti temsil eder.⁷¹ Allah Teâlâ “Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletacağız. Şüphesiz Allah mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir.”⁷²; “...Şüphesiz ki Allah kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder.”⁷³ buyurarak, kendi yolunda mücadele edenleri destekleyeceğini,⁷⁴ inananların imanları sebebiyle ilâhî güvence altında olduklarını bildirerek imanlarını ve psikolojik dayanıklılıklarını güçlendirmiştir. Bahse konu bu âyetler, Mekke’de yalnızlaştırılan müminlere ilâhî beraberlik bilinci kazandırmıştır. Bu beraberlik, yalnızca manevî bir yakınlık değil, hakikatin ortaya konulmasında hüccetle üstün gelme, gerektiğinde ise fiilî güç ve imkânla desteklenme şeklinde tezahür eden aktif bir ilâhî yardımı da kapsamaktadır.⁷⁵ Neticede tebliğ görevinin etkisi Allah’ın hidayeti, lütuf ve inayetiyle ortaya çıkar. Nitekim Hz. Şuayb’ın “Benim muvaffakiyetim ancak Allah’ın yardımına bağlıdır.”⁷⁶ ifadesi ile “İnsan için ancak çalıştığıının karşılığı vardır.”⁷⁷ şeklindeki temel ilkeleri, tebliğde sorumluluğun gayret ve istikrar, sonucun ise ilâhî yardımla mümkün olabileceğini açıkça ortaya koymaktadır.

Mekkî âyetlerde sabır, tevhid, umut ve ilâhî yardım vurgusunun sürekli tekrar edilmesi, Kur’an’ın tebliğ anlayışında önceliğin ekonomik, siyasî veya toplumsal güç inşasına değil, insanın iman, ahlâk ve psikolojik dayanıklılık bakımından dönüştürülmesine verildiğini göstermektedir. Bu durum, vahyin ilk dönem tebliğ metodunun, çatışma ve baskıya karşı önce insanın iç dünyasını inşa eden tedricî bir dönüşüm modeli üzerine kurulduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur’an’ın inşa ettiği tebliğ dili, yalnızca hakikati bildiren bir söylem değil; aynı zamanda insanı uzun soluklu bir iman ve şahsiyet eğitime hazırlayan bilinçli bir inşa yöntemidir.

1.2. Tebliğ Dilinde Tedrîcîlik ve Esneklik

Kur’an, tebliğ ve davet sürecinde muhatapların içinde bulundukları şartları dikkate alan, gelişme aşamasındaki toplumların ihtiyaçlarını gözeten ve insanları daha önce karşılaşmadıkları hükümlerle birdenbire yüz yüze bırakmayan tedrîcî bir yöntem benimsemiştir. Bu yöntemin benimsenmemesi hâlinde, Kur’an’ın ihtiva ettiği çok sayıdaki hüküm sebebiyle muhatapların önemli bir kısmının ilâhî mesaja direnç göstermesi

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/554.

⁷¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 13/657.

⁷² el-Ankebût 29/69.

⁷³ el-Hac 22/40.

⁷⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 18/444.

⁷⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, 4/174.

⁷⁶ Hûd 11/88.

⁷⁷ en-Necm 53/39.

kaçınılmaz olacaktı. Nitekim Hz. Âişe'den nakledilen rivayet, tebliğde tedricîliğin pedagojik ve ilâhî bir ilke olarak işletildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Rivayete göre, ilk aşamada cennet ve cehennem gibi temel inanç esaslarını konu edinen kısa sûreler indirilmiş; muhatapların İslâm'a yönelişi arttıkça helâl ve harama dair hükümler aşamalı olarak vazedilmiştir. Zira başlangıçta içki yasağı gelmiş olsaydı muhatapların bunları kabullenmekte zorlanacağı ifade edilmiştir.⁷⁸ Bu rivayet, tedricîliğin tebliğ ve davet metodunda önemli bir ilke olduğunu göstermektedir. Kur'an'ın tebliğ metodunu güçlü kılan bir diğer ilke ise esnekliktir. İslâm dininin esnekliğinden maksat, asla dinin temel sabitelerinin değişmesi veya değiştirilmesi değildir. Bu esneklik, zamanın, mekânın ve muhatabın şartlarına göre tebliğ dilinin farklılaşmasını sağlar. Söz konusu esneklik, Kur'an'ın özüne zarar vermez. Aksine bu durum, İslâm'ın ideal tatbikinin tek bir şekle indirgenmemesini ifade eder.⁷⁹

1.3. Tebliğ ve Davet Sorumluluğu

Kur'an'a göre tebliğ ve davet, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar uzanan nübüvvet silsilesinin asli görevi; ümmet için ise kıyamete kadar devam edecek imanî, ahlâkî ve toplumsal bir sorumluluktur. Bu sorumluluk, muhatabın iman etmesiyle sona eren geçici bir faaliyet değildir. Aksine tebliğ ve davet, bireyin imanını derinleştiren, ahlâkını inşa eden ve toplumsal düzeni ıslah etmeyi hedefleyen süreklilik arz eden bir görev alanıdır. İnsanoğlu, Rabbini tanımayı, O'nun iradesini ve emirlerini kabul etmeyi, bireysel ve toplumsal sorumluluklarının farkına varmayı, peygamberlerin sunduğu ilâhî tebliğ ve davet faaliyetleri aracılığıyla öğrenmiştir. Nitekim Kur'an, *"Andolsun biz, her ümmete 'Allah'a kulluk edin, tâğûttan kaçının' diye peygamber gönderdik."*⁸⁰ ve *"...Hiçbir ümmet yoktur ki aralarında bir uyarıcı gelip geçmiş olmasın."*⁸¹ buyurarak, insanlık tarihinde peygambersiz, tebliğsiz ve davetsiz hiçbir toplumun bulunmadığını bildirmiştir. Kur'an'da yer alan *"Sen yine de öğüt ver. Çünkü öğüt müminlere fayda verir"*⁸² âyeti, tebliğin süreklilik ilkesine işaret etmektedir. *"İçinizden hayra çağırان, iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran bir topluluk bulunsun; işte kurtuluşa erenler onlardır"*⁸³ âyeti ise davet ve tebliğin kurumsal bir sorumluluk alanı olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanında *"Siz insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten sakındırır ve Allah'a iman*

⁷⁸ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 6.

⁷⁹ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 37-38.

⁸⁰ en-Nahl 16/36.

⁸¹ Fâtır 35/24.

⁸² ez-Zâriyât 51/55; el-A'râf 7/62, 68.

⁸³ Âl-i İmrân 3/104.

edersiniz”⁸⁴ âyeti de “en hayırlı ümmet olma” vasfının doğrudan doğruya tebliğ, iyiliği yayma ve toplumsal ıslah sorumluluğuna bağlı olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber tebliğ ve davetin ihmal edilmesinin doğuracağı toplumsal sonuçlara dikkat çekmiş, “Günah işleyenlerin bulunduğu bir toplumda bunu önlemeye gücü yeten bir toplum olduğu halde, onlar bunu engellemezlerse ölmeden önce Allah onların hepsini bir azaba uğratar.”⁸⁵ Ya da “Şunu yeminle söylüyorum ki siz ya iyiliği emreder kötülükten sakındırırsınız; Ya da Allah yakında size kendi nezdinizden bir azap gönderir. Sonra dua edersiniz de Allah’ta sizin dualarınızı kabul etmez.”⁸⁶ buyurarak, tebliğ ve ıslah sorumluluğunun terk edilmesinin ilâhî yardımdan mahrumiyetle sonuçlanabileceğini ortaya koymuştur. Ahlâkî yozlaşmayı, toplumsal çözülmeyi önlemenin en etkili yolu, İslâm’ın evrensel mesajlarını nebevî yöntem doğrultusunda toplumun her ferdine ulaştırmaktır.

Kur’an’ın Mekke döneminde muhataplarıyla kurduğu iletişim, temelde tevhid inancının inşası, bireysel iman tahkimi, ahlâkî arınma, nübüvvet ve âhiret bilincinin diri tutulması ile sabır merkezli bir direniş anlayışı etrafında şekillenmiştir. Bu süreçte vahiy, insanın duygu, düşünce ve davranış dünyasını bütüncül biçimde dönüştürmeyi hedeflemiş; inanç yapısını sahih bir zemine oturatarak yozlaşmış kulluk anlayışını tevhid merkezli bir bilinçle yeniden inşa etmeyi amaçlamıştır.⁸⁷

Hz. Peygamber, bu dönemde müşriklerin bütün yalan,⁸⁸ iftira⁸⁹ ve baskılarına⁹⁰ rağmen davet ve tebliğ faaliyetlerine sabırla⁹¹ devam etmiştir. “*Sana da bu zikri indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın...*”⁹² emri, Müslümanların son derece zayıf, müşriklerin ise baskı ve tehditlerinin zirvede olduğu bir dönemde⁹³ tebliğin önemli bir sorumluluk olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁹⁴ “*Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah’ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah’tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap*

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/110.

⁸⁵ İbn Mâce, “Fiten”, 20.

⁸⁶ Tirmizî, “Fiten”, 9.

⁸⁷ Muhammed Kutup, *Kur’ân Araştırmaları Mekkî Ayetler*, çev. Bekir Karlığa - Beşir Eryarsoy (İstanbul: Seriyeye Kitapları I, 1997), 29-30.

⁸⁸ el-En‘âm 6/33.

⁸⁹ el-En‘âm 6/25; el-Hicr 15/7; es-Sâffât 37/36; es-Sâd 38/4; ed-Duhân 44/14.

⁹⁰ en-Nahl 16/106; el-Burûc 85/10.

⁹¹ İbrâhîm 14/12.

⁹² en-Nahl 16/44.

⁹³ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1/176-179.

⁹⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/85.

vardır."⁹⁵ âyeti, baskı ve zulüm altında gerçekleşen inkârı, ahlâkî ve itikadî sorumluluk kapsamı dışında değerlendirerek, kalbî îmânı esas alan ilâhî bir koruma ve rahmet perspektifi sunduğunu ortaya koymaktadır.⁹⁶

Kur'an'ın tebliğ dili, İslâm'ın temel sabitelerinden taviz veren, hakikati belirsizleştiren tavizkâr bir uzlaşmacılığa da zorlayıcı bir baskıya da dayanmamakta; aksine insan iradesini esas alan açık ve bilinçli bir sorumluluk çağrısı olarak inşa edilmektedir.

Kur'an, Hz. Peygamber'e düşen görevin hidâyeti zorla kabul ettirmek değil, hakkı açık ve seçik biçimde tebliğ etmek olduğunu vurgulamıştır. *"Dinde zorlama yoktur. Artık doğruluk sapıklıktan ayrılmıştır."*⁹⁷ âyeti, iman-inkâr tercihinin insanın özgür iradesine bırakıldığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu âyet, Müslüman olmayanları zorla İslâm'a sokmanın Kur'an'ın amaçları arasında olmadığını da göstermektedir. Aynı ilke, farklı âyetlerde insanın tercih ve sorumluluğu bağlamında tekrar edilmiştir: *"De ki: Hak Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."*⁹⁸; *"Biz ona yolu gösterdik; ister şükredici olsun ister nankör."*⁹⁹ âyetleri, insanın tercihte bulunabilecek bilinç ve donanıma sahip kılındığını ortaya koymaktadır. Buradaki hidâyet ve yol gösterme, insanın hak ile batılı, iyi ile kötüyü ayırt etme, bilinçli tercih yapma iradesi ve kabiliyetine sahip olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰ Bu çerçevede Hz. Peygamber'in daveti, insanı zorlayan, mecbur bırakan değil, bilgilendiren, uyaran ve tercih yapmaya davet eden bir mahiyet taşımaktadır. Nitekim Hz. Peygamber kimseye baskı yapmamış, onları inanmaya zorlamamış, tebliğlerine karşı çıkan insanlara karşı da görevlerinin sadece uyarmak ve vahyin prensiplerini bildirmek olduğunu,¹⁰¹ *"Bizim görevimiz sadece açık bir şekilde tebliğ etmektir."*¹⁰² buyurarak ilan etmiştir. *"Sizin dininiz size, benim dinim bana."*¹⁰³ âyeti, tebliğin zorlayıcı bir asimilasyon faaliyeti değil, hak ile bâtıl arasında bilinçli bir ayrışma olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu ilkesel duruş, yalnızca inanç özgürlüğünü değil, aynı zamanda tebliğin sınırlarını da belirlemektedir. Tebliğdeki bu ilkesel ayrışma, aynı zamanda evrensel adalet vurgusuyla tamamlanmaktadır. *"Allah bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbinizdir. Bizim yaptıklarımız bize, sizin yaptıklarınız*

⁹⁵ en-Nahl 16/106.

⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/378-379.

⁹⁷ el-Bakara 2/256.

⁹⁸ el-Kehf 18/29.

⁹⁹ el-İnsân 76/3.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/538.

¹⁰¹ Abdulkadir Karakuş, "Hz. Peygamber'in Tebliğ Dili ve Bunun Kur'anî Temelleri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 270.

¹⁰² Yâsîn 36/17.

¹⁰³ el-Kâfirûn 109/6.

sizedir."¹⁰⁴ âyeti, Hz. Peygamber'in muhataplarıyla ilişkisini adalet, sorumluluk ve hesap bilinci üzerine kurduğunu göstermektedir. Böylece Mekke döneminde tebliğ dili, bir taraftan hakikati bütün açıklığıyla ortaya koyarken, diğer taraftan insan iradesine saygı gösteren, sorumluluğu bireyin kendisine yükleyen dengeli bir yapıya kavuşmuştur. Aynı zamanda toplumsal çözölmeyi önleyen ahlâkî ve medenî bir sorumluluk modeli ortaya koymuştur. Bu sebeple Kur'an'ın tebliğ anlayışı, bireyi ve toplumu dönüştürmeyi amaçlayan sürekli bir sorumluluk alanıdır.

1.4. Müşriklere Yönelik Tebliğ Dilinde Adalet Vurgusu

Mekke döneminde Kur'an, yalnızca müminleri teskin eden bir dil kullanmakla yetinmemiş, aynı zamanda müşriklere yönelik açık uyarı ve tehdit içeren bir üslubu da sürdürmüştür. *"Zulmedenler hangi akıbetle uğrayacaklarını görecektir."*¹⁰⁵; *"Kim Rabbini inkâr ederse, ona şiddetli bir azap vardır."*¹⁰⁶ gibi âyetler, inkâr ve zulmün dünya ve âhirette karşılıksız kalmayacağını,¹⁰⁷ Hz. Peygamber'in görevinin yalnızca tebliğ olduğunu¹⁰⁸ bildirerek baskıcı tutumlara karşı ilâhî adalet vurgusunu güçlü biçimde gündemde tutmuştur. Böylece Mekkî âyetlerdeki vahyin temel vurgusu, bir yandan merhamet ve umut diliyle müminleri ayakta tutarken, diğer yandan zulüm ve inkâr cephesine karşı ilâhî adalet ilkesini hatırlatan dengeli bir tebliğ dili inşa etmiştir.

Medine dönemine gelindiğinde ise Kur'an'ın tebliğ dili, Mekke'de temelleri atılan bu manevî ve psikolojik inşayı, toplumsal, hukukî ve siyasal bir zemine taşıyan daha belirgin sınırlar ve düzenleyici ilkelerle tamamlamıştır. Artık vahyin üslubu, yalnızca teskin eden değil, aynı zamanda sınır koyan, koruyucu ve toplumsal düzen kurucu bir nitelik kazanmıştır. Kur'an, bir taraftan inanç özgürlüğünü temel bir esas olarak belirlerken, diğer taraftan bu özgürlüğü ortadan kaldıran fitne ve baskının giderilmesi için mücadeleyi teşvik etmiştir: *"Fitne ortadan kalkıncaya, din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın; fakat vazgeçerlerse, artık zalimlerden başkasına saldırmak yoktur."*¹⁰⁹ Bu âyetlerde hedeflenen mücadelenin amacı, savaş daimi kılmak değil, insanların inançlarını özgürce yaşayabilecekleri güvenli bir ortamı hazırlamaktır. Burada "fitne" kavramı, bir yönüyle müşriklerin Mekke döneminde müminlere uyguladıkları baskı, işkence ve tehditler yoluyla onları irtidada zorlamayı hedefleyen dinî ve

¹⁰⁴ eş-Şurâ 42/15.

¹⁰⁵ eş-Şuarâ 26/227.

¹⁰⁶ el-Cin 72/23.

¹⁰⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 4/105.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/349.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/193; el-Enfâl 8/39.

toplumsal kuşatma,¹¹⁰ bir yönüyle, küfür,¹¹¹ şirk¹¹² ve onun müminlere yönelik eziyet olarak doğurduğu sonuçlar,¹¹³ bir diğer yönüyle de müminleri dinlerinden uzaklaştırmaya yönelik baskı, işkence, sürgün, şirk ve ağır imtihanları kapsayan çok boyutlu bir zulmü ifade eder.¹¹⁴ Bu bağlamda âyette emredilen fitne ile mücadele, insanları zorla dine sokmayı değil, din ve vicdan özgürlüğünü fiilen ortadan kaldıran baskıcı fitne ortamının sona erdirilmesini ve insanların inançlarını serbestçe yaşayabilecekleri bir güvenlik zemininin tesisini amaçlamaktadır. “*Dinin Allah’a ait olması*” ifadesi de, bu baskı ve zorlamanın ortadan kalkmasıyla dinin üzerinde hiçbir zorlayıcı beşerî tahakkümün kalmamasını, inanç alanının Allah’a tahsis edilmesini ifade eden normatif bir hedeftir. “*Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez.*”¹¹⁵; “*Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke’den) siz de onları çıkarın. Kâfirlerin cezası böyledir...*”¹¹⁶ Burada tebliğ dilinde Allah Teâlâ, düşmanın Müslümanlara saldırdığı her yeri savaş ve müdahale alanı saymıştır.¹¹⁷ Burada toplumsal düzeni fiilen bozan ve Müslümanları yurtlarından çıkaran, yapılan antlaşmalara bağlı kalmayan ve inananlara savaş açanlara karşı nerede olursa olsun açık ve net bir tavır vardır. Ancak Müslümanlara da haddi aşmama,¹¹⁸ kadınları, çocukları, yaşlıları öldürmeme uyarısı vardır.¹¹⁹ Müşrikler bu fitnelerinden vazgeçmedikleri takdirde öldürülmeleri¹²⁰ ya da sürgüne gönderilmeleri istenmiştir.¹²¹ Müşriklerin öldürülmesi ya da sürgüne gönderilmesi baştan beri İslâm’a ve Müslümanlara karşı düşmanlıklarını sürdürdükleri ve yapılan antlaşmaları her defasında bozdukları için bunlarla böyle bir mücadele tarzı benimsenmiştir. “*Ceza yolu ancak insanlara zulmedenler ve veryüzünde haksız yere taşkınlık edenler içindir. İşte onlar için elem*

¹¹⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5/29.

¹¹¹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, 1/264.

¹¹² Ebüssuûd, *İrşâdü’l-’akli’s-selîm ilâ mezâya’l-kitâbi’l-kerîm*, 1/204.

¹¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etîş (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l Mısıriyye, 1964), 2/353-354.

¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/236.

¹¹⁵ el-Bakara 2/190.

¹¹⁶ el-Bakara 2/191.

¹¹⁷ Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr mine’t-tefsîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye, 1984), 2/201-202.

¹¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/201-202.

¹¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/200.

¹²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/200-201.

¹²¹ Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yuni’n-nevâzir fî ilmi’l-vücûhi ve’n-nezâir*, thk. Kâzım er-Râzî Muhammed Abdu’l-Kerîm (Beyrut: Müessesetü er Risâle, 1987), 172-173.

dolu bir azap vardır.”¹²² âyeti de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Eğer savaşın sebebi sadece şirk ve küfür olsaydı, onlara zimmîlik hakkı verilmezdi. Kâfir kadınların da öldürülmesi gerekirdi. Kâfir kadınlar fiilen savaşmadığı için öldürülmeleri haramdır.¹²³

Mekke döneminde tebliğ dili, ağırlıklı olarak sabır, teskin ve ilâhî adalet uyarıları üzerinden inşa edilirken Medine’de bu dil, toplumu ve inanç özgürlüğünü fiilen koruyan, sınır koyan ve gerektiğinde caydırıcı bir güç diliyle tamamlanmıştır. Bu meydan okuyucu dil, müşriklerde psikolojik bir çözüme ve caydırıcılık oluştururken, müminlerde kolektif güç bilinci, birlik ruhu, sebat, Allah’a güven ve ilâhî nusret inancını pekiştirmiştir.

2. Medine Döneminde Kalbe Hitaptan Toplumsal İnşaya Vahyin Tadrîcî Dili

Hiz. Peygamber, Mekke’de tevhid, nübüvvet ve âhiret ekseninde yürütülen çalışmalardan Medine’de gerçekleşecek olan toplumsal inşaya geçişin ilk adımını, şehrin ismini değiştirmekle başlatmıştır. Nitekim dönüşüme sahne olan bu şehrin, zarar vermek, karıştırmak, kötülemek, bozmak anlamlarını çağrıştıran s-r-b kökünden türeyen “Yesrib” ismi terk edilmiş; yerine şehirleşmeyi ifade eden “Medine” ismi tercih edilmiştir.¹²⁴ Hiz. Peygamber’in, “İnsanlar ona Yesrib diyorlar; oysa onun adı Medine’dir. Körüğün demirin pasını giderdiği gibi Medine de kötü insanları dışına atar”¹²⁵ buyruğu, bu isimlendirme ile hedeflenen toplumsal dönüşümün mahiyetini açıkça ortaya koymaktadır.¹²⁶

Hiz. Peygamber ilk dönem İslâm toplumunun inşasında soy ve kabile bağlarının yerine inanç birliğini esas almış, bu temelde bir “ümme” yapısının omurgasını oluşturmuştur. Böylece Medine, İslâm’ın temel prensiplerinin teorik düzlemden pratiğe aktarıldığı ve toplumsal hayatta somut karşılık bulduğu bir merkez haline gelmiştir. Bu sebeple Medine döneminde vahyin dili, bireyin kalbine hitap eden iman çağrısından sokağı, pazarı, aileyi, komşuluk ilişkilerini hukukî açıdan düzenleyen bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm, takvâ temelli bir toplumsal inşayı hedefleyen tebliğ dilinin bizzat ilâhî irade tarafından belirlenmesi ve Hiz. Peygamber tarafından fiilî hayata aktarılmasıyla somutlaşmıştır. Medine’de nazil olan âyetler, beşerî tedbir ve stratejilerle yeni bir medeniyet tasavvuruna dönüştürülmüştür. Bu süreçte vahyin irşad ve tebliğ dili, yalnızca bireyin kalbine yönelen bir iman çağrısı olmaktan çıkarak toplumsal hayatın bütün

¹²² eş-Şûra 42/42.

¹²³ Ahmet Özel, “Cihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/527-531.

¹²⁴ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2003), 1/662-663.

¹²⁵ Buhârî, “Fedâilü’l- Medîne”, 2; Müslim, “Ha”c, 488.

¹²⁶ Komisyon, *Hadislerle İslam* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 4/124.

alanlarını düzenleyen, insan dünya ve ahiretin kurtuluş yolunu gösteren kurucu bir nitelik kazanmıştır.¹²⁷ Bu dönüşüm, tebliğ görevinin sadece yöntemini değil, aynı zamanda bu görevi üstlenen Hz. Peygamber'in ilâhî koruma altına alınmış sorumluluğunu da daha belirgin hale getirmiştir. “*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır.*”¹²⁸ âyeti, Hz. Peygamber'in kendilerinin azlığına, düşmanlarının çokluğuna bakarak vahiyden tek bir hükmü dahi gizlemesinin risalet görevini bütünüyle ihlal anlamına geleceğini ortaya koymaktadır.¹²⁹ Aynı zamanda bu âyet Hz. Peygamber'e hitap ettiği gibi ümmetin ilim adamları ve âlimleri için de vahyin ve şer'î bilginin hiçbir kısmını gizlememe yükümlülüğünü ifade eden temel bir ilke ortaya koymuştur.¹³⁰ Bu çerçevede Medine döneminde tebliğ dili, gerektiğinde Hz. Peygamber'e yönelik yönlendirici ve tashih edici uyarılar¹³¹ da içeren; müminler ve gayrimüslimler için sorumluluk bilincini merkeze alan, yer yer müeyyideyi gündeme getiren bir üslupla yürütülmüştür. Tebliğ, sonuç odaklı değil, yükümlülük odaklıdır. Hidâyet Allah'a ait olup,¹³² Hz. Peygamber'e ve ümmete düşen görev mesajı açık ve eksiksiz ilâhî tebliğ ölçülerine göre iletmektir. Bu yönüyle Medenî vahyin dili, muhatabı incitmemek adına hakikati gizleyen bir dil değil, hakikati açıklama sorumluluğunu önceleyen bağlayıcı bir risalet dilidir.

Medine döneminde ilk inen sûrelerden Bakara Sûresinde takvâ kavramının kurucu bir bilinç olarak vurgulanması, inşa edilecek toplumun ahlâkî ve hukukî temelini bu bilinç üzerine oturtulduğunu göstermektedir. Kulluğun nihai hedefi, ibadetlerin temel gayesi ve ahlâkî-hukukî sorumlulukların ölçüsü olan takvâ, toplumsal düzenin vicdanî zeminini teşkil eder. Böylece Medenî vahiy, kul ile Allah arasındaki bağı derinleştirirken bu bağın hayata yön veren sorumluluklara dönüşmesini hedeflemiştir. Takvâ bilincini yalnızca bireysel bir iç disiplin olarak değil, dünya ve âhirete dair davranışları belirleyen temel bir ölçü olarak belirlemiştir.

2.1. Müminlere Yönelik Hitap Dili

Medine dönemine gelindiğinde Kur'an'ın tebliğ dili, iman etmiş bir toplumu yeniden inşa etmeyi, korumayı ve olgunlaştırmayı hedeflemiştir. Müntesiplerine sorumluluk yükleyici bir üslup benimsemiştir. Bu dönemde

¹²⁷ Hasen b. Abdillâh b. Sehl Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyyetü'd-Dîniyye, 2007), 45-48.

¹²⁸ el-Mâide 5/67.

¹²⁹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 12/399-400.

¹³⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 6/242.

¹³¹ et-Tevbe 9/43, 84, 107, 108; el-Enfâl 8/67-68; et-Tahrîm 66/1.

¹³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/567.

Kur'an'da sıkça tekrar edilen “*Ey iman edenler!*” hitabı, müminlerin artık sadece inanan bireyler değil, aynı zamanda toplumsal bir yapının aktif unsurları olarak muhatap alındığını göstermektedir. Bu hitap tarzı, müminlere verilen değeri ve onlara duyulan güveni yansıttığı gibi, yüklenen sorumluluğun ağırlığını da ortaya koymaktadır. Medine’de müminlere yönelik tebliğ dilinin en dikkat çekici yönlerinden biri, birlik ve kardeşliğin korunmasına yönelik hassas uyarılardır. İman edenlere hitaben, hep birlikte Allah’ın ipine sınımsız sarılmayı, ayrılığa düşmemeyi,¹³³ inananların kardeş olduğunu,¹³⁴ bu kardeşliğe zarar edecek olan, alay, zan, tecessüs ve gıybet¹³⁵ gibi iç barışı tehdit eden davranışları da yasaklayarak, vahyin etrafında birleşmiş bir ümmet bilincini oluşturmayı amaçlamaktadır.¹³⁶

Ayrıca, Medenî âyetlerde, müminlere geçmiş toplumlardan örnekler verilerek dinlerine sahip çıkmaları, din konusunda tefrikaya düşmemeleri, menfaatleri karşılığında dini parçalamamaları¹³⁷ ve birliklerini her hal üzere muhafaza etmeleri emredilmiştir.¹³⁸ Bu âyetler, Medine döneminde insana ahlâkî, amelî, dinî ve toplumsal sorumluluklar yüklendiğini göstermektedir.¹³⁹

2.2. Tebliğ Dilinde Adalet

Medenî âyetler, toplumsal düzenin en temel ilkelerinden biri olarak adaleti merkeze almış ve bu ilkenin hiçbir aidiyet, çıkar veya duygusal bağlılıkla zedelenmemesini emretmiştir. Müminler, haset, kin ve nefret gibi duyguların adaleti ortadan kaldırmasına izin vermemekle sorumlu tutulmuştur. Herhangi bir topluluğa duyulan öfkenin kişiyi adaletsizliğe sevk etmemesi gerektiği özellikle vurgulanmıştır.¹⁴⁰ Aynı şekilde adaletin, kişi açısından en zor alanlarda dahî anne-baba ve en yakın çevre söz konusu olduğunda bile tavizsiz şekilde ayakta tutulması emredilmiştir.¹⁴¹ Bu âyetler, Medine’de inşa edilen toplumda adaletin duygulara, soy bağına, kabileye, dile veya sosyal statüye göre değişen göreceli bir değer değil, ilâhî ve evrensel bir sorumluluk olduğunu ortaya koymaktadır. Medenî vahiy, adaletin yalnızca yargı süreçleriyle sınırlı olmadığını, görev, yetki ve sorumlulukların ehil ve liyakatlı kimselere verilmesini de kapsadığını açıkça bildirmiştir. Nitekim Nisâ Sûresinde¹⁴² emanetlerin ehline verilmesi

¹³³ Âl-i İmrân 3/103.

¹³⁴ el-Hucurât 49/10.

¹³⁵ el-Hucurât 49/11, 12, 13.

¹³⁶ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi'l-tefsîr*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 2001), 1/50.

¹³⁷ el-Mü'minûn 23/53.

¹³⁸ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 8/311-313.

¹³⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 47.

¹⁴⁰ el-Mâide 5/8.

¹⁴¹ en-Nisâ 4/135.

¹⁴² en-Nisâ 4/58.

ve insanlar arasında hükmedildiğinde adaletle hükmedilmesi emri, liyakat ilkesini toplumsal düzenin ve kalkınmanın vazgeçilmez unsuru hâline getirerek, bu ilâhî hitabın bağlayıcı bir emir olduğu ifade edilmiştir.¹⁴³ Böylece Medenî âyetler, toplumsal adaleti, tarafsızlık, eşitlik ve liyakat esasları üzerine bina ederek, ırk, dil, aidiyet, mezhep, meşrep ve güç temelli ayrımcılığın önünü kapatan bütüncül bir hukuk ve ahlâk anlayışı ortaya koymuştur. Adalet, toplumsal ilişkilerde güven duygusunu tesis ederken, liyakat, bu adaletin kurumsal yapılarda sağlıklı biçimde işlenmesini teminat altına almaktadır.¹⁴⁴

Hülasa, Medenî vahiy, takvâ bilinciyle başlayan iman inşasını, birlik, sorumluluk, mücadele, sabır, adalet ve liyakat ekseninde toplumsal bir yapıya dönüştürmüştür. Medine’de iman, kalpte başlayan ancak vatanın korunmasından toplumsal barışın tesisine kadar hayatın her alanını kuşatan kurucu bir güç hâline gelmiştir. Hz. Peygamber, bu âyetlerin rehberliğinde aileyi, pazarı, sokağı, idari yapıyı ve bütün ilişkileri kuşatan bir modeli ortaya koymuştur.

2.3. Tebliğ Dilinin Müminlere Yönelik Üslûbu

Kur'an, Medenî hitap dilinde sıkça tekrar edilen “*Ey iman edenler!*” nidası aracılığıyla, mümini pasif bir inanan konumundan çıkarıp ibadet, ahlâk, hukuk ve toplumsal sorumluluk alanlarını kuşatan aktif bir toplumsal inşa öznesi hâline getirmeyi amaçlamaktadır. Bu hitap dili müminleri Allah’a ve Resûlullah’a itaat etmeye,¹⁴⁵ ibadetlerini yapmaya,¹⁴⁶ komşuluk hukukuna riayet etmeye,¹⁴⁷ Yahudi ve Hristiyanları dost edinmemeye¹⁴⁸ ve adaletli olmaya¹⁴⁹ çağırılmaktadır. Ayrıca mal ve canla Allah yolunda cihad etmeye,¹⁵⁰ müminlerin işlerini aralarında danışarak yürütmeye,¹⁵¹ bölünüp parçalanmamaya,¹⁵² müminlerin, diniyle alay eden ve onu hafife alan kimselerle velâyet ilişkisi kurmamaya davet etmiştir.¹⁵³ Medine döneminde sabır hitabı doğrudan Hz. Peygamber’e değil, mümin topluluğa yöneltilmiştir. “*Ey iman edenler! Sabır ve namazla Allah’tan yardım isteyin.*”¹⁵⁴ buyruğu, sabrı bireysel bir erdem olmaktan çıkararak toplumsal direncin ana dayanağı hâline getirmiştir. Aynı şekilde “*Ey iman*

¹⁴³ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 10/108; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr*, 5/91.

¹⁴⁴ İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-e’yuni’n-nevâzır*, 172-173.

¹⁴⁵ en-Nisâ 4/59.

¹⁴⁶ el-Bakara 2/43, 183.

¹⁴⁷ en-Nisâ 4/36.

¹⁴⁸ el-Mâide 5/51.

¹⁴⁹ en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8.

¹⁵⁰ et-Tevbe 9/41.

¹⁵¹ eş-Şûrâ 42/38.

¹⁵² Âl-i İmrân 3/103.

¹⁵³ en-Nisâ 4/140; el-Mâide 5/57.

¹⁵⁴ el-Bakara 2/153.

edenler! Sabredin. Sabır yarışında düşmanlarınızı geçin. (Cihat için) hazırlıklı ve uyanık olun."¹⁵⁵ emri, müminlere disiplin, istikamet ve kolektif bilinç kazandırmayı hedeflemiştir.

Bütün bunlarla birlikte, "*Allah inananlarla beraberdir.*"¹⁵⁶ âyeti, başarının ve zaferin; sayı, güç ve asabiyetten değil, iman, takva, Allah'ın yardımı ve desteği, kulun fiilî çabası ile geldiğini belirtir. Bu durum Medine toplumunda direniş, sebat ve kolektif bilinç inşasına güçlü bir psikolojik zemin hazırlamaktadır.¹⁵⁷ "*Eğer Allah size yardım ederse, sizi yenebilecek hiçbir güç yoktur.*"¹⁵⁸ ifadesi, ilâhî nusretin mutlak belirleyiciliğini vurgularken, müminlerin güven duygusunu dünyevî imkânlarla değil doğrudan Allah'a yöneltmeyi hedefleyen bir irşad dili kullanmıştır. Âyet, nusretin ilâhî kaynağını merkeze alarak müminleri pasif bir beklentiye değil, ilâhî yardımı celbeden bir tevekkül ve sorumluluk bilincine, her halükarda çalışmaya yönlendirmiştir.¹⁵⁹ Aynı zamanda bu âyetler, Allah'ın müminlerle kurduğu velâyet ilişkisinin, yalnızca soyut bir yakınlık veya koruyuculuk değil, hidâyet, delillendirme, imanın güçlenmesi, nusret ve amel karşılığı mükâfatı kapsayan çok yönlü bir ilâhî rehberlik ve destek sistemi olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶⁰ Nitekim bu âyetlerin ortak amacının müminleri düşman baskısı karşısında yalnız olmadıklarına ikna etmek ve onları manevî açıdan ayakta tutmak olduğu ifade edilmektedir.¹⁶¹ Yine medenî tebliğ dilinde, müminlere yönelik, "*Ey iman edenler! Müşrikler ancak necistir.*"¹⁶² âyeti onların inanç düzeyine dair açık bir değer yargısı ortaya koymuş, devamında ise Kâbe'ye yaklaştırılmamaları, kendileriyle mücadele edilmesi ve Ehl-i kitaptan cizye alınması hükümleriyle bu tanımlama, Medine toplumunda dinî sınırları belirleyerek, bğlayıcı bir çerçeveye dönüştürülmüştür.¹⁶³

2.4. Tebliğ Dilinin Münafıklara Yönelik Üslubu

Kur'an, Medine'de münafıkları yalnızca pasif bir inançsızlıkla değil, aktif biçimde kötülüğü yayma ve iyiliği engelleme çabasıyla tanımlamıştır.¹⁶⁴ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in münafıklara yönelik tebliğ ve uyarı yöntemi, doğrudan vahyin rehberliğinde belirlenmiştir. Kur'an, Uhud savaşı ve sonrasında münafıkların ikiyüzlü, korkak, bozguncu ve kararsız

¹⁵⁵ Âl-i İmrân 3/200.

¹⁵⁶ el-Enfâl 8/19.

¹⁵⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 2/408.

¹⁵⁸ Âl-i İmrân 3/160.

¹⁵⁹ Ebüssüüd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*, 2/105.

¹⁶⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 1/339.

¹⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/93.

¹⁶² et-Tevbe 9/28.

¹⁶³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 2/440-441.

¹⁶⁴ et-Tevbe 9/67.

karakterlerini açıkça ortaya koyarak, müminleri bu tür unsurlara karşı uyanık olmaya sevk etmiş, böylece iman topluluğunun iç bütünlüğünü korumaya yönelik ilâhî bir bilinç inşası gerçekleştirmiştir.¹⁶⁵ münafık karakterini açık biçimde ortaya koyarak, müminleri bu tür unsurlara karşı uyanık olmaya sevk etmiş; böylece iman topluluğunun iç bütünlüğünü korumaya yönelik ilâhî bir bilinç inşası gerçekleştirmiştir.¹⁶⁶

Bu sebeple Medine döneminde münafıklara yönelik tebliğ dili, tavır koyma, sınır belirleme, teşhir etme ve ihanetin devamı hâlinde sürgün ve ölümle¹⁶⁷ tehdit gibi yaptırım merkezli unsurları içeren bir çerçevede şekillenmiştir.

Kur'an, münafıkların ilâhî hüküm yerine başka mercilere başvurduklarını, ardından Hz. Peygamber'e gelerek yemin ve beyanlarla niyetlerini masum göstermeye çalıştıklarını bildirir.¹⁶⁸ Bu durum karşısında Hz. Peygamber'e, onların iç dünyalarını bilen Allah'ın bilgisine işaret edilerek aceleci fiziki bir cezalandırma dili değil, ölçülü bir mesafe ve ıslahı hedefleyen bir tebliğ dilini benimsemesi emredilir. *“Onlardan yüz çevir. Onlara öğüt ver. Onlara kendileri hakkında tesirli bir söz söyle.”*¹⁶⁹ âyetindeki “kavlên belîğâ”, muhatabın vicdanına ve iç dünyasına nüfuz eden,¹⁷⁰ gerekçeli ve hedefi belli, uyarı ve tehdidi açıkça hissettiren etkili bir hitabı ifade eder.¹⁷¹ *“Onlara nasihat et.”* emri ise, münafıkların yalan ve kaçış üzerine kurulu tutumlarını ifşa edici bir teşhir değil, nifakın dünyevî ve uhrevî sonuçlarını hatırlatan, onları iç muhasebeye çağıran ahlâkî bir uyarı niteliği taşır.¹⁷² Bu üslup, Medine döneminde vahyin psikolojik ve ahlâkî çözümleme gücünü yansıtan temel bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Burada münafıklarla ilişkide üç aşamalı bir yöneme dikkat çekilmektedir. Allah'ın kalplerden geçen her şeyi bilmesi, Hz. Peygamber'in münafıkları hemen cezalandırmaması, zahiren yüz çevirmesi ve buna rağmen öğüt vermeye devam etmesi. *“Ey Peygamber! Kalpten inanmadıkları halde ağızlarıyla “İnandık” diyenler (münafıklar) ile Yahudilerden, küfürde yarışanlar seni üzmesin.”*¹⁷³ âyeti de Resûlullah'ı teselli eden ve tebliğin neticesini Allah'a havale etmeyi öğreten ilâhî bir yönlendirme ve yöntem olarak değerlendirilmiştir.¹⁷⁴

¹⁶⁵ Münir Muhammed Gadban, *Nebevî Hareket Metodu Teori ve Pratik*, çev. Tarık Akarsu (İstanbul: Merve Yayın Dağıtım, 1992), 1/254-258.

¹⁶⁶ Gadban, *Nebevî Hareket Metodu Teori ve Pratik*, 1/254-258.

¹⁶⁷ el-Ahzâb 33/60-61.

¹⁶⁸ en-Nisâ 4/62.

¹⁶⁹ en-Nisâ 4/63.

¹⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 1/427.

¹⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/197.

¹⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/133.

¹⁷³ el-Mâide 5/41.

¹⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/223.

Bu âyetler, günümüz Müslümanlarına nifakla mücadelede duygu ve zan merkezli tutumlardan kaçınılması, bunun yerine toplumsal barışı tehdit eden somut eylem ve söylemlerin esas alınması gerektiğini öğretmektedir. Münafıklıkla mücadelede aceleci tekfir ve dışlama yerine sabır ve teşhir yöntemi ön plana çıkmalıdır. Ancak sürekli fitne ve korku yayan söylemler karşısında da toplumsal sorumluluk bilinciyle kararlı ve caydırıcı bir duruş sergilenmelidir. Âyetlerin ortaya koyduğu bu ilâhî yöntem, günümüz Müslümanları için nifakla mücadelede ölçsüz sertlik ile sınırsız hoşgörü arasında dengeli bir yol izlenmesini emretmektedir. Yanlışları meşrulaştırmadan vakarlı bir tutum geliştirilmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim Kur'an'ın Medine dönemindeki tebliğ dili, münafıkları tanıtır kılmayı ve toplumun bu tür yapılara karşı bilinçlenmesini öncelermiştir. Bu yönüyle âyetler, yalnızca münafık bir karakter tasviri sunmakla kalmamış; her dönemde toplumun güven ve barışını tehdit eden bu tür şahsiyetlere ve yapılara karşı kalıcı bir tebliğ ilkesi ortaya koymuştur. Kur'an, Medine tebliğinde münafıkları açık inkâr üzerinden değil, samimiyetsizlik, söz-fiil uyumsuzluğu ve bilinçli rol yapma gibi göstergeleri üzerinden teşhir etmiştir.

Münafıklık, yalnızca kalbî bir problem olarak değil, toplumda korku yayma, düzeni bozma ve ahlâkî bozukluk üretme gibi fiilî davranışlarla ilişkilendirilir. *“Andolsun, eğer münafıklar, kalplerinde bir hastalık bulunanlar ve Medine’de kötü haberler yayıp ortalığı karıştıranlar (tutukları yoldan) vazgeçmezlerse elbette seni onların üzerine gitmeye teşvik edeceğiz. Onlar da (bundan sonra) orada lanete uğramış kimseler olarak seninle pek az süre komşu kalacaklardır. Nerede bulunurlarsa yakalanırlar ve yaman bir şekilde öldürülürler.”*¹⁷⁵

Böylece Kur'an'da tebliğ dili, bir taraftan “kavl-i belîğ”¹⁷⁶ ile etkileyici ve güçlü bir hitabı, “hikmetle ve güzel öğütle daveti” ve gerektiğinde “en güzel yöntemle mücadeleyi”¹⁷⁷ esas alırken; diğer taraftan toplumda korku, güvensizlik ve karamsarlık oluşturan münafıklara karşı da yaptırım gücü taşıyan açık ve net bir üslup kullanmıştır. Bu yüzden Hz. Peygamber'e, bu zararlı faaliyetler sona ermediği takdirde, münafıklara karşı toplumsal düzeni koruyucu ve caydırıcı bir otorite kullanma yetkisi verileceği bildirilmiştir. Böylece Medenî tebliğde, münafıklara karşı nihai müdahale ölçütü olarak niyet değil, açık ve devam eden ferdi ve toplumsal zarar esas alınmıştır. Hz. Peygamber'e iftira atan ve toplumda nifak hareketleri yayanlara yönelik yaptırımlar, sürgün, ölüm veya ıslaha sevk etme şeklinde sıralanmıştır. Nitekim Kur'an, bu kimselerin sürekli zillet içinde

¹⁷⁵ el-Ahzâb 33/60-61.

¹⁷⁶ en-Nisâ 4/63.

¹⁷⁷ en-Nahl 16/125.

yaşayacaklarını, güvenli bir sığınak bulamayacaklarını ve bulundukları hiçbir yerde tam anlamıyla gizlenemeyeceklerini vurgulamıştır.¹⁷⁸

Kur'an, münafıklığı yalnızca bireysel bir inanç ve şahsiyet zaafı olarak değil, aynı zamanda toplumsal yapıyı içten içe çürüten dinî, ahlâkî ve psikolojik bir bozulma biçimi olarak ele almaktadır. Bu çerçevede Kur'an, münafıkların kalplerindeki hastalığın zamanla derinleştiğini;¹⁷⁹ iman iddialarına rağmen yalan, sözünde durmama ve ihanet gibi davranışlarla toplumsal güven duygusunu zedelediklerini vurgulamaktadır.¹⁸⁰ Dış görünüş itibarıyla aldatıcı bir cazibeye sahip olsalar da iç dünyalarının, çok hesapçı, karamsar, boş ve istikrarsız olduğu¹⁸¹ ifade edilerek, müminlerin bu yapıya karşı fert ve toplum bazında uyanık olmaları istenmektedir. Nitekim bu problemlili ve çift yönlü karakter, hem toplumsal güveni sarsmakta hem de ümmet bilincini zedeleyerek Müslümanlar arasında fitne ve iç çözülmelere yol açmaktadır. Kur'an, bu tehlikenin büyüklüğüne dikkat çekmek üzere münafıkların nifaklarına devam ettikleri sürece dünya ve ahirette en ağır cezaya çarptırılacaklarını, hatta cehennem en alt tabakasında yer alacaklarını bildirir.¹⁸² Böylece vahiy, münafıklığı ifşa ederek sadece dünyevi ve uhrevî bir tehdit ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda mümin toplumu bu sinsî tehdit karşısında bilinçlendirmeyi de amaçlar.

Kur'an'ın Medine bağlamında çizdiği çerçeve, münafık tipolojisiyle ilişkide bizlere iki durumdan sakınmayı öğretir. Birincisi, her şüpheli durumda niyet okumaya yönelen aceleci dışlama dilidir. Bu tutum, adalet ve hukuk ilkesini zedeleyebilir. Toplumda daha çok karışıklığa sebep olabilir. İkincisi ise nifak göstergelerini normalleştiren sınırsız müsamahadır. Bu da toplumsal huzuru, güveni, adaleti ve tebliğin etkinliğini yıpratır. Medine'de münafıklara yönelik tebliğ dilinin hidâyet odaklı bir davetten ziyade, müminleri bilinçlendirmeyi, nifakın zararlarını ortaya çıkarmayı ve İslâm toplumunun iç bütünlüğünü muhafaza etmeyi amaçladığı görülmektedir. Kur'an'ın münafıklara yönelik bu tebliğ dili, zaaf veya ihmal değil, aksine vahyin yönlendirdiği bilinçli ve stratejik bir tercihtir. Bu tutumun temel gerekçeleri arasında, münafıkların zahiren Müslüman olmaları sebebiyle onlarla silahlı veya doğrudan bir mücadelenin İslâm toplumunda fitneye yol açma, iç barışı bozma ve Muhammed ashabını öldürüyor şeklinde bir algının oluşmasına sebep olma ihtimalleri sayılabilir. Bu yaklaşım, İslâm'ın zahire göre hükmetme ve toplumsal maslahatları gözetme ilkesinin pratik bir yansımasıdır.

¹⁷⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 25/184.

¹⁷⁹ el-Bakara 2/10.

¹⁸⁰ el-Bakara 2/10.

¹⁸¹ el-Münafikûn 63/4.

¹⁸² en-Nisâ 4/145.

3. Tebliğ Dilinin Temel Unsurları

Kur'an, tebliğ ve irşad faaliyetlerinin yöntem ve üslubuna dair evrensel ilkeler ortaya koymuş, bu ilkeleri zaman, mekân ve muhatabın durumunu dikkate alan çok yönlü bir davet diliyle inşa etmiştir. Davet dilinin en önemli özelliklerinden biri basirettir. Kur'an, "*De ki: "İşte bu benim yolumdur. Ben ve bana uyanlar bilerek Allah'a çağırırız. Allah'ın şanı yücedir."*¹⁸³ âyetiyle bu hususa işaret eder. Bu basiret üzere olan yol, Kur'an'a, Hz. Peygamber'in sünnetine, yöntemine ve hayat nizamına götüren bir yoldur. Âyette geçen "*basiret üzere*" ifadesi ise tebliğ ve davetin; ilim, hüccet ve yakîn ifade eden bilgiye, kesin kanaate dayanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple âyet, Allah'a davetin ancak bilgi, hikmet ve hakikati ayırt edebilecek ilmî bir birikimle yürütülmesi gerektiğini, Hz. Peygamber'e tabi olan müminlerin de aynı bilinç ve yöntem doğrultusunda hareket etmekle sorumlu olduklarını göstermektedir.¹⁸⁴

Tebliğ ve davet konusunda ana referans, "*Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütte çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.*"¹⁸⁵ âyetidir. Âyette davet yöntemlerinin emir sigasıyla zikredilmesi ve muhatabın genel bırakılması, tebliğin bütün insanlığı kuşatan evrensel bir sorumluluk alanı olduğunu göstermektedir.

3.1. Hikmet

Klasik tefsir geleneği ile vücûh ve nezâir literatürü, tebliğ dilinde "hikmet" kavramını yalnızca aktarılacak içeriğin doğruluğuyla sınırlamayan, muhatabın durumu, şartları ve yöntemin ahlâkî boyutunu birlikte gözetken temel bir ilke olarak ele almıştır. Erken dönem müfessirleri hikmeti; insanı ıslaha yönelten ahlâkî bir rehberlik, derin kavrayış, fehm ve ilim, bazı bağlamlarda ise nübüvvet görevi olarak değerlendirmişlerdir.¹⁸⁶ Bunun yanında hikmet; Kur'an'ın kendisi, sözün doğru, yerinde ve bağlama uygun biçimde söylenmesi,¹⁸⁷ ilâhî emir ve yasaklar,¹⁸⁸ bilginin kalpte derinleşerek amelle olgunlaşması ve davranışlara yön veren bir şuur hâline dönüşmesi şeklinde de açıklanmıştır.¹⁸⁹ Bu anlayış doğrultusunda tebliğ dili; muhatabın idrak seviyesini, psikolojik durumunu ve içinde bulunduğu şartları dikkate alan; sözü yerli yerinde kullanan ve daveti yalnızca bilgi aktarımıyla sınırlamayıp insanı inşa eden bir irşad yöntemi

¹⁸³ Yûsuf 12/108.

¹⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/378; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/520.

¹⁸⁵ en-Nahl 16/125.

¹⁸⁶ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 74-78.

¹⁸⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 180-183.

¹⁸⁸ Şeyh Ebî Abdillâh el Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm* (Riyat: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 175-176.

¹⁸⁹ Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm*, 175-176.

olarak şekillenmiştir.¹⁹⁰ Taberî'ye (ö. 310/923) göre, hikmet, doğrudan vahiy ve Kur'an merkezli ilâhî bilgiye karşılık gelmektedir.¹⁹¹ İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre hikmet, yalnızca genel bir akıl yürütme veya soyut bilgi değil; vahiy, Kur'an ve Sünnet merkezli ilâhî rehberliği ifade etmektedir.¹⁹² Vehbe Zuhaylî (ö. 2015), hikmetin daha çok hakikati araştıran seçkin kimselere, güzel öğüdün ise halk tabakasına yönelik bir davet yöntemi olduğunu belirtmektedir.¹⁹³ Râzî'ye göre, hikmet, hakikati kesin bilgi ve burhanla temellendiren, özellikle ilmî ve aklî yetkinliğe sahip kimselere yönelik bir davet yöntemidir.¹⁹⁴ İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) göre, hikmet kavramı; vahiy, dinî anlayış ve peygamberlik rehberliği etrafında şekillenen çok yönlü bir anlam alanına sahip görünmektedir.¹⁹⁵ Hikmet, yalnızca bilgi sahibi olmak değil; bilginin doğru yöntem, uygun üslup ve ahlâkî sorumluluk bilinciyle muhataba aktarılmasıdır. Bu yönüyle hikmet, sözü muhatabın durumuna göre yerinde kullanmayı, ikna edici bir dil kurmayı ve ilmi davranışla bütünleştirmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla hikmet merkezli tebliğ dili, bilgi ile ameli, hakikat ile merhameti, doğruluk ile etkili iletişimi birlikte kuşatan bir davet anlayışına işaret etmektedir.

3.2. Güzel Öğüt (Mev'iza-i Hasene)

Kur'an-ı Kerim'de, tebliğ ve davetin etkili olabilmesi, yalnızca aktarılan hakikatin doğruluğuna değil, bu hakikatin hangi üslûpla sunulduğuna da bağlıdır. Bu bağlamda tebliğ yönteminde “mev'iza-i hasene” belirleyici bir ilke olarak karşımıza çıkar. Bu ilke, sertlik ve dışlayıcılık yerine, kalpleri yumuşatan ve gönülleri kazanan bir dilin esas alınmasını öne çıkartır.¹⁹⁶ Muhatabın kültürüne, diline ve anlayışına uygun biçimde sunulan etkili ve yumuşak bir irşad yöntemini kaba, sert ve katı kalpli olmadan sunmaktır. Bu durum, muhatapların aşına olduğu güzel, nazik bir nasihat dili ile tebliğin yürütülmesine imkân sağlar.¹⁹⁷ Davet dilini kullanırken iletişim esnasında ne söylendiği kadar nasıl söylendiği de büyük önem arz etmektedir.¹⁹⁸ Davette muhatab alınan kişi ya da grubun sosyolojik ve psikolojik durumu, kültürel, ekonomik ve inanç yapısı incelenmeden yapılacak olan tebliğ

¹⁹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm et-Tirmîzî, *Tahsîlü nezâiri'l-Kur'ân*, thk. Hasan Nasr Zeyd (Kahire: y.y., 1969), 108.

¹⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/400.

¹⁹² Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Hikmet b. Beşîr b. Yâsîn (Suudi Arabistan: Dâr'u İbnü'l-Cevzî, ts.), 4/721.

¹⁹³ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-'akîdeti ve's-şer'i'ati ve'l-menhec* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1991), 14/267-268.

¹⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/286-287.

¹⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 2/593.

¹⁹⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 3/223.

¹⁹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 2/593.

¹⁹⁸ Yusuf Akyüz, “Arap Dilinde İncelik [Nezaket] Kuramı: Kur'an'da İstifham Üslubu Bağlamında Diyalogların Tahlili”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (30 Aralık 2024), 612.

muhatapı kazanalım derken kaybettirebilir. İnsanlara anlayacağı dilde ve üslûpta konuşmak nebevî tebliğin temel ilkelerindendir. Taberî'ye göre "ahsen", müşriklerin eziyetlerine rağmen tebliğ görevini terk etmeyen, affı ve yumuşak yöntemi önceleyen bir mücadele biçimini, "mev'iza-i hasene" ise, insanların düşünmesini sağlayan güzel ibretler, deliller ve hatırlatmalardır.¹⁹⁹ Tebliğ ve davette, öfke ve intikam dili kullanmadan, tartışma ve mücadelede affedici, sabırlı ve vakar sahibi bir yöntemi öne çıkarmaktadır. Kur'an'ın "*İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav.*"²⁰⁰ ilkesinde geçen "*ahsen*" kavramı, karşılaşılan kötülüğe verilebilecek-aklın ve hikmetin uygun gördüğü, şer'î ve ahlâkî açıdan en isabetli-en yapıcı karşılığı ifade eder.²⁰¹ "*En güzelle karşılık vermek,*" kötülüğe aynıyla mukabele etmek değil; hikmet, sabır, yumuşaklık, affedicilik ve ıslah edici bir tavırla karşılık vermektir. Davetçinin dili sadece doğruyu söyleyen bir dil değil, aynı zamanda muhatapı hakka ve doğruya yaklaştıran, kırmadan en etkili yöntemi kullanan bir dildir.²⁰² İlk dönem müfessirleri, "*hasen*" kavramını güzel ve iyi olan fiil; "*ahsen*" kavramını ise güzel olanlar içerisinde duruma, bağlama ve hedefe en uygun, en etkili ve en kuşatıcı davranış biçimi olarak açıklamışlardır.²⁰³ Buna göre "ahsen", yalnızca iyi olmayı değil; muhatapı incitmeyen, intikam duygusuyla hareket etmeyen, karşı tarafı düşmanlaştırmadan hakikate yöneltmeyi amaçlayan dönüştürücü bir tebliğ üslubunu ifade etmektedir. Nitekim Kur'an'da mev'izanın ahsen "güzel" sıfatıyla nitelenmesi, nasihat ve irşadın kaba, kırıcı ve dışlayıcı bir dilden uzak; bilgi, hikmet, nezaket ve gönül kazanmayı esas alan bir yöntemle yapılması gerektiğine işaret etmektedir.²⁰⁴

3.3. İyilikle Mücadele

Tebliğ ve davette karşılaşılan olumsuzluklara karşılık vermede esas olan, kötülüğü kötülükle değil, iyilikle karşılamaktır. Yumuşak ve nezaketli bir üslupla muhatap olmaktır. İyilikle mücadele, hakikati kaba ve kırıcı bir yöntemle değil; yumuşaklık, güzel hitap, Kur'an ve Sünnete dayalı sağlam delillerle ortaya konan bir mücadele tarzıdır.²⁰⁵ Güçlü delillerle muhatapı ikna etmeyi esas alan ahlâkî bir cedel yöntemidir.²⁰⁶ Bu yaklaşım insana, hakikatin muhatap üzerinde dönüştürücü bir etki oluşturabilmesi için ahlâkî bir zemin ve yönetsel bir çerçeve sunar. Ayrıca, yumuşak üslup,

¹⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/400.

²⁰⁰ Fussilet 41/34.

²⁰¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 173-175.

²⁰² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/560-562.

²⁰³ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 178.

²⁰⁴ İbn Aşûr, *Tefsîrû'l-tahrîr ve't-tenvîr*, 14/331-333.

²⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 2/592.

²⁰⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/286-287.

affedicilik, kolaylaştırma, zorlaştırmama, müjdeleme ve nefret ettirmeme gibi prensiplerde bu yöntemin tamamlayıcı unsurlarıdır.²⁰⁷ Bunlara ilaveten temsil, samimiyet, merhamet, kolaylık, hoş görü, sert ve kırıci davranmama sabır, bazı suçlar karşısında “keffâret” ve “diyet” gibi uygulamalarla hafifletici yolların benimsenmesi de²⁰⁸ nebevî tebliğ ve davetin kısa sürede etkili olmasında belirleyici bir rol oynamıştır.

Hız. Peygamber'in Mekke ve Medine'de yürüttüğü tebliğ ve davet metodunun kısa zamanda önce Arap yarımadası ve bütün dünyaya yayılması, insanların gönlünü kazanması temelde muhatabı aşağılayan, değerlerini yok sayan, onurunu rencide eden değil, ıslah ve ahlâk merkezli bir yaklaşımın benimsenmesiyle alakalıdır. Hız. Peygamber toplumda var olan iyilikleri sahiplenen, kötülüklerin gerçek mahiyetini ortaya çıkaran, yıkıcı değil dönüştürücü, yok edici değil, düşündürücü bir yöntem izlemiştir. Tebliğ süreci intikam ve nefret duygularıyla değil, affedicilik ve ıslah perspektifiyle yürütülmüştür. Hüküm verme ve yargılamada aceleci davranılmamıştır. Kur'an'ın nüzûl süreci, tedricî bir dönüşümü ve derin bir iyimserliği beslemiş, en zor şartlarda dahi umutsuzluğa kapılmadan tebliğ faaliyetlerinde gelecek tasavvurunu daima canlı tutmuştur. Bu çerçevede Müslümanlar arasında, tefrika ve onur kırıci söz ve davranışlara asla mahal verilmemiştir. Kardeşlik, paylaşma, muhabbet, dayanışma ve ortak sorumluluk bilinci her daim güçlendirilmiştir. Düşmanları toptan karşısına almak yerine, ittifaklarını dağıtan ve gerilimi düşüren tedbirler uygulanmış, gerekli görülen durumlarda anlaşmalar (Medine sözleşmesi, Hudeybiye anlaşması vb.) yapılmış, çatışma alanı genişletilmemiştir. Süreç, duygusal reflekslerle değil, olayların muhtemel sonuçlarını hesap eden ilâhî yöntem, beşeri tedbir ve objektif değerlendirmelerle yürütülmüştür. Mekke ve Medine'de yürütülen tebliğ ve davet sürecinde nebevî strateji, adalet, liyakat, güven, merhamet, sevgi, doğruluk, ahlâk, ıslah, tedricîlik, istişare, toplumsal bütünlük gibi ilkeler üzerine kurulmuştur. Bu ilkeler, İslâm'ın kısa sürede geniş kitlelere ulaşmasını ve kalıcı bir medeniyet tasavvuruna dönüşmesini sağlamıştır.²⁰⁹

Müfessirlerin, tebliğ ve davetin temel esaslarını belirleyen Nahl Sûresinin 125. âyetine dair açıklamaları nitel olarak karşılaştırıldığında, kavramları farklı yönleriyle temellendirdikleri görülmektedir. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) hikmeti daha çok İslâm dini ve vahiy merkezli bilgi olarak değerlendirirken, Taberî onu doğrudan Kur'an ve ilâhî vahiy ekseninde açıklamaktadır. İbn Kesîr hikmete sünnet boyutunu da ekleyerek vahiy merkezli rehberliği öne çıkarmış; İbnü'l-Cevzî ise hikmeti vahiy,

²⁰⁷ Önkal, *Resûlullah'ın İslam'a Dâvet Metodu*, 57-59.

²⁰⁸ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 63-65.

²⁰⁹ Waddah Kahanfar, *İlk Bahar Hız. Peygamber'in (s.a.s) Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma*, 29-41.

fıkıh ve nübüvvet çerçevesinde çok yönlü bir kavram olarak ele almıştır. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) hikmetin bilgi kadar söz ve davranışta önemli olduğuna dikkat çekerken, Râzî (ö. 606/1210) hikmeti kat'î ve yakînî delillerle temellendirilen aklî-burhanî bir yöntem olarak sistemleştirmiştir. Zuhaylî ise hikmeti, hakkı ortaya koyan ve şüpheyi gideren ilmî delil şeklinde yorumlayarak modern dönemde pedagojik ve ikna merkezli yönünü öne çıkarmıştır. “Mev‘iza-i hasene” konusunda Taberî daha çok ibret, delil ve hatırlatma yönünü vurgularken, İbnü'l-Cevzî muhatapın anlayışına uygun güzel üslubu öne çıkarmıştır. Râzî güzel öğüdü ikna edici ve pedagojik deliller olarak değerlendirirken, Zuhaylî bunu yumuşak söz ve psikolojik ikna yöntemiyle ilişkilendirmiştir. “En güzelle mücadele” kavramında ise Taberî affı ve sabrı, İbn Kesîr yumuşak hitabı, Râzî Kur'an ve Sünnete dayalı ilmî ve seviyeli cedeli, Zuhaylî ise öfkeyi yatıştıran ikna yöntemini öne çıkarmıştır.

Kanaatimizce bu ve benzeri ayetlerde müfessirlerin farklı yaklaşımları, Kur'an'ın tebliğ metodunun tek tip ve statik bir söylem ve yöntem olmadığını göstermektedir. Klasik müfessirler daha çok vahiy, güzel söz, ahlâk ve yumuşaklık boyutunu öne çıkarırken; özellikle Râzî ve modern dönemde Zuhaylî gibi müfessirler, tebliğ dilinin aklî delil, psikolojik ikna ve pedagojik yöntem boyutlarını daha belirgin biçimde vurgulamışlardır. Bu durum, Kur'an'ın davet anlayışının muhatapın bilgi düzeyi, psikolojik yapısı ve toplumsal şartlarını dikkate alan çok boyutlu ve dinamik bir irşad metodolojisi ortaya koyduğunu göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Kur'an'ın Mekke ve Medine dönemlerinde bireysel imandan toplumsal inşaya doğru tebliğ dilinde gerçekleşen tadrîcî dönüşümü ele almıştır. Kur'an'ın tebliğ ve davet dili, yalnızca belirli bir dönemin hitabı değil; her zaman ve her dönemde insanı, toplumu ve medeniyeti aşamalı olarak inşa eden, değiştiren ve dönüştüren ilâhî bir metottur. Vahyin nüzul süreci dikkatle incelendiğinde, Kur'an'ın muhatapın inanç yapısını, sosyal ve psikolojik durumunu, ekonomik şartlarını dikkate alan tadrîcî bir yöntem benimsediği görülmektedir. Bu yönüyle vahiy, yalnızca inanç ve ibadet esaslarını bildiren teorik bir metin değil; bireyden başlayarak aileye, topluma ve medeniyete uzanan çok boyutlu bir inşa hareketinin temel kaynağıdır.

Çalışmada ulaşılan bulgulara göre Mekke'de vahiy; tevhid, nübüvvet ve âhiret ekseninde insanın inanç dünyasını yeniden kurmuş; sabır, ahlâk, merhamet, tevekkül ve ilâhî yardım bilinciyle de müminlerin şahsiyetini olgunlaştırmıştır. Baskı, yalnızlık ve tehdit ortamında nazil olan Mekkî âyetler, müminlere yalnızca direnç kazandırmamış; aynı zamanda onların varlık, hayat ve sorumluluk anlayışını vahiy merkezli yeniden şekillendirmiştir. Böylece Kur'an, toplumsal dönüşümden önce

insanın imanını, ahlâkını ve iç dünyasını inşa etmiş; kalıcı bir medeniyetin ancak Kur'anî bir hayat tasavvuruna sahip şahsiyetlerle kurulabileceğini göstermiştir.

Medine döneminde ise Mekke'de inşa edilen bu imanî ve ahlâkî zemin, toplumsal düzenin kuruluşuna taşınmıştır. Bu süreçte vahyin dili, yalnızca bireyi bilinçlendiren bir hitap olmaktan çıkarak; toplumu koruyan, yönlendiren, sorumluluk yükleyen ve kurumsal yapı oluşturan bir niteliğe dönüşmüştür. Adalet, emanet, liyakat, hukuk, aile yapısı, iktisadî düzen, birlikte yaşama ahlâkî ve toplumsal sorumluluk gibi ilkeler, vahyin medeniyet kurucu yönünü açık biçimde ortaya koymuştur. Böylece Kur'an'ın tebliğ dili, bireysel iman inşasından ümmet bilincine, şahsiyet eğitiminden toplumsal düzenin kuruluşuna uzanan bir yapı kazanmıştır.

Bu çerçevede çalışma, Mekke ve Medenî hitap arasındaki farklılığın bir kopuşu değil; aynı ilâhî metodun birbirini tamamlayan iki aşamasını temsil ettiğini ortaya koymuştur. Mekke'de kalpleri ve şahsiyetleri inşa eden vahiy dili, Medine'de toplumu, hukuku ve medeniyeti inşa eden bir niteliğe dönüşmüştür. Dolayısıyla Kur'an'ın tebliğ anlayışı, yalnızca bireysel dindarlığı hedefleyen bir söylem değil; insan ilişkilerini, toplumsal yapıyı ve medeniyet tasavvurunu dönüştüren çok dinamik bir yapıya bürünmüştür. Nitekim modern dünyada yaşanan bireysel yalnızlık, ahlâkî çözülme, güven bunalımı, aile kurumunun zayıflaması, menfaat merkezli ilişkilerin yaygınlaşması, güç ve çıkarın hakikatin önüne geçirilmesi gibi krizler dikkate alındığında, Kur'an'ın ortaya koyduğu tebliğ ve davet modelinin günümüz insanı açısından da güçlü bir çıkış yolu sunduğu görülmektedir. Çünkü vahyin inşa ettiği model, güç merkezli bir üstünlük anlayışını değil; hak, adalet, merhamet, emanet, liyakat ve sorumluluk merkezli bir toplum tasavvurunu esas almaktadır. İnsanlığın huzur ve güven arayışı, ancak insanı tüketen rekabet, çıkar ve tahakküm merkezli anlayışların yerine; güveni, sadakatı, ahde vefayı, sözde ve özde dürüstlüğü, kul hakkına riayeti ve birlikte yaşama ahlâkını merkeze alan bir bilinçle mümkün olacaktır.

Bu sebeple Kur'an'ın tebliğ dili, teorik bir öğreti olarak bırakılmamalıdır. Bu ilkeler; aile hayatında sevgi, sadakat ve merhamet; komşuluk ilişkilerinde güven, yardımlaşma ve vefa; ticaret hayatında dürüstlük ve kul hakkı bilinci; kamu görevlerinde adalet, liyakat ve emanet şuuru; eğitim alanında ise ahlâk, maneviyat ve şahsiyet merkezli bir yaklaşım olarak yeniden hayatın merkezine taşınmalıdır. Çünkü vahyin hedeflediği toplum modeli, yalnızca ibadet eden bireylerden değil; aynı zamanda adaletli, güvenilir, merhametli ve sorumluluk sahibi insanlardan oluşan bir medeniyet tasavvurunu ön görür.

Kaynakça

Akyüz, Yusuf. “Arap Dilinde İncelik [Nezakat] Kuramı: Kur’ân’da İstifham Üslubu Bağlamında Diyalogların Tahlili”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (30 Aralık 2024), 610-632. <https://doi.org/10.14395/hid.1534187>

Dâmegânî, eş-Şeyh Ebî Abdillâh el Hüseyin b. Muhammed. *el-Vücûh ve’n-nezâir fî’l-Kur’ânî’l-azîm*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2011.

Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Vücûh ve’n-nezâir*. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfiyyetü’d-Dîniyye, 2007.

Ebüs-suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-kitâbi’l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts.

Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 1994.

Gadban, Münir Muhammed. *Nebevî Hareket Metodu Teori ve Pratik*. çev. Tarık Akarsu. İstanbul: Merve Yayın Dağıtım, 1992

Hakîm et-Tirmîzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Tahsîlû nezâiri’l-Kur’ân*. thk. Hasan Nasr Zeyd. Kahire: y.y., 1969.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1995.

İbn Âşûr, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr mine’t-tefsîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisîyye, 1984.

İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-azîm*. thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.

İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm*. thk. Hikmet b. Beşîr b. Yâsîn. Suudi Arabistan: Dâr’u İbnü’l-Cevzî, ts.

İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu’l-‘Arab*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2003.

İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtu’l-kübrâ*. thk. Alî Muhammed Abdülkadir Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dâr’ul -Kütübî’il İlmiyye, 1990.

İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nüzhetü’l-a’yuni’n-nevâzir fî ilmi’l-vücûhi ve’n-nezâir*. thk. Kâzım er-Râzî Muhammed Abdu’l-Kerîm. Beyrut: Müessesetü er Risâle, 3. Basım, 1987.

İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec. *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*. thk. Abdurrazık el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitabî’l-Arabî, 1422.

Kahanfar, Wadah. *İlk Bahar Hz. Peygamber’in (s.a.s) Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma*. çev. Mehmet Yuşa Solak - Hasan Hacak. İstanbul: Vadi Yayınları, 2020.

Karakuş, Abdulkadir. “Hz. Peygamber’in Tebliğ Dili ve Bunun Kur’ânî Temelleri”. *Tefsîr Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 267-283.

Komasyon. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. DİB Yayınları, 2014.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l Mısıriyye, 2. Basım, 1964.

Muhammed Kutup. *Kur'an Araştırmaları Mekki Ayetler*. çev. Bekir Karlığa - Beşir Eryarsoy. İstanbul: Seriyeye Kitapları, 1997.

Muhsin Demirci. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.

Mukâtil b. Süleymân. *el-Vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'an'il-azîm*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.

Okumuş, Mesut. "Kur'an'ın Tedrici Nüzûl Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine". *Eskiye* 27 (2013), 7-21.

Önkâl, Ahmet. *Resûlullah'ın İslam'a Dâvet Metodu*. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 33. Basım, 2025.

Özel, Ahmet. "Cihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/527-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.

Solmaz, Mekki. "Kur'an'da Birey ve Toplumun İnşası". *Batman Akademik Dergisi* 6/1 (2002), 28-48.

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Fevvez Ahmet Zumerlî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 2011.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut: Dâru Hicr, 2001.

Vatandaş, Celaleddin. Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti Mekke Dönemi. İstanbul: Pınar Yayınları, 15. Basım, 2005.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Müddessir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/462-463. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'an ve î'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'r-Reyyan li't-Turâsi, 1987.

Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl. 4 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 2009.

Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-'akîdeti ve's-şerî'ati ve'l-menhec*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991.



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

İslâm Öncesi Arap Toplumunun İtikadî Yapısı

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 1 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 22 Haziran 2026

Yazar: Ramazan Altıntaş

Profesör Dr.

Necmettin Erbakan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Konya-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/013s3zh21>

<https://orcid.org/0000-0003-2994-7436>

ramazanaltintas59@hotmail.com

Atıf: Altıntaş, Ramazan. “İslâm Öncesi Arap Toplumunun İtikadî Yapısı”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 507-544.

<https://doi.org/10.61304/did.1879116>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları kullanılmamıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

The Religious Doctrinal Structure of Pre-Islamic Arab Society

Research Article

History

Received: 1 February 2026 Accepted: 22 June 2026

Author: Ramazan Altıntaş

Professor Dr.

Necmettin Erbakan University

Faculty of Theology

Konya-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/013s3zh21>

<https://orcid.org/0000-0003-2994-7436>

ramazanaltintas59@hotmail.com

Citation: Altıntaş, Ramazan. “İslâm Öncesi Arap Toplumunun İtikadî Yapısı”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 507-544.

<https://doi.org/10.61304/did.1879116>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

AI Use Statement: No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

İslâm Öncesi Arap Toplumunun İtikadî Yapısı

Öz

Bu çalışma, İslâm öncesi Arap toplumunun inanç yapısını “bilgisizlik” kavramı yerine, kendi iç tutarlılığı olan bir “şirk kozmolojisi” olarak ele almaktadır. Araştırmanın konusunu Câhiliye zihniyetinin itikadî yapısı oluştururken; kapsamı, Hanif mirasından tevarüs eden Allah, peygamber, kitap, melek, kader ve ahiret gibi temel metafizik kavramların uğradığı teolojik deformasyonla sınırlandırılmıştır. Araştırmada mukayeseli analiz yöntemi benimsenmiştir. Bu bağlam doğrultusunda başta Kur’an olmak üzere Câhiliye tasvirleri ile klasik siyer ve tarih kaynaklarından yararlanılarak metinler arası bir değerlendirme yapılmıştır. Câhiliye inanç dünyasının, mutlak bir ateizmden ziyade, ilâhî otoriteyi aracı varlıklar hiyerarşisine indirgeyen ve zamanı mutlaklaştıran bir “seküler fatalizm” üzerine kurulu olduğu tespit edilmiştir. Câhiliye şirki seküler bir ateizm değil; Allah’ın varlığını merkeze alan ama O’nun mutlak haklarını, yarattığı varlıklara (putlar, cinler, kabile liderleri, melekler) dağıtan parçalı bir egemenlik tasarımı olduğu görülmüştür. İslâm’ın getirdiği tevhid ise, bu paylaşım masasını tamamen devirerek otoritenin hem gökte hem yerde sadece ve sadece tek olan Allah’a ait olduğunu ilan etmiştir. Bu zihniyetin süreç içerisinde; insanı ilâhî ve ahlâkî sorumluluktan uzaklaştırarak kabile asabiyetine mahkûm ettiği, dini ise yalnızca dünyevî menfaatlerin takas edildiği şekli bir gelenek yığınını dönüştürdüğü ortaya çıkmıştır. Çalışmanın temel önemi, Câhiliyenin şirk temelli inanç dünyasını gün yüzüne çıkararak, İslâm’ın vazettiği inanç sisteminin tutarlılığını, doğruluğunu ve düşünce tarihindeki dönüştürücü gücünü ortaya koymasıdır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Câhiliye, Şirk Kozmolojisi, Dehr, Kâhin, Şâir, Seküler Fatalizm.

The Religious Doctrinal Structure of Pre-Islamic Arab Society

Abstract

Pre-Islamic Arab beliefs are often described in the literature through the reductive notion of “ignorance.” This article approaches the period instead as a structured polytheistic worldview sustained by its own conceptual coherence. It investigates the doctrinal configuration of the Jāhiliyyah mentality, concentrating on how fundamental metaphysical notions—God (Allah), angels, revelation, prophethood, the afterlife, and destiny—were reshaped through the transformation of the Abrahamic Ḥanīf legacy. The analysis proceeds through a comparative reading of Qur’anic discourse in dialogue with classical sīrah and early historical narratives. The study argues that Jāhiliyyah belief operated through a mode of secular fatalism that curtailed divine sovereignty by redistributing authority among intermediary beings and by elevating time (dahr) to an absolute explanatory principle. In other words, Pre-Islamic Jāhiliyyah polytheism was not a form of secular atheism; rather, it was a fragmented construct of sovereignty that acknowledged the existence of Allah as central, yet distributed His absolute prerogatives, such as legislation, supplication, devotion, obedience, and ultimate love among created entities, including idols, jinn, tribal leaders, and angels. Conversely, the concept of Tawhīd introduced by Islam completely dismantled this collaborative power structure, declaring that supreme authority, both celestial and terrestrial, belongs exclusively to the one and only God. Rather than denying God altogether, this framework weakened moral accountability, reinforced tribal structures, and reduced religion to formalized practices tied to worldly exchange. By reconstructing the internal logic of this polytheistic system, the article clarifies the theological rupture introduced by Islam and demonstrates the intellectual coherence and transformative scope of the Islamic conception of tawḥīd within the history of religious thought.

Keywords: Kalām, Jāhiliyyah, Polytheistic Cosmology, Dahr, Soothsayer, Poet, Secular Fatalism.

Summary

This study reconsiders the belief system of pre-Islamic Arab society by moving beyond its conventional depiction as a simple state of “ignorance” (*jahalah*) in modern and classical scholarship. From an etymological and conceptual perspective, *Jāhiliyyah* signifies not merely the absence of knowledge, but a broader condition marked by resistance to truth, moral excess, and distorted consciousness. On this basis, the research examines the period’s distinctive polytheistic worldview through the analytical framework of *Kalām*, with the aim of identifying the theological logic that sustained it. The analysis focuses on how the *Jāhiliyyah* mentality conceptualized the relationship between God, the cosmos, and humanity, and on the semantic strategies through which Islam reconfigured this relationship. The core subject of the study is the doctrinal configuration of *Jāhiliyyah* and the altered understanding of divinity that emerged from it. Particular attention is given to the polytheistic model in which divine authority was distributed among idols, angels, and jinn, despite an explicit acknowledgment of God’s existence, as well as to a form of secular fatalism that confined meaning and causality to worldly life and temporal existence. The scope of the research is limited to the theological transformations imposed upon the Abrahamic *Ḥanīf* heritage. Within this framework, central issues of *Kalām* are examined, including the fragmentation of belief in divine unity, the reinterpretation of revelation as a phenomenon akin to divination or poetry, the denial of resurrection in favor of annihilation (*fanāʾ*), and the reduction of destiny to chance. The study employs a comparative analytical approach. The Qur’anic text’s descriptions of *Jāhiliyyah* society are treated as primary historical testimony and are analyzed intertextually alongside classical *sīrah* and early historiographical sources, notably the works of Ibn al-Kalbī (d. 204/819), Ibn Hishām (d. 218/833), and al-Ṭabarī (d. 310/923). In addition, poetic representations and ritual expressions such as the *Talbiyah* are examined phenomenologically through key *Kalām* concepts, including *tanzīh*, *tashbīh*, *rubūbiyyah*, and *ulūhiyyah*. The findings indicate that the belief system of the *Jāhiliyyah* period cannot be described as atheistic. Instead, it functioned as a hierarchical structure in which divine power was mediated through subordinate entities. While the Qur’ān records that those polytheists attributed the creation of the heavens and the earth to Allah, theological deviation emerged through the attribution of worship and intercession to secondary beings. The formulation found in the *Talbiyah*, which affirms God’s uniqueness while simultaneously acknowledging dependent partners, reflects a division of divine authority. In *Kalām* terminology, this condition corresponds to *shirk al-tabʾīd*, indicating fragmentation at the level of attributes and acts rather than essence. Within this worldview, Allah was perceived as transcendent yet remote, whereas idols functioned as accessible intermediaries (*wasāʾit*) in everyday life. A similar epistemological distortion appears in the understanding of prophethood. Revelation was not evaluated in terms of the moral integrity and reliability emphasized in *Kalām*, but was instead explained through associations with

soothsaying, poetry, or madness. Demands for tangible, heavenly scriptures reveal an effort to undermine the instructive and normative role of divine speech by reducing it to esoteric or extraordinary phenomena. The denial of resurrection further reinforced a materialistic outlook in which death signified complete annihilation and temporal forces (dahr) governed existence. Literary evidence, such as Zuhayr ibn Abī Sulmā's depiction of death as the random strike of a blind camel, illustrates a conception of life devoid of ultimate accountability. This fatalistic orientation weakened moral responsibility and transformed religion into a set of ritualized customs embedded within tribal interests. Against this backdrop, Islam emerged not simply as a new religious proclamation, but as a comprehensive theological reorientation. It replaced the distant and inactive conception of divinity with an understanding of God as an ever-present and sovereign agent, characterized by the attributes of al-Ḥayy and al-Qayyūm. Rather than abolishing pre-Islamic concepts altogether, Islam subjected them to a process of semantic purification through *tanzīh*, removing anthropomorphic and pagan elements. Destiny was reconceived as divine knowledge and decree, angels as obedient servants rather than intercessory powers, and worldly life as the foundation of enduring moral responsibility. This transformation represents a decisive articulation of the *tawḥīd* paradigm and marks the ontological dissolution of the Jāhiliyyah worldview.

Giriş

İslâm öncesi dönemin metafizik tasavvurlarını ve bu inanç yapısının şekillendirdiği toplumsal düzeni tüm boyutlarıyla kavramak, her şeyden önce o dönemi niteleyen en merkezî kavram olan “Câhiliye” teriminin mahiyetini doğru analiz etmekten geçmektedir. İslâm öncesi Arap tarihinin “Câhiliye” olarak isimlendirilmesi, o döneme dair köklü bir zihniyetin yansımasıdır. Zihnimizde câhiliye lafzının doğrudan “bilgisizlik” anlamına geldiği düşüncesi uyanabilir. Ancak Arapların yaşamına baktığımızda bu kelimenin kastettiği anlamı tam olarak karşılamadığını fark ederiz. Özellikle Güney Araplarının son derece gelişmiş ve yüksek bir medeniyete sahip olmaları bunun en büyük delilidir.¹ Câhiliye, İslâm’ın doğuşuyla birlikte ortaya çıkan yeni bir terimdir. Bu isimlendirme, İslâm’ın tebliğiyle yaşanan büyük dönüşümü önceki yaşam tarzından ayırt etmek ve o dönemi farklı bir konuma yerleştirmek amacıyla tercih edilmiştir. Tıpkı diğer toplumlarda olduğu gibi sarsıcı ve köklü değişimlerin ardından yeni dönemi eskisinden ayırmak için kullanılan tarihsel bir isimlendirme yöntemi burada da uygulanmıştır.² İki peygamber arasında vahiysez geçen ve fetret olarak adlandırılan süreç, teknik anlamda Câhiliye dönemi olarak bilinir. Câhiliye, teknik olarak fetret aralığında yaşanan itikadî dönüşümü ifade eder. Bu kavram, mutlak inkâr dönemini, Mekke’nin fethinden önceki süreci ya da Hz. Peygamber’in doğumu ile risâletin başlangıcı arasındaki dönemi tanımlamak için de kullanılmaktadır. Özünde İslâm ile birlikte literatüre giren bu terim, temel olarak peygamberliğin gelişinden önceki zaman dilimini isimlendirmek amacıyla tercih edilmiştir.³

“Câhiliye” lafzı, Arapça *c-h-l* kökünden türetilen sınaî bir mastar olarak kökenindeki doğal mastarların tüm anlam yükünü bünyesinde barındırır. Bu bağlamda kavram, sadece yaygın olarak bilinen bilgisizlik durumunu değil, aynı zamanda kişinin başkalarına karşı sergilediği kabalık ve akılsızlığı, bir hakkı haksızca zayi etmeyi, yanlışlık ve hakikatten sapma halini kapsayan çok boyutlu bir yaşayış biçimini anlatır.⁴ Ayrıca cehl

¹ Deyzire Sakkal, *el-Arab fî l-asri’l-Câhili* (Beyrut: Dâru’s-Sadakâtî’l-Arabiyye, 1995), 68.

² Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi’l-‘Arab kıble’l-İslâm* (Bağdat: Câmi’atu Bağdâd, 1993), 6/37.

³ Ebü’l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Bulûğu’l-ereb fî ma’rifeti ahvâli’l-‘Arab*, thk. Muhammed Behcet b. Mahmûd b. Abdilkâdir b. Ahmed el-Eserî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1314h.), 2/15.

⁴ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 11/146; Ebü’t-Tâhir Meeddüddîn Mu-

kavramı; nefsin bilgidен yoksun olmasının yanı sıra yanlış inançlara sahip olmayı ve hakikatin aksine hareket etmeyi de içeren çok yönlü bir tutumu dile getirir.⁵ Nitekim Câhiliye, sadece basit bir bilgi eksikliği değil, mevcut kurallara bilinçli bir başkaldırıyı ve etik değerleri kasten ihmal eden ahlâkî bir sapmayı temsil eder. İslâm'ın hemen öncesindeki devri niteleyen bu terminolojik tanımlama, o dönemin ruhuna hâkim olan fevrîliği, kontrolsüz cesareti ve akıl dışı tutumları bünyesinde barındırır. Bundan dolayı Câhiliye, aslen kabile asabiyetinin doğurduğu körü körüne bir dayanışma ve kibir duygusundan beslenen bir yaşam formunu da içerir.⁶ Câhiliye kavramının semantik içeriğinde yer alan “taşkınlık, zorbalık ve kontrolsüz güç kullanımı” vurgusu, dönemin edebî ürünlerinde de tüm açıklığıyla gözlemlenmektedir. Nitekim ünlü Muallaka şâiri Amr b. Kûlsûm (ö. 600 civarı), kabile onurunu ve misilleme anlayışını dile getirdiği şu beyitlerde kavramın bu yönünü çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır:

Sakın ola kimse bize karşı bir câhillik (kabalık, haksızlık, zorbalık) etmeye kalkmasın.

Yoksa biz o câhillerin câhilliğinden (taşkınlığından) çok daha şiddetli bir câhillikle mukabele ederiz.⁷

Şairin bu ifadeleri, Câhiliyenin bilgi karşıtlığından ziyade, itidalin (hilm) zıddı olan bir kolektif öfke ve üstünlük iddiası olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bu anlayış, haklılık kriterini adalette değil, zorbalık ve cesaretin dozunda arayan bir zihniyetin tezahürüdür. Nitekim şiirde de görüldüğü üzere “câhiller” ifadesi, bilginin zıddı olan bir bilgisizliği değil, ağırbaşlılık ve sağduyu anlamına gelen “hilm” kavramının karşıtı olan bir taşkınlığı ve akılsızlığı (sefeh) temsil etmektedir. Öte yandan Câhiliye, salt bir bilgi noksanlığından öte; aklın ve sağduyunun devre dışı bırakıldığı, nefsin, öfkenin ve kaba kuvvetin hüküm sürdüğü toplumsal bir karakter yapısını temsil eder.⁸ Bu nedenle Câhiliye; barındırdığı putperestlik, kabileci gayretkeşlik ve kan davasına dayalı ahlâk anlayışıyla o devrin ruhunu bütünüyle yansıtan bir kavramdır.⁹

ammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîṭ*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/696.

⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1968), 143.

⁶ Ahmed İbrahîm Şerîf, *Mekke ve'l-Medîne fî'l-Câhiliyye ve ahdi'r-Resûl* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2009), 107.

⁷ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, thk. Yûsuf Ali Bûdeyvi (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989), 195.

⁸ Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâġa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/160-161.

⁹ Şerîf, *Mekke ve'l-Medîne*, 107.

Kur'an âyetlerine göre Câhiliye, bir toplumun maddî refahı veya medeniyet seviyesi ne olursa olsun, hidayetten kopuk ve tevhid inancından mahrum her türlü yaşam biçimini kapsayan kuşatıcı bir kavramdır.¹⁰ Benzer şekilde hadis kaynakları incelendiğinde, sahâbîlerin İslâm öncesi dönemdeki alışkanlıklarını değerlendirirken veya o günlere dair anılarını naklederken bu süreci bizzat "Câhiliye" ismiyle andıkları bilinmektedir.¹¹ Görüldüğü gibi "Câhiliye" kavramı, yalnızca bireysel ya da toplumsal ölçekteki bir bilgi eksikliğine değil, İslâm'ın temel değerleriyle bağdaşmayan her türlü düşünce, inanç ve yaşam biçimini kapsayan geniş bir anlama karşılık gelir.¹² Her ne kadar bu terim, dar anlamda Hicaz Yarımadası'nda vahyin, peygamberin ve kutsal bir kitabın bulunmadığı "fetret" dönemini tanımlamak için kullanılsa da genel anlamda tarih boyunca tevhid inancından sapan tüm zihniyetleri içine alan evrensel bir karaktere sahiptir.¹³

Kur'an-ı Kerim'in Câhiliye toplumuna dair sunduğu referansların temel alındığı bu çalışmada, karşılaştırmalı analiz yöntemi uygulanmıştır. İncelenen dönemin tarihsel arka planı, siyer ve ahbâr geleneğinin temel otoritelerinin nakilleri ışığında temellendirilerek analitik bir perspektif sunulmuştur. Cevâd Ali'nin (ö. 1987) tarihsel verileri, Toshihiko Izutsu'nun (ö. 1993) semantik analizleri, W. Montgomery Watt (ö. 2006) ve kelâm bilginlerinin çalışmalarıyla disiplinler arası bir sentez oluşturulmuştur. İslâm öncesi Arap inançlarını konu alan mevcut çalışmaların çoğunlukla belirli ve dar bir alana odaklandığı, ancak bu inanç sistemini genel ve kapsamlı bir bakış açısıyla ele almadığı görülmektedir.¹⁴ Söz konusu literatürün büyük oranda tasvirî düzeyde kalması, dönemin inanç esaslarının tutarlı

¹⁰ Bk. Âl-i İmrân 3/154; el-Mâide 5/50; er-Rûm 30/9.

¹¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Mukaddime", 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Zühd" 29.

¹² Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınevi, 1975), 190.

¹³ Philip Khuri Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1995), 1/132-133; Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

¹⁴ Mehmet Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Câhiliye Araplarında Ahiret İnancı", *Mîlet ve Nihal* 13/1 (2016), 71-109; Zekeriya Pak, "Câhiliye Araplarının Allah İnancının Kur'anî Boyutu", *CÜİF Dergisi* 5/1 (2001), 311-330; Orhan Atalay, "Câhiliye Döneminde Putlar ve Putçuluk", *İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 91-105; Zeki Tan, "Kur'an-ı Anlamada Câhiliyenin Kitap İnancını Bilmenin Önemi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (SBD)* 2/16 (2018), 113-136; Şuayip Karataş, "Kur'an Öncesi Câhiliye Toplumunun Melek İnancı", *Mütefekkir Akaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2019), 111; Şevket Kotan, "Câhiliye Araplarında Nübüvvet İnancı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 95-127.

bir düşünce yapısı ya da itikadî bir sistem olarak kuramsallaştırılmasını engellemiştir. Bu çalışma, söz konusu parçalı yaklaşımın ötesine geçerek İslâm öncesi Arap toplumunun inanç dünyasını kuşatıcı bir perspektifle ele almayı ve İslâm'ın dönüştürmeyi hedeflediği zihniyet temelini netleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, klasik kaynaklardaki veriler ile güncel akademik bulgular harmanlanarak, dönemin inanç yapısı salt bir tasvirin ötesinde, sistematik ve tutarlı bir bütünlük içerisinde değerlendirilmiştir.

Araştırmanın kapsamı; sosyo-politik süreçlerden ziyade doğrudan İslâm inanç sisteminin çekirdeğini oluşturan Allah, melek, kitap, peygamber, âhiret ve kader tasavvurlarıyla sınırlandırılmış olup İslâm'ın neşet ettiği coğrafi ve fikrî havzanın mutlak bir ontolojik boşluk olmadığı, aksine tahrifata uğrayarak üzerine yeni katmanlar eklenmiş kadim bir mirası barındırdığı gerçeğinden hareket etmektedir. Bu mirasın merkezinde yer alan ve Hz. İbrahim'den tevarüs eden tevhid ilkesinin temsilcisi konumundaki Hanifliğin mahiyetini kavramak, çalışmanın odaklandığı temel sorunun netleştirilmesi açısından hayati bir önem taşımaktadır. Zira Haniflik ekseninde gerçekleşen itikadî dönüşümün kökleri çözümlenmeden, İslâm'ın inanç karakterini ve mahiyetini bütünüyle kavramak mümkün olmayacaktır.

1. Câhiliye Dönemi Araplarında Dinî Dönüşüm: Haniflikten Putperestliğe Geçiş

Bu çalışma kapsamında, Hanifliğin kavramsal çerçevesi çizilerek bu kişilerin benimsediği tevhid anlayışının mahiyeti ile çoktanrılı bir toplumda varlıklarını bireysel bir tutumla mı yoksa belirli bir hareket çerçevesinde mi sürdürdükleri sorusuna açıklık getirilecektir. Ayrıca, Hanif inancının tarihsel süreçte zayıflama nedenleri ve Arap toplumunun bu süreç sonunda çoktanrılı inanç sistemine yönelim aşamaları incelenecektir. Bu sebeple, İslâm öncesi Arap Yarımadası'nda tevhid geleneğinden sapma süreci toplumsal ve dinî etkenler ışığında değerlendirilerek, Hanifliğin İslâm'ın doğuşuna zemin hazırlayan tarihsel önemi üzerinde durulacaktır.

1.1. Hanif Kavramının Etimolojik Analizi ve Kur'ânî Anlamı

İslâm öncesi Arap Yarımadası'nda dinî hayat, büyük ölçüde putperestliğin şekillendirdiği bir görünüm arz etmekteydi. Kâbe'nin çevresinde üç yüz altmış put bulunmakta, Arap kabilelerinin her biri kendisine ait bir ilâh veya put edinmekteydi.¹⁵ Bununla birlikte, Mekke'de bu yaygın çoktanrılı inanç ortamı içerisinde putlara tapmayan, tek bir Allah'a iman eden, sadece O'na kullukta bulunan ve Hz. İbrahim'in dinine

¹⁵ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh Düheys (by.: Mek-tebetü'l-Esedî, 2003), 1/192.

bağlı kalmaya çalışan kimseler vardı.¹⁶ İlâhî hitap, bu kimseleri nitelemeye “Hanif” tabirini seçmiştir.¹⁷ Hanif mefhumu, zamanla örfî anlamda Hz. İbrahim’in diniyle özdeşleşmiş; tek Allah’a iman eden, Beytullah’a yönelen, hac yapan ve sünnet olan kimseleri tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.¹⁸ Etimolojik olarak Arapça h-n-f (حنف) köküne dayanan Hanif kavramı; lügatte eğriliği terk edip doğruluğa yönelmeyi veya batıldan hakka meyletmeyi ifade eder. Çoğulu “hunefâ” (حنفاء) olan bu kelimeyle aynı kökten türeyen “hanef” ise, her türlü sapmadan uzaklaşarak doğrudan hakka yönelen kimsenin halini tanımlar.¹⁹ Kavram düzleminde yapılan bir tanımla Hanif, İbrahimî gelenekten tevarüs eden inanç sistemine bağlılık gösteren, itikadî odağını Beytullah ile somutlaştıran ve katışıksız bir tevhid bilinciyle Müslüman sıfatını haiz olan müstakim kişileri ifade eden bir adlandırmadır.²⁰

Kur’an’ın on iki ayrı yerinde geçen “Hanif” ıstılahı; vahyediliş süreciyle muhteva yönünden, çoğunlukla Hz. İbrahim’in kişiliği ve davetiyle ilişkilendirilmektedir. Bu âyetlerde, Hz. İbrahim’in dininin Hanif²¹ kendisinin ise Müslüman bir Hanif²² olduğu belirtilmiş, İbrahim’in yoluna uyanlar övülerek, bu vasfı taşıyan kimseler yüceltilmiştir.²³ İlâhî mesaj İbrahim peygamberi, Yahudilik, Hristiyanlık gibi kurumsallaşmış dinî kimliklerin öncesinde konumlandırarak, onu hiçbir beşerî sisteme dâhil olmayan, “Hanif” ve “müslim” bir kişilik olarak takdim eder.²⁴ Bu âyet, “Hanif” kavramının tevhîd ilkesine dayalı saf ve katışıksız bir inancı ifade ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.²⁵ İslâm’ın evrensel karakterine işaret eden bir rivayette Hz. Peygamber, kendisinin Yahudilik ya da Hristiyanlık için değil, hoşgörülü bir tevhid inancı (el-Hanifiyye es-Semha) için gönderildiğini ifade ederek dinin kolaylık yönüne dikkat çekmiştir.²⁶ Naslarda yer alan ifadelerden hareketle Hanif kavramı; her türlü ifrat ve tefritten arınmış, bâtil telakkilerden ve şirk unsurlarından

¹⁶ Ali, *el-Mufasssal*, 6/449-450.

¹⁷ en-Nisâ 4/125.

¹⁸ Muhammed Tevfik Ebû Ali, *el-Emsâlu'l- 'Arabiyye ve'l- 'asru'l-Câhilî (dirâse tahlîliyye)* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988), 209-210.

¹⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 490.

²⁰ Ramazan Meşe, “Câhiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı-”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (2021), 8.

²¹ el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/95.

²² el-Bakara 2/135; en-Nahl 16/120.

²³ en-Nisâ 4/125; el-En'âm 6/101.

²⁴ Âl-i İmrân 3/67.

²⁵ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 1/141.

²⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts), 5/266.

tecrit edilerek bütünüyle Hakk’a yönelmiş, samimi bir mümin modelini temsil etmektedir.²⁷

İslâm öncesi Câhiliye toplumunda Hz. İbrahim’in mirasına bağlılıklarını göstermek amacıyla menâsik-i haccı ifa eden ve hıtan geleneğini sürdüren kimseler “Hanif” olarak adlandırılmıştır.²⁸ Yine bu kişilerin putperestlikten uzak durdukları, yalnızca tek bir Allah’a inandıkları²⁹ Kâbe’yi tavaf ettikleri, hac ve umre ibadetlerini yerine getirdikleri ve cünüplükten temizlendikleri aktarılmaktadır.³⁰ Ayrıca bu kimseler, toplum içinde ahlâkî bir bilinç oluşturma çabası içinde olmuşlardır. Topluma, putlara tapma, kumar oynama, içki içme ve kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi gibi Câhiliye âdetlerinden vazgeçilmesini öğütlemişlerdir.³¹ Bu yönleriyle Hanifler; hem inanç hem de ahlâk açısından Câhiliye toplumunun genel eğiliminden ayrılan, Hz. İbrahim’in tevhîd merkezli mirasını sürdürmeye çalışan zümreler olarak İslâm öncesi Arap toplumunda müstesna bir konuma sahip olmuşlardır.

İslâm kelâm tarihinde Haniflik, hem bir inanç tavrı hem de tarihî bir kimlik olarak stratejik bir değer taşır. Müfessirler ve tarihçiler, bu kavramın mahiyetini açıklarken farklı vurgular öne çıkarmışlardır. Tâbiîn nesline mensup müfessirlerin öncü isimleri, kavramın köken anlamını “hacı” veya “hac farızasını eda eden” kişi olarak takdir etmişlerdir.³² Bu yaklaşım, kavramın ibadet/merasim boyutuna işaret ederken aynı zamanda onun ihlaslı olmak ve İslâm’a tereddütsüz teslim olmakla bir tutulduğunu da ortaya koyar. Nitekim Hz. İbrahim’in dini İslâm olduğu için, bu dine tam anlamıyla tâbi olanlar “Hanif” olarak adlandırılmışlardır.³³ Hanifliğin bir diğer ayırt edici vasfı ise Hz. İbrahim’den tevarüs eden hıtan (sünnet olma) geleneğidir. İbrahimî gelenek uyarınca bu uygulamayı bir ibadet bilinciyle sürdürenler, onun dini üzere “Hanif” sayılmışlardır.³⁴

²⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fî tefsiri l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezi’l-Buhûs ve’d-Dirâsâtî’l-’Arabiyye ve’l-İslâmiyye, 2001), 2/591.

²⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 190; Ali, *el-Mufasssal*, 6/451.

²⁹ Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü’s-şihâh* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1990) 159.

³⁰ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî, *el-Fevzü’l-kebîr fî uşûli’l-tefsîr*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 5.

³¹ Ebû’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2001), 1/275.

³² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/592.

³³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/592.

³⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/593.

Taberî (ö. 310/923) yukarıdaki tanımları zikretmekle birlikte, Hanifliğin sadece hac ve sünnete indirgenmesine karşı çıkar. Müellife göre eğer Haniflik sadece hac yapmak olsaydı, İslâm öncesi dönemin müşrikleri de Hanif sayılmalıydı. Zira onlar da Kâbe'yi tavaf etmekteydiler. Yüce Allah, Hz. İbrahim'in müşriklerden olmadığını vurgulayarak bu ihtimali reddetmiştir.³⁵ Benzer şekilde, eğer bu sıfat sadece sünnet olmayı ifade etseydi, Yahudilerin de Hanif sayılması gerekirdi. Buna mukâbil ilâhî kelâm, Hz. İbrahim'in ne Yahudi ne de Nasrânî olduğunu vurgulamış, böylelikle her iki dinî geleneği de söz konusu tanımın haricinde tutarak tevhidin asıl kökenine işaret etmiştir.³⁶ Bu konuda Taberî'nin ulaştığı sonuç şudur: Haniflik, Hz. İbrahim'in akidesine, rehberliğine ve yöntemine dosdoğru bağlı kalmaktır.³⁷ Dolayısıyla gerçek bir Hanif; ihlaslı, Hz. İbrahim'in izinden giden, hac yapan ve her türlü sapmadan uzaklaşarak hakka yönelen kimsedir.³⁸ Mâverî'nin (ö. 450/1058) de dikkat çektiği üzere Haniflik, hem bir akîde sistemini, hem belirli bir amelî disiplini ve hem de ahlâkî duruşu bünyesinde barındıran müstakil bir yaşam tarzını sembolize etmektedir. Onlar; putlar ile Allah dışındaki varlıklar namına kesilen kurbanların etlerini yemeyen, içki içmeyen, haccın şiarlarını tam olarak yerine getiren ve kâinat üzerinde tefekkürde bulunan kimselerdir. İslâm'a bütün benlikleriyle teslim olan bu bireyler, doğruluk ve dürüstlükten ayrılmayan vasıflarıyla tanınmışlardır.³⁹ Haniflik, bu dönemde örgütlü veya kurumsallaşmış bir dinî hareket değil, aksine pagan çevreler içerisinde fitratın sesine kulak veren ferdî bir hidayet arayışıdır.⁴⁰ Haniflerin temel yönelimi, toplumsal bir ıslah hareketinden ziyade, kendi inanç dünyalarını arındırma ve kişisel kurtuluşlarını sağlama amacı gütmektir.⁴¹ Bazıları, mevcut dinlerin (Yahudilik ve Hıristiyanlık) tahrif edildiği kanaatiyle Şam ve Hicaz gibi bölgelere seyahat etmişler, ancak aradıkları saflığı bulamayınca tevhidi, fitrî bir ilke olarak bizzat yaşamaya çalışmışlardır.⁴² Haniflik, İslâm'ın getireceği evrensel tevhid mesajına zihnî bir hazırlık evresi ve içtimâî bir meşruiyet zemini oluşturmuştur. Ne sistemli bir din ne de örgütlü bir hareket olan bu yöneliş, İbrahimî geleneğin kalıntılarını

³⁵ Âl-i İmrân 3/67.

³⁶ Âl-i İmran 3/67.

³⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/595.

³⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/593.

³⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü 'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/251-261; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/ 595.

⁴⁰ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 111.

⁴¹ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 111.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü 'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 1/74; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Yayınları, 2003), 1/72.

Câhiliye karanlığında diri tutan bir inanç tavrıdır. Hanifler, putperest toplumun içinde ahlâkî ve fikrî bir direniş sergileyerek İslâm'ın doğuşundan önceki en dikkat çekici dinî tezahürü temsil etmişlerdir.⁴³ Hanifliğin özünde barındırdığı saf tevhid inancından putperestliğe (şirk) geçişin nedenleri üzerinde durduğumuzda, Câhiliye toplumunun itikadi yapısını daha iyi anlayacağız.

1. 2. Haniflikten Putperestliğe Geçiş Süreci

İslâm öncesi Arap toplumunun inanç yapısı, özünde tek tanrıya bağlılığı esas alan Haniflik geleneğine dayanıyordu.⁴⁴ Araplar Amr b. Lühay el-Huzâî'nin (ö. MS. 3. veya 4. yüzyıllar) tarih sahnesine çıkışıyla başlayan süreçte, Allah'ın peygamberi Hz. İsmail'den aldıkları Hz. İbrahim'in getirdiği tevhid inancına ve şeriatına göre ibadet ediyorlardı.⁴⁵ Bu gelenek uzun bir dönem Arap Yarımadası'nda canlılığını korumuş, Allah'a ibadet eden ve putlardan uzak duran bir inanç biçimi olarak varlığını sürdürmüştür. Ne var ki zamanla bu sahil tevhid inancı, toplumsal, kültürel ve coğrafi etkenlerin de etkisiyle özünden uzaklaşmış, Hanifliğin temsil ettiği saf monoteizm, fetişizm ve putperestliğe evrilen bir inanç dönüşümüne maruz kalmıştır. Bu dönüşümün ilk aşamasını, fetişist eğilimler oluşturmuştur.⁴⁶ Araplar arasında yaygınlaşan bu inanç biçimi, kutsal gücün taş, ağaç, kum ya da diğer doğal nesnelerde tecelli ettiğine inanma düşüncesine dayanıyordu. Başlangıçta bu nesneler yalnızca ilâhî kudretin sembolleri olarak görülürken, zamanla bu sembolere bizzat kutsallık atfedilmeye başlanmıştır. Mekke merkezli kutsal mekân anlayışı da bu eğilimi pekiştirmiştir.⁴⁷ Kâbe'ye derin saygı duyan Araplar, orada bulunan taşları “ulvî bir gücün tezahürü” olarak kabul eder, Kâbe'yi ziyaret ettiklerinde oradan bir taş alıp kendi bölgelerinde ona yönelirlerdi. Bu taşları Kâbe'nin sembolik uzantısı sayarak onların etrafında dönmek (tavaf) suretiyle ibadet etmeleri, Hanifliğin sembolik tevhid anlayışının zamanla maddeye tapınma biçimine dönüştüğünün açık göstergesidir.⁴⁸

İslâm öncesi Arap toplumunda putperestliğin yaygınlaşmasında Amr b. Lühay adlı şahsiyetin rolü belirleyici olmuştur. Şam'daki toplumların

⁴³ Mehmet Azimli, *Câhiliye'yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 69-70.

⁴⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Ebû Süheyb el-Keramî (Riyâd: Beytül-Efkârî'd-Devliyye, ts.), 1/245.

⁴⁵ Âlûsî, *Bulûgu'l-ereb*, 2/195.

⁴⁶ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 129-130.

⁴⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/71; Mehmet Mahfuz Söylemez, “Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri”, *Milel ve Nihal* 11/1 (2014), 25-26.

⁴⁸ Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 1/185-186; Mehmed Şemseddin Günaltay, “Kâbe'l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri”, *Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* 1-10/3 (1926), 149.

inançlarından etkilenen bu isim, söz konusu uygulamaları Mekke'ye taşımıştır. Hubel adlı putu Kâbe'nin yanına yerleştirmiş ve onu şifa kaynağı bir ilah olarak sunmuştur.⁴⁹ Böylece Hanifliğin tevhid temellerini zedeleyen putperestliğin ilk müesseseseleşmiş yapısı ortaya çıkmıştır. Amr b. Lühay'ın bu girişimi, tevhid geleneğini temsil eden Kâbe'yi, zamanla putların merkezi hâline getirmiştir. Başlangıçta tek Allah'a yönelen ibadet, putlar aracılığıyla tevessül anlayışına dönüşmüş, ardından putlara doğrudan ulûhiyet atfedilmiştir.⁵⁰ Bu gelişme, Hanifliğin sembolik araçlarla Allah'a yönelme ilkesinin, şirk temelli çoktanrıcılığa dönüşümüne zemin hazırlamıştır.⁵¹ Bununla birlikte putperestliğin savunulmasında sadece itikadî nedenlerin değil, ekonomik nedenlerin de rol oynadığı söylenebilir.

İslâm öncesi Arap putperestliğinde ilâhî tasvirler, biçimlerine ve kullanım amaçlarına göre sanem, vesen ve nusub kavramlarıyla kategorize edilmiştir.⁵² Kâbe çevresindeki üç yüz altmış putun varlığı ve iç mekânın putlaştırılmış şahsiyetlerin tasvirleriyle süslenmesi, Hanif mirasın, putperest halk dindarlığı ve müşrik geleneklerle iç içe geçerek nasıl tahrif edildiğinin en somut kanıtları olmuştur.⁵³ Bu tablo, İslâm öncesi Arap toplumundaki dinî yozlaşmanın ulaştığı boyutu gözler önüne sermektedir. Başlangıçta Allah'ın birliğine inanan Hanif toplulukların zamanla fetişizm ve putperestliğin etkisiyle tevhidi şirke dönüştürmesi, İbrahimî geleneğin yaşadığı radikal sapmanın en açık örneğidir. Vahiy temelli inancın yerini çoktanrıcılığa bıraktığı bu itikadî yapı, İslâm'ın tevhid mesajının neden bir aslına döndürme hareketi olarak doğduğunu temelden açıklamaktadır.

2. İslâm Öncesi Arap Toplumunun İtikadî Tasavvuru ve İnanç Esasları

Câhiliye dönemi, sadece entelektüel manada bilgisizlik hâli değil, aynı zamanda ilâhî hakikatten sapmayı, itikadî bir kırılmayı ve sosyo-ahlâkî bir yozlaşmayı kapsayan tasavvurî bir dönüşümdür. Bu dönemde Arap toplumları, Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil'in miras bıraktığı Hanif geleneğine dayalı tevhid anlayışını büyük ölçüde terk ederek, yerine çoktanrılı ve nesne merkezli bir inanç sistemini ikame etmişlerdir.⁵⁴ Her ne kadar

⁴⁹ Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm*, çev. Beyza Düşüngen (Ankara: AÜF Yayınları, 1969), 27-28; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/99-169; Safiyyurrahmân Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm* (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 2009), 39.

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2/580.

⁵¹ İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, 27-28; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/94-99.

⁵² Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1966), 1/972.

⁵³ İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, 36; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/253-254.

⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/94-95.

Haniflikten gelen inanç esasları toplumun hâfızasından silinmemiş olsa da bu ilkeler zaman içinde itikadî açıdan bozulmaya uğramıştır. Bundan dolayı İslâm öncesi Arap toplumunun itikadî yapısını analiz etmek, tevhîd tasavvurunun hangi tarihsel ve kültürel dinamiklerle zayıfladığını ve bu boşluğun hangi inanç biçimleriyle doldurulduğunu anlamak açısından hayati öneme sahiptir.

2. 1. Allah İnancı

İslâm öncesi Arap toplumunun inanç dünyası, oldukça katmanlı bir yapı sergilemektedir. Vahiy kaynaklı veriler,⁵⁵ arkeolojik bulgular ve Câhiliye tarihi ile ilgili kaynaklar, müşrik Arapların putlara tapınmakla birlikte, evrenin mutlak hâkimi olan yüce bir Allah inancına sahip olduklarını açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁶ Câhiliye Arapları, Allah'ı evrenin yaratıcısı, göklerin ve yerin tek hâkimi olarak kabul ediyorlardı. Onlara göre Güneş ve Ay'ı bir düzene koyan, yağmuru indirerek yeryüzüne hayat veren ve tüm kozmik işleyişi idare eden güç bizzat Allah'tı.⁵⁷ Kur'ân-ı Kerîm, onların bu ikrarını, kendilerine yöneltilen sorulara verdikleri "Allah" cevabıyla teyit etmektedir.⁵⁸ Câhiliye insanı, Allah'ın varlığını kabul etmekle kalmamış; O'nu "azîz" (üstün kudret sahibi) ve "alîm" (sonsuz ilim sahibi) gibi subûti sıfatlarla tavsif etmekten imtina etmemişlerdir.⁵⁹ Müşriklerin Allah inancı sadece teorik bir kabulle sınırlı kalmamış, zor zamanlarda pratik bir sığınma merciine dönüşmüştür. Normal zamanlarda putları aracı kılsalar da denizde fırtınaya yakalanmak gibi büyük bir tehlike veya çaresizlik anında araçları bir kenara bırakarak doğrudan Allah'a dua etmişlerdir.⁶⁰ Bu âyetler müşriklerin zihnindeki Allah tasavvurunun "Yüce Yaratıcı" ve "Sonsuz Güç Sahibi" olduğunu, ancak gündelik hayatta menfaatleri veya dinî anlayışları gereği putları aracı kıldıklarını, fitrî bir sıkışmışlık anında ise onlar nezdinde sahte araçların hiçbir hükmünün kalmadığını kanıtlar niteliktedir. Kelâm literatüründe kabûl-i âmme delili, beşerin fitrî yönelişlerini ve tarihsel süreçteki ortak bilincini temel alır. Bu argümanın pratik bir tezahürü olarak insanoğlunun ontolojik bir sarsıntıya yol açan büyük felaketler veya çaresizlik anlarında, tabiatın cansız unsurları olan taş, toprağa yahut ağaca sığınmadığı müşahade edilmektedir. Aksine birey, bu tür kriz anlarında doğrudan Zât-ı Bârî'ye iltica eder. Söz konusu yöneliş, bireyin kendi yetersizliğini kavradığı noktada Mutlak Varlık ile kurduğu dikey bir yakınlık biçimidir. Bu eğilim, ilâhî bir güce inanma arzusunun insan fitratında köklü bir karşılığı olduğunu ve zorlu süreçlerde

⁵⁵ el-A'râf 7/180; en-Necm 53/19-20.

⁵⁶ Ali, *el-Mufasssal*, 6/104.

⁵⁷ el-Ankebût 29/61, 63; ez-Zuhruf 43/9.

⁵⁸ el-Ankebût 29/61, 63.

⁵⁹ el-Ankebût 29/61; ez-Zuhruf 43/9.

⁶⁰ el-En'âm 6/40-41; Yûnus 10/22; el-İsrâ 17/67; el-Ankebût 29/65; Lokman 31/32.

bu bastırılmış gerçeğin gün yüzüne çıktığını gösteren antropolojik bir veri niteliği taşır.⁶¹

İslâm öncesi dönemde “Allah” kelimesi; günlük konuşmalarda, şiirlerde, atasözlerinde ve dualarda yaygın bir şekilde kullanılmıştır.⁶² Bu terminolojik süreklilik, Hz. İbrahim’den tevarüs eden Hanif geleneğin teolojik bir bakiyesi niteliğindedir. Tevhid inancının tarihî süreçte uğradığı tahrifata rağmen, Arap zihnindeki ulûhiyet tasavvurunda ne denli köklü bir yer tuttuğunu kanıtlamaktadır. Ancak onların hatası, Allah’ın varlığını inkâr etmek değil; O’na yaklaşmak için putları vâsita-i kurbîyet ve şefaâtçi kılarak, ulûhiyetin özündeki “aracısızlık” ilkesinden sapmalarıydı.⁶³ Câhiliye toplumunun tanrı tasavvuru, fenomenolojik açıdan deizm düşüncesiyle çarpıcı benzerlikler sunar. Onların nazarında Allah, günlük detaylarla ilgilenmeyecek kadar yüce ve erişilmezdir. Bu sebeple yaratıcı ile kul arasındaki ontolojik boşluk, daha ulaşılabilir görülen putlar, melekler ve cinler gibi aracı varlıklarla doldurulmaya çalışılmıştır.⁶⁴ Câhiliye insanının zihniyetinde putlar, doğrudan birer tanrı olmaktan ziyade, Allah katında söz sahibi olduğuna inanılan “şefaâtçiler” (*şüfe’a*) olarak konumlandırılmıştır.⁶⁵ Vahyî bildirimde yer alan şefaât ve yakınlık kurma beklentisi, putperestliğin felsefî alt yapısını oluşturan bu aracılık düşüncesinin en açık yansımasıdır.⁶⁶ Müşriklerin hac esnasında okudukları telbiye duası, bu inanç sistemindeki çelişkili yapıyı bütün çıplaklığıyla yansıtır. Söz konusu dualardaki aracı varlıkların mülkiyet ve irade bakımından en üst otoriteye bağımlı olduğu vurgusu, ortak koşulan nesnelerin bile ilâhî kudret karşısındaki acziyetini itiraf etmektedir.⁶⁷ Câhiliye şirkinin Allah’ın varlığını reddeden bir “ateizm” değil, O’nun egemenliğini parçalara bölen bir “paylaşımçı teoloji” olduğunu ispatlamaktadır.⁶⁸

Câhiliye toplumunda şirkin sınırları yalnızca putperestlikle sınırlı kalmamış, cinlere duyulan korku ve saygı, bu varlıkları ilâhî iradeye ortak koşan köklü bir inanç sistemine dönüştürmüştür. Dönemin dinî zihniyetine göre cinler, tabiat üzerinde tasarruf sahibi, gizemli ve kudretli varlıklar olarak görülmüştür. Bu inancın pratik yansımaları özellikle günlük hayatta ve yolculuklarda kendisini göstermiştir. Örneğin, bir kimse yolculuğu

⁶¹ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 114.

⁶² Ali, *el-Mufasssal*, 6/106.

⁶³ Pak, “Câhiliye Araplarının Allah İnancının Kur’ânî Boyutu”, 322.

⁶⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/95.

⁶⁵ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/122, 196.

⁶⁶ ez-Zümer 39/3.

⁶⁷ İbnü’l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, 27; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/96; Ali, *el-Mufasssal*, 6/105.

⁶⁸ Yûsuf 12/106.

esnasında ıssız bir vadide konaklayacağı zaman, o bölgeye hâkim olduğuna inandığı cinleri kastederek: “Bu vadinin azizine sığınırım” demek suretiyle onlardan himaye talep ederdi.⁶⁹ Kur’ân-ı Kerîm, insanların cinlere sığınmasının yalnızca bu varlıkların azgınlığını arttırdığını vurgulayarak⁷⁰ bu tutumun itikadî bir sapma olduğunu açıkça beyan etmiştir. Hatta bu tahrif edilmiş ilah tasavvuru, Allah ile cinler arasında asılsız bir soy bağı kurulmasına kadar varmış, ancak Kur’an, cinlerin de Allah’ın huzurunda hesap verecek birer yaratık olduğunu hatırlatarak bu asılsız iddiaları kesin bir dille reddetmiştir.⁷¹

İslâm öncesi Arap toplumunda dış görünüşte çok tanrılı bir yapı hâkim olsa da inanç sisteminin temelinde aslında yüce bir Allah bilinci var olmuştur. Ancak bu inanç biçimi çeşitli şirk unsurlarıyla bağdaştırılarak tevhidî saflığını yitirmiş, doğrudan Allah’a yönelmek yerine, O’na aracı varlıklar üzerinden ulaşma çabasına dönüşmüştür. Müşriklerin bu noktadaki temel hatası, Allah’ın büyüklüğünü O’nu hayattan ve insandan uzaklaştırarak takdir etmeye çalışmalarıydı. İslâm ise tevhid ilkesiyle Allah’ın mutlak yüceliği ile kuluna olan “şah damarından daha yakın”⁷² olma vasfını bütünleştirmiş ve yaratıcı ile yaratılan arasına giren tüm aracı kurumları ortadan kaldırmıştır.

2. 2. Melek İnancı

Arapça’da “e-l-k” kökünden türeyen melek kelimesi; köken itibarıyla “elçi” mahiyet bakımından “latif, nuranî ve dilediği şekle girebilen bir cevher”, üstlendiği görev yönüyle ise “Allah’ın emirlerini kâinata ve peygamberlere ulaştıran bir vasıta” olarak tanımlanır.⁷³ İslâm öncesi Arap toplumunda melek inancının varlığı, hem dönemin edebî metinlerinden hem de ilâhî vahyin hitaplarından anlaşılmaktadır. Örneğin, İslâm öncesi dönemin söz üstadı Antere b. Şeddâd (ö. 614) bir beytinde ölüm meleğine atıf yaparak, kılıcının ucunda her an bir ölüm meleğinin hazır beklediğini ifade etmiştir.⁷⁴ Müşriklerin melek inancı, Hz. Peygamber’in risâletine yönelttikleri eleştirilerde de tezahür etmektedir. Putperestler, nübüvvetin ispatı için somut ve doğüstü kanıtlar talep ederek, “Allah’ı ve melekleri karşımıza getirmelisin”⁷⁵ şeklinde bir itirazda bulunmuşlardır. Ayrıca, beşerî bir peygamber modelini kabullenemeyerek vahyin bir insana değil,

⁶⁹ Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 23/322.

⁷⁰ el-Cin 72/6.

⁷¹ es-Sâffât 37/158.

⁷² Kâf 50/16.

⁷³ İsfâhânî, *el-Müfredât*, 719; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, thk. Abdurrahmân Umeyra (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1987), 284.

⁷⁴ Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî, *Dîvânu Antere*, thk. Halil el-Hürî (Beyrut: Matba-atü’l-Âdâb, 1983), 13.

⁷⁵ el-İsrâ 17/92.

ancak bir meleğe indirilmesi gerektiğini⁷⁶ savunmuşlardır. Bu itirazlar Câhiliye Araplarının zihin dünyasında mahiyeti tahrif edilmiş olsa da belirgin bir melek tasavvurunun varlığına ve bu varlıkların yüce bir makama sahip olduklarına dair kolektif bir bilince delalet etmektedir.⁷⁷

Câhiliye akidesindeki en derin itikadî sapma, meleklerin Allah ile bir nesep ilişkisi içerisinde kurgulanarak, beşerî vasıflarla tavsif edilmesi ve onlara cinsî bir mahiyet atfedilmesidir. Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki bazı antropomorfik eğilimlere benzer şekilde müşrikler, melekleri “Allah’ın kızları” olarak nitelendirmişlerdir.⁷⁸ Meleklerin bu şekilde nitelendirilmesinde Ehl-i kitabın melek inancının da etkili olduğu söylenebilir. Bu anlayışın bir yansıması olarak Lât, Uzzâ ve Menât gibi putlar, kadınsı niteliklerle donatılmış ve melekleri sembolize eden aracı ilahlar konumuna getirilmiştir.⁷⁹ Bu inanış, melekleri “yaratıcı-yaratılmış” dengesinden çıkarıp bizzat ibadetin nesnesi haline getiren köklü bir kırılmaya yol açmıştır.⁸⁰ Kur’an, putperestlerin mesnetsiz telakkisini şu beyanla geri çevirmektedir: “*O, evlat edindi dediler, hâşâ O, noksan sıfatlardan beridir. Bilakis melekler, ilâhî ikrama lâyık görülmüş birer kuldur. O’nun kelâmının önüne geçmeye cüret etmez, ancak O’nun hükmüne ram olurlar.*”⁸¹ Bu beyan, meleklerin Yüce Allah’ın bir parçası değil, mutlak itaat içindeki onurlu kullar olduğunu tescil eder. Kur’an, meleklerin ilâhî otoriteye tam bağlılığını vurgularken, onların müstakil birer güç odağı olmadığını da şu çarpıcı uyarıyla dile getirir: “*Şayet içlerinden biri çıkıp da ‘O’nunla beraber ben de bir tanrıyım’ diyecek olsa, biz o kimseyi cehennem azabıyla tecziye ederiz.*”⁸² Âyetlerin işarî manasından anlaşıldığı üzere, fıtraten mümkün olmasa da, varlık hiyerarşisinin en tepesindeki melekler dahi ilahlık iddiasında bulunsalardı cehennemle cezalandırılırlardı. Bu gerçekler ışığında, Allah’ın varlığını ikrar etmesine rağmen O’na aracı vasıtalarla ortak koşanların sergilediği itikadî savrulma, çok daha derin bir zulüm ve hüsrân olarak tanımlanmaktadır.⁸³

Câhiliye toplumunda melek inancı, köklü bir varlık kabulü olarak mevcudiyetini sürdürse de tevhid inancından uzaklaşarak ciddi bir tahrife uğramış ve mitolojik bir karakter kazanmıştır. Bu dönemde melekler, yalnızca nuranî varlıklar olarak değil, aynı zamanda kozmik güçlerin

⁷⁶ el-Furkân 25/7.

⁷⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/72-73.

⁷⁸ Karataş, “Kur’an Öncesi Câhiliye Toplumunun Melek İnancı”, 106.

⁷⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak vd. (İstanbul: Kitabevi, 1999), 232.

⁸⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16/ 250.

⁸¹ el-Enbiyâ 21/26-27.

⁸² el-Enbiyâ 21/29.

⁸³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16/253.

kişiselleştirilmiş biçimleri ve insan kaderi üzerinde doğrudan tasarruf sahibi olan yarı ilâhî varlıklar olarak tasavvur edilmiştir.⁸⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Arapların kendi toplum yapılarında erkek evlâdı üstün tutarken, melekleri “Allah’ın kızları” olarak niteleyerek O’na evlat nispet etmelerindeki mantikî tutarsızlığı ve itikadî sapmayı şiddetli bir şekilde eleştirmiştir.⁸⁵ Bu ilâhî hitap, Câhiliye zihnindeki melek algısının hem antropolojik çelişkilerini hem de Tanrı tasavvurundaki büyük sapmayı açığa çıkararak, meleklerin cinsiyetten münezze ve mutlak birer kul oldukları gerçeğini yeniden tesis etmektedir.

İslâm’ın gelişiyle birlikte Câhiliye dönemine ait çarpık melek anlayışı vahyin rehberliğinde ıslah edilmiştir. Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) de vurguladığı üzere, melekleri ilahlık hiyerarşisine dâhil etmek batıl bir iddia ve ilâhî şân hakkında haddi aşmaktır.⁸⁶ İslâm, melekleri ve diğer gizli varlıkları yalnızca Allah’ın emirlerini yerine getiren latif varlıklar konumuna yerleştirerek tevhidî safiyeti yeniden aslına rücu ettirmiştir.⁸⁷

2. 3. Kitap İnancı

İslâm’ın doğuşundan önce, Câhiliye dönemi Arap toplumunda, Kur’an ismiyle anılan sistemli bir kutsal metin veya münhasır bir vahiy telakkisi yoktu. Bu dönemde Arap kültürü, şifahi bir gelenek üzerine inşa edilmişti. Şiir, hitabet ve kıssa gibi edebî formlar, toplumsal hafızanın muhafazasında ve kültürel değerlerin aktarımında temel mekanizmalar olarak işlev görmüştür.⁸⁸ Bununla birlikte Araplar, ulû’l-azm olan büyük peygamberlere indirilen ilâhî kitaplara dair dolaylı bir malumata sahiptiler. Kur’ân-ı Kerîm, müşriklerin geçmiş ümmetlere indirilen kitaplara referansla, kendilerine de bir kitap gelmesi durumunda hidayete ereceklerine dair iddialarını nakletmektedir.⁸⁹ Ancak Kur’an, bu taleplerin ardındaki samimiyezsizliğe ve muhatapların cedelci tavırlarına işaret eder.⁹⁰ Nitekim kendilerine Tevrat ve İncil hatırlatıldığında geliştirdikleri

⁸⁴ William Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed Mekke’de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016), 138.

⁸⁵ el-İsrâ 17/40.

⁸⁶ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Aķâ’id*, thk. Abdüsselâm b. Abdi’l-hâdî Şennâr (Beyrut: Dâru’l-Beyrûtî, 2007), 167.

⁸⁷ et-Tahrîm 66/6.

⁸⁸ Ahmed Emîn, *Fecrü’l-İslâm (İslâm’ın Doğuşu)*, çev. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 98; Corci Zeydân, *Târîhu âdâbi’l-luġati’l-‘Arabiyye* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayât, 1992), 1/77-90; Muhammed Fuâd ‘Abdülbâkî, *Mu’cemu garibi’l-Kur’ân mustahrecen min Sahihi’l-Buhârî* (İstanbul: Tebliġ Yayınları, 1985), 234.

⁸⁹ “O putperestler hep şöyle derlerdi: Elimizde öncekilerden gelmiş bir kitap bulunsaydı; elbet biz de Allah’ın hâlis kulları olurduk.” (es-Sâffât 37/168, 169).

⁹⁰ el-En’âm 6/155-157.

“habersizlik” mazereti, ilâhî mesajla muhatap olmanın getireceği ahlâkî ve hukukî sorumluluktan kaçınma çabası olarak değerlendirilmiştir.⁹¹ Söz konusu gerekçeler, vahiy ile gelen yükümlülükten sıyrılma çabasının birer yansımasıdır. Yüce Allah, son peygamberi Hz. Muhammed’e kendi dillerinde fasih bir hitap olan Kur’an’ı indirmek suretiyle bilgi ve dile dayalı gerekçeleri ortadan kaldırmıştır.⁹² Buna rağmen Mekke müşriklerinin sergilediği reddiyeci tavır, sorunun vahyin mahiyeti olmasından ziyade, peygamberlik kurumuna karşı duyulan aslî ön kabullerden beslendiğini göstermektedir. Bu tutum, ilâhî hakikatin önünde engel teşkil eden zihnî vehimlerin bir sonucudur. Onların bu inatçı tutumu, Kur’an’da şu şekilde açıklanır: “Eğer sana kâğıda dökülmüş somut bir kitap gönderseydik ve onlar o kitaba bizzat dokunsalardı bile, o kâfirler mutlaka: ‘Bu, aldatıcı bir sihirden başka bir şey değil!’ diyeceklerdi.”⁹³

Müşriklerin, Hz. Peygamber’in vahyi okumasını (tilavetini) yeterli bulmayarak, gökten bizzat okuyabilecekleri kitap inmesi⁹⁴ veya “açılmış sayfeler”⁹⁵ şeklinde maddî mucize talepleri, imanı rasyonel bir temele oturtma isteğinin ötesinde, süreci imkânsız şartlara bağlayarak meşruiyet zeminini kaydırma girişimidir. Diğer bir ifade ile müşriklerin kitap talebi, hidayet arayışından daha çok bu durumu bir sosyo-kültürel itibar unsuru yapma amacına matuftur. Kur’an’ın sahip olduğu nazm (üslup) ve i‘câz (eşsizlik), ilk muhataplar üzerinde sarsıcı bir etki bırakmış⁹⁶ bu durum müşrikleri, vahyin kaynağını şairlik, kâhinlik veya büyü gibi beşerî kategorilere indirgemeye zorlamıştır.⁹⁷ Müşriklerin Kur’an’ın tedricî nüzüline yönelik itirazları ve içeriğin değiştirilmesi talepleri⁹⁸ muhatapların vahyi ilâhî bir buyruk olarak değil, üzerinde pazarlık yapılabilir bir metin olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Bu itirazların tamamı, karşı tarafın gerçeği kabul etmemek için uydurduğu bahaneler, dille yaptıkları kelime oyunları ve iç dünyalarında kendilerini rahatlatmak için sığındıkları birer savunma yöntemidir. Vahyin kaynağının beşerî bir kurgu olduğuna yönelik iddialar, bu temelsiz ithamlar içerisinde zikredilmektedir. Kur’an, bu iftiralara karşı muhataplarını tutarlı bir metin üretmeye çağırarak meselenin asılsızlığını ortaya koymaktadır.⁹⁹

⁹¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 19/ 8.

⁹² el-En’âm 6/155-157.

⁹³ el-En’âm 6/7.

⁹⁴ el-İsrâ 17/93.

⁹⁵ el-Müddessir 74/52.

⁹⁶ Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih, *Mebâhis fî ‘ulûmî’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1969), 46.

⁹⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/303, 319.

⁹⁸ el-Furkân 25/32-33; el-İsrâ 17/45-46; Yûnus 10/15.

⁹⁹ et-Tûr 52/33-34; Hûd 11/13-14.

Câhiliye döneminde Arap toplumunun vahiy kavramına dair algısı, genellikle gizli ilham veya kâhinlere cinler aracılığıyla iletilen gaybî bilgiler şeklinde sınırlıydı.¹⁰⁰ İlâhî hitabın nüzul sürecinde Mekke müşriklerinin verdiği ilk tepkiler, vahyi, kendi alışık oldukları kültürel kalıplara, yani o dönemde iyi bildikleri kâhinlik ve şiir gibi sözlü sanat türlerine benzetme çabası şeklinde gelişmiştir. Ancak Kur'an, bu iddiaları kesin bir dille reddederek kendi ilâhî kaynağını açıkça ortaya koymuştur.¹⁰¹ Hakikati kavrayanlar için bu âyetler, şiir ve kehanet gibi Câhiliye döneminin sözlü kültür ürünlerinden bütünüyle ayrıştığını, bunların çok ötesinde, kaynağını doğrudan ilâhî makamdan alan bir hitap olduğunu açıkça beyan etmiştir.

Görüldüğü üzere, Câhiliye Araplarının Kur'an'a yönelik ilk tepkileri, derin bir tereddüt, kesin bir dışlama ve ilâhî vahyi kâhinlik, şiir ya da geçmiş toplumların uydurma masalları (*ustûre*)¹⁰² gibi bildikleri kültürel kalıplara hapsedmeye çalışan benzetmelerden ibaretti. Ancak Kur'an'ın sahip olduğu i'câz, yani eşsiz edebî üstünlüğü, Râgıb el-İsfahânî'nin "kitap" kavramında vurguladığı üzere tüm hakikatleri bir araya getiren derin anlam yapısı ve evrensel tevhid mesajı, zamanla bu toplumu zihin ve inanç açısından köklü bir değişime uğratmıştır.¹⁰³ Bu büyük dönüşüm, sadece bir inanç sisteminin değişmesiyle kalmamış, Arap dilinin anlam yapısını, hukuk kurallarını ve ahlâkî değerlerini de derinden etkileyerek, yeni ve kuşatıcı bir İslâm medeniyetinin sarsılmaz temellerini atmıştır.

2. 4. Peygamberlik İnancı

İnsanlık tarihi boyunca Yüce Allah, ilk insandan itibaren beşeriyete din ve dünya işlerinde ihtiyaç duydukları şeyleri açıklayan, müjdeleyici ve uyarıcı olarak insanlardan peygamberler göndermiştir.¹⁰⁴ İslâm öncesi Arap toplumunda peygamberlik kavramı bütünüyle yabancı bir olgu değildi. Literatürde Âd kavminin peygamberi Hûd ve Semûd kavminin peygamberi Sâlih (a.s.) gibi tarihsel figürlerin hatıralarına rastlanmaktadır.¹⁰⁵ Buna rağmen Câhiliye döneminde peygamberlik anlayışı asıl mahiyetinden uzaklaşarak, yerini büyük ölçüde geleneksel anlatılara ve mitolojik unsurlara bırakmıştır. Özellikle kadim tevhid geleneğinden tevarüs eden mirasın, ilâhî kökene dayalı şuurdan ziyade, sözlü kültürün parçası olan toplumsal bir hafıza şeklinde yaşatıldığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle "Allah'ın elçisi" ve nübüvvet fikri, o günkü toplumun zihninde alışılmışın

¹⁰⁰ Tan, "Kur'an-ı Anlamada Câhiliyenin Kitap İnancını Bilmenin Önemi", 120.

¹⁰¹ el-Hâkka 69/40-43.

¹⁰² Bk. el-En'âm 6/25; el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24.

¹⁰³ İsfahânî, *el-Müfredât*, 638-639.

¹⁰⁴ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *'Akâ'idü'n-Nesefî* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts), 10.

¹⁰⁵ Ali, *el-Mufasssal*, 6/83.

çok uzağında, sarsıcı ve sıra dışı bir kavram olarak algılanmıştır.¹⁰⁶ Zira söz konusu dönemde peygamberlik değil, kâhinlik müessesesi toplumda daha yaygın ve saygın bir konuma sahip olmuştur. Kâhinlik, bilinmeyen âlemlerle irtibat kurma ve gelecekte vuku bulacak olayları önceden sezme inancını temsil etmekteydi.¹⁰⁷ Halk, kâhinde doğaüstü bir güç ve bu güç aracılığıyla vahiy alma yeteneğinin varlığına inanıyordu. Müşriklere göre kâhin, sahip olduğu bu yetenek sayesinde kendisine sorulan sorulara cevap verebilmekte ve görünmez bir varlıkla (raî) bağ kurabilmekteydi. Kâhinin takipçisi ve yoldaşı durumundaki bu “raî”, ona perdeleri aralar, gizli sırları bildirir ve böylece kâhinin topluma birtakım mesajlar iletmesine imkân sağlardı.¹⁰⁸ Ayrıca kâhinlerin putlara hizmetkârlık ettikleri ve cinlerle sürekli temas halinde oldukları yönünde güçlü inançlar bulunmaktaydı.¹⁰⁹ Halk, kâhinleri elçi mertebesinde kutsal sayarak gelecekte haber alma ve toplumsal anlaşmazlıkları çözmeye hususunda onlara sığınırdu. Kâhinler; savaş ilanı, suçluların tayini ve kayıpların bulunması gibi önemli işlerde belirleyici yetkilere sahiptiler.¹¹⁰ Bu çerçevede kâhinlik, İslâm öncesi Arap toplumunun hem sosyal hem de dinî yaşantısı üzerinde derin etkileri olan merkezî bir kurum olarak kabul edilmiştir.¹¹¹

Câhiliye toplumunun inanç dünyasında bilgi otoritesi; büyük ölçüde kâhinler, şairler ve onlara ilham verdiğine inanılan duyu ötesi (gaybî) varlıklardan oluşuyordu.¹¹² Bu dinî zihniyete göre kâhine sözlerini telkin eden varlık “kâhinin şeytanı”, şaire ilham veren ise “şairin şeytanı” olarak isimlendirilmiştir.¹¹³ Rivayetlere göre bu varlıklar, mele-i a’lâdaki gizli konuşmaları kulak hırsızlığı yoluyla dinleyerek elde ettikleri bilgileri kâhinlere aktarır, kâhinler de bu bilgiler ışığında topluma kehanetlerde bulunurlardı.¹¹⁴ Kâhinlerin mahiyeti hakkında kendisine yöneltilen sorulara Hz. Peygamber: “Onlar bir hiçtir” şeklinde cevap vermiştir. İnsanların, kâhinlerin bazı haberlerinin doğru çıkabildiğini hatırlatması üzerine ise meselenin hakikatini şu şekilde beyan etmiştir: “Cin, gökten çaldığı hakikati kâhinin kulağına bir tavuğun seri gagalaması gibi fısıldar. Kâhin ise bu küçük doğruyu yüzlerce yalanla karıştırarak çarpıtır.”¹¹⁵ Kur’an’da

¹⁰⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1986), 7/4078-4079.

¹⁰⁷ Ali, *el-Mufasssal*, 6/755.

¹⁰⁸ Ali, *el-Mufasssal*, 6/757.

¹⁰⁹ Ali, *el-Mufasssal*, 6/757.

¹¹⁰ Hüsnî Abdülcelîl Yûsuf, *el-Edebü'l-Câhilî* (Kâhire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2001), 514.

¹¹¹ Ali, *el-Mufasssal*, 6/763.

¹¹² Kotan, “Câhiliye Araplarında Nübüvvet İnancı”, 106.

¹¹³ Ali, *el-Mufasssal*, 6/758.

¹¹⁴ Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 6/758.

¹¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tıb” 46; “Tevhîd” 57.

bu kavram, genellikle elçiye ve tebliğ edilen kelâma kâhinlik suçlaması yöneltlen muarızlara karşı geliştirilen bir reddiye bağlamında ele alınır: “(Resûlüm!) *Sen öğüt ver. Rabbinin lütfuyla sen ne bir kâhinsin, ne de bir deli.*”¹¹⁶ Vahyin, beşerî ve cin kaynaklı bilgi türlerinden olan şairlik ve kâhinlik ithamlarıyla hiçbir ilgisinin bulunmadığı bir başka ayette ise şu şekilde vurgulanır: “*Ve o, bir şair sözü değildir. Ne de az iman ediyorsunuz! Bir kâhin sözü de değildir (o). Ne de az düşünüyorsunuz!*”¹¹⁷ Böylece ilâhî hitap, tebliğ makamına yöneltilen “gayb habercisi” veya “aklî melekeleri kısıtlı” ithamlarına doğrudan karşılık vererek, bu iki mecra arasındaki ayrımı kesinleştirmiştir.¹¹⁸ Nübüvvet süreciyle birlikte, mesajın bozulmadan ulaştırılmasını sağlamak amacıyla, gayb âleminde haber çalma girişimi engellenmiş ve ilâhî iletişim alanı her türlü müdahaleden arındırılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm, cinlerin ağzından bu yeni semavî düzeni ve “kulak hırsızlığına” karşı alınan sert tedbirleri şöyle tasvir eder: “*Hâlbuki (daha önce) biz onun bazı kısımlarında (haber) dinlemek için oturacak yerler (bulup) oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir alev huzmesi buluyor.*”¹¹⁹ Bu ilâhî müdahale ile şeytanlar ve cinler vahyi gizlice dinlemekten kesin surette menedilmiş, böylece peygamberlik müessesesi her türlü şaibeli ve tahrif edilmiş bilgi kaynağından tecrit edilerek yalnızca ilâhî koruma altındaki vahye has kılınmıştır.¹²⁰

Cinlerin birer bilgelik ve kudret kaynağı olarak görüldüğü Câhiliye inanç sisteminde, kâhinler ve şairler ilhamlarını bu metafizik varlıklardan aldıklarına inanırlardı.¹²¹ Müşrikler, kendi zihin dünyalarındaki bu yerleşik kalıpları Hz. Muhammed’in (s.a.s.) risaletine de uygulamaya çalışmış; vahyi cin kaynaklı bir öğreti sanarak ona “kendisine bazı şeyler öğretilmiş mecnûn”¹²² ithamında bulunmuşlardır. Allah Teâlâ, müşriklerin bu tür isnatlarını reddetmek suretiyle elçisini teselli etmiştir.¹²³ Bu âyette, risalet makamının asıl gayesinin, kehanet gibi gizemli sırlar fısıldamak değil, insanlığa hakikati hatırlatmak olduğu vurgulanır. Müşriklerin ona mecnun, büyülenmiş kimse ya da kâhin gibi yakıştırmalarda bulunmaları, aslında ilâhî bildirimleri değersizleştirerek halkın bu çağrıya kulak vermesini önleme girişimleridir.¹²⁴ İbn Atıyye’nin (ö. 541/1147) ifadesiyle Araplar,

¹¹⁶ et-Tûr 52/29.

¹¹⁷ el-Hâkka 69/40-42.

¹¹⁸ et-Tûr 52/29.

¹¹⁹ el-Cin 72/9.

¹²⁰ Ali, *el-Mufasssal*, 6/759.

¹²¹ İbn Hişâm, *es-Siretü’n-nebeviyye*, 1/231.

¹²² ed-Duhân 44/14.

¹²³ et-Tûr 52/29.

¹²⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 8/320.

cinlerin insanlarla ancak kâhinlik veya mecnunluk vasıtasıyla ilişki kurabileceğine alıstıkları için vahyi bu sığ çerçevede yorumlamışlardır.¹²⁵ Oysa kâhinlik, fiilen vahiy ve peygamberlik işlevini üstlenmiş, sahte bir otoriteden ibarettir.¹²⁶ Hz. Peygamber, bu bilgi kaynağını kesin bir dille yasaklamış, “kim bir kâhinin kapısını çalıp onun sözlerini doğrularsa, İslâm’ın aslından ve vahiyyle gelen hakikatlerden bağını koparmış olur”¹²⁷ buyurarak kâhinlik mesleğini dinî açıdan geçersiz kılmıştır. Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) dediği gibi, kâhinlerin iddiaları hiçbir gerçekliğe dayanmayan, yalan ve aldatmaca üzerine kurulu bir kurgudan ibarettir.¹²⁸

Arap müşriklerinin, Hz. Peygamber’in risâletini ilan etmesiyle birlikte “*Yüce Yaratıcı, elçi olarak bir insanı mı seçti?*”¹²⁹ tarzındaki itirazları¹³⁰ dönemin zihin dünyasında nübüvvet tasavvurunun zayıflığını ve vahyî sürecin “kâhinlik” gibi mitolojik kalıplarla tevil edildiğini göstermektedir.¹³¹ Nitekim Câhiliye toplumunda peygamberlik, ilâhî bir seçimden daha çok aristokratik kabile yapılarına mahsus bir statü unsuru olarak telakki edilmiştir.¹³² İslâm, bu hatalı algıyı düzelterek peygamberliği, seçilmiş elçilerin insanlığı doğru yola ulaştırmakla görevlendirildiği, tüm zamanları kapsayan bir makam olarak tanımlamıştır.¹³³

2. 5. Âhiret İnancı

Câhiliye toplumunda ölüm, yaşamın sona erip bedenın hareketsiz kalması anlamında bir “sükûn” olarak görülür.¹³⁴ Bu dönemde ölüm sonrası hayata dair beslenen asılsız kabullerden biri de haksız yere öldürülenlerin ruhlarının “hâme” denilen bir kuşa dönüştüğü ve mezar yöresinde dolandığı iddiasıdır.¹³⁵ Müşriklerin ekseriyeti ölümden sonraki dirilişi ve ahiret fikrini aklî açıdan imkânsız görür, varoluşu dünyevî süreçlerle sınırlandırırlandı.¹³⁶ Bu sebeple ölüm ötesi varoluşu mümkün

¹²⁵ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî vd. (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), 8/95,96.

¹²⁶ İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, 32; İsfahânî, *el-Müfredât*, 665.

¹²⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İbnî'l-Cevzî, 2011), “Tib”, 21.

¹²⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2002), 264.

¹²⁹ el-İsrâ 17/94.

¹³⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2/584.

¹³¹ el-Hâkka 69/42.

¹³² Muhammed Gazzâlî, *Fıkhu's-sîre* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.), 26.

¹³³ ez-Zuhuf 43/31-32.

¹³⁴ Ali, *el-Mufasssal*, 6/122-123.

¹³⁵ Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/311.

¹³⁶ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 117.

görmeszlerdi.¹³⁷ İslâm'ın temel nasları, inkârcıların ebediyet konusundaki katı tutumlarını ele almıştır. Onların yaygın söylemi şuydu: “Onlar, hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibarettir; biz, bir daha da diriltilecek değiliz, demişlerdi.”¹³⁸; “Onlar: “Allah ölen bir kimseyi diriltmez” diye olanca güçleriyle Allah’a and içtiler. Aksine, bu O’nun bizzat kendisine karşı gerçek bir vâdidir. Fakat insanların çoğu bilmez.”¹³⁹; “Bir de onlar dediler ki: Sahi biz, bir kemik yığını ve kokuşmuş bir toprak olmuş iken, yepyeni bir hilkatte diriltileceğiz, öyle mi!”¹⁴⁰ sorusuyla, diriliş fikrini akıl dışı bulduklarını ifade ettiler.

Görüldüğü üzere bu vb. âyetler¹⁴¹ İslâm öncesi Arapların büyük çoğunluğunun, diriliş inkâr ettiklerini ve ölümden sonra toz haline gelmiş bedenlerin yeniden hayata dönmesini imkânsız gördüklerini aktaran birer beyan niteliğindedir. Âhiretle ilgili bu mesele, putperestlerin Hz. Peygamber’i alaya aldıkları, eleştirdikleri ve şakalaştıkları konuların başında geliyordu.¹⁴² “Onlar (müşrikler) diyorlar ki: İlk ölümümüzden sonra bir şey yoktur. Biz diriltilecek değiliz. Doğru söylüyorsanız, atalarımızı getirin.”¹⁴³ Bu sözleriyle onlar, hesaba çekilmeyi, ilâhî ödül ve cezayı inkâr ediyorlardı.¹⁴⁴ Bununla da yetinmiyorlar, Hz. Peygamber’i ilzam etmek için “Mademki Allah bizi çürüyüp yok olduktan sonra tekrar diriltecekmiş, ölümümüzden sonra yeniden hayat verecekmiş¹⁴⁵ öyleyse, sözünüzde doğruysanız, haydi bakalım ölüp gitmiş olan babalarımızı geri getirin” diyorlardı.¹⁴⁶ Bu meydan okumayla da yetinmeyen müşrikler, Hz. Peygamber’e hitaben: “Öldükten, toprak olduktan, cesetlerimiz çürüdükten, etlerimiz kemiklerimizden ayrıldıktan sonra mı ölmeden önceki şeklimizle kabirlerimizden diriltileceğiz, öyle mi? Bu imkânsız bir şeydir” diyorlardı.¹⁴⁷

Câhiliye toplumundaki bu inkârcı tutum, varlık düzenini ilâhî bir irade yerine tesadüf, zaman (dehr) ve doğal süreçlerle açıklayan seküler bir kozmolojiye dayanıyordu.¹⁴⁸ Izutsu’nun da belirttiği gibi, bu zihniyette ilâhî

¹³⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/343-344; Ali, *el-Mufasssal*, 6/123.

¹³⁸ el-En’âm 6/29.

¹³⁹ en-Nahl 16/38.

¹⁴⁰ el-İsrâ 17/49. Ayrıca bk. et-Tegâbün 64/7; Hûd 11/7; er-Ra’d 13/5.

¹⁴¹ Bk. Hûd 11/7; el-Mü’minün 82; Sebe’ 34/3; el-Câsiye 24.

¹⁴² Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 8/78; Ali, *el-Mufasssal*, 6/125.

¹⁴³ ed-Duhân 44/34.

¹⁴⁴ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 21/ 48.

¹⁴⁵ ed-Duhân 44/34.

¹⁴⁶ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 19/49.

¹⁴⁷ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 17/ 97.

¹⁴⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 249.

otorite yerini “kör tabiat” algısına bırakmıştır.¹⁴⁹ Hayatı sadece “doğum-ölüm-nesil devami” döngüsüne indirgeyen bu anlayış, insanı ahlâkî sorumluluktan ve metafizik bir hesap verme bilincinden uzaklaştırmıştır. Kur’an ise bu maddeci bakış açısını Allah’ın mutlak gücünü ve ilk yaratılıştaki kolaylığı vurgulayan ayetlerle geçersiz kılmıştır.¹⁵⁰ “İlk yaratılışı gerçekleştiren, yeniden diriltmeyi de gerçekleştirecektir. Çünkü O’nun ilmi, varlığın her evresini ve her yaratma yöntemini kuşatmıştır”¹⁵¹ buyurularak, Allah’ın yaratma kudretinin sürekliliği vurgulanmıştır. Bununla birlikte Kur’an, ölümden sonraki hayatı inkâr eden müşriklerin maddeci ve sınırlı dünya görüşünü aşarak insanı ebedî bir sorumluluk bilincine ve hesap verme farkındalığına davet etmiştir.¹⁵²

Câhiliye toplumunda ölümün yalnızca bedene ait bir hareketsizlik olarak görülmesi, Kureyş içindeki bazı grupların âhireti ve rubûbiyeti inkâr etmelerine yol açmıştır. Hire bölgesinden tevarüs edilen bu anlayışa göre putlara sunulan kurbanlar, “sonraki yer” olan âhiret için değil, tamamen dünya hayatındaki refahı artırmak içindir.¹⁵³ Nitekim Şeddâd b. Esved’in (ö. 678) Bedir gazvesi sonrası yaktığı ağıtlar, bu “ikinci âlem” inancının yokluğunu ve dirilişin inkârını somut bir biçimde yansıtmaktadır:

İbn Kabeşe (yani Muhammed) bize yeniden diriltileceğimizi mi söylüyor?

Kemikler kuru bir yığın ve kafatası toz haline gelmişken nasıl bir hayat olabilir?

*Ölümü benden uzaklaştırmaktan âciz olan biri, kemiklerim çürüyüp yok olduktan sonra beni nasıl diriltebilir?*¹⁵⁴

Şair bu beyitlerde çürümüş kemiklerin ve toz olmuş kafatasının yeniden hayat bulmasını akıl dışı bularak Hz. Peygamber’in (İbn Kabeşe) diriliş mesajını reddeder. Mekke müşriklerinin bu inkârcı ve alaycı tutumu, Hz. Peygamber’in sütbabası Hâris b. Abdüluzzâ Mekke’ye geldiğinde ona yöneltilen şikâyetlerde de açıkça dile getirilmiştir. Nitekim Kureyşliler Hâris’e, oğlunun Allah’ın öldükten sonra dirilteceğine, asilere azap edip itaat edenleri yücelteceğine dair sözlerini aktararak, bu mesajın toplumsal birliği bozduğunu savunmuşlardır.¹⁵⁵ Onlara göre bedenler yok olup onlardan hiçbir iz kalmamışken dirilişin gerçekleşmesi imkânsız görülmüştür. O zaman bu durum, insanların neden bir ilaha tapıp kurban

¹⁴⁹ Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 122.

¹⁵⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/126.

¹⁵¹ Yâsin 36/79.

¹⁵² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/488.

¹⁵³ Ali, *el-Mufasssal*, 6/126.

¹⁵⁴ Ali, *el-Mufasssal*, 6/126.

¹⁵⁵ Ali, *el-Mufasssal*, 6/127.

sundukları sorusunu akla getirmektedir. Ehl-i hadis âlimlerinin bu soruya verdikleri cevap, Arapların sadece dünyevî çıkarlar için dua ettikleri yönündedir. Onlar, ahireti bilmedikleri ve inanmadıkları için dualarında yalnızca deve, koyun ve düşmana karşı zafer gibi bu dünyaya ait taleplerde bulunmuşlardır.¹⁵⁶ Putlara tapınmalarının temel dayanağı, bu düzmece varlıkların kendilerine zarar verebileceğine, onları yok edebileceğine veya başlarına dünyevî yıkımlar getirebileceğine dair duydukları korkudur. Nitekim yalan yere ant içen birinin başına, tanrıların intikamı olarak hastalık, mal kaybı ya da ailevî acılar geleceğine inanılırdı. Bu sebeple halkın çekindiği cezalar sonrasına (âhirete) dair değil, bu dünyada hemen gerçekleşeceğini düşündükleri elle tutulur sonuçlardır.¹⁵⁷ Genel bu inkârcı tutumun aksine, Câhiliye Arapları arasında öldükten sonra yeniden dirilişe ve hesap gününe inanan az sayıda da olsa kimseler olmuştur. Bu inancın bir yansıması olarak vefat edenin yakınları cenazeyi yıkayıp kefenler, ardından bir tabut üzerinde taşıyarak defin mahalline getirirlerdi. Burada ölünün velisi tarafından merhumun faziletlerinin anlatıldığı övgü dolu bir konuşma yapılır ve cenaze “Allah sana rahmet etsin” duaları eşliğinde toprağa verilir.¹⁵⁸ Yine bu inanç grubunda, kişilerin mahşer günü bineklerinden mahrum kalmaması düşüncesiyle hayvanlarının da kendileriyle birlikte gömülmesini vasiyet ettikleri ve adına “el-Beliyye” dedikleri bir uygulama hüküm sürmekteydi.¹⁵⁹ Vasiyet gereği devenin başının arkasına bağlanarak mezar başında aç ve susuz ölüme terk edilmesi, yeniden diriliş günü haşır meydanına yaya gitmek yerine, bu hayvana binerek ulaşılabileceği inancından kaynaklanmaktaydı.¹⁶⁰ Her ne kadar bu tür yerel ritüeller mevcut olsa da ekseriyet itibarıyla Câhiliye toplumu ölüm ötesi hayatı reddetmiştir. İslâm ise bu sınırlı anlayışı tevhid merkezli bir kozmolojiyle dönüştürerek, insanın yaratılış, ölüm ve diriliş sürecini Allah’ın mutlak ihatası, küllî iradesi ve yaratma sanatı çerçevesinde anlamlı ve kuşatıcı bir yapıya kavuşturmuştur.

2. 6. Kader İnancı

Bir terim olarak kader; “Allah’ın, varlıkların ve yaşanacakların zamanını, yerini ve niteliklerini henüz onlar varlık alanına çıkmadan önce; zaman ve mekânın ötesindeki bilgisiyle kuşatıp, her olayı kendi

¹⁵⁶ Ali, *el-Mufasssal*, 6/128.

¹⁵⁷ Ali, *el-Mufasssal*, 6/128.

¹⁵⁸ Ebû Ca’fer Muhammed İbn Habîb, *el-Muhabber*, thk. İlse Lichtenstädter (Haydarâbâd-Dekken: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, 1942), 320.

¹⁵⁹ Söylemez, “İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Câhiliye Araplarında Ahiret İnancı”, 80.

¹⁶⁰ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 323; Ali, *el-Mufasssal*, 6/129.

dilemesiyle yerli yerine koyması” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁶¹ İslâm öncesi Arap toplumunda da köklü bir kader inancı vardı. Câhiliye Arapları, insanın tamamen yönetildiğine, seçim gücünün bulunmadığına, başına gelen her şeyin önceden yazıldığına ve bu akışta kendisinin hiçbir söz hakkı olmadığına inanırlardı. Bu inanç sisteminde dehr, ölüm ve ecel gibi terimlerin sıkça kullanılması, söz konusu anlayışın toplumdaki derin izlerine işaret etmektedir.¹⁶² Onların kader anlayışının özünde, insanın cüz’î iradedden yoksun olduğu, gerçek etki sahibi güçlerce yönetildiği ve kıdemi olmayan bir geçmişte kendisi için tayin edilen ölçünün dışına çıkamayacağı görüşünü savunan cebirci bir yaklaşım hâkimdi.¹⁶³ Bu kanaati benimseyenlerin bir kısmı, söz konusu cebir anlayışının merkezine Allah’ı veya dehri yerleştirirken; bir kısmı ise bu vücutiyeti herhangi bir duyu ötesi varlığa dayandırmamıştır.¹⁶⁴ İnsanın eylemlerinde özgür olmadığını savunanlar, putlara tapma gerekçelerini de ilâhî meşîfete atfetmişlerdir.¹⁶⁵ Bu dönemin itikadî yapısını yansıtan en elle tutulur veriler ise Câhiliye şiirlerinde saklıdır. Örneğin, Hâtim et-Tâî (ö. 578), kaza ve kader inancına sahip bir şairdir. O, Allah’ın elçileri aracılığıyla bildirilen gerçeklere de itimat ederek inancını şu mısralarla dile getirir:

Ona yerden ve gökten ölüm takdir edildi.

*Allah’ın emrettiği şey, mutlaka gerçekleşir.*¹⁶⁶

Tâî, her şeyi Allah’a havale ederek halkını rızık veren kudretli yaratıcıya teslim olmaya çağırır:

*Bugün payınıza düşen nimetlerin tadını çıkarın, yarının geçimi ise şüphesiz sonsuz şefkat sahibi olan Allah’ın teminatı altındadır.*¹⁶⁷

Şair burada, kaderden kaçışın olmadığını hatırlatırken, rızıkın Allah’ın garantisinde olduğu müjdesini verir. Benzer bir inancı Câhiliye şairi Musakkab el-Abdî (ö. 587)’de de görmek mümkündür. Başına gelen her şeyin Allah’ın takdiriyle gerçekleştiğine inanan şair, bu teslimiyeti şu şekilde ifade eder:

¹⁶¹ Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *Şerhu ‘Aķidetü Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a*, thk. Ahmed Mahmûd eş-Şehâde (İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanîfiyye, 2018), 169.

¹⁶² Ali, *el-Mufasssal*, 6/153.

¹⁶³ Ebû’l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebî Bısr İshâk b. Sâlim el-Eş’arî, *Maķâlâtü’l-İslâmiyyin ve ihtilâfî’l-muṣallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1990), 1/338.

¹⁶⁴ Ali, *el-Mufasssal*, 6/153.

¹⁶⁵ el-En’âm 6/148.

¹⁶⁶ Ebû Sâlih Yahyâ b. Müdrîk et-Tâî, *Divânu Şi’ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve aḥbâr-ruh*, thk. Âdil Süleyman Cema (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1990), 270; Ali, *el-Mufasssal*, 6/154.

¹⁶⁷ Tâî, *Divân*, 270; Ali, *el-Mufasssal*, 6/154.

*Kesin olarak anladım ki, eğer Allah dilerse, beni yolun en çetin safhalarına da amacın en son noktasına da ulaştıracaktır.*¹⁶⁸

Yine Câhiliye ve muhadram şairlerinin şiirlerinde de kader inancına işaret edilmiştir. Muhadram şairlerin önde gelenlerinden birinin kaleminden çıkan şu beyitte kader tasavvuru belirginleşmektedir:

*Başıma bir felaket geldiğinde, kaderin bu getirdiklerinden dolayı ‘vay başıma gelenlere!’ demem.*¹⁶⁹

Şair, insanı felaketler karşısında metanete davet ederken, şiirlerinde kader düşüncesini yoğun ve sarsılmaz bir biçimde işler. O, kaderin iyisiyle kötüsüyle Allah’tan geldiğine, insana isabet eden her şeyin önceden yazılmış olduğuna ve bu yazgıya karşı koymanın imkânsızlığına inanır. Bu sebeple kul, hayır için Allah’a hamd etmeli, şer karşısında ise O’ndan bağışlanma dilemelidir.¹⁷⁰

Öte yandan, kader inancı, Câhiliye döneminin hikmet şairi olarak bilinen Züheyr b. Ebî Sülmâ tarafından da çarpıcı tasvirlerle işlenmiştir. Şair, insanın ölüm ve kader karşısındaki durumunu şu meşhur beyitte dile getirmiştir:

Gördüm ki ölüm, karanlıkta yolunu şaşırmış kör bir devenin vuruşu gibidir.

*Çarptığı kişiyi öldürür; ıskaladığı kişiyi ise ihtiyarlıktan çökene kadar yaşatır.*¹⁷¹

Bu mısrada, ölümden kaçışın imkânsızlığı en somut haliyle vurgulanmıştır. Ölümün bugün isabet etmemesi bir kurtuluş değil, yalnızca nihâi sonun ihtiyarlık dönemine ertelenmesidir. Şairin bu tasviri, “insanın kendi eylemlerinde hiçbir dahli yoktur” görüşünü savunan cebr zihniyetinin açık bir ifadesidir.¹⁷² Kaderin bu sarsılmaz hükmü karşısında insanın iradesiyle değiştirebileceği veya müdahale edebileceği hiçbir alan bulunmamaktadır.¹⁷³

Câhiliye şiirinde kaderci tasavvurun izleri, yedi askı şairleri arasında yer alan bir başka otoritenin dizelerinde de belirginlik kazanmaktadır. Şairin

¹⁶⁸ Musakkab Abdi, *Dîvânü şî’ri’l-Musakkab el-’Abdî*, thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi (Kahire: Ma’hedu’l-Mahtûtâtî’l-Arabiyye, 1971), 101.

¹⁶⁹ Lebîd b. Rebîa, *Dîvân*, thk. İhsan Abbas (Kuveyt: et-Türâsü’l-Arabî, 1962), 64.

¹⁷⁰ Ali, *el-Mufasssal*, 6/154-155.

¹⁷¹ Ebû Sülmâ (Ebû Büceyr) Züheyr İbn Ebî Sülmâ, *Şerhu Şî’ri Züheyr b. Ebî Sülmâ*, thk. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Dâru’l-Âfâkı’l-Cedîde, 1980), 25.

¹⁷² Ramazan Altıntaş, “Cebriyye’nin Allah Anlayışı”, *Mezheplerin Tanrısı*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 103.

¹⁷³ Ebû’l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şahfûr) b. Tâhir b. Muhammed İsferâyînî, *et-Tebsîr fi’l-dîn ve temyîzü’l-fırkati’n-nâciye ‘ani’l-fıraki’l-hâlikin*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983), 107; Ali, *el-Mufasssal*, 6/155.

dizelerinde ölüme (menâyâ) ve kaçınılmaz yazgıya dair karamsar bir doku hâkim olsa da bu karamsarlığın yanı başında Allah'a yönelik sarsılmaz bir tevekkül ve güven çağrısı yükselmektedir. Ubeyd b. el-Ebras (ö. 555 veya 600 yılı civarı), ilâhî iradeye olan sarsılmaz inancını şu mısralarla dile getirir:

*İnsanlardan isteyenler mahrum bırakılır;
Allah'tan isteyenler ise asla hayal kırıklığına uğratılmaz.
Her türlü hayra ancak Allah ile ulaşılır.
Oysa insanların sözlerinin bir kısmında sadece yorgunluk ve boş laf vardır.
Yüce Yaratıcı birdir, şeriki yoktur.
Sinelerin sakladığı her gizem, O'nun bütün varlığı kuşatan ilmi karşısında apaçıktır.¹⁷⁴*

Ubeyd b. el-Ebras'a göre Allah, hem mutlak kudret sahibi hem de kalplerin gizemine vâkıf olan yegâne güçtür. Şair, bir başka şiirinde ise kader anlayışının ayrılmaz bir unsuru olan ölüm temasını merkeze alarak şu ifadelerle yer verir:

*Oğullarıma ve onların amcalarına haber ver ki, ölüm gelip çatmıştır ve (herkes) ona varacaktır.
Onun (ölümün) belirlenmiş bir süresi vardır.
Kulların nefisleri ona doğru akmaktadır.
(Ölüm) istemese de gelip çatacak bir karanlık gibidir.
Ecel yaklaştığında sakın feryat edip dövünmeyin, zira her annenin doğurduğu, sonunda ölüm içindir.¹⁷⁵*

Bu beyitlerde, doğumun olduğu her yerde ölümün de kaçınılmaz bir hakikat olduğu, insanın bu bilinçle vakur bir hayat sürmesi ve vakti geldiğinde herhangi bir isyan göstermeksizin bu akıbete teslim olması gerektiği ifade edilir. Câhiliye dönemi şairlerinden bir diğeri olan Amr b. Kulsûm de kader ve kazâya sarsılmaz bir biçimde inanan isimlerdendir. O, ölümün insan için kaçınılmaz bir hakikat olduğunu ve her ferdin ancak kendisine biçilen bu takdir dairesinde varlık kazandığını şu mısrayla dile getirir:

Elbette ölüm bize ulaşacaktır. O, bize takdir edilmiş ve kaderimize yazılmıştır.¹⁷⁶

İslâm öncesi Arap düşüncesinde kader, bir sığınak veya teselli kaynağı olmaktan ziyade insanı ezen, uyuşturan ve iradesini elinden alan karanlık

¹⁷⁴ Ubeyd b. el-Ebras, *Dîvânü Ubeyd b. el-Ebras*, thk. Eşref Ahmed Adere (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 22-23.

¹⁷⁵ Ubeyd b. el-Ebras, *Dîvânü Ubeyd b. el-Ebras*, 49.

¹⁷⁶ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*, 186.

bir hapishane niteliğindedir. Zamanın (dehr) mutlak otoritesi altında ezilen Câhiliye insanı, yaşadığı her türlü trajediyi “zamanın vefasızlığına” bağlayarak bireysel sorumluluktan kaçmıştır. Câhiliye Araplarının kader anlayışı, fatalist, determinist ve büyük ölçüde seküler bir nitelik taşır.¹⁷⁷ Bu dönem insanı, hayatın başlangıcından veya yaratılış gayesinden ziyade, hayatın sonu (ölüm) ve kaçınılmaz akıbetle meşgul olmuştur.¹⁷⁸ Onlar, varoluşu sona erdiren ölümü ve her türlü felaketi bütünüyle dehre nispet etmişlerdir.¹⁷⁹ Bu düşünce biçimini derinlemesine inceleyen Izutsu, Câhiliye dönemine ait bu algıyı “metafizik ateizm” olarak nitelendirmiştir. Izutsu’ya göre bu dönemde dehr, bizzat olayların fâili kabul edilerek adeta tanrısal bir güç konumuna yükseltilmiştir.¹⁸⁰ Oysa İslâm inancında dehr, bağımsız bir fâil değil, olayların meydana geldiği yaratılmış bir boyuttur. İlâhî Beyan’ın ifadesiyle tüm kâinatı ve yerküreyi yaratan Allah, yaratma ile yönetme eylemini birbirinden ayırmamıştır.¹⁸¹ Allah, yalnızca varlıkları yoktan var eden bir “ilk muharrik” değil, aynı zamanda onları her an ayakta tutan, yönlendiren ve düzenleyen mutlak otoritedir.¹⁸² İslâm, Câhiliye düşüncesindeki “yarattı ama artık karışmıyor” şeklindeki pasif Tanrı tasavvurunu ve beraberinde getirdiği örtük kaderciliği reddetmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada Câhiliye, basit bir cehalet olgusu değil, vahye karşı geliştirilen bilinçli bir psikolojik direnç ve tavır alış olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu dönem, salt kronolojik bir boşluğu ifade etmenin ötesinde, kabile asabiyetinin kutsandığı, tevhidin terk edildiği ve bozuk bir ulûhiyet tasavvuru üzerine inşa edilen “şirk eksenli” bir zihniyeti temsil etmektedir. Araştırma bulguları, dönemin inanç krizinin bir inkâr probleminden kaynaklanmadığını, aksine Hz. İbrahim’den tevarüs eden Haniflik mirasının beşerî arzularla tahrif edilmesinin bir sonucu olduğunu kanıtlamaktadır. Özellikle “paylaşımçı teoloji” çerçevesinde şekillenen bu yapı, yaratıcı kudretin tasdik edilmesine rağmen ilâhî otoritenin sahte araçlar arasında taksim edildiği bir hiyerarşiyi ortaya koymaktadır.

İslâm öncesi Arap toplumunun inanç sisteminde melekler merkezî bir rol oynamakta, ulûhiyet yetkisinin farklı varlıklar arasında paylaştırıldığı itikadî yapının en somut örneğini teşkil etmektedir. Böyle bir bakış açısının temelinde, meleklerin “Allah’ın kızları” olarak nitelenerek beşerî vasıflarla

¹⁷⁷ Şehmus Bayler, “Câhiliye Araplarında Kader Kavramı ve Anlayışı”, *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2024), 790.

¹⁷⁸ Izutsu, *Kur ’ân ’da Allah ve İnsan*, 117.

¹⁷⁹ Yûsuf, *el-Edebü ’l-Câhilî*, 493.

¹⁸⁰ Izutsu, *Kur ’ân ’da Allah ve İnsan*, 118-119.

¹⁸¹ el-A’râf 7/54.

¹⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü ’l-Tevhîd*, 286.

ilişkilendirilmesi yatmaktadır. Nitekim bu yaklaşım; Lât, Uzzâ ve Menât gibi putların, melek tahayyülünün cisimleşmiş dişi nişaneleri ve ilâhî ortaklar olarak kabul edildiğini kanıtlamaktadır. Neticede bu zihniyetin, melekleri “yaratan-yaratılan” dengesinden kopararak sadece birer vasıta olmaktan çıkardığı ve bizzat ibadetin nesnesi haline getirdiği görülmektedir.

Câhiliye toplumunda sistemli bir kutsal metin veya münhasır bir vahiy anlayışının bulunmadığı tespit edilen bir diğer önemli husustur. Şifahi geleneğin hâkim olduğu bu kültürel yapıda, toplumun Kur’an öncesi ilâhî kitaplara dair bilgilerinin son derece yüzeysel olduğu anlaşılmaktadır. Yazılı bir vahiy tasavvurundan yoksun olan bu zihniyet, ilâhî hakikati sistematik bir kaynaktan öğrenmek yerine, kulaktan dolma bilgilere ve geleneksel anlatılara dayandırmıştır. Müşriklerin, vahyin getirdiği ahlâkî sorumluluktan kaçınmak amacıyla “habersizlik” deliline sığındıkları tespit edilmiştir.

Mekke müşrikleri için peygamberlik kavramının tamamen yabancı bir düşünce olmadığı, ancak bu inancın zamanla özünden saparak efsanevî bir hal aldığı görülmüştür. Onların, vahiy ile kurulan peygamberlik makamı yerine, geleneğe dayanan kâhinlik kurumuna fazla önem verdikleri bilgisine ulaşılmıştır. Görünmeyen âlemin bilgisine ulaşma yetkisinin yalnızca kâhin ve şairlere özgü kılındığı, bu kişilerin de ilhamlarını cinlerden veya şeytanlardan aldığına inanıldığı ifade edilmiştir. Bu problemli inanç biçimi, Hz. Muhammed’e yöneltilen “mecnûn” veya “kâhin” gibi ithamların ilâhî vahyi bu dar ve karanlık anlayışın içine hapsetme gayesi taşıdığını açığa çıkarmıştır.

İslâm öncesi Arap toplumu, öldükten sonra dirilmeyi ve hesap gününü kesinlikle reddetmiştir. Onlar için hayat, doğum ve ölüm arasına sıkışmış dünyevî bir akıştır. Mevcudattaki değişimler, ilâhî bir irade yerine “dehr” denilen zamanın yok edici gücüne bağlanmıştır. Ölümü mutlak bir yok oluş gören bu maddeci zihniyet, ibadeti sadece dünyaya hasretmiştir. Dolayısıyla şirk içerikli eylemlerin, ahiret kazancı için değil, dünyevî saadet ve korunma amacıyla gerçekleştirildiği belgelenmiştir.

Câhiliye inanç sisteminin bir diğer belirgin tezahürü, insan iradesini bütünüyle etkisiz bırakan katı bir cebir anlayışıdır. Müşrikler nezdinde kader, bir teslimiyet kaynağı olmanın ötesinde, bireyi rüzgâr önündeki yaprak misali edilgen hale getiren mutlak bir ıztırar halidir. Hayatı ve ölümü Allah yerine “dehr” gibi durdurulamaz bir kuvvete dayandıran bu telakki, şirki ilâhî bir yazgı şeklinde takdim ederek bireysel mesuliyetten kaçma ve hataları meşrulaştırma aracına dönüşmüştür. Mezkûr katı kaderci zihniyetin, kişiyi kendi fiilleri üzerinde irade sahibi olmaktan mahrum bırakan ve tüm varoluşu dehrin mekanik akışına terk eden fâsit bir dünya görüşü olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla İslâm'ın gelişi, Câhiliye inanç sistemini köklü bir itikadî inkılâba tâbi tutmuştur. İlâhî vahyin, mahlûkatla bağı kopuk bir Tanrı tasavvuru yerine, kuluna şah damarından daha yakın, mahlûkata benzemeyen ve yaratmayı her an sürdüren mutlak kudret sahibi Allah inancını tesis ettiği tebeyyün etmiştir. Bu değişimin, araçların hüküm sürdüğü kaotik bir iklimden, Yaratıcı ile birey arasında doğrudan ve canlı bir bağın kurulduğu müstakim bir tevhid bilincine geçişi sağladığı anlaşılmaktadır. Bu süreçte İslâm'ın, mevcut dinî kavramları bütünüyle tasfiye etmek yerine onları “tenzih” süzgecinden geçirerek semantik bir ıslah gerçekleştirdiği tespit edilmiştir. Böylece kaderin karanlık bir döngüden ilâhî takdire, meleklerin müstakil şefaatçi otoritelerden onurlu bir kulluğa, hayatın ise yalnızca dünyaya has bir düzlemde ebedî mesuliyet şuuruna taşındığı gözlemlenmiştir.

Kaynakça

Abdî, Musakkab. *Dîvânu şî'ri'l-Musakkab*. thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi. Kahire: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1971.

‘Abdûlbâkî, Muḥammed Fuâd. *Mu'cemu garîbi'l-Kur'an mustahrecen min Sahihi'l-Buhârî*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.

Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Câmi'atu Bağdâd, 1993.

Altıntaş, Ramazan. “Cebriyye'nin Allah Anlayışı”. *Mezheplerin Tanrısı*. ed. Mustafa Tekin. 99-122, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.

Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti aḥvâli'l-'Arab*. thk. Muhammed Behcet b. Mahmûd b. Abdilkâdir b. Ahmed el-Eserî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1314 h.

Antere, Şeddâd b. Amr el-Absî. *Dîvânu Antere*. thk. Halil el-Hûrî. Beyrut: Matbaatü'l-Âdâb, 1983.

Atalay, Orhan. “Câhiliye Döneminde Putlar ve Putçuluk”. *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 91-105.

Azimli, Mehmet. *Câhiliye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu 'Aḳîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ahmed Mahmûd eş-Şehâde. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, 2018.

Bayler, Şehmus. “Câhiliye Araplarında Kader Kavramı ve Anlayışı”. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2024), 788-804.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Hasan Hacak vd. İstanbul: Kitabevi, 1999.

Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Abdurrahmân Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahîm b. Vecîhiddîn. *el-Fevzü'l-kebîr fî uşûli't-tefsîr*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

Ebû Ali, Muhammed Tevfik. *el-Emsâlu'l-'Arabiyye ve'l-'asru'l-Câhili (dirâse tahlîliyye)*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988.

Emîn, Ahmed. *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*. çev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihṭilâfû'l-muṣallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Aḥbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*. thk. Abdülmelik b. Abdillâh Düheys. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Esedî, 2003.

Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gazzâlî, Muhammed. *Fıkhü's-sîre*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.

Günaltay, Mehmed Şemseddin. "Kable'l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri". *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1-10/3 (1926), 90-91.

Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Yayınları, 2003.

Hitti, Philip Khuri. *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1995.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınevi, 1975.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdullah b. İbrahîm el-Ensârî vd. 8 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.

İbn Ebî Sûlmâ, Ebû Sûlmâ (Ebû Büceyr) Züheyr. *Şerḥu Şi'ri Züheyr b. Ebî Sûlmâ*. thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1980.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Muḥabber*. thk. Ilse Lichtenstädter. Haydarâbâd-Dekken: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1942.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1990.

İbnü'l-Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm*. çev. Beyza Düşüngen. Ankara: AÜİF Yayınları, 1969.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Ḳur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1968.

İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şahfûr) b. Tâhir b. Muhammed. *et-Tebşîr fî'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraḳi'l-hâlikîn*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Karataş, Şuayip. "Kur'an Öncesi Câhiliye Toplumunun Melek İnancı". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2019), 101-122.

Kotan, Şevket. “Câhiliye Araplarında Nübüvvet İnancı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 95-127.

Lebîd b. Rebîa. *Dîvân*. thk. İhsan Abbas. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1962.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2002.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Meşe, Ramazan. “Câhiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı-”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (2021), 197-227.

Mukâtîl b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtîl b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.

Mübârekfûrî, Safiyyurrahmân. *er-Raḥîku'l-maḥtûm*. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 2009.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *'Akâ'idü'n-Nesefî*. İstanbul: Dersâdet Kitabevi, ts.

Pak, Zekeriya. “Câhiliye Araplarının Allah İnancının Kur'anî Boyutu”. *CÜİF Dergisi* 5/1 (2001), 311-330.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-şîḥâh*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990.

Sakkal, Deyzire. *el-Arab fi'l-asri'l-Câhilî*. Beyrut: Dâru's-Sadakâtî'l-Arabiyye, 1995.

Sâlih, Subhî b. İbrâhîm. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1969.

Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2011.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri”. *Milel ve Nihal* 11/1 (2014), 9-50.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. “İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Câhiliye Araplarında Ahiret İnancı”. *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 71-109.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Emîr Alî Mehnâ - Alî Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.

Şerîf, Ahmed İbrâhîm. *Mekke ve'l-Medîne fi'l-Câhiliyye ve ahdi'r-Resûl*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2009.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu't-Taberî*. thk. Ebû Süheyb el-Keramî. 10 Cilt. Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.

Tâî, Ebû Sâlih Yahyâ b. Müdrîk. *Divânu Şi'ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve aḥbâruh*. thk. Âdil Süleyman Cema. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.

Tan, Zeki. “Kur'an-ı Anlamada Câhiliyenin Kitap İnancını Bilmenin Önemi”. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (SBD)* 2/16 (2018), 113-136.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-'Aķā'id*. thk. Abdüsselâm b. Abdilhâdî Şennâr. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2007.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.

Ubeyd b. el-Ebras. *Dîvânü Ubeyd b. el-Ebras*. thk. Eşref Ahmed Adere. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

Watt, William Montgomery. *Hız. Muhammed Mekke'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1986.

Yûsuf, Hüsnî Abdülcelîl. *el-Edebü'l-Câhilî*. Kâhire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2001.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1966.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâġa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*. thk. Yûsuf Ali Bûdeyvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989.

Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-luġati'l-'Arabîyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1992.



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

İman-Amel Bütünlüğüyle Bir Medeniyet Kurmak: Hz. Muhammed ve İslâm Medeniyetinin İnşâsı

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 6 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 22 Haziran 2026

Yazar: Muzaffer Barlak

Doç. Dr.

Samsun Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Samsun-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/02brte405>

<https://orcid.org/0000-0001-9086-4379>

muzaffer.barlak@samsun.edu.tr

Atıf: Barlak, Muzaffer. “İman-Amel Bütünlüğüyle Bir Medeniyet Kurmak: Hz. Muhammed ve İslâm Medeniyetinin İnşâsı”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 545-584.

<https://doi.org/10.61304/did.1883170>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Cümlelerin dil düzenlemesi amacıyla Google Gemini yapay zeka aracı kullanılmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

**Building a Civilization with the Unity of Faith and Action: The Prophet
Muhammad and the Construction of Islamic Civilization**

Research Article

History

Received: 06 February 2026 Accepted: 22 June 2026

Author: Muzaffer Barlak

Doç. Dr.

Samsun University

Faculty of Theology

Samsun-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/02brte405>

<https://orcid.org/0000-0001-9086-4379>

muzaffer.barlak@samsun.edu.tr

Citation: Barlak, Muzaffer. “İman-Amel Bütünlüğüyle Bir Medeniyet Kurmak: Hz. Muhammed ve İslâm Medeniyetinin İnşası”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 545-584.

<https://doi.org/10.61304/did.1883170>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

AI Use Statement: The Google Gemini artificial intelligence tool was used for linguistic refinement of the sentences.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

İman-Amel Bütünlüğüyle Bir Medeniyet Kurmak: Hz. Muhammed ve İslâm Medeniyetinin İnşâsı

Öz

Hız. Osman ve Hız. Ali dönemlerinde vuku bulan siyasal istikrarsızlıklar ve Müslümanları karşı karşıya getiren iç çatışmalar, iman ile amel arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusunu gündeme taşımıştır. Cemel ve Sıffın gibi hadiseler sonrası ortaya çıkan Hâricilik akımı, bu soruya verilen cevapların ilk kutbunu oluşturmuştur. Hâriciler, iman ile ameli ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirip ameldeki herhangi bir eksikliğin veya büyük günah işlemenin imanı geçersiz kılacağını ileri sürmüşlerdir. Bu radikal tutum, toplumsal barışı tehdit eden tekfir mekanizmasını tetiklemiştir. Buna mukabil, Mürcie mezhebi, ameldeki kusurların imanın mahiyetine hiçbir zarar vermeyeceğini savunarak ameli bütünüyle ikinci plana almıştır. Ancak bu yaklaşım da amelin Müslüman hayatındaki dönüştürücü gücünü zayıflatarak onu tali bir niteliğe büründürme riski doğurmuştur. İşte bu iki kutuplu teorik söylemin ötesinde Ehl-i sünnet, ameli imandan bir cüz saymayan ancak imanın kemâli için ameli şart koşan uzlaştırıcı ve dengeli bir orta yol inşâ etmiştir. Hız. Peygamber'in nebevî tecrübesinde temsil edilen bu denge; imanı statik bir kabullenışten çıkarıp dinamik bir ahlâka dönüştürmektedir. Nebevî modelde iman, kalbe kök salan bir öz iken; amel, bu özün hayat bulmuş tezahürüdür. Bu çalışmanın amacı, İslâm medeniyetinin kurucusu olarak Hız. Peygamber'in (s.a.s.) serdettiği ve Ehl-i sünnet düşüncesinde sistemleşen bu denge çerçevesinde, iman ile amel arasındaki etkileşimin mahiyetini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Nübüvvet, Hız. Peygamber, İslâm Medeniyeti, İman-Amel İlişkisi.

Building a Civilization with the Unity of Faith and Action: The Prophet Muhammad and the Construction of Islamic Civilization

Abstract

The political instabilities and internal conflicts that pitted Muslims against one another during the caliphates of Uthman and Ali brought the critical question of the relationship between faith (iman) and deeds to the forefront. The Kharijite movement, emerging after events like the Battles of the Camel and Siffin, formed the first pole of answers to this question. Kharijites evaluated faith and deeds as an inseparable whole, asserting that any deficiency in practice or the commission of a major sin would render faith void. This radical stance triggered the mechanism of takfir, which severely threatened social peace. In contrast, the Murji'ite school argued that flaws in deeds would not harm the essence of faith, thereby relegating deeds entirely to the background. However, this approach also carried the risk of weakening the transformative power of deeds in a Muslim's life, reducing them to a secondary status. Beyond this bipolar theoretical discourse, Ahl al-Sunnah constructed a conciliatory and balanced middle path that does not consider deeds a fundamental part of faith itself but regards them as essential for the perfection of faith. This balance, represented in the prophetic experience, transforms faith from a static acceptance into a dynamic morality. In the prophetic model, faith is an essence rooted in the heart, while deeds are the manifested expression of this essence. The aim of this study is to reveal the nature of the interaction between faith and deeds within the framework of this balance, formulated by the Prophet as the founder of Islamic civilization.

Keywords: Kalām, Prophethood, The Prophet Muhammad, Islamic Civilization, Relationship Between Faith and Action.

Summary

This study examines the relationship between faith and action in Islamic thought, a subject that has historically shaped both individual religious identity and social order. Rather than treating the issue as a purely abstract theological debate, the research examines how the integration of faith and action serves to build personal character and social stability. By analyzing the historical, cultural, and prophetic dimensions of this relationship, the study proposes a holistic model of trust that bridges the gap between belief and practice.

The historical background of the faith-action debate is rooted in the early socio-political upheavals of Islamic history, most notably the emergence of the Kharijites. This group advocated for the total identification of faith with action, asserting that the commission of a major sin renders an individual a non-believer. While this identitarian approach aimed to maintain high moral standards and discipline, its practical consequence was widespread social chaos and the weaponization of excommunication. The study evaluates the advantages and disadvantages of this view, noting that while it encourages active piety, its disregard for human frailty and its tendency toward radicalism undermine its sustainability. In contrast, the Murji'ite perspective emerged as a reaction to the Kharijite-induced instability. This school of thought decoupled action from the essential definition of faith, viewing belief as a matter of internal conviction. The primary advantage of this separatist approach was the restoration of social peace and the preservation of legal status for all members of the community. However, as analyzed in the second chapter, this view faces the risk of rendering faith passive and diminishing its transformative power over ethical conduct. When action is completely isolated from faith, religion can be reduced to a mere intellectual assent, losing its capacity to regulate social and moral behavior.

The mainstream Sunni (Ahl al-Sunnah) tradition adopted an eclectic and balanced position between these extremes. While maintaining a conceptual distinction between faith and action to prevent arbitrary excommunication, Sunni theologians emphasized that the two are inseparable in terms of religious perfection and ethical integrity. This study argues that the Sunni synthesis views faith as the root and action as the fruit, distinct in essence but functionally interdependent. This balance ensures that faith remains a source of moral motivation without becoming a tool for social exclusion. The core contribution of this research is found in the analysis of the Prophetic methodology. The Prophet Muhammad did not approach faith-action as a technical problem but as a comprehensive project of character building. This model is explained through seven expanding circles of trust: self-confidence, family trust, social circles, national belonging, global Muslim unity, universal human peace, and the ultimate abode of peace (Dar al-Salam). In this framework, iman is

redefined through its etymological root "amn", which signifies trust and safety. A believer is thus defined not only by what they believe but by the degree of safety and trust they provide to their surroundings.

The Prophetic model demonstrates that faith reaches its full potential only when it is manifested in concrete actions. For instance, the Prophet's statement, the best of you is the one who is best to his family, provides a theoretical anchor for domestic ethics, while the definition of a Muslim as the one from whose tongue and hand others are safe serves as the foundational principle for social and global peace. These principles suggest that the validity of faith is empirically observable through its ethical outputs in daily life, such as honesty in trade, compassion in the family, and justice in the public sphere. The study concludes that the core of the Prophetic model lies in the structural integration between faith and a character of trust, rather than a mere theoretical alignment. The analysis identifies this synthesis as a framework where faith functions as a regulatory mechanism for conduct, while action serves as the empirical validation of internal conviction. By maintaining a distinct position from both the exclusionary rigor of Kharijism and the passive stance of Murji'ism, this model establishes a paradigm of mutual reliability as an inherent requirement of belief. Within this context, ethical conduct is interpreted as a systematic progression toward a state of total security, aligning with the metaphysical concept of the ultimate abode of peace. Furthermore, this relationship between internal conviction and external practice provides a conceptual standard for assessing the coherence of religious identity. This systemic integration transforms individual belief into a communal guarantee of safety, ensuring that the religious subject functions as a constant source of stability within the social fabric.

Giriş

İman ile amel arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik tartışmalar, İslâm kelâmında salt teolojik bir merakın ürünü olmaktan ziyade; dönemin toplumsal ve siyasal krizlerinin bir sonucu olarak gündeme gelen fikrî bir mücadeleyi yansıtmaktadır. İslâm toplumunun ilk dönemlerinde yaşanan ve ilk fitne olarak adlandırılan Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerindeki siyasal çalkantılar, bir tür iç çatışma ortamını doğurmuştur.¹ Yaşanan bu siyasal süreç, büyük günah işleyen bireyin dinî statüsünün ne olacağı sorusunu merkezi bir tartışma noktasına dönüştürmüş; bu soru ise imanın özü ve amelin bu öz ile olan yapısal ilişkisi üzerine odaklanan teolojik bir kutuplaşmanın başlangıcı olmuştur.²

Söz konusu tarihsel gerilimler, zaman içerisinde İslâm düşünce geleneğinde iki temel kutbun temayüz etmesine zemin hazırlamıştır. Bu gerilim hattının bir ucunda, ameli imanın ayrılmaz bir cüz olarak kabul eden hâricî yaklaşım yer almaktadır. Hâricîler, imanı sadece kalbin tasdiki olarak değil, aynı zamanda bu tasdikin eyleme dökülmüş hali olarak tanımlamışlardır.³ Dolayısıyla onlara göre amelindeki sürekliliği kaybeden veya günah işleyen bir kişi, imanın bütünlüğünü bozmuş sayılmakta ve doğrudan iman dairesinin dışına çıkma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır.⁴ Bu katı tutum, dindarlığı dışarıdan gözlemlenebilir ve yargılanabilir bir performans nesnesine dönüştürmekte; bu da sosyo-politik düzlemde tekfir mekanizmasının bir araç olarak kullanılmasına ve toplumsal barışın zedelenmesine yol açmaktadır.⁵

¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Osman Hasan (Kahire: Mektebetü İbn-i Sînâ, ts.), 34-35; Ebü'l-Feth Tâcuddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1/14-17; Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Samsun: Etüt Yayınları, 2008), 40-71; Adnan Demircan, *Fitne: Kardeşlerin Savaşı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2023), 87-110.

² Fikret Soyal, “Esmâ ve Ahkâm: İtikadî Hükümler ve Uhrevî Sonuçları”, *Sistemantik Kelam* (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 491-492.

³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 249-250; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/107; Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red ale'bni'r-Râvendî el-mülhid* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957), 118.

⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhiyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/167-168; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn: Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi*, çev. Mehmet Evkuran (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 63.

⁵ Fevzi Rençber, “İslâm Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2017), 95.

Diğer uçta ise, özellikle toplumsal kargaşayı dindirmek ve Müslüman kimliğini koruma altına almak amacıyla şekillenen Mürceî yaklaşım belirginleşmiştir. Ameli imanın temel bir unsuru olmaktan bütünüyle ayıran bu ekol, inancı sadece kalbin tasdiki ve dilin ikrarına indirgemıştır. Bu bakış açısına göre, ameldeki kusurlar imanın özüne halel getirmez ve kişinin mümin sıfatını ortadan kaldırmaz. Nitekim onlara göre iman ayrı bir kategori, amel ayrı bir kategoridir. Mürceî'nin bu yaklaşımı, ameli imandan ayırma noktasında Ehl-i sünnet ile zahiren benzeşse de köklü bir zihniyet farkı barındırır. Ehl-i sünnet, ameli imanın bir cüzü kabul etmemekle birlikte, onu imanın zaruri bir semeresi ve kulun uhrevî mesuliyetinin aslî unsuru olarak görür. Mürceî ameli bütünüyle ikincilleştirme temayülü gösterirken Ehl-i sünnet, amelsizliği veya günahı hafife almamış; fâsık müminin ilâhî cezaya çarptırılabilceğini ve amellerin imanın kemâlîne etki edeceğini savunarak duruşunu netleştirmiştir.⁶ Bu yaklaşım, her ne kadar toplumsal entegrasyonu kolaylaştırır da uzun vadede dinin pratik hayat üzerindeki belirleyiciliğini zayıflatma riskini taşımaktadır. Amelin ikincil bir niteliğe büründürülmesi, dinî hayatın içini boşaltma ve onu salt vicdanî bir kanaate hapsetme tehlikesini beraberinde getirmektedir.⁷

Oysa İslâm öğretisinin temel referans kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in şahsında somutlaşan nebevî tecrübe; bu iki kutuplu ayrışmanın ötesinde, kuşatıcı bir dengeyi öngörmektedir. Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu model, imanı kuru bir iddiadan, ameli ise ruhsuz bir şekilcilikten kurtararak; her ikisini birbirini besleyen ve tamamlayan bir dinamizm içerisinde sunmaktadır. Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu tecrübeye iman, amelin motivasyon kaynağı ve anlam zeminiyken; amel, imanın dış dünyadaki tecellisi ve koruyucu zırhı konumunda görülmektedir.⁸

Gerek klasik kelâm tarihi gerekse modern dönem dinî düşünce literatürü incelendiğinde, iman-amel ilişkisinin ekseriyetle mezheplerin dogmatik sınırları, teorik delillendirmeler, esmâ ve ahkâm eksenli uhrevî hükümler üzerinden ele alındığı görülmektedir. Mevcut akademik müktesebat, meseleyi büyük oranda soyut-teolojik argümanların mukayesesine veya hadislerin lafzî-fikhî yorumlarına indirgeme temayülündedir. Bu noktada eldeki çalışma, literatürde teorik tartışmaların gölgesinde kalan ve ihmal

⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/213-222; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/137; Nûreddin es-Sâbü'nî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 140; Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 118; Soyal, "Esmâ ve Ahkâm", 495.

⁷ Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 324-325.

⁸ Ceyda Gürman, "Kur'an'da İlim-Amel İlişkisi ve Sahâbe Pratiğine Yansıması: Abdullah b. Ömer Örneği", *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1-İslâmî İlimler Özel Sayısı (15 Ekim 2023), 372-375.

edilen nebevî tecrübenin bütüncül, ahlâkî ve yaşayan modeline dair incelemeleriyle önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Araştırmanın mevcut literatüre sunacağı temel katkı; iman-amel paradigmasını salt mezhepler arası bir polemik ve tekfir argümanı olmaktan çıkararak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şahsında somutlaşan pratik model üzerinden dengeleyici ve kuşatıcı bir üst dil inşa etmektir. Böylece dinî hayatın pratik dinamizmi, nebevî örneklik analiziyle yeniden merkeze alınmakta ve söz konusu literatürdeki eksiklik telafi edilmektedir. Bu bağlamda çalışmamız, tarihsel süreçte uç noktalara savrulan iman-amel tartışmalarını, İslâm medeniyetinin asıl kurucu öznesi olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sunduğu teorik çerçeve ve sünnetinde mündemiç olan pratik örneklem üzerinden yeniden okumayı hedeflemektedir. Bu çerçevede çalışmamızın temel amacı, nebevî örneklik ışığında imanın statik bir kabulden ziyade amelle derinleşen bir tasdik olduğunu; amelin ise imandan kopuk bir eylemden ziyade bilinçli bir yöneliş olduğunu ortaya koymaktır.

Bu temel sorunsalı derinlemesine analiz etmek amacıyla çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde; öncelikle ameli imanın ayrılmaz bir cüzü addeden yaklaşımların teorik ve naklî delilleri ele alınacak, ardından ameli imandan bağımsız bir kategori olarak değerlendiren görüşlerin dayanakları irdelenecektir. Nihayetinde ise bu iki kutuplu perspektifin ötesinde eklektik ve kuşatıcı bir yaklaşımla; ferdî boyuttan başlayarak küresel ölçeğe uzanan iman-amel ilişkisinin, Hz. Peygamber'in hayatındaki pratik yansımaları üzerinden bir senteze ulaşılmaya çalışılacaktır.

1. Ameli İmanın Bir Cüzü Olarak Gören Yaklaşımlar ve Temel Dayanakları

Çalışmamızın bu bölümünde, imanın tahakkukunu sadece kalp ile tasdik ve dil ile ikrar düzleminde bırakmayıp ameli bu bütünlüğün kurucu bir unsuru olarak kabul eden ekollerin perspektifine odaklanılacaktır. Bu yaklaşımın tarihsel ve doktrinel açıdan en belirgin temsilcileri Hâriciyye ve Mu'tezile ekolleridir.⁹ Hâricîler, imanı parçalanmaz bir bütün olarak gördüklerinden, dinî emirlerin bir kısmının terk edilmesini imanın tamamının yitirilmesiyle eşdeğer tutmuşlardır. Onlara göre amel, imanın sıhhat şartıdır; yani eylemsiz bir iman hukuken ve dinen geçersizdir. Diğer taraftan Mu'tezile ekolü, el-menzile beyne'l-menziileteyn (iki konum arasında bir konum) prensibiyle bu düşünce yapısı için daha sistematik bir zemin inşâ etmiştir. Onlar da ameli imanın bir parçası saymakla birlikte,

⁹ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 146-147; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 396; Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 118; Soyal, "Esmâ ve Ahkâm", 494-495.

büyük günah işleyen kişiyi doğrudan kâfir ilan etmek yerine, imandan çıkmış ancak küfre de girmemiş bir fâsık olarak tanımlamışlardır.¹⁰

1.1. Ameli İmanın Sıhhat Şartı Sayan Radikal Yaklaşım: Hâricîlik

Hâricî düşünce, iman ile ameli mahiyet bakımından bir ve bütün olarak kabul eden ilk itikadî yönelimdir. Bu ekolün epistemolojik ve teolojik zemininde, imanın bölünme ve parçalanma kabul etmeyen homojen bir yapıya sahip olduğu fikri yatar. Hâricîlere göre iman; kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve azâların ameli şeklinde tezahür eden üçlü bir sacayağından oluşur. Bu bütüncül yapının doğal bir sonucu olarak, dinî emirlerin kasıtlı bir şekilde terk edilmesi veya büyük günah işlenmesi, imanın sadece bir kısmının zedelenmesiyle kalmaz; onun tamamının ortadan kalkmasına yol açar. Nitekim onlara göre iman, parçalarından biri eksildiğinde bütünüyle işlevsiz hale gelen organik bir mekanizma gibidir.¹¹

Bu kuramsal çerçevede amel, imanın bir kemâl unsuru değil, doğrudan doğruya sıhhat şartıdır. Diğer bir ifadeyle, eylemedökülmeyen veya ameldeki sürekliliğini kaybetmiş bir inanç, hukuken ve dinen geçersiz sayılmaktadır. Bu yaklaşım, kelâm tarihindeki esmâ ve ahkâm tartışmalarında imanı, dışarıdan kesin hatlarla gözlemlenebilir, ölçülebilir ve yargılanabilir bir performans nesnesi haline getirmiştir. Teolojik düzlemde amelsizliği veya günahı küfürle eşdeğer gören bu katı tutum, sosyo-politik alanda tekfir mekanizmasının bir meşruiyet aracı olarak kullanılmasına yol açmış ve İslâm toplumunun oluşum dönemindeki çoğulcu yapıyı ve toplumsal barış zeminini ciddi biçimde sarsmıştır.

1.2. El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn İlkesi Bağlamında İman-Amel İlişkisi: Mu'tezile

Ameli imanın bir parçası olarak kabul etmekle birlikte, bu kabulün pratik hayatta doğurduğu sosyo-politik tikanıklıkları rasyonel bir zeminde çözmeyi amaçlayan ve meseleyi özgün bir sisteme kavuşturan temel yaklaşımlardan biri Mu'tezile ekolüdür. Mu'tezilî teoloji, amelsiz bireyin durumunu sistemin beş temel esasından biri olan el-menzile

¹⁰ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 701; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn (Resâilu'l-adl ve'l-tevhîd içinde)*, thk. Muhammed İmâra (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988), 276; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/329-332; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî Seka (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1988), 71; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 343.

¹¹ Furat Akdemir, "İlk Dönem İman-Siyaset İlişkisi, İmanın Araçsallaştırılması (Sâlim b. Zekvân'ın es-Sîre Eseri Bağlamında)", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (01 Haziran 2019): 176-178.

beyne'l-menziileteyn prensibiyle kuramsallaştırmıştır. Ekol, Hâricîler gibi ameli imanın yapısal bir rûknü kabul ederek, büyük günah işleyen veya sorumluluklarını yerine getirmeyen bireyin mümin sıfatını muhafaza edemeyeceğini net bir şekilde savunur. Dolayısıyla onlara göre de amelsiz veya günahkâr bir kimsenin imanı teorik olarak düşmüştür. Ancak Mu'tezile, Hâricîlerin bu durumdaki kişiyi doğrudan kâfir ilan eden radikal sonucuna rasyonel bir itiraz geliştirir. Onlara göre iman dairesinden çıkan birey, doğrudan küfür dairesine girmez; bu iki mutlak statü arasında, hukukî ve dinî açıdan nevi şahsına münhasır bir ara bölgeye yerleşir. Ekol bu kişiyi fâsık olarak tanımlar. Fâsık birey, dünyada Müslüman fıkının ve hukukî statüsünün koruması altında kalmaya devam ederken; tövbe etmeden ölmesi durumunda ahirette kâfirlerle aynı akıbeti paylaşacak ve ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Mu'tezile bu sistemleştirmeye, bir yandan ameli imanın içine dâhil ederek dinî hayatın ciddiyetini ve ahlâkî sorumluluğu korumayı hedeflerken, diğer yandan Hâricîliğin toplumsal yapıyı felç eden tekfir dilini hafifletmeye çalışmıştır.¹²

1.3. Amelî İmanın Cüzü Sayan Yaklaşımların Temel Motivasyonları

Hâricîlik ve Mu'tezile'nin ameli imanın ayrılmaz bir cüzü olarak konumlandırmasının ardında yatan temel motivasyonları, şu muhtemel gerekçelerle açıklamak mümkündür:

a. Amelî Hassasiyeti Kaybetme ve Dünyevîleşme Endişesi: Amelin imandan koparılmasının, inancın pratik hayattaki yaptırım gücünü ve bağlayıcılığını zayıflatacağı kaygısı bu düşünceyi beslemiştir. Bu ekoller, dinin sadece vicdanlarda hapsolmuş bir düşünceden ibaret sayılması durumunda, toplumsal hayatta dinî kuralların önemsenmediği bir başıboşluğun ortaya çıkmasından endişe etmişlerdir. Bu sebeple ameli, inancın ayrılmaz bir parçası olarak kabul ederek; dinî hayatın hem ahlâkî hem de hukukî düzenini korumayı amaçlayan disiplinli bir yapı kurmaya çalışmışlardır.¹³

b. Adalet ve İstihkak Prensibi: Özellikle Mu'tezile'nin va'd ve va'îd ilkesi çerçevesinde şekillenen bu gerekçe, ilâhî adaletin tecellisini amelî performansla ilişkilendirmiştir. Sadece kalbî/zihnî bir tasdik ile iktifa eden birey ile bu tasdiki hayatın her alanında amelî bir disipline dönüştüren ferdin uhrevî statü bakımından eş değer tutulması, yani bu iki farklı durumdaki bireylerin mümin vasfında eşit olduklarının kabul edilmesi, bu ekollerce hak edilen karşılık (istihkak) ve ilâhî adalet ilkeleriyle telif edilemez bir durum olarak görülmüştür.¹⁴

¹² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 701.

¹³ Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre Bir Hâricî'İbâdî Klasığı*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 83.

¹⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 137-140.

1.4. Amelî İmanın Rüknu Saymanın Getirdiği Riskler

Amelî imanın temel rükünlerinden biri kabul ederek dinî hayata yüksek bir disiplin kazandırmayı hedefleyen bu yaklaşım, her ne kadar dindarlığı somutlaştırma amacı taşısaya da beraberinde ciddi teolojik ve sosyolojik riskleri de barındırmaktadır. Bu riskleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Tekfir Mekanizmasının Araçsallaşması: Amelin imandan bir cüz sayılması, amelindeki sürekliliği kaybeden veya hata yapan bireylerin kolaylıkla kâfir ilan edilmesine zemin hazırlar. Bu durum, İslâm toplumunda bir tekfir dalgasına yol açarak toplumsal huzuru ve güven ortamını temelinden sarsma riski taşır.¹⁵

b. Dindarlığın Şekilsel Bir Performansa Dönüşmesi: İnancın sadece gözlemlenebilir eylemlere indirgenmesi, dindarlığın kalbî ve manevî derinliğinden ziyade zâhîrî bir görüntü olarak algılanmasına neden olabilir. Bu da ibadetlerin ruhunu kaybetmesine ve dinî hayatın bir nevi şekilcilğe hapsolmasına yol açabilir.¹⁶

c. Toplumsal Ayrışma ve Ötekileştirme: İman-amel bütünlüğünü en üst perdeden savunan radikal yaklaşımlar, kendileri gibi yaşamayan veya dinî pratiklerde eksiklik gösteren diğer Müslümanlar'ı öteki olarak konumlandırır. Bu durum, ümmet bilincini zayıflatarak dinî grupların birbirini dışladığı parçalı bir toplumsal yapı ortaya çıkarabilir.¹⁷

d. Ümitsizlik ve Dinî Kaygı: En küçük bir günahın veya eksikliğin imanı yok edeceği düşüncesi, bireyler üzerinde ağır bir psikolojik baskı oluşturur. Bu durum, kulun ye's ile Allah'ın rahmetinden ümit kesmesine ve dinin kolaylık ilkesinden uzaklaşarak, yaşanması zor ve gergin bir sürece dönüşmesine sebebiyet verebilir.¹⁸

1.5. Amel-İman Bütünlüğünü Savunanların Delilleri

Amelin imandan bir parça olduğunu savunan ekoller, bu sistematik gerekçelerini sadece mantıksal çıkarımlara dayandırmamış; aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'in sarîh ifadelerini ve nebevî öğretileri de görüşlerinin delilleri olarak sunmuşlardır. Onların amel ile iman arasındaki bu ilişkiyi, İslâm'ın ana kaynakları olan ayet ve hadislerdeki şu örneklerle desteklemeye çalıştıkları görülmektedir:

1.5.1. Naslarda İman Denildiğinde İslâm'ın Kastedilmesi

Amelî imanın mahiyetine dâhil eden ekoller, Beyyine Süresi 5. ayette

¹⁵ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 38.

¹⁶ Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i 'tikâduhû ve lâ yecûzu 'l-cehlû bihî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 54.

¹⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, 38-39.

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 424-425.

yer alan “*Oysa onlar, doğruya yönelerek dini sadece Allah’a has kılarak O’na kulluk etmek, namazı kılmak ve zekâtı vermekle emrolunmuşlardı. İşte doğru din budur.*” ifadesini temel bir delil olarak öne sürerler. Bu perspektife göre âyetin sonunda yer alan ve dosdoğru din (dînü’l-kayyime) olarak tanımlanan bütüncül yapı; sadece kalbî bir tasdikten değil, aynı zamanda namaz ve zekât gibi somut pratiklerin icrasından oluşmaktadır. Dolayısıyla bu ekoller için din ve iman kavramları, ameli dışarıda bırakan soyut bir kabulden ziyade; ibadet ve itaati kapsayan, bu unsurlardan biri eksildiğinde ise bütünlüğü bozulan bir yaşam nizamı olarak kurgulanmaktadır. Ayrıca bu görüşün sahipleri Âl-i İmrân Suresi 19. âyetteki “*Allah katında din İslâm’dır*” beyanı ile 85. âyetteki “*Kim İslâm’dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden asla kabul edilmeyecektir.*” ihtarını birbirini bütünleyen birer delil olarak sunarlar. Bu perspektife göre, eğer Allah katında makbul olan yegâne nizam İslâm ise ve bu nizam bir bütünü temsil ediyorsa, bu bütünlüğün dışında kalan hiçbir iddia geçerlilik kazanamaz. Buradaki temel argüman; imanın ancak İslâm ile özdeşleştiği ölçüde kabul göreceği gerçeğidir. Dolayısıyla, İslâm’ın pratik gereklilikleri olan ameller, ikincil konumda yer alan unsurlar değil, imanın bizzat kendisini ve sıhhatini oluşturan aslî unsurlar olarak kabul edilmektedir.¹⁹

Söz konusu ekollerin ameli imanın kurucu bir cüzü sayan katı yorumlarına karşı Ehl-i sünnet kelâmcıları, naslar arasındaki zahirî çelişkiyi gidermek adına delilleri uzlaştırma yöntemini benimsemişlerdir. Bu çerçevede, ameli imana dâhil eden veya amelsizliği ağır bir hükme bağlayan âyetler, imanın aslî varlık şartı değil, yetkinlik şartı olarak yorumlanmıştır. Diğer bir ifadeyle, ilgili âyetlerdeki vurgunun imanın özüne değil, onun niteliksel olarak olgunlaşmış haline matuf olduğu kabul edilerek; ameli terk eden bireyin imanı zayıf olsa dahi, öz itibarıyla mümin sıfatını koruduğu savunulmuştur.²⁰

1.5.2. Cinayet Suçunun Kur’ân’daki Cezası

Büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî kalacağını ifade eden âyetler, amelin imandan bir cüz olduğuna delil sayılmıştır: “*Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir...*”²¹ Bu âyette kasten adam öldürenin cezası ebediyen cehennemde kalmak şeklinde belirtilmiştir. İslâm akaidinde ebedî cehennem azabı sadece kâfirlere mahsustur. Eğer bir eylem, kişiyi ebedî cehenneme müstehak

¹⁹ Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Muhassalü efkari’l-mütekaddimin ve’l-müteahhirin mine’l-ulemâ ve’l-hükemâ ve’l-mütekellimin*, thk. Taha Abdurrauf Sa’d (Kahire: Mektebetü’l-Külliyyâtü’l-Ezheriyye, ts.), 238.

²⁰ Râzî, *Muhassal*, 238.

²¹ en-Nisâ 4/83.

kılıyorsa, o kişi iman dairesinden çıkmış demektir. Çünkü mümin birinin -ne kadar günahkâr olursa olsun- eninde sonunda cennete gireceği inancı, ebedî cehennem hükmüyle çelişir. Bu durumda cinayet işleyen kişi, imanının rûknünü bozmuş ve kâfir olmuş veya Mu‘tezile’ye göre iman ile küfür arasında bir konumda kalmış olur.²²

Ehl-i sünnet düşünceleri ise bu âyetteki ceza hükmünün, öldürme eylemini helal sayarak işleyenler veya bir mümini sırf imanı sebebiyle hedef alanlar için geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü Allah’ın haram kıldığı bir fiili helal saymanın, eylemin kendisinden öte bir inanç problemi olduğunu ifade etmişlerdir.²³ Ayrıca Ehl-i sünnete göre eğer bu âyet öldürme eylemini işleyen herkesin ebedî cehennemlik olacağı şeklinde anlaşılıyorsa; *“Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, bundan başkasını ise dilediği kimse için bağışlar.”*²⁴ âyetiyle açık bir çelişki doğardı. Dolayısıyla Ehl-i sünnete göre şirkin dışındaki günahların bağışlanma ihtimalinin bulunması, amelin imanın olmazsa olmaz bir parçası olduğu düşüncesini geçersiz kılmaktadır.²⁵

1.5.3. Günahkârların Cehenneme Sokulacaklarının Bildirilmesi

Amelin imandan bir cüz olduğunun kanıtı olarak ileri sürülen delillerden biri de kötülük yapanların Cehennem’e gireceğini bildiren âyetlerdir. Şu âyetler bu delilin başlıca dayanaklarındandır: *“Kim de Allah’a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır.”*²⁶; *“Hayır! Kim bir kötülük (seyyie) eder de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa, işte o kimseler cehennemliktirler...”*²⁷ Amel ile iman aynı olduğunu telâkki edenlere göre bu âyetlerdeki seyeye (kötülük/günah) ifadesi geneldir. Dolayısıyla büyük günah işleyen birinin bu eylemi onu kuşatır ve iman sağladığı korumayı yok ederek kişiyi ebedî azaba mahkûm eder.²⁸

Sünnî kelâmcılar ise bu âyette geçen “seyeye” kelimesini itikadî alanla sınırlayarak bu yoruma itiraz ederler. Ehl-i sünnete göre bu âyette ifade edilen kuşatıcı kötülük sıradan bir günah değil, ancak şirk veya küfürdür. Zira bir kimsede iman bulunduğu sürece, günahların o kişiyi tamamen kuşatması mümkün değildir. Bu yaklaşıma göre iman, kişinin kalbinde yer alan ve kötülüğün mutlak istilasını engelleyen metafizik bir bariyerdir.

²² İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlf Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmîyye fi’l-erkânî’l-İslâmîyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1992), 88; Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye*, 143-144.

²³ Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmîyye*, 88; Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye*, 144.

²⁴ en-Nisâ 4/48.

²⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 75; Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye*, 141.

²⁶ en-Nisâ 4/14.

²⁷ el-Bakara 2/81.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 517-519.

Günah ne kadar büyük olursa olsun, kalpteki tasdik baki kaldığı sürece kişi bütünüyle karanlığa gömülmüş sayılamaz. Dolayısıyla bu ayet, günahkâr müminleri değil, kalbinde imandan eser kalmamış olan müşrik veya kâfirleri kapsamaktadır.²⁹

1.5.4. “Mümin” ve “Fâsık” Kavramlarının Karşıtlığı İddiası

Amelin imandan bir cüz olduğunu iddia edenlere göre Kur'an'da geçen “*Mümin olan, fâsık kimse gibi midir? Bunlar bir olmazlar.*”³⁰ ifadesi, müminlik ile fâsıklığın birbirinin zıddı olan iki ayrı durum olduğunu göstermektedir. Onlara göre, eğer bir kişi amellerde göstermiş olduğu kusurlar sebebiyle fâsık olmuşsa, âyetin bu belirgin ayrımı gereğince böyle bir kişinin artık mümin vasfını koruması mümkün değildir.³¹

Sünnî kelâmcılar ise bu ayetteki fâsık kavramının amellerinde kusurlu olan mümine değil, doğrudan kâfire işaret ettiğini belirtmektedirler. Nitekim fîsk kelimesinin sözlükteki anlamı, bir şeyin dışına çıkmak olup, en büyük fîsk, Allah'ın vahyini inkâr ederek İslâm dairesinden çıkmaktır. Ehl-i sünnete göre bu âyetin devamında gelen 20. âyetle fâsıkların ebedî cehennemle cezalandırılacağına bildirilmesi de buradaki fîskın inançsızlık boyutuna varan bir taşkınlık olduğunu göstermektedir.³²

1.5.5. Günah ve İman İlişisine Dair Nebevî Uyarı:

Ameli imanın ayrılmaz bir parçası kabul eden ekoller, Hz. Peygamber'in “Zina yapan kişi zina yaparken mümin olarak zina etmiş olmaz; hırsızlık yapan kişi de hırsızlık yaparken mümin olarak çalmaz...”³³ şeklindeki hadisini temel bir kanıt olarak ileri sürerler. Bu yaklaşıma göre, eğer amel imanın aslî bir unsuru olmasaydı, bu günahları işleyen bireylerin bu fiilleri esnasında iman vasfını korumaya devam etmeleri gerekirdi. Oysa bu hadisin lafzı, büyük günahın imanla aynı anda bir arada bulunamayacağını açıkça beyan etmektedir.³⁴

Ehl-i sünnet kelâmcıları, söz konusu hadisi iki farklı şekilde yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bu yorumların ilkinde hadisteki, “mümin değildir” ifadesi, imanın aslına değil, kemâline yöneliktir, iddiasını ileri

²⁹ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 44.

³⁰ es-Secde 32/18.

³¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 73.

³² Ebû Şekûr Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 205; Mustafa Aykaç, “İman Kavramı”, *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 316.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh*, thk. İzzuddîn Dali vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015) “Eşribe”, 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016), “İman”, 104.

³⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, 276; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 73; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 147.

sürmüşlerdir. Buna göre bu durumdaki kişiler, Allah'ın rızasına uygun olmayan bir fiili işlerken "kâmil/olgun bir mümin" vasfını yitirmiş olmakta ama imanını tamamen kaybetmiş olmamaktadır.³⁵ İkinci yorumda ise bu hadis, işlenen günahı haram kabul etmeyip helal sayarak istihlal yapanları kapsamaktadır. Zira haramı helal saymak, eylemin kendisinden bağımsız olarak başlı başına bir inkâr sebebidir.³⁶

Dindarlığı somut eylem ve disiplin üzerinden kurgulayan bu katı yaklaşım, her ne kadar inancı korumayı amaçlasa da teolojik ve toplumsal düzlemde bazı olumsuz sonuçlar doğurma potansiyeli taşımaktadır. Buna mukabil İslâm düşünce geleneğinde daha geniş bir kabul gören ve daha ziyade Ehl-i sünnet tarafından temsil edilen iman ve amelin ayrı oldukları şeklindeki yaklaşım, imanın özünü kalbî tasdikle sınırlayarak ameli bu özün bir parçası değil, koruyucusu ve tamamlayıcısı olarak konumlandırmıştır.³⁷ Söz konusu yaklaşım hem naklî hem de aklî bir dizi kanıta dayanmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde, ameli imandan ayrı tutan bu temel görüşü ve onun dayandığı delilleri ele almaya çalışacağız.

2. Ameli İmandan Ayrı Gören Yaklaşımlar ve Temel Dayanakları

İman-amel münasebetinin mahiyetine dair ikinci yaklaşım, imanı kalbî bir tasdikten ibaret müstakil bir öz, ameli ise bu özden bağımsız bir eylem alanı olarak konumlandırmaktadır. Bu yaklaşım uyarınca iman, bireyin dinî kimliğini belirleyen asıl rükün vasfını korurken; amel, bu kimliğin ahlâkî olgunluğunu ve pratik yetkinliğini temsil eden, imana dışarıdan eklemelenen bir "kemâl şartı" olarak değerlendirilir. Bu yaklaşıma göre iman, kalbin bir eylemi olarak tasdikten ibaret olup, dışsal birer davranış olan ameller bu özden farklı bir kategoride değerlendirilmelidir.

İman-amel ilişkisine dair erken dönem tartışmalarında, bu görüş etrafında imanın sınırlarını belirleyen farklı teorik yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Kerrâmiye ekolü, imanı bütünüyle kalbî boyuttan soyutlayarak yalnızca dilin ikrarından ibaret görmüş ve kalben inanmasa bile diliyle ikrarda bulunan herkesi mümin kabul etmiştir.³⁸ Mürcie ise imandaki bu aşırı indirgemeciliğe mesafeli durarak kalbin tasdikini merkeze almış; ameli imanın bir parçası olarak görmemekle birlikte, imanı genel olarak kalbin tasdiki ve dilin ikrarı şeklinde tanımlamıştır. İlerleyen süreçte ise Ehl-i sünnet kelâmcıları amelin imandan ayrı olduğu fikrini benimsemekle birlikte imanı, kalbin tasdiki olarak tanımlamıştır. Ancak

³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 73; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 147.

³⁶ Ebû'l-Hasan Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979), 17; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 247-248; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 72.

³⁷ Râzî, *Muhassal*, 240.

³⁸ İbrahim Bayram, "Kerrâmiye Mezhebinin İman Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (01 Aralık 2016), 118-119.

Ehl-i sünnet, bu kategorik ayırmada ameli iman açısından tamamen *işlevsiz* görmemiş; aksine onu imanın kurucu bir rüknü değil, kemal ve olgunluk şartı olarak konumlandırmıştır. Böylece Ehl-i sünnet, amelsizliği bir inanç problemi olmaktan çıkarıp ahlâkî ve fikhî bir sorumluluk alanına taşırken, amelin imanı besleyen, koruyan ve tekâmül ettiren dinamik işlevini de muhafaza etmiştir.³⁹

Ehl-i sünnet ulemâsı, imanın ontolojik özünün “kalbin tasdiki” olduğunu, amelin ise bu öze dışarıdan eklenen, imanı süsleyen ve koruyan birer eylem olduğunu savunmuşlardır.⁴⁰ Dolayısıyla Ehl-i sünnet için amel, imanın içinde yer alan bir rükün değil, imanı nihai amacına ulaştıran bir fazilet olarak konumlandırmıştır. Bu yaklaşımda amelin terki, kişinin mümin vasfını ortadan kaldırmaz; ancak imanın kalitesini düşürerek kişiyi ilâhî hitap karşısında eksik ve kusurlu bir duruma düşürür.⁴¹

Ehl-i sünnetin ameli imandan ayırma yönündeki tercihi, teorik ve pratik birtakım saiklere dayanmaktadır. Bu duruşu besleyen temel motivasyon kaynaklarını şöyle ifade etmek mümkündür:

a. Toplumsal Barış ve Din Kardeşliğinin Korunması: Günah işleyen bireyin doğrudan dinden çıkarılmaması, toplumda kaosu engeller. Amelin imandan bağımsız bir mahiyete sahip olduğu yönündeki kabul, amellerde gösterilen her türlü noksanlığın doğrudan küfür olarak nitelendirilmesinin önüne geçerek; toplumsal bütünlüğü tehdit eden tekfirci eğilimlerin ve bu doğrultuda gelişebilecek teolojik tabanlı iç çatışmaların bertaraf edilmesinde stratejik bir rol oynar.

b. Kullukta Ümidin Korunması: Amel ile imanı mahiyet bakımından ayırıştıran bu teolojik perspektif, bireyin manevi dünyasında yeis duygusuna kapılmasını engelleyen hayati bir vazife görür. Nitekim günahkâr müminin, iman dairesinde kalmaya devam ettiği yönündeki hissiyatı, tövbe mekanizmasını daima aktif kılar ve manevî bir ıslah süreci için gerekli olan motivasyonu muhafaza eder.

c. Hukukî ve Sosyolojik İstikrar: İslâm hukukunda bir kişinin mümin kabul edilmesi, tasdik ve ikrara bağlanmıştır. Şayet amel imanın bir rüknü olsaydı, kişilerin medenî statüleri (nikâhın geçerliliği, mirasçılık ehliyeti,

³⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 302-303; Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, thk. Muhammed Salih Ferfûr (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2000), 151-152; Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 153.

⁴⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ıbsat*, 51; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redd ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hammude Gurabe (Kahire: Matbaatu Müsâhemeti Mısıriyye, 1955), 123-125; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 77; Soyal, “Esmâ ve Ahkâm”, 499; Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, 84.

⁴¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 13; Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü Temhidi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 388-389; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 52; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 302-303; Râzî, *Muhassal*, 237-238; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 72.

velayet hakları vs.) her bir ibadet noksanlığında veya işlenen her gûnahta tartışmaya açılırdı. Bu durum, hukukî öngörülebilirliği ortadan kaldırarak bireylerin mülkiyet ve aile haklarını sürekli bir tehdit altında bırakırdı. Ayrıca Müslüman bir kimsenin vefatı sonrasında yerine getirilmesi gereken cenaze namazı, yıkama ve Müslüman mezarlığına defnedilme gibi haklar, kişinin yaşarken gösterdiği tasdik beyanına dayanır. Ameli imandan ayıran bu yaklaşım, günahkâr bir müminin de bu son dinî haklardan mahrum kalmasının önüne geçer.⁴²

Amel ile iman mahiyetini birbirinden tefrik ederek mümin bireyin hukukî statüsünü güvence altına almayı ve toplumsal barışı tesis etmeyi gaye edinen bu yaklaşım, sağladığı bu geniş avantajlara rağmen teolojik ve pratik düzlemde birtakım riskleri de barındırmaktadır. Ehl-i sünnetin ameli iman kemâli ve korunması için gerekli gören dengeli kuramında teorik ve pratik bir sorun bulunmamaktadır. Ancak bu ayrımın, ameli inançtan tamamen koparan Mürcîî bir mantıkla algılanması veya bu yöne evrilmesi durumunda birtakım zafiyetlerin ortaya çıkacağı öngörülebilir. Bu tür bir algılamının doğurabileceği olası riskleri şu başlıklar altında sınıflandırmak mümkündür:

a. Dinî Yaşantının Zayıflaması: Amel ile iman mahiyet bakımından birbirinden ayrı olduğunun kabul edilmesi, uzun vadede bireyin dinî mükellefiyetlerine karşı bir kayıtsızlık geliştirmesine ve vicdanî temizlik iddiasıyla ibadetlerin işlevsizleşmesine yol açabilecek bir manevî gevsemeye zemin hazırlayabilir. Böyle bir bakışın toplumu oluşturan tüm bireylere yayılması, İslâm'ın dinamik, pratik ve ahlâkî veçhelerinin zamanla erozyona uğraması ve dinin, hayata müdahil olan bir nizamdan ziyade, salt zihinsel ve entelektüel bir tasdik düzeyine indirgenmesi riskini barındırmaktadır.

b. Ahlâkî İlgisizlik ve Pasifizm: Amel ile iman mahiyet bakımından kategorik olarak ayrıştırılması, inanç sahibi bireyin adaletsizliklere müdahale iradesini zayıflatarak bireyi etik bir duyarsızlığa sürüklemeye riski barındırmaktadır. İnancın eylemden bağımsız ve dışsal etkenlerden etkilenmez bir mahiyette tanımlanması; haksızlık ve zulüm gibi kolektif krizler karşısında bireyin ıslah edici aksiyon motivasyonunu aşındırabilecektir. Bu durum, dinin kötülüğe karşı direnç mekanizmaları inşa etme ve toplumsal dönüşümü gerçekleştirme fonksiyonunu sekteye uğratarak, inancı hayata müdahil bir nizamdan ziyade statik bir tasdik düzeyine indirgeme tehlikesi taşıyabilecektir.

c. İman Nurunun Sönmesi: Amelin imandan bağımsız kabul edilerek sistematik şekilde ihmal edilmesi, bireyin kalbindeki inanç nurunun günahların getirdiği manevî kirliliğe karşı savunmasız kalmasına yol

⁴² Eş'arî, *el-İbâne*, 19; Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 141.

açabilir. Nitekim sürekli ve ısrarlı şekilde işlenen günahlar, zamanla bireyin vicdanî duyarlılığını yitirmesine ve kalbinin katılaşmasına neden olabilir. Amelin imanı besleyen ve diri tutan fonksiyonu devre dışı kaldığında, ortaya çıkan manevi boşluk kişiyi rasyonelleştirilmiş bir inkâr sürecine sürükleyebilir; yani kişi işlediği günahın ağırlığı altında ezilmemek için bir savunma mekanizması olarak inancından vazgeçme eşiğine gelebilir veya inancı artık gereksiz bir bağlılık olarak görmeye başlayabilir.⁴³

d. Dinin Kurumsal Yapısının Sarsılması: Amelin imandan bağımsız bir kategori olarak tanımlanmasının beraberinde getirdiği stratejik bir risk olarak, dinin kurumsal kimliğinin ve toplumsal görünürlüğünün kaybolması hususunu da ifade etmek gerekir. Nitekim İslâm düşünce geleneğinde ibadetler ve dinî mükellefiyetler, inancın sadece bireysel vicdandaki karşılığı değil, aynı zamanda dinin kamusal alandaki mevcudiyetini ve sosyokültürel sürekliliğini sağlayan kurumsal unsurlar hükmündedir. Şayet amel imanın mahiyetinden bütünüyle soyutlanır ve bu durum yaygın bir pratik ihmaline dönüşürse, inanç sisteminin nesiller arası aktarımını sağlayan temsili zemin ve kolektif hafıza zayıflamaya başlayabilir. Zira bir dinin sadece entelektüel bir tasdik düzeyinde kalması, onun toplumsal bir kimlik inşa etme ve ortak bir yaşam kültürü üretme kabiliyetini sekteye uğratarak dini, somut bir gerçeklikten soyut bir felsefeye dönüştürme tehlikesi barındırmaktadır.

Amel-iman ayırımına yönelik ileri sürülen bu teolojik ve sosyolojik kaygılara karşılık, bu yaklaşımı benimseyen ekoller iddialarını sadece birer temenni olarak değil, nasların lafzî delâletleri ve bazı akli çıkarımlar üzerine bina etmektedirler. İnancın mahiyetini amelden farklı gören bu düşünce sisteminin meşruiyet zeminini oluşturan temel deliller ve metodolojik dayanaklar şu başlıklar altında incelenebilir:

2.1. İman ve Amel Kelimelerinin Naslarda “ve” Bağlacı ile Bağlanması

İslâm düşünce geleneğinde iman-amel ilişkisine dair yürütülen tartışmaların merkezinde yer alan “İman edenler ve salih amel işleyenler”⁴⁴ şeklinde gelen ayetlerdeki “ve” bağlacı, iman-amel ayırımını benimseyenler tarafından dilsel bir kanıt olarak ileri sürülmüştür.⁴⁵

Söz konusu ayetlerdeki “ve” bağlacını, amelin imandan kategorik olarak ayrıldığına dair bir karine kabul eden ekollerin temel dayanağı, Arap dilinde “vav” atıf harfinin kullanımıyla ilgili temel bir kuraldır. Söz konusu kurala göre, iki terimi birbirine bağlayan “vav” atıf harfi, dilbilimsel bir zorunluluk olarak atfedilen unsurların özdeş olmadığını ve

⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 81.

⁴⁴ el-Bakara 2/82; el-Kehf 18/107.

⁴⁵ Râzî, *Muhassal*, 238.

farklı mahiyetlere sahip olduğunu beyan eder. Dolayısıyla bu kullanım, atıf vasıtasıyla bir araya getirilen kavramların birbirinin cüzü olmadıklarına, aksine müstakil olduklarına delâlet eder. Bu dilbilimsel ilke referans alındığında, Kur’ân-ı Kerîm’de sistematik bir biçimde tekrarlanan “*İman edenler ve salih amel işleyenler*” terkipteki iman ve amel unsurlarının “vav” atıf harfiyle birbirine bağlanması; bu iki kavramın mahiyet bakımından ayrıştığına ve semantik açıdan müstakil kategorilere tekabül ettiğine dair temel bir kanıt teşkil etmektedir.⁴⁶

Arap dilindeki “vav” atıf harfinin muğayeret ifade ettiği yönündeki bu dilbilimsel kanıt, Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından imanın asıl sınırlarını belirlemek amacıyla kullanılmıştır. Bu yaklaşım, amelde kusur işleyen müminin günahkâr olsa bile inancını muhafaza ettiğini net bir biçimde ortaya koyarak teolojik bir kuşatıcılık sağlamıştır. İman ile ameli mahiyet açısından müstakil kategoriler olarak konumlandırmak, dinin özünü oluşturan kalbi tasdiki ve inancın kendi hakikatini koruma altına almıştır. Dolayısıyla naslardaki bu dilsel ayrım, ameli hür bir iradeyle yönelinen ve imanı kemale erdiren müstakil bir fazilet alanı olarak tahkim etmiştir.

2.2. Naslarda Günahkâr Bireylere “Müminler” Şeklinde Hitap Edilmesi

Kur’an’daki birçok ayette büyük günah işleyen veya ameller noktasında kusuru olan kimselere yönelik hitaplarda iman vasfı korunmuş ve günahlarına rağmen onlara müminler hitabıyla seslenilmiştir. Bu durum, ilgili şahısların amelî kusurlarına rağmen Allah katındaki imanî statülerinin baki kaldığının ve mümin kimliklerini yitirmediklerinin temel bir göstergesi sayılmıştır. Bu görüşün savunucularına göre örneğin, Kur’an’da birbirleriyle savaşan iki gruptan bahsedilirken “*müminlerden iki grup*”⁴⁷ şeklinde bir ifadenin kullanılması, ameldeki sapmanın, imanın aslına halel getirmediğini kanıtlamaktadır. Bu hitap şekli, amelin imanın “sıhhat şartı” değil, onun niteliğini artıran bir “kemâl şartı” olduğunu teyit etmektedir.⁴⁸ Buna benzer diğer bir örnek de “*Kâtîl, (mümin) kardeşi tarafından affedilirse...*”⁴⁹ şeklindeki âyettir. Kısas hükmünün anlatıldığı bu ayette, bir mümini öldüren kişi için mümin ifadesi kullanılır. Bu ayette kâtîl ile maktulün yakını arasındaki din kardeşliği bağının kopmadığının belirtilmesi, cinayet gibi ağır bir cürmün bile imanın aslına zarar vermediğinin delillerinden biri olarak kabul edilmiştir. Konuya ışık tutan diğer bir âyet de “*Ey iman edenler! Allah’a içtenlikle tövbe edin...*”⁵⁰ şeklindedir. Buradaki hitabın iman edenler şeklinde başlaması ve bu

⁴⁶ Tefâtâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 80; Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye*, 153.

⁴⁷ el-Hucurât 49/9.

⁴⁸ Tefâtâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 80; Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye*, 153.

⁴⁹ el-Bakara 2/178.

⁵⁰ et-Tahrîm 66/8.

kişilerin tövbeye çağırılması, günah işleyen bireyin tövbe öncesinde de mümin sıfatını muhafaza ettiğini göstermektedir.⁵¹ Bu durumda tövbenin, kaybedilen bir imanı geri kazanmak için değil, mevcut imanı günah kirlerinden arındırıp kemâle erdirmek için yapıldığı anlaşılmış olur.⁵²

Kur’ân-ı Kerîm’deki hitap kalıplarından hareketle geliştirilen bu argümanlar, Ehl-i sünnet kelâmcılarının iman-amel ilişkisini temellendirirken nasların kendi beyan ve isimlendirmelerini esas aldıklarını göstermektedir. Savaşma, insan öldürme veya tövbeyi gerektiren diğer günahları işleyen kişilere yönelik “mümin” sıfatının ve “din kardeşliği” vurgusunun devam ettirilmesi, kalam sisteminde amelin imanın asıl mahiyetinden ayrı bir yerde durduğunu teyit etmiştir. Bu yaklaşım, büyük günah işleyen kimseyi dinden çıkararak Haricî ve Mu‘tezilî iddialara karşı, nasların kendi dil bütünlüğü içinden tutarlı ve kuşatıcı bir cevap üretilmesini sağlamıştır. Böylece amel, imanın varlık şartı olmaktan çıkarılarak onu olgunlaştıran bir fazilet alanı olarak konumlandırılmış; inancın hukuki ve dini statüsü ameli kusurlardan bağımsız olarak koruma altına alınmıştır.

2.3. İman ile Amel Arasındaki Şart-Meşrut Ayrımı

Ehl-i sünnet kelâmcılarının iman ile ameli birbirinden ayrı kabul etmelerinin naslardaki dayanaklarından biri de Kur’ân-ı Kerîm’in kullandığı şartlı cümle yapılarıdır. Özellikle Tâhâ Sûresi 112. âyette buyrulan, “*Her kim, mümin olarak iyi işlerden yaparsa...*” ifadesi, bu hususta temel bir karine teşkil eder. Burada mümin olma vasfı, salih amel işleme fiilinin ön şartı olarak zikredilmiştir. Mantık kaidelerine göre bir şeyin geçerlilik şartı, o şeyin mahiyetinden başkadır. Yani şart ile o şarta bağlanan unsur (meşrut) birbirinden farklı olmalıdır. Zira bir şeyin, kendi kendisinin şartı olması aklen ve lügaten imkânsızdır.⁵³

Arapça dil kuralları açısından bakıldığında da bu ayrım net bir şekilde görülmektedir. Nitekim birbiriyle şartlı olarak ilişkilendirilen kavramlar, öz itibarıyla aynı olamazlar. Eğer amel, imanın bölünmez bir parçası veya bizzat kendisi olsaydı, âyette her ikisinin ayrı ayrı belirtilmesi gereksiz bir kelime tekrarı olurdu. Oysa Kur’an’ın kusursuz bir belâgata sahip olan üslubu, imanı amelin kabulü için bir zemin ve ruh, ameli ise bu zemin üzerine inşa edilen bir yapı olarak birbirinden ayırmıştır. Sonuç olarak, Kur’an’daki bu sistematik ayrım, amelin imanın olmazsa olmaz bir cüzü değil, onun koruyucusu olduğunu ispatlar. Bu yaklaşım, günah işleyen müminin iman dairesinden çıkmayacağı şeklindeki Ehl-i sünnet doktrininin dilbilimsel bir delilini oluşturur.⁵⁴

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 72.

⁵² Cüveynî, *el-Akîdetü’n-nizâmîyye*, 85-86.

⁵³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 80.

⁵⁴ Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye*, 153.

Naslardaki şartlı cümle yapılarından hareketle sunulan bu argümanlar, Ehl-i sünnet kelâmcılarının iman-amel ilişkisini temellendirirken dil ve mantık kurallarını esas aldıklarını göstermektedir. Ayette mümin olma vasfının salih amelin geçerlilik şartı olarak zikredilmesi, kelam sisteminde şart ile şarta bağlanan unsurun (meşrut) birbirinden farklı olması gerektiği kuralına dayanmaktadır. Bu yaklaşım, ameli imanın kurucu bir cüzü sayarak günahkâr mümini dinden çıkaran Haricî ve Mu‘tezilî sistemlere karşı, nasların kurduğu kavramsal hiyerarşiden hareketle tutarlı ve kuşatıcı bir cevap üretilmesini sağlamıştır.

2.4. Kur’an’da İman Etmenin Tasdik Anlamında Kullanılması

Yûsuf Sûresinde anlatıldığı üzere, kardeşleri Hz. Yûsuf’u kuyuya bıraktıktan sonra babalarına dönerek onun bir kurt tarafından parçalandığına dair kurgusal bir iddia öne sürmüşlerdir. Kardeşlerin bu esnadaki, “... fakat biz doğru söyleyenler olsak da sen bize inanıcı/iman edici değilsin”⁵⁵ şeklindeki savunmaları, Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından iman-amel ayrılığının delili olarak kabul edilmiştir. Burada kullanılan “يُؤْمِن لَنَا” ifadesi, dinsel bir akideyi veya ilâhî bir tebliği kabul etmeyi değil; somut bir olayın doğruluğuna dair şahitliği ifade etmektedir. Dolayısıyla kardeşlerin kasdı, “sen bizim verdiğimiz haberi doğrulayıcı değilsin” şeklindedir. Ehl-i sünnete göre lisanın kelimelere yüklediği bu aslî mana, dinî terminolojide de korunmuştur. Bu durum, iman etmenin, doğrulamak anlamına geldiğini göstermektedir. Buradan hareketle Ehl-i sünnet, bu âyeti referans alarak imanın rûknünü “kalbin tasdiki” olarak belirlemiştir.⁵⁶

Âyette geçen î mân kavramı burada teknik ve kelâmî anlamından önce, beşerî kullanım alanı içerisinde tasdik etmek, güvenmek ve doğrulamak manalarını yansıtmaktadır. Hz. Yûsuf’un kardeşlerinin sözlerinde iman, metafizik bir inanç bildiriminden ziyade, aktarılan haberin doğruluğunu kabul etmeyi ifade eden örfî bir kullanım niteliği taşımaktadır. Ehl-i sünnet kelâmcıları bu dilsel zeminden hareketle, imanın mahiyetini açıklarken tasdik unsurunu merkeze almışlardır. Kur’an’da imanın sözlük anlamıyla kullanımının korunmuş olması, onların nazarında iman kavramının özünde kalbî doğrulama anlamını taşıdığına delil kabul edilmiştir. Böylece söz konusu âyet, imanın yalnızca söz veya amel ile sınırlandırılmayacağını; esas itibarıyla kalpte gerçekleşen bir tasdik fiiline dayandığını ortaya koyan temel referanslardan biri hâline gelmiştir.

2.5. Tarihsel Süreç ve İcmâ Kanıtı

Ehl-i sünnetin iman-amel ayrımındaki diğer bir delili, İslâm’ın ilk

⁵⁵ Yûsuf 12/17.

⁵⁶ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 145-146; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 397; Cüveynî, *el-Akîdetü’n-nizâmîyye*, 84; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, 36-37; Çağfer Karadağ, *İslâm Akaidi* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), 24.

asırlarından itibaren süregelen uygulama birliği ve âlimlerin bu konudaki söz birliğidir. Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden başlayarak günümüze kadar gelen süreçte İslâm ulemâsı, kalben tasdik edip diliyle ikrar ettiği halde, çeşitli sebeplerle ameli terk eden veya büyük günah işleyen kimseleri hiçbir zaman dinden çıkmış saymamışlardır. Bu kimseler günahkâr mümin olarak nitelendirilmiş; onlara yönelik cenaze namazı kılınması, miras hukukunun uygulanması ve Müslüman kabristanına defnedilmeleri gibi temel dinî muameleler eksiksiz bir şekilde icrâ edilmiştir.⁵⁷

Söz konusu icmâ, aynı zamanda İslâm toplumunun birliğini koruyan sosyolojik bir sigorta görevi de görmüştür. Âlimlerin bu tutumu, imanın varlığını amelin değişkenliğinden bağımsız kılmış ve ehl-i kiblenin mümin sıfatının korunmasını esas almıştır. Dolayısıyla, ameli terk eden kişinin mümin vasfının devam ettiğine dair oluşan bu ittifak, teorik bir tercih olmanın yanında İslâm'ın başlangıcından beri uygulanan ve bizzat naslarla korunan bir realite olma özelliğini de kazanmıştır.

Ehl-i sünnet âlimlerinin tarih boyunca büyük günah işleyen veya amelî yükümlülüklerini terk eden kimseleri tekfir etmemesi, imanın amel ile tamamen özdeş görülmediğinin en önemli göstergelerinden biri kabul edilmiştir. Çünkü bu yaklaşımda iman, öz itibarıyla kalbî tasdik ve dil ile ikrar temeline dayandırılmış; ameller ise imanın kemâline etki eden unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Günahkâr müminlerin İslâm toplumunun bir parçası sayılmaya devam edilmesi ve kendilerine yönelik dinî-hukukî muamelelerin sürdürülmesi, mümin vasfının ameldeki eksiklik sebebiyle ortadan kalkmadığını ortaya koymaktadır. Böylece Ehl-i sünnetin benimsediği bu anlayış, tekfir eğilimlerini sınırlandıran mutedil bir çizgi oluşturmuş, aynı zamanda İslâm toplumunun birlik ve bütünlüğünü koruyan kapsayıcı bir işlev üstlenmiştir. Bu yönüyle söz konusu icmâ, yalnızca teorik bir kelâm ilkesi değil; İslâm tarihinin uygulama pratiğiyle de teyit edilmiş köklü bir dinî ve toplumsal gerçeklik niteliği taşımaktadır.

3. Konjonktürel Bir Savunudan Doktrinel Bir İlkeye İman-Amel Ayırımı

İman ile amelin birbirinden ayrı unsurlar olduğu yönündeki teorik çıkarımlar, sadece nas odaklı ve dilbilimsel bir tercihin sonucu değil; aynı zamanda İslâm toplumunun karşılaştığı sosyo-politik krizlere karşı ortaya konulmuş stratejik bir hamledir. Bu düşüncenin ilk temsilcilerinden olan Mürcie, Hâricîliğin günah işleyeni tekfir eden ve bu yolla toplumsal kaosu körükleyen katı yaklaşımına karşı bir tepki olarak doğmuştur. Mürcie, imanı amelden mutlak bir surette ayırarak, mümin olma vasfını amelin değişkenliğinden kurtarmış; böylece toplumsal barışı korumayı

⁵⁷ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 87; Sâbüni, *Kitâbü'l-Bidâye*, 141; Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, 72.

ve tekfir mekanizmasının yol açacağı iç savaş ortamının önüne geçmeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla Mürcie'nin, konjonktürel ve denge sağlayıcı bir karşı çıkış hareketi olarak tanımlanması mümkündür.⁵⁸

Ehl-i sünnet kelâmı, Mürcie'nin ortaya koyduğu iman-amel ayrımı ilkesini esas alarak toplumsal istikrarı koruma vizyonunu devralmıştır. Ancak Ehl-i sünnet, ameli imandan hukuken ve mahiyet bakımından ayırırken, onu ikincil veya etkisiz bir konuma da düşürmemiştir. Ehl-i sünnete göre iman ve amel, mahiyetleri itibarıyla ayrı olsalar da fonksiyonel olarak birbirini besleyen ve destekleyen bir ilişki içindedirler. Bu yaklaşımda iman bir öz, amel ise bu özü dış tehlikelere karşı muhafaza eden koruyucu bir unsur konumunda görülmüştür.

Ehl-i sünnet, Hâricîliğin radikal dışlamacılığı ile Mürcie'nin ameli pasifize eden yaklaşımı arasında orta bir yol (vüstâ) inşa etme gayreti göstermiştir. Bu eklektik yaklaşımda amel, kişinin mümin sıfatını belirleyen kurucu bir unsur değildir; ancak imanın kemâle ermesini, korunmasını ve toplumsal ahlâkın inşasını sağlayan hayati öneme sahip bir tamamlayıcıdır.⁵⁹ Bu bakış çerçevesinde Ehl-i sünnet, imanı amelin bir parçası görmeyerek Müslümanın hukukunu korumuş; ameli imanın bir gereği ve koruyucusu sayarak da dinî hayatın dinamizmini muhafaza etmiştir.⁶⁰

Bu bütüncü bakış açısında amelin imanı destekleyici rolü, teorik bir ayrımın ötesinde pratik bir gereklilik arz eder. Ehl-i sünnete göre iman, özü itibarıyla yani kalbin onayı bakımından artıp eksilmese de nitelik ve kuvvet açısından ameller vasıtasıyla değişkenlik gösterir. Her salih amel, kalpteki tasdik şuurunu pekiştirip bireyin manevî mukavemetini artırırken; ameldeki gevşeklik bu bilincin zayıflamasına ve dış etkenlere karşı savunmasız hale gelmesine sebebiyet verebilir. Dolayısıyla herhangi bir amelin terki kişiyi doğrudan İslâm dairesinin dışına itmese de imanın korunması ve olgunlaşması sürecinde ihmal edilmemesi gereken bir alan oluşturmaktadır.⁶¹

İman ve amel arasındaki ilişkinin kelim ekolleri nezdindeki teorik zemini, meselenin ontolojik ve epistemolojik çerçevesini belirlemiş olsa da bu ilişkinin hayat bulmuş hali, soyut bir tartışmanın çok ötesinde, yaşayan bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Kelâmî tanımlamaların ve delillerin ötesine geçerek, imanın salt bir tasdikten, amelin ise birer formdan ibaret olmadığını bizzat pratik üzerinden görmek, konuyu

⁵⁸ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbar Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 75.

⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 80-81.

⁶⁰ Râzî, *Muhassal*, 239.

⁶¹ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 114-121.

zihinlerden kalplere ve buradan da toplum tabakalarına taşıyacaktır.⁶² Bu noktada, vahyin canlı bir örneği olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatı, iman ile amelin nasıl bir potada eridiğini ve bu bütünlüğün nasıl bir medeniyet inşasına dönüştüğünü gösteren temel bir referans kaynağıdır.

4. İman-Amel İlişkisinde Hz. Peygamber'in Ortaya Koyduğu Model

İman ve amel arasındaki ilişki, İslâm düşünce tarihinde teorik bir mesele olarak ele alınmadan çok önce, Asr-ı saadet ikliminde canlı bir model olarak tecessüm etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu konudaki yaklaşımı, imanı teorik bir iddia olmaktan çıkararak, onu fiilî bir oluş ve özgün bir şahsiyet inşasına dönüştürmüştür. Dolayısıyla onun yaşantısında iman, varlığın özüne yerleşen dinamik bir potansiyeli temsil ederken; amel, bu potansiyelin hayata akseden görünür sonuçları ve imanın nesnelleşmiş formu olarak temâyüz etmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) inşâ ettiği medeniyetin temelinde, inandığı gibi yaşama disiplini yatar. Bu model, bireyin iç dünyasındaki dürüstlüğü, toplumsal alandaki güven ve adalete dönüştürerek mümin ile emin kavramlarını eşitlemiştir. O, imanı sadece kurtuluşun teolojik bir şartı olarak değil, aynı zamanda ahlâkın ve toplumsal nizamın itici gücü olarak konumlandırmıştır. Bu bütünlükçü bakış açısı, İslâm medeniyetinin sadece ibadetlerle değil, aynı zamanda hukuk, siyaset ve ahlâkın her alanında hissedilen bir dürüstlük ilkesiyle yükselmesini sağlamıştır.

Bu bölümde, iman-amel ilişkisinde nebevî modelin iki temel boyutu ele alınacaktır. Öncelikle Hz. Peygamber'in beyanları üzerinden bu ilişkinin fikrî ve teorik çerçevesi çizilecek; ardından bu teorinin, Hz. Peygamber'in iç dünyasından başlayarak genişleyen güven halkaları halinde toplumsal ve küresel ölçekte nasıl bir gerçekliğe dönüştüğü somut örneklerle incelenecektir. Bu çalışmada geliştirilen Yedi Aşamalı Güven Modeli, literatürdeki mevcut siyer kronolojilerinden farklı olarak, imanın sözlük anlamı olan güven ile Ehl-i sünnetin iman-amel sentezini organik olarak birleştiren özgün bir teorik çerçeve denemesidir.

4.1. Nebevî Öğreti Çerçevesinde İman ve Amel İlişkisi

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ dilinde iman, daima amelle bağlantılı olarak sunulmuştur. O, imanı sürekli bir aksiyon hali ve ahlâkî bir nitelik olarak tanımlamıştır. Nebevî söylemde iman ve amel arasındaki bu organik bağ, özellikle gerçek mümin tanımı üzerinden kurulan ikaz ve müjdelerde kendini göstermiştir. Hazreti Peygamber (s.a.s.), imanı kalpteki tasdikten alıp hayatın merkezine ve insani ilişkilere taşıyarak; ameli imanın dış dünyadaki geçerlilik belgesi haline getirmiştir.

⁶² Mehmet Evkuran, *Çağdaş Sorunlar ve Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 76; Ferit Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 287.

Bu yaklaşımın en somut yansımaları, imanın varlığını veya kemâlini belirli ahlâkî eylemlere bağlayan hadislerde görülür. Örneğin; “Komşusu açken tok yatan bizden değildir”⁶³ gibi nebevî beyanlar, imanı teolojik bir kategoriden çıkarıp sosyal ve ahlâkî bir sorumluluk zeminine oturtmaktadır. Buradaki “bizden değildir” ifadesi, amelsiz bir imanın eksik kalacağı gerçeğini vurgulamaktadır. Böylece Hz. Peygamber (s.a.s.), inanan insanın kimliğini sadece neye inandığıyla değil, aynı zamanda ne yaptığıyla ve nasıl bir duruş sergilediğiyle tanımlamış olmaktadır. Bu durum, İslâm medeniyetinin üzerine yükseldiği ahlâk eksenli iman paradigmasının da temelini oluşturur.

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) iman-amel ilişkisini bazen derecelendirme ve etki alanı olarak sunduğu görülmektedir. Bu noktada en belirleyici referanslardan biri, imanı sabit ve durağan bir halden çıkarıp dinamik ve hiyerarşik bir yapıya dönüştüren iman şubeleri hadisidir. Bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle söylemiştir: “İman yetmiş küsur şubedir. En üst mertebesi lâ ilâhe illallah demek, en alt mertebesi ise yoldaki eziyet veren bir şeyi kaldırmaktır. Hayâ da imandan bir şubedir.”⁶⁴

Buradaki lâ ilâhe illallah cümlesi, imanın zihnî ve kalbî merkezini oluştururken, yoldaki eziyeti kaldırmak bu iman toplumsal alandaki pratik bir yansımasıdır. Bu hadis, en soyut tasdik ile en somut ameli aynı kavramın çatısı altında birleştirerek; iman hayata dokunmayan hiçbir parçasının olmadığını tescil etmektedir.⁶⁵

Diğer bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.), imanın varlığını insanlara güven vermeyle özdeşleştirmiştir. Çevresine güven verme hali bazı hadislerde iman kaçınılmaz bir şartı gibi sunulmuştur. Bu hadislerden birinde bu husus şöyle dile getirilmiştir: Bir gün Resûlullah (s.a.s.) “Vallahi iman etmiş olmaz, vallahi iman etmiş olmaz, vallahi iman etmiş olmaz!” buyurmuştur. Sahâbîler tarafından ona, “Kim ey Allah’ın Resûlü?” diye sorulmuş, “Yapacağı kötülüklerden komşusu emin olmayan kimse” şeklinde cevap vermiştir.⁶⁶ Bu hadiste iman teolojik geçerliliğinden ziyade, ahlâkî ve sosyal geçerliliği üzerinde durulmaktadır. Bu ikaz çerçevesinde kâmil iman, bireyin çevresine verdiği güvenle doğru orantılı olarak konumlandırılmıştır. Benzer içeriğe sahip bir hadiste de yine şöyle buyrulmuştur: “Müslüman, diğer Müslümanların, dilinden ve elinden salim olduğu (zarar görmediği) kimsedir. Mümin de insanların, canları ve malları hususunda (kendilerine zarar vermeyeceğinden) emin oldukları

⁶³ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 4/183 (h. no: 7307).

⁶⁴ Müslim, “İman”, 58.

⁶⁵ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 251.

⁶⁶ Buhârî, “Edeb”, 29.

kimsedir.”⁶⁷ Bu tanım, imanı bir etik kimlik olarak sunmaktadır. Bu hadise göre mümin, sadece belirli inanç ilkelerini kabul eden kişi değil, bu ilkelerin sonucunda güvenilir bir karakter inşa eden kişi olarak görülmüştür. Bu hususla ilgili olarak değerlendirebileceğimiz diğer bir nas da Cibril hadisi olarak meşhur olan rivayettir. Bu hadiste ihsan kavramının tanımı, “Allah’ı görüyormuşsun gibi ibadet etmendir...”⁶⁸ şeklinde yapılmıştır. Bu buyruk, iman-amel ilişkisinin zirve noktası olarak görülebilir. Nitekim bu tanımda amel, her an ilâhî bir gözetim altında olunduğunun bilincinde olarak yaşamanın bir göstergesi olarak sunulmuştur. Buna göre iman murakabeyi, murakabe ise hayatın her ânında doğru davranışı gerektirmektedir.

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) iman-amel dengesinde kurduğu model, sadece dış dünyaya verilen bir güven telkini değil, aynı zamanda insanın iç dünyasını inşa eden pedagojik bir süreçtir. Bu süreçte amel, imanın koruyucusu; günah ise bu korumayı delen bir unsur olarak sunulur. Resûlullah (s.a.s.), amelin iman üzerindeki etkisini ve her bir amelin, kalbi nasıl dönüştürdüğünü şu tasvirle de anlatmaktadır: “Mümin bir günah işlediği zaman kalbinde siyah bir nokta oluşur. Eğer o günahı terk edip tövbe ve istiğfar ederse kalbi cilalanır. Eğer günah işlemeye devam ederse, o siyahlık artar ve sonunda bütün kalbini kaplar.”⁶⁹

Bu hadis, iman ile amel arasındaki ilişkinin dinamik bir ilişki olduğunu göstermektedir. Burada amel, kalbin üzerine çekilen bir cila; günah ise kalbin nurunu karartan bir perde hükmündedir. Dolayısıyla nebevî modelde amel, sadece haricî bir performans değil, imanın makamı olan kalbin sadâkatini koruma biçimidir. Kalbin bu lekelenme veya cilalanma hali, aslında kişinin imandaki derinliğinin amelleriyle doğrudan orantılı olduğunu göstermektedir.

Nebevî bakış, imanı dilin ve kalbin birbirini doğruladığı bütüncül bir dürüstlük süreci olarak takdim eder. Söz konusu içsel ve dışsal tutarlılığın ifadesi şu hadis-i şerifte karşılık bulur: “Kişinin kalbi dosdoğru olmadıkça imanı dosdoğru olmaz; dili dosdoğru olmadıkça da kalbi dosdoğru olmaz.”⁷⁰ Bu nebevî ölçü, iman ve amel ilişkisinin bir süreç ve disiplin meselesi olduğunu tescil etmektedir. Buradaki doğruluk vurgusu, imanı varoluşsal bir merkez, kalbi bu imanın karar ve olgunlaşma mahalli, dili ise kalpteki bu özün dış dünyaya aktarıldığı ana mecra olarak konumlandırıran bir hiyerarşiyi temsil etmektedir. Dolayısıyla nebevî modelde kişinin

⁶⁷ Ebû İsâ Muhammed Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), “İman”, 12.

⁶⁸ Buhârî, “İman”, 1; Müslim, “İman”, 1.

⁶⁹ Tirmizî, “Tefsir”, 83.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 20/344 (No. 13048).

inandığı ile söylediği, söylediği ile yaptığı arasındaki mesafe kapandıkça, iman teorik bir kabuktan sıyrılarak ideal bir şahsiyete bürünmektedir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinde çizilen tablo, imanın yalın bir kabulden ziyade, hayatın tüm yönlerine nüfuz eden dinamik bir eylem alanı olduğunu göstermektedir. Nebvî söylemde iman ve amel karşılıklı bir bağ ile birbirine bağlanmıştır. Bu yaklaşıma göre iman, ameli doğuran bir potansiyel; amel ise imanı ispat eden ve onu toplumsal bir gerçekliğe dönüştüren bir şahitliktir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vazettiği modelde din, sadece bir inanç olayı değil, bu inancın ahlâk ve karakter üzerinden ete kemiğe büründüğü bir yaşam nizamıdır. Kelâmî tartışmaların ötesinde, imanın amelle olan bu birlikteliği, ancak onun yaşayan bir şahsiyet üzerindeki yansımaları incelendiğinde tam manasıyla kavranabilecektir. Bu bağlamda, söz konusu bütünlüğün Hz. Peygamber'in şahsi hayatından başlayarak evrensel bir boyuta nasıl evrildiğini görmek, teorinin pratiğe nasıl dönüştürüldüğünü anlamak açısından elzem görünmektedir.

4.2. Hz. Peygamber'in Uygulamalarında İman ve Amel

Buraya kadar aktarılan veriler, iman-amel ilişkisinin İslâm'ın hedeflediği kâmil insan modelinde teorik bir onaylamanın ötesine geçerek, hayatın tüm alanlarında tecessüm eden bütüncül bir karakter inşâsına tekabül ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ortaya koyduğu modelde bu bütünlük, bireyin iç dünyasından başlayarak kâinatın en uzak noktasına kadar uzanan ve her aşamada güven duygusu üreten bir karakter inşâsını hedefler. Dolayısıyla bugünün Müslüman dünyasında yeniden bir şahsiyet ve toplum ihyası gerçekleştirmek, nebevî metodun bu pratik yansımalarını doğru analiz etmeyi zorunlu kılar. Bizim çalışmamızda bu ihya süreci; bireysel öz-güven, aile içi itimat, yakın çevre ilişkileri, vatandaş olunan ülkeye sadâkat, ümmet dayanışması, evrensel barış ve nihayetinde ebedî saadet yurdu olan cennet ekseninde şekillenen yedi temel güven halkası kapsamında ele alınacaktır. Bu halkaların ilki ve tüm sistemin hareket merkezi olan bireyin kendine güvenmesi/öz-güven, şahsiyet inşâsının temelini oluşturması bakımından özel bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, ifade ettiğimiz yedi aşamalı hiyerarşinin merkezinde yer alan kendine güvenme aşamasından başlayarak tüm halkaların, Hz. Peygamber'in hayatından örneklerle temellendirilmesi yerinde olacaktır.

4.2.1. Kendinden Emin Olma veya Öz Güven

Güven inşâsının temel taşı ve ilk halkası, bireyin benimsediği inanç değerleri ile tercihleri arasında tesis ettiği tutarlılıktır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke döneminde sergilediği duruş, bu öz-güvenin toplumsal baskı ve dünyevî cazibe karşısında bir tür karakter zırhına dönüştüğünü gösteren bir örnektir. İslâm'ın ilk yıllarında tevhid davasının Mekke aristokrasisi üzerinde kurduğu etki, müşrik liderleri uzlaşma yolları aramaya itmiştir.

Bu kapsamda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) amcası Ebû Tâlib aracılığıyla ona iletilen liderlik, mal mülk ve şeref gibi nefsi cezbedecek teklifler, onun imanı konusunda bir sadâkat testi olmuştur. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s.), davasını dünyevî bir pazarlık unsuru olarak görmemiş, aksine vazgeçilmez bir hakikat olarak onu tüm iradesiyle sahiplenmiştir.

Hadisenin detaylarında görüldüğü üzere, Mekkeli müşriklerin Ebû Tâlib üzerindeki baskısı dayanılmaz bir noktaya ulaştığında, amcasının "kendine ve bana acı, taşıyamayacağım yükü omuzlarıma bindirme" şeklindeki serzenişi, nebevî iradeyi sarsmamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.), "Ey amca! Vallahi, güneşi sağ elime, ayı da sol elime verseler, yine de Allah bu dini üstün kılincaya veya ben bu yolda yok olup gidinceye kadar bu davadan vazgeçmem" şeklindeki cevabıyla, kendinden emin olmanın belirgin bir örneğini ortaya koymuştur.⁷¹ Bu beyan, imanın ameldeki karşılığının sadece ritüeller ile değil, dış etkenlerden bağımsız, tavizsiz bir öz-disiplin ve kendinden emin olma hali ile gerçekleşebileceğini açıkça ortaya koymaktadır.

Bu üstün irade beyanı, bireyin her türlü sosyo-politik şart altında kendi etik değerlerinden emin olma zorunluluğunu pedagojik bir modele dönüştürür. Nebevî tanımda iyilik ve kötülük; başkalarının takdiri veya yergisiyle değil, kişinin kendi vicdanında hissettiği itminan veya huzursuzluk üzerinden tanımlanmıştır.⁷² Buna göre nebevî ölçüde gerçek mümin, dış dünyadaki denetim mekanizmalarına ihtiyaç duymaksızın, kendi imanının denetleyicisi olma liyâkatine erişmiş olan kimse olarak görülebilir.

Nebevî örnekliğin bu ilk halkasında somutlaşan tavizsiz duruş, ilk üç bölümde teorik zeminleri tartışılan Ehl-i sünnetin iman ve amel sentezine dair soyut kabullerinin pratik hayattaki canlı bir yansımasıdır. Kelâm ilminde imanın özünü oluşturan kalbî tasdik, her türlü haricî baskı ve dünyevî menfaatten arınmış, sarsıntısız bir kararlılık ve tam bir boyun eğme hali barındırması gerektiği vurgulanır. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in Mekke aristokrasisinin tekliflerine karşı sergilediği bu irade beyanı, kelâmî literatürde işlenen sabit ve sarsılmaz tasdik kavramının yaşanan gerçeklikteki tam karşılığıdır. Böylece ilk üç bölümde ele alınan esmâ ve ahkâm tartışmaları, bu nebevî öz-disiplin sayesinde soyut birer iddia olmaktan çıkarak, ameli imanın koruyucu zırhı kılan ahlâkî bir şahsiyet modeline dönüşmektedir. Sonuç olarak, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu bu modelde; bireysel güven inşası gerçekleşmeden sosyal bir güven ortamının kurulması mümkün görülmemekte ve şahsiyetin dürüstlüğü, imanın en somut ameli olarak nitelenmektedir.

⁷¹ Muhammed b. İshak b. Yesâr İbn İshak, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2004), 196.

⁷² Müslim, "Birr", 15.

4.2.2. Aile Ortamında Güven İklimi

İman-amel bütünlüğünün toplumsal zemindeki ilk ve en mahrem uygulama alanı çekirdek ailedir. Nebevî modelde aile, inanç değerlerinin sadece teorik birer öğreti olarak kaldığı bir yapı değil, bu değerlerin gündelik hayatın en ince detaylarında ahlâka ve karşılıklı itimada dönüştüğü bir mecradır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) aile hayatında karşılıklı itimada dayalı bu güven ortamının tesis edildiğini görmek gayet mümkündür. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Hz. Hatice ile kurduğu yuva, evlilik akdinden çok önce "el-Emîn" sıfatı üzerine bina edilmiş; ticarî dürüstlikle başlayan bu süreç, hayatın tüm yükünün omuzlandığı bir kader birliğine dönüşmüştür.⁷³

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ailesindeki güven ikliminin belirgin bir örneği, Hira mağarasında gerçekleşen ilk vahiy tecrübesinin ardından yaşanmıştır. Peygamberliğin o sarsıcı ilk anlarında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sığındığı ve teselli aradığı ilk kişi, eşi Hz. Hatice olmuştur. Yaşadığı olağanüstü durumu aktardığında, Hz. Hatice'nin gösterdiği tepki, aslında bir eşin diğerine duyduğu sıradan bir güvenden ziyade, yılların birikimiyle oluşmuş bir şahsiyet şahitliği olarak görülmektedir. Hz. Hatice, Hz. Peygamber'in anlattığı şaşırtıcı tecrübeyi dinledikten sonra ona şöyle söylemiştir: "Korkma! Allah seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabayı gözetir, doğruyu söyler, emanete riayet eder, güçsüzlerin yükünü omuzlar ve misafiri ağırlarsın"⁷⁴ Hz. Hatice'nin bu tespitleri aslında Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatının her bir karesinin güven ile sürdürüldüğünü tasdik etmektedir. Bu referans, aile içi güvenin, imanın dış dünyadaki en sahici ispatı olduğunu kanıtlamaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "En hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı olanınızdır."⁷⁵ şeklindeki hadisi de dindarlığın geçerliliği ve kalitesi için aile ölçeğinde belirleyici bir kriter sunmaktadır. Bu hadis, Müslüman bireyin eşine ve çocuklarına karşı sergilediği tutumu, şahsiyetin asıl aynası olarak konumlandırmaktadır. Buradaki hayırlı olma hali; adaletin, merhametin ve sabrın, gündelik çatışmaların ve rutinlerin içinde diri tutulan birer refleks haline gelmesini telkin etmektedir.

Aile içinde tezahür eden bu ahlâkî duruş ve Hz. Hatice'nin nübüvvet öncesi amellere dayanarak yaptığı şahitlik, kelâmî gelenekte iman mahiyetine dair yürütülen teorik tartışmaları doğrudan desteklemektedir. İlk üç bölümde ele alınan, iman dilin ötesinde kalbî bir boyun eğme ve sarsılmaz bir teslimiyet olduğu fikri, en yalın karşılığını bu ailevî güvende bulmaktadır. Kelâm ilminde samimi bir tasdik varlığı, onun dış dünyada

⁷³ İbn İshak, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 128-130.

⁷⁴ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3; İbn İshak, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 168-169.

⁷⁵ Tirmizî, "Menâkıb", 63.

ürettiği ahlâkî meyveler ve bireyin çevresine verdiği emniyet duygusu üzerinden temellendirilir.⁷⁶ Dolayısıyla, nebevî modeldeki bu aile içi itimat iklimi, imanın amelle olan ilişkisinde ameli sadece şekilsel bir ibadet olarak değil, inancın kalitesini ve olgunluğunu gösteren en sahici semere olarak konumlandırılan Ehl-i sünnet yaklaşımının toplumsal düzlemdeki somut bir delilidir.

4.2.3. Yakın Çevre ve Komşuluk Hukukunda Güven

İman ve amel arasındaki bağın aileden sonraki genişleme halkası, bireyin sosyal temas kurduğu yakın çevresi, akrabaları ve komşularıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nebevî metodunda sosyal ilişkiler, imanın bir kemâl göstergesi olan emanet ve sadâkat ilkeleriyle şekillenmiştir. Bu halkada güven, bireyin çevresinde oluşturduğu emniyet alanının genişliğiyle ölçülür. Resûlullah'ın (s.a.s.), yakın çevresinde inşâ ettiği itimat, en kritik dönemlerde dahi dostlarının ona olan bağlılığını sürdürmesini sağlamıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tesis ettiği sosyal güvenin bir örneğini, Hz. Ebû Bekir'in miraç hadisesi karşısındaki tavrında görmek mümkündür. Müşriklerin, rasyonel sınırları zorlayan bu hadiseyi Hz. Ebû Bekir'i şüpheyi düşürmek için bir koz olarak kullanma çabaları, onun; "O söylüyorsa şüphesiz doğrudur"⁷⁷ şeklindeki net beyanıyla sonuçsuz kalmıştır. Bu duruş, sadece bir dostluk belirtisi değil, Hz. Peygamber'in yakın çevresinde tesis ettiği mutlak doğruluğun da bir göstergesidir. Buna benzer şekilde, hicret gecesi Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in yatağına canı pahasına yatması ve Resûlullah'ın kendisine bıraktığı emanetleri sahiplerine ulaştırma görevini üstlenmesi,⁷⁸ nebevî şahsiyetin en zor şartlarda dahi sosyal yükümlülüklerini ve emanet bilincini her şeyin üzerinde tuttuğunun kanıtı olarak görülmektedir.

Sosyal çevrede inşa edilen bu güven zemini, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yakın halkasında şahit olunan sadâkat pratiklerinin teolojik dayanağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Resûlullah'ın (s.a.s.) "Komşusu, kötülüklerinden emin olmayan kimse mümin olamaz"⁷⁹ şeklindeki beyanı, imanın geçerliliğini doğrudan sosyal çevredeki emniyet düzeyine bağlı kılan temel bir kural niteliğindedir. Bu nebevî tanım, imanın sadece metafizik bir tasdikten ibaret kalmayıp, sosyal münasebetlerde bir emanet sıfatına dönüşmesinin zorunluluğunu vurgulamaktadır.⁸⁰

Yakın çevre ilişkilerinde somutlaşan bu yüksek sadâkat ve emanet bilinci, ilk üç bölümde teorik sınırları belirlenen Ehl-i sünnet kelâm

⁷⁶ Râzî, *Muhassal*, 239.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 3/157.

⁷⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebîr*, 1/193-194.

⁷⁹ Buhârî, "Edeb", 29.

⁸⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 54.

sistemindeki iman ve amel ilişkisine dair kabullerle yapısal bir uyumluluk göstermektedir. Kelâm ilminde imanın aslı kalbî bir tasdik olarak kabul edilse de bu inancın olgunlaşması ve dış dünyada korunması, ancak onun doğurduğu amelî kararlılıkla mümkündür. Hz. Peygamber'in yakın çevresinde tesis ettiği bu şüpheyi dışlayan sarsılmaz teslimiyet ile emanetleri koruma hassasiyeti, kelâmî literatürde iman için aranan kalbî itminan halinin sosyal hayattaki yansıması olarak değerlendirilebilir. Komşu hukukunu iman vasfıyla doğrudan ilişkilendiren bu nebevî ölçü, esmâ ve ahkâm başlığı altında tartışılan soyut tanımları aşarak, amelî imandan ayrı bir öz ama inancın en hayati koruyucu zırhı kabul eden Sünnî sentezin toplumsal alandaki izdüşümünü oluşturmaktadır.

4.2.4. Yaşanılan Ülkeye ve Topluma Güven Verme

İman-amel bütünlüğünün makro ölçekteki yansımalarından biri, bireyin içerisinde yaşadığı topluma ve ülkeye karşı geliştirdiği sorumluluk bilincidir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatı, bir Müslüman'ın sadece kendi inanç grubu içinde değil, farklı dünya görüşlerine sahip geniş toplumsal kitleler nezdinde de nasıl bir denge ve barış unsuru olması gerektiğini göstermiştir. Nebevî modelde vatandaş olunan topluma güven vermek; hukukî bir mecburiyetten ziyade, imanın bir gereği olan ahde vefa ve toplumsal maslahatı koruma ahlâkıyla doğrudan ilişkilidir.

Bu toplumsal güvenin nübüvvet öncesindeki en somut tezahürü, Kâbe hakemliği hadisesidir. Hacerü'l-Esved'in yerine konulması hususunda kabileler arasında kanlı bir çatışmanın eşiğine gelindiğinde, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hakemliğine duyulan kolektif rıza, onun toplum nezdindeki kriz çözücü ve adil kimliğinin tescilidir.⁸¹ Farklı grupların kendi aralarındaki ihtilafları onun emin sıfatına havale etmeleri, Müslüman şahsiyetin yaşadığı ülkede her kesim için güvenilir bir birey olması gerektiğinin tarihsel dayanağıdır. Keza Mekke'nin fethi sırasında, yıllarca halkının kendisine zulmettiği şehre bir fatih olarak girdiğinde ilan ettiği genel af, toplumsal barışı intikam duygusunun üzerinde tutan bir devlet adamlığı ve iman ufkunun açık bir göstergesi niteliğindedir. Mekkeliler, yirmi yılı aşkın bir süre boyunca Müslümanlar'a zulmetmiş, onları yurtlarından çıkarmış ve onlarla defalarca savaşmışlardı. Fethin gerçekleştiği gün, hepsi kendileri hakkında verilecek kararı korku ve merakla bekliyorlardı. Hz. Peygamber onlara: "Ey Kureyş topluluğu! Şimdi benim size ne yapacağımı sanıyorsunuz/bekliyorsunuz?" diye sormuştur. Onlar ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) merhametini bildikleri için: "Hayır ve iyilik bekleriz. Sen kerem sahibi bir kardeşsin ve kerem sahibi bir kardeş oğlusun" diyerek cevap vermişlerdir. Bunun üzerine Hz.

⁸¹ İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâtü'l-kebîr*, 1/121-122.

Peygamber (s.a.s.), Hz. Yusuf'un kardeşlerine söylediği sözünü hatırlatarak: "Bugün size kınama yoktur. Allah sizi affetsin, O merhametlilerin en merhametlisidir."⁸² Gidiniz, hepiniz özgürsünüz (serbestsiniz)!" şeklinde buyurmuştur.⁸³ Bu duruş, güç elde edildiğinde dahi adaletten sapılmaması gerektiğine ve toplumun ortak geleceğinin her türlü şahsi hırsın üzerinde tutulmasının önemine dikkat çekmektedir.

Hacerü'l-Esved hakemliğinden Mekke'nin fethine uzanan bu süreçteki tüm uygulamalar, Müslüman şahsiyetin toplumsal alandaki emin kimliğinin hukukî ve ahlâkî birer yansımasıdır. Bu bağlamda nebevî öğretide yer alan; "Müslüman, insanların elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir"⁸⁴ beyanı, yukarıda zikredilen tarihsel pratiklerin teorik zeminini teşkil eder. Bu tanımlama, imanı salt ferdî bir kabullenışten çıkararak, bireyin içinde bulunduğu toplumsal dokunun her bir hücreğine emniyet telkin etmesini inancın varoluşsal bir gereğine dönüştürür.

Hz. Peygamber'in hayatında müşahade edilen bu yüksek ahlâkî duruş, imanın salt zihnî bir kabulde kalmayıp amelî bir kararlılıkla bütünleştiğinde nasıl kuşatıcı bir toplumsal düzene dönüştüğünü açıkça göstermektedir. Nebevî modelde iman ile amel arasındaki bu ayrılmaz bütünlük, ferdin içinde yaşadığı topluma emniyet telkin etmesini inancın varoluşsal bir gereği kılmakta; adalet, af ve maslahat gibi pratikleri doğrudan doğruya imanın dış dünyadaki tecellileri olarak konumlandırmaktadır. Makalenin önceki kısımlarında teorik sınırları ve farklı yorumları tartışılan iman-amel ilişkisi, nebevî siyerin bu uygulamalarında pratik ve dengeleyici bir karşılık bulmaktadır. Nitekim tarihsel süreçte ortaya çıkan kelâmî yaklaşımlar arasında Ehl-i sünnet paradigması, ameli imandan bir cüz saymayarak inancın özünü korurken, aynı zamanda onu imanın bir semeresi ve kemâl şartı olarak kabul etmekle, nebevî modeldeki bu hayati ve koruyucu rolü teorik bir çerçeveye kavuşturmuştur.

4.2.5. Ümmete Güven Verme

İman ve amel arasındaki organik bağın sınırları, yerel ve ulusal düzlemi aşarak tüm dünya Müslümanlarını kapsayan evrensel bir kardeşlik ve güven halkasına ulaşır. Nebevî öğretide ümmete güven vermek, coğrafi uzaklıklar ne olursa olsun, bir Müslüman'ın diğer kardeşinin varlığını kendi emniyeti için bir teminat olarak görmesidir. Hz. Peygamber (s.a.s.), kavmiyetçiliğin ve kabile asabiyetinin hüküm sürdüğü bir çağda, imanı temel alan ve iman kardeşliğini hukuki bir statüye kavuşturan bir dayanışma modeli inşa etmiştir.

⁸² Yusuf 53/92.

⁸³ Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1978), 4/41.

⁸⁴ Buhârî, "İmân", 4.

Bu küresel güvenin temel yasası, Veda Hutbesi’nde tüm insanlığa ilan edilmiştir. Resûlullah (s.a.s.), “Müslüman’ın Müslüman’a malı, ırzı ve kanı haramdır. Müslüman kardeşini küçük görmesi, kişiye kötülük olarak yeter”⁸⁵ buyurarak, ümmetin her bir ferdi için dokunulmaz ve mukaddes bir emanet olarak tanımlamıştır. Bu güven ilişkisi; “Müminler birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet etmeye ve birbirlerini korumada bir vücudun azaları gibidirler”⁸⁶ ilkesi üzerinden organik bir bağ gibi nitelendirilmiştir. Bu benzetme, dünyanın herhangi bir noktasındaki bir müminin yaşadığı acının veya duyduğu ihtiyacın, tüm ümmetin ortak sızısı ve sorumluluğu haline gelmesini sağlamaktadır.

Ümmet eksenli bu güven inşası, bireysel imanın kolektif bir emniyet ağına dönüşmesini zorunlu kılan teolojik bir çerçeveye dayanmaktadır. Bu bağlamda, Müslümanlar’ın birbirlerini sevmeye ve korumada bir vücudun azaları olarak nitelendirilmesi, kardeşlik hukukunu salt bir temenni olmaktan çıkarıp, her bir ferdin diğerinin selametinden sorumlu olduğu güçlü bir yapıya büründürmektedir. Bu benzetme, Veda Hutbesi’nde ilan edilen dokunulmazlık ilkesiyle birlikte değerlendirildiğinde, ümmete güven vermenin; imanın ameldeki karşılığını küresel ölçekte bir karşılıklı teminat sistemine dönüştürdüğünü göstermektedir.

Hz. Peygamber’in ümmet ekseninde inşa ettiği bu evrensel emniyet ağı, imanın salt bireysel bir tasdikten ibaret kalmayıp, amelle birleştiğinde nasıl geniş ölçekli bir karşılıklı teminat sistemine dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Nebvî modelde, uzaktaki bir müminin acısını hissetmek ve diğer Müslümanların canını, malını ve ırzını mukaddes birer emanet bilmek, imanın ameldeki en somut ve kuşatıcı tecellileridir. Makalenin önceki kısımlarında farklı ekoller üzerinden teorik boyutlarını ve toplumsal risklerini tartıştığımız iman-amel ilişkisi, ümmet çapındaki bu kolektif güven zemininde pratik ve birleştirici bir karşılık bulmaktadır. Nitekim tarihsel süreçte büyük günah işleyen veya amelde kusur gösteren fertlerin dinî statüsü üzerinden yürütülen dışlayıcı tartışmalara karşılık, Ehl-i sünnet düşüncesi ameli imanın kurucu bir cüzü saymayarak ümmetin hukuki ve dini bütünlüğünü korumuş; aynı zamanda ameli imanın bir semeresi ve kemâl şartı kabul ederek, bu evrensel kardeşlik hukukunu ve maslahat bilincini teorik bir çerçeveye kavuşturmuştur.

4.2.6. Dünyaya ve İnsanlığa Güven Verme

İman-amel ilişkisinin en geniş ve kapsayıcı halkası, Müslüman şahsiyetin inanç ayrımı gözetmeksizin tüm insanlığa ve canlı cansız bütün mevcudata karşı sergilediği güven telkinidir. Nebvî öğretilerde Müslüman, sadece dindaşları için değil, elinden ve dilinden tüm insanların emin

⁸⁵ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 35.

⁸⁶ Müslim, “Birr”, 66.

olduğu kişi olarak tanımlanmıştır. Bu evrensel perspektif, imanı dar bir grup ahlâkından çıkarıp, yeryüzünün tamamını bir emniyet ve selâmet yurduna dönüştürmeyi hedefleyen bir dünya tasavvuruna taşır. Bu bağlamda dünyaya güven vermek, İslâm'ın adalet ve merhamet ilkelerini tüm insanlığın ortak mirası ve sığınağı haline getirmektir.

Bu evrensel güven modelinin en somut tarihî vesikası Medine Sözleşmesi'dir. Hz. Peygamber (s.a.s.), Medine'ye hicretinden hemen sonra Müslümanlar, Yahudiler ve henüz İslâm'ı kabul etmemiş Arap kabileleri arasında çok taraflı bir barış ve vatandaşlık metni inşa etmiştir. Bu sözleşme, farklı inanç gruplarının kendi kimliklerini koruyarak barış içinde bir arada yaşayabileceklerini, ortak savunma ve adalet ilkelerine bağlı kalacaklarını taahhüt eden devrim niteliğinde bir toplumsal mutabakattır. Nebevî siyaset, gücü elinde bulundurduğu dönemlerde dahi azınlık haklarını ve ahitleri mukaddes bilmiştir. Bu yaklaşım, Müslümanların dünya sahnesinde adaletin ve hukuk güvenliğinin mutlak garantörü oldukları mesajını tüm insanlığa vermiştir.⁸⁷

Bu çerçevede dünyaya ve tüm insanlığa güven telkin etmek, nebevî öğretide imanın evrensel bir adalet ve merhamet zeminine taşınması anlamına gelmektedir. Müslüman şahsiyetin, farklılıklarla bir arada yaşama iradesini Medine Vesikası gibi hukukî bir düzleme oturtması, imanın ameldeki karşılığının inanç farkı gözetmeksizin tüm insanlık için bir emniyet sigortası oluşturduğunu teyit eder. Bu durum, bireyin dürüstlük ve adalet gibi ahlaki erdemleri, dışsal bir kimlik savunusu olmanın ötesinde, yeryüzünde zulmün karşısında duran evrensel bir vicdanın gereği olarak içselleştirmesini zorunlu kılar. Nihayetinde bu yaklaşım, imanı dar bir zümre aidiyetinden çıkararak, her türlü haksızlık karşısında mağdurun kimliğine bakmaksızın sergilenen bir eminlik sıfatı olarak konumlandırmaktadır.

Hz. Peygamber'in Medine Sözleşmesi'nde ortaya koyduğu bu geniş ufuk, inanç farkı gözetmeksizin tüm insanlığın hukuk emniyetini sağlayan evrensel vicdanın pratik tezâhürüdür. Topyekün barış içinde yaşama iradesi ve mutlak adalet arayışı, nebevî modelde imanın dış dünyaya yansıyan ahlâkî tezahürleridir. Önceki kısımlarda teorik düzeyde ele alınan iman-amel gerilimi, siyerin bu kuşatıcı zemininde pratik bir uzlaşıya kavuşmaktadır. Nitekim Ehl-i sünnet düşüncesi de ameli imanın cüzü saymayarak tekfirci dışlamaları engellemiş; onu imanın bir semeresi kabul ederek nebevî hayattaki bu adalet ve ahde vefa ahlâkını kelâmî bir esasa bağlamıştır.

4.2.7. Güven Yurdu Olarak Cennet (Dâru's-Selâm)

İman ve amel arasındaki bu hiyerarşik ilişki, sadece dünyevî bir nizam

⁸⁷ Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/212-215.

inşâsıyla sınırlı kalmayıp, ontolojik bir güven arayışının ebedî saadetle taçlandığı metafizik bir zirvede kemâle erer. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nebevî metodunda, yeryüzünde tesis edilen her bir güven halkası, aslında ahiretteki selâmet yurdunun bir provasını ve hazırlığı niteliğindedir. Bu bağlamda cennet, dünyada bir yaşam tarzı haline getirilen emin sıfatının ve salih amellerin ilâhî bir lütuf olarak tecessüm etmiş formudur.

Kur'ân-ı Kerîm'in cennet için kullandığı en anlamlı nitelendirmelerden biri olan "Dâru's-Selâm"⁸⁸ ifadesi, bu nihai hedefin mahiyetini açıklar. Burası her türlü korkunun, hüznün ve endişenin tamamen izale edildiği, varlığın kendisini mutlak bir emniyet içinde bulduğu yerdir. Dünyada kendinden, ailesinden, çevresinden ve tüm insanlıktan emin olunan; güven üreten ve emaneti canı pahasına koruyan bir şahsiyet inşa eden mümin için cennet, bu karakterin ebediyetle mühürlenmesidir.

Sonuç olarak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ortaya koyduğu yedi basamaklı güven modeli, imanı pasif bir kabullenişten çıkarıp hayatı kuşatan küresel bir barış projesine dönüştürür. Şahsın iç dünyasından başlayan bu süreç, adım adım genişleyerek tüm insanlığı içine alır ve nihayetinde ebedî esenlik yurdu olan cennette sükûna erer. Bu model, iman ile amel arasındaki ilişkinin neden birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu; amelin imanı koruyan bir kalkan, imanın ise ameli anlamlandıran bir ruh olduğunu en somut şekilde ortaya koyar.

Sonuç

Sosyal ve politik sonuçları itibarıyla İslâm düşünce tarihinin kırılma noktalarından birini oluşturan iman-amel ilişkisi, sadece teorik bir kelâm problemi olmayıp Müslüman şahsiyetinin ve toplumsal yapının inşâsında yapısal bir role sahiptir. Bu çalışmada elde edilen bulgular, ilk dönem yaşanan siyasi-ictimâî krizlerin bir yansıması olan iman-amel ayrışmasının, zamanla konjonktürel bir savunma refleksinden nasıl kalıcı bir doktrinel ilkeye dönüştüğünü ve bu dogmatik tikanıklığın nebevî örneğin sunduğu dinamik modelle nasıl aşılabileceğini ortaya koymaktadır.

Tarihsel süreç analiz edildiğinde, ameli imanın yapısal bir unsuru sayarak günahkâr kimseyi din dışına iten Hâricî yaklaşım, ürettiği tekfir mekanizmasıyla İslâm toplumunda radikal bir kaos ve güvensizlik zeminine sebebiyet vermiştir. Bu travmatik ve dışlayıcı pratiğe karşı korumacı bir tepki olarak doğan Mürciî yaklaşım ise, ilk etapta bireyin toplumsal statüsünü korumak ve iç barışı sağlamak adına imanı amelden ayırıştıran pragmatik bir söylem geliştirmiştir. Ancak başlangıçta toplumsal parçalanmayı önlemeye matuf siyasi bir kalkan vazifesi gören bu ayırım, kelâmî ekolleşme süreçlerinde doktrinel bir ilkeye dönüşerek kurumsallaşmıştır. Bu dönüşümün en belirgin teolojik sonucu, ameli inanç

⁸⁸ Yunus 10/25.

alanından bütünüyle tecrit ederek imanı eylemsiz bir vicdan durumuna ve soyut bir zihnî onaylama düzeyine indirgemesi, dolayısıyla ahlâkî toplumsal hayattaki dönüştürücü ve inşâ edici gücünü pasifize etmesi olmuştur.

Ehl-i sünnet, imanı dinin asli unsuru, ameli ise imanın hayattaki tezahürü ve onu muhafaza eden boyutu olarak değerlendirecek, iman ile davranış arasındaki ilişkiyi dengeli bir çerçevede ele almıştır. Ancak kelâm tarihindeki tartışmaların büyük ölçüde teorik ve soyut düzlemde yürütülmüş olması, bu dengenin toplumsal ve ahlâkî karşılığının ayrıca açıklanmasını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda nebevî örneklik, Ehl-i sünnetin ortaya koyduğu teorik yaklaşımın pratik hayattaki yansımaları somutlaştıran temel referans noktası olmuş; aynı zamanda çalışmanın giriş kısmında ortaya konulan temel problemin anlaşılması ve çözülmesinde en kuşatıcı açıklama zemini olarak öne çıkmıştır.

Nebevî rehberlik, imanı yalnızca zihinsel ve teorik bir tasdik olarak değil, insanın hayatına ve ilişkilerine yansıyan somut bir güvenilirlik bilinci olarak ele almaktadır. Bu çalışmada kavramsallaştırılan yedi aşamalı güven modeli de, amelin imandan koparılacak inancın hayattan tecrit edilmesi riskine karşı nebevî sünnetin ortaya koyduğu bütüncül ve işlevsel yapıyı görünür kılmaktadır. Bu modelde imanın; öz güvenle başlayıp aile içi itimat, yakın çevreye sadâkat, vatandaş olunan ülkeye bağlılık, ümmet dayanışması ve dünya barışına katkı gibi halkalarla genişleyen, nihayetinde ebedî selâmet yurdu olan cennet tasavvuruyla anlam kazanan, içeriden dışarıya doğru dalga dalga yayılan bir “güven üretme eylemi” olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

Sonuç itibarıyla iman ile amel arasındaki münasebetin, yalnızca teorik düzlemde ele alınabilecek bir kelâmî mesele olmadığı; bilakis kalpteki tasdikin ahlâkî bir karaktere, dildeki ikrarın ise toplumsal düzlemde bir güven bilincine dönüşme sürecini ifade ettiği anlaşılmıştır. Bu doğrultuda, iman ile amel arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesi, salt teorik bir mesele olmanın ötesinde, dinî hayatın bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayan temel bir imkân olarak değerlendirilmiştir. Nebevî modelin ortaya koyduğu yaklaşım, inancın yalnızca bireysel bir kabul düzeyinde kalmayıp günlük hayatın farklı alanlarında karşılık bulan bir pratiğe dönüşmesini gerekli kılmaktadır. Böylece iman, hem bireysel ahlâkî inşasında hem de toplumsal düzenin güven temelli bir zeminde sürdürülebilmesinde belirleyici bir işlev üstlenmektedir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 20. Basım, 2001.

Akdemir, Furat. “İlk Dönem İman-Siyaset İlişkisi, İmanın Araçsallaştırılması (Sâlim b. Zekvân'ın es-Sîre Eseri Bağlamında)”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (01 Haziran 2019), 170-198.

Aykaç, Mustafa. “İman Kavramı”. *Sistematik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 331-352. Ankara: Bilay Yayınları, 2. Basım, 2020.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak*. thk. Muhammed Osman Hasan. Kahire: Mektebetü İbni Sînâ, ts.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.

Bâkıllânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu'l-cehlü bihi*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.

Bâkıllânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbü Temhidi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.

Bayram, İbrahim. “Kerrâmiye Mezhebinin İman Anlayışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (01 Aralık 2016), 115-146.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahîh*. thk. İzzuddîn Dali vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950.

Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

Demircan, Adnan. *Fîtne: Kardeşlerin Savaşı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 4. Basım, 2023.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-ebsat*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redd ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hammude Gurabe. Kahire: Matbaatu Müsâhemeti Mısriyye, 1955.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

Evkuran, Mehmet. *Çağdaş Sorunlar ve Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2019.

Gürman, Ceyda. “Kur’an’da İlim-Amel İlişkisi ve Sahâbe Pratiğine Yansıması: Abdullah b. Ömer Örneği”. *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1-İslâmî İlimler Özel Sayısı (15 Ekim 2023), 367-395. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1346721>

Hâkim en-Nîsâbü’rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990.

Hayyât, Ebû’l-Hüseyn. *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-red ale’bni’r-Râvendî el-mülhid*. Beyrut: el-Matbaatü’l-Katolikiyye, 1957.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *es-Sîretü’n-nebeviyye*. thk. Taha Abdurraûf Sa’d. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1978.

İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr. *es-Sîretü’n-nebeviyye*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.

İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 2001.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *İman Üzerine*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Kâdî Abdülcebbar, Ebû’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Şerhu’l-usûli’l-hamse*. thk. Abdulkirim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.

Kâdî Abdülcebbar, Ebû’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Muhtasar fî usûli’d-dîn Resâilu’l-adl ve’t-tevhîd içinde*. thk. Muhammed İmâra. Kahire: Dâru’s-Şurûk, 1988.

Karadaş, Cağfer. *İslâm Akaidi*. Ankara: Ay Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

Kazanç, Fethi Kerim. *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 31. Basım, 2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü’t-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

Müslim, Ebû’l-Hüseyn b. Haccâc. *el-Câmiü’s-sahih*. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2016.

Nesefî, Ebû’l-Mu’în. *Bahrü’l-keâm*. thk. Muhammed Salih Ferfûr. Dımaşk: Mektebetü Dâri’l-Ferfûr, 2000.

Özkan, Mustafa. “Medine Vesikası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2: 212-215. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Pezdevî, Ebû’l-Yüsür Muhammed. *Usûlü’d-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1963.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Muhassalü efkari’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn mine’l-ulemâ ve’l-hükemâ ve’l-mütekellimîn*. thk. Taha Abdurrauf Sa’d. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, ts.

Rençber, Fevzi. “İslâm Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2017), 77-102. <https://doi.org/10.18403/emakalat.303020>

Sâbûnî, Nûreddin. *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye fî'l-hidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969.

Sâlim b. Zekvân. *Es-Sîre Bir Hâricî/İbâdî Klasığı*. çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.

Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Soyal, Fikret. “Esmâ ve Ahkâm: İtikadî Hükümler ve Uhrevî Sonuçları”. *Sistematik Kelam*. 491-511. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.

Süt, Abdunnasır. *Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbar Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseфіyye*. thk. Ahmed Hicâzî Seka. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1988.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Uslu, Ferit. *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.

Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Samsun: Etüt Yayınları, 2008.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Minhâc fî usûli'd-dîn: Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi*. çev. Mehmet Evkuran. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.



DİYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

**Hiz. Peygamber'in Ümmet Bilinci ve Kelâmî Perspektiften Uhuuvinin
Evrensel Boyutu**

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 11 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 22 Haziran 2026

Yazar: Mustafa Yalçinkaya

Dr. Öğr. Üyesi

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Erzincan-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/02h1e8605>

<https://orcid.org/00004-0003-0401-1893>

myalcinkaya@erzincan.edu.tr

Atıf: Yalçinkaya, Mustafa. Hiz. Peygamber'in Ümmet Bilinci ve Kelâmî Perspektiften Uhuuvinin Evrensel Boyutu". *Diyanet İlmi Dergi* 62/2 (2026), 585-620.

<https://doi.org/10.61304/did.1886725>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: ChatGPT, Grammarly yapay zeka araçları dil düzenleme amacıyla kullanılmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

The Prophet Muhammad's Consciousness of the Ummah and the Universal Dimension of Ukhuwwah from a Theological (Kalām) Perspective

Research Article

History

Received: 11 February 2026 Accepted: 22 June 2026

Author: Mustafa Yalçınkaya

Assist. Assoc. Prof. Dr.

Erzincan Binali Yıldırım University

Faculty of Theology

Erzincan-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/02h1e8605>

<https://orcid.org/00004-0003-0401-1893>

myalcinkaya@erzincan.edu.tr

Citation: Yalçınkaya, Mustafa. Hz. Peygamber'in Ümmet Bilinci ve Kelâmî Perspektiften Uhuvvetin Evrensel Boyutu". *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 585-620. <https://doi.org/10.61304/did.1886725>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

AI Use Statement: The ChatGPT and Grammarly artificial intelligence tools were used for language editing.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Hz. Peygamber'in Ümmet Bilinci ve Kelâmî Perspektiften Uhuvvetin Evrensel Boyutu

Öz

Bu makale, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Medine'de tesis ettiği ümmet bilincini kelâmî bir perspektiften inceleyerek, iman kardeşliğinin (uhuvvet) ontolojik, epistemolojik ve evrensel boyutlarını ele almaktadır. “*Muhammed ümmeti*” kavramı uhuvvetin özel boyutunu temsil eder: Davete icabet eden müminler arasında oluşan bu kardeşlik bağı, “*vasat ümmet*” ve “*en hayırlı ümmet*” sıfatlarıyla adalet, mutedillik, şahitlik ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesiyle yüceltilmiştir. Sahih hadisler, uhuvvetin itaat ve icabet temeline dayandığını göstermektedir. Uhuvvetin evrensel boyutu ise Hz. Peygamber'in risâletinin “*âlemlere rahmet*” ve “*bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı*” özelliğinden kaynaklanır. “*Ümmet-i dâvet*” kavramı tebliğin tüm insanlığı kuşattığını, “*ümmet-i icabet*” ise fiili kardeşlik bağını icabet edenlerle sınırladığını göstermektedir. Son peygamberlik ve İslâm'ın kemale ermiş tek din oluşu, uhuvvetin potansiyel evrenselliğini güçlendirir. İslâm'ın getirmiş olduğu temel kriterlerden birisi olan takvâ kriterine gelince ırk, dil ve coğrafya üstünlüğünü reddederek ümmeti insanlığın tamamına karşı hak ve adalet şahitliğine davet eder. Modern küreselleşmenin bireycilik, ulus-devlet odaklı kimlikler, kültürel erozyon ve krizleri karşısında Hz. Peygamber'in ümmet modeli -muâhât, Medine Vesikası ve kardeşlik temelli toplumsal düzen- kelâmî yöntemle yeniden yorumlandığında güçlü bir itikadi alternatif ortaya koymaktadır. Böylece uhuvvet, hem müminler arası dayanışmayı güçlendirerek iç bütünlüğü korumakta hem de küresel adaletsizliklere karşı tevhidî rahmet ve şahitlik misyonunu üstlenmiş olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Hz. Peygamber, Ümmet Bilinci, Uhuvvet, Tevhid.

The Prophet Muhammad's Consciousness of the Ummah and the Universal Dimension of Ukhuwwah from a Theological (Kalām) Perspective

Abstract

This article explores the consciousness of the ummah founded by the Prophet Muhammad (peace be upon him) in Medina from a theological perspective, highlighting the ontological, epistemological, and universal dimensions of faith-based brotherhood (*ukhuwwah*). The “*Ummah of Muhammad*” represents the concrete manifestation of this fraternity, referring to the spiritual and ethical bond among believers who accept the prophetic message. Described in the Qur’ān as a “middle” and “best” community, this identity is associated with justice, moderation, moral testimony, and the duty to enjoin right and forbid wrong, grounded in conscious obedience to divine guidance. The universal scope of *ukhuwwah* arises from the Prophet’s mission as a mercy to all creation and a message addressed to humanity as a whole. Within this framework, the distinction between *ummat al-da’wah* and *ummat al-ijābah* clarifies the inclusive nature of the Islamic call while limiting realized fraternity to its respondents; the principles of final prophethood and the perfection of Islam further reinforce this potential universality. Moreover, the Qur’anic criterion of *taqwā* rejects hierarchies based on race, language, or geography, summoning the ummah to bear witness to truth and justice. Reconsidered amid the challenges of modern globalization-marked by individualism, nation-centered identities, and cultural fragmentation-the Prophetic model of solidarity, exemplified by *mu’ākhāt* and the Constitution of Medina, offers a compelling theological paradigm. Consequently, *ukhuwwah* serves both as a source of internal cohesion and as a normative basis for advancing a unified vision of mercy and ethical responsibility in a fragmented world.

Keywords: Kalam, Prophet Muhammad, Ummah Consciousness, Ukhuwwah, Tawhid.

Summary

This study investigates the consciousness of the ummah established by the Prophet Muhammad (peace be upon him) in Medina through a theological (*kalām*) framework, with particular attention to the ontological, epistemological, and universal dimensions of faith-based brotherhood (*ukhuwwah*). The research seeks to answer the following central question: How can the ummah consciousness and the principle of faith-based fraternity formed by the Prophet be understood and theologically reinterpreted in light of the classical *kalām* tradition? By engaging classical theological sources-particularly those of the Māturīdī and Ash'arī traditions-the study examines the *ummah* not merely as a historical community, but as a normative and universal model rooted in the doctrine of *tawhīd*. Methodologically, the research adopts a conceptual and analytical approach rooted in *kalām*. Qur'anic discourse, authentic hadith literature, and foundational theological texts are examined comparatively to clarify the semantic and doctrinal layers of *ukhuwwah*. Particular emphasis is placed on the Prophet's Medinan practices-such as *mu'ākhāt* (the institutionalized brotherhood between the Anṣār and the Muhājirūn), the Constitution of Medina, and the systematic emphasis on religious fraternity-as concrete manifestations of a theologically grounded social order. These historical precedents are then reread within the framework of contemporary debates on globalization, identity, and communal belonging, enabling a constructive dialogue between classical theology and modern socio-political realities.

The findings demonstrate that the ummah consciousness inaugurated in Medina represents the collective and historical embodiment of *tawhīd*. Ontologically, *ukhuwwah* constitutes a genuine relational bond emerging from the unity of faith; it is not merely symbolic but reflects a real mode of communal existence. Epistemologically, this fraternity functions as a mechanism of collective awareness that supports believers in the transition from imitative faith (*taqlīd*) to verified faith (*taḥqīq*). In this respect, both al-Māturīdī rationalism and al-Ash'arī voluntarism interpret brotherhood as a practical extension of divine unity within social life. The Qur'anic text's declaration that "the believers are but brothers" establishes the ethical foundation of this relationship, while the balance between justice and mercy ensures its sustainability.

The concept of the "Ummah of Muhammad" emerges as a particular dimension of *ukhuwwah*, referring to the realized fraternity among those who respond to the prophetic call. This community is described in the Qur'an as the "middle community" and the "best community," designations that associate it with moderation, justice, moral testimony, and the responsibility to enjoin right and forbid wrong. Authentic narrations found in canonical collections such as al-Bukhārī and Muslim indicate that this brotherhood is grounded in obedience and conscious acceptance of divine guidance, yet remains inclusive enough

to preserve the believer's status despite moral shortcomings. Consequently, the structure of *ukhuwwah* combines principled discipline with communal compassion.

The universal dimension of this fraternity derives from the comprehensive character of the Prophet's mission as both "a mercy to the worlds" and a messenger sent to all humanity. The distinction between *ummat al-da'wah* (the community addressed by the call) and *ummat al-ijābah* (the community that accepts it) clarifies that while the invitation to Islam is universal, the actualized bond of brotherhood pertains to those who affirm the message. The doctrines of final prophethood and the perfection of Islam affirm the universal scope of the ummah, while the Qur'anic principle of *taqwā* rejects racial, linguistic, and geographic hierarchies in favor of a community committed to truth, justice, and compassion. Likewise, the Prophet's Farewell Sermon grounds communal honor exclusively in piety, establishing a theological foundation for a transnational and transethnic conception of Muslim identity.

The study situates ummah consciousness within the transformative conditions of modern globalization, where intensified flows of capital, technology, and migration have encouraged individualism, fluid identities, and nation-centered belonging while weakening collective memory. These developments have made the vulnerabilities of Muslim communal identity more visible, as nationalism, sectarian tensions, and diasporic experiences complicate traditional frameworks of belonging and call for a renewed theological interpretation of *ukhuwwah* that preserves its universal scope. In this context, the Prophetic model established in Medina, re-examined through the *kalām* tradition, appears as a dynamic paradigm that embodies *tawhīd* in social organization by transcending tribal and geographic hierarchies. The institutional practices of *mu'ākhāt* and the pluralistic structure of the Constitution of Medina illustrate that faith-based solidarity can sustain unity alongside diversity while maintaining moral coherence. Accordingly, ummah consciousness should be understood both as a historical reality and as a universal theological vision that strengthens internal cohesion and grounds a global ethic of mercy, justice, and responsibility, offering a transformative framework for addressing contemporary inequalities and humanitarian crises as the collective expression of divine unity.

Giriş

Modern küreselleşme süreci, 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bilgi, sermaye, teknoloji ve insan akımlarının sınırları aşan hızlı dolaşımını temel alarak, geleneksel toplumsal yapıları köklü bir dönüşüme ve değişime uğratmıştır. Bu dinamik, Zygmunt Bauman'ın (ö. 2017) “*akışkan modernite*” (liquid modernity) kavramında belirttiği gibi, bireysel özgürlüğü ve geçiciliği merkeze yerleştirirken,¹ Anthony Giddens'in küresel modernite tahlilinde vurguladığı üzere, uzak mesafeli etkileşim mekanizmalarını ve risk odaklı toplum yapılarını beraberinde getirmektedir.² Bu aşama, bireysel kimliklerin ulus-devlet merkezli milliyetçilikle biçimlenmesini teşvik etmekte, kültürel homojenleşme ve erozyon eğilimleri aracılığıyla kolektif aidiyet duygularını aşındırmaktadır.

İslâm dünyasında bu dönüşüm, Hz. Peygamber'in Medine Vesikası ile temellendirdiği ümmet bilincinin tarihsel ve güncel krizlerini daha da görünür hale gelmiştir. Hz. Peygamber'in ümmet anlayışında, uhuvvet (kardeşlik) evrensel bir boyut kazanmakta olup, Kur'ân-ı Kerim'de “*Mü'minler ancak kardeşlerdir*”³ âyetiyle ifade edilen bu prensip, mezhep farkı gözetmeksizin tüm Müslümanları birleştirici bir bağ olarak tanımlanmaktadır.⁴ Kelâmî perspektiften bakıldığında, Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Mâtürîdî (ö. 333/944) ekolleri, uhuvvetin evrensel boyutunu tevhid (birlik) prensibiyle ilişkilendirerek, ümmetin sadece inanç temelli bir topluluk olmadığını, aynı zamanda ahlâkî ve sosyal bir kardeşlik ağı olduğunu vurgular.⁵ Ancak milliyetçilik akımları, 19 ve 20. yüzyıllarda Osmanlı sonrası ulus-devlet oluşumlarında baskın rol oynarken, Sünnî-Şîî gibi mezhep temelli gerilimler ve çağdaş göç dalgaları, Müslüman toplulukların aidiyet sorunlarını derinleştirmiştir. Diaspora Müslümanlarının maruz kaldığı kültürel yabancılaşıma ve entegrasyon

¹ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2000), 168-170.

² Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 64.

³ *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2009), el-Hucurât 49/10.

⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, çev. Ali Arslan (İstanbul: 1971), 2/195.

⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihṭilâfû'l-muṣallîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 45; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: y.y., 1986), 10/210.

zorlukları, ümmetin birleştirici kimliğini sorgulatmakta, küreselleşmenin meydan okumaları karşısında uhuvvetin evrensel boyutunu yeniden yorumlamayı zorunlu kılmaktadır.⁶ Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi'nde dile getirdiği "Arap'ın Acem'e, Acem'in Arap'a üstünlüğü yoktur; üstünlük ancak takvadır" hadisi,⁷ kelâmî açıdan uhuvvetin ırk ve ulus ötesi evrenselliğini pekiştirmekte, modern küreselleşmenin yarattığı parçalanmaya karşı itikadi bir direnç kaynağı sunmaktadır.⁸

Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Medine'de tesis ettiği ümmet modeli, kelâmî perspektiften bakıldığında dikkat çekici bir alternatif sunmaktadır. Medine Vesikası ve muâhât (kardeşlik) uygulaması ile somutlaşan bu model, iman temelli kardeşliği (uhuvvet) esas almaktadır; Hucurât Sûresinin 10. âyetinde "*Mü'minler ancak kardeşler*" buyruğuyla vurgulanan bu bağ, Bakara Sûresinin 143. âyetindeki "*vasat ümmet*" kavramıyla adalet ve mutedillik ilkeleri üzerine inşa edilmektedir. Bu model; aşiret, ırk veya coğrafya üstünlüğünü reddederek, tevhidî bilincin kolektif tezahürünü temsil etmektedir.

Söz konusu kolektif tezahürün kelâmî zeminini ise temel nokta olan tevhid ilkesi oluşturur. Özünde Allah'ın birliği ve ibadetin sadece O'na has kılınması esasına dayanan tevhid; aklın insanı davet ettiği, yaratıkların tabiatı ve kozmik nizamın da desteklediği hem akli hem de fitri bir niteliğe sahiptir. Medine'de kurulan ümmet yapısı, bu fitri ve akli niteliği toplumsal düzleme taşıyarak beşerî asabiyetlerin ötesinde evrensel bir inanç birliği meydana getirmiştir.⁹

Bu çalışmanın temel amacı, Hz. Peygamber'in inşa ettiği ümmet bilinci ile uhuvvet anlayışını klasik kelâm geleneği ışığında itikadi olarak yeniden yorumlamaktır. Araştırma, söz konusu bilincin yalnızca tarihsel bir tecrübe değil, aynı zamanda küreselleşmenin doğurduğu parçalanmış kimlikler karşısında normatif ve evrensel bir referans çerçevesi sunduğu varsayımına dayanmaktadır.

Yöntem bakımından araştırma, kavramsal ve metin merkezli bir yaklaşım benimsemektedir. Öncelikle Kur'an'da ümmet ve uhuvvetle

⁶ Artal Omar, "From Kinship to Global Consciousness: The Evolution of Ummah in Islamic Thought and Politics", *JNRID* 3/4 (Nisan 2025), 98-100.

⁷ Söz konusu rivayet, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde; müellifin oğlu Abdullah, Ahmed b. Hanbel, İsmâîl b. İbrâhîm, Sa'îd el-Cureyrî ve Ebû Nadre sened zinciriyle (tasnif/tahric yoluyla) kayıt altına alınmıştır bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned* (Beyrut: y.y., 1405/1985.), 5/411.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (Beyrut: Daru İbni Kesir, 1990), "Bâbu Fadl-i Hacci'l-Mebrûr", 4 (No. 1521); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih* (Kahire: y.y., 1955-56), "Kitâbü'l-Hac", 311 (No. 1298).

⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 4/283.

ilişkili kavramların semantik çerçevesi tahlil edilmekte; ardından Medine Vesikası, muâhât uygulaması ve erken dönem İslâm toplumuna dair rivayetler tarihsel bağlam içinde değerlendirilmektedir. Bunu müteakiben klasik kelâm kaynakları analitik bir okumaya tabi tutularak tevhid, iman ve toplumsal dayanışma arasındaki ilişki ortaya konulmaktadır. Böylece normatif metin ile itikadi yorum arasındaki süreklilik ve dönüşüm imkânı birlikte ele alınmaktadır.

Ümmet ve uhuvvet kavramları literatürde çoğunlukla Kur'anî kavram analizleri, hadis ve siyer eksenli çalışmalar bağlamında ele alınmıştır. Konunun tefsir boyutuna odaklanan çalışmalarda ümmet kavramı, daha çok Kur'an'ın lafız ve anlam dünyası üzerinden çözümlenmeye çalışılmıştır. Örneğin Nihat Uzun, *Kur'an'da Ümmet Kavramı* (2002) adlı çalışmasında kavramın Kur'an'daki anlamsal çerçevesini çizerken; Mustafa Öztürk, "Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili" (2005) makalesiyle kavramın tarihsel ve metinsel bağlamdaki semantik tahliline yoğunlaşmıştır. Abdullah Aygün ise *Kur'an'a Göre Ümmet-i Muhammed'in Özellikleri* (2008) başlıklı araştırmasında meseleyi daha çok niteliksel bir boyuta taşıyarak Kur'an'a göre Ümmet-i Muhammed'in kurucu ve ayırt edici özelliklerini kuramsallaştırmıştır. Bu Kur'anî çerçevenin idealize edilmiş toplumsal modeline işaret eden Ahmet Öz, *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet* (2018) çalışmasıyla İslam'ın önerdiği "vasat ümmet" tipolojisinin dengeli yapısını literatüre kazandırmıştır.

Kavramın pratik ve tarihsel düzlemdeki inşası ise hadis ve siyer eksenli araştırmalarla desteklenmiştir. Ahmet Gökdemir, *Âyetler, Hadis ve Siyer Kaynakları Işığında Hz. Peygamber-Ümmet İlişkileri* (2011) eserinde nübüvvet sosyolojisi bağlamında Hz. Peygamber-ümmet ilişkilerinin kurumsal ve ahlaki kodlarını irdelerken; Serkan Çelikan, *Uhuvet Kavramı Bağlamında Toplumsal Hak ve Görevlerle İlgili Hadisler* (2013) çalışmasında uhuvvet kavramını doğrudan hadis verileri üzerinden toplumsal hak ve ödevler matrisine oturtmuştur. Teorik literatürün ötesinde meseleye güncel ve sosyolojik bir boyut katan Hüseyin Oruç ise "Ümmetçilik, Teolojik Temellere Dayanan Sosyolojik Bir Gerçekliktir" (2026) başlıklı değerlendirmesinde ümmetçilik düşüncesinin yalnızca soyut teolojik temellere dayanmadığını, aynı zamanda pratik karşılığı olan sosyolojik bir gerçekliğe tekabül ettiğini savunmuştur.

Buna karşın, konunun doğrudan klasik kelâm ilminin epistemik/bilimsel kavram ve ontolojik/varlık bilimi zeminine (örneğin marifetullah, nübüvvet ve hüsn-kubuh tartışmalarıyla irtibatına) dayandırılarak günümüz çağdaş kimlik krizleriyle ilişkilendirildiği teorik çalışmaların oldukça sınırlı

kaldığı müşahede edilmektedir.¹⁰ Bu araştırma, klasik kelâmın sunduğu teorik imkânları çağdaş kimlik tartışmalarıyla irtibatlandırarak söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Çalışmanın alana temel katkısı, Hz. Peygamber’in Medine’de tesis ettiği ümmet modelini tarihsel bir ideal tip olarak ele almakla yetinmeyip, onu kelâmî düşüncenin kavramsal araçlarıyla yeniden yorumlayarak küreselleşme çağında uhuvvetin evrensel boyutunu görünür kılmaya çalışmasıdır. Bu yaklaşım, tevhid inancının toplumsal tezahürü olarak iman kardeşliğini, taklîdî imandan tahkîkî imana yönelen bilinçli bir aidiyet formu şeklinde temellendirmekte; böylece ümmet fikrinin modern dünyada karşı karşıya bulunduğu meydan okumalar karşısında itikadi bir direnç ve yeniden inşa imkânı sunduğunu ortaya koymaktadır.

1. Kelâmî Çerçeve ve Ümmet Kavramı ve Hz. Peygamber’in Modeli

Kelâm ilmi, İslâm teolojisinin temel disiplini olarak, ümmet kavramını tevhid inancının kolektif tezahürü ve peygamberlik misyonunun toplumsal yansıması bağlamında ele alır. Klasik kelâm ekolleri (özellikle Mâtürîdiyye ve Eş’ariyye), ümmeti ilâhî irade, adalet ve uhuvvet (iman kardeşliği) ilkeleriyle ilişkilendirerek yorumlar. Bu bölümde, ümmet kavramının etimolojik ve semantik kökenlerini kelâmî bir perspektiften inceleyerek, Hz. Peygamber’in Medine’de oluşturduğu modeli tartışacağız. Bu yaklaşım, kavramın dilbilim açısından evrimini itikadi temellerle bütünleştirerek, çağdaş yorumlara zemin hazırlamayı sağlayacaktır.

1.1. Ümmetin İtikadi Temeli

Arapçada “ümmet” (أُمَّة) terimi, “e-m-m” (م م) kökünden türemiş olup söz konusu kök; yönelmek, bir hedefe doğru gitmek, kastetmek, önderlik etmek ve imamlık yapmak gibi anlamları ihtiva eder. Aynı kök; bilinçli bir şekilde bir amaca yönelme, niyet etme, talepte bulunma ve sevk ile idare etme gibi iradî ve organizasyonel boyutları da bünyesinde barındıran zengin bir semantik çerçeve ortaya koyar. İlgili kökün taşıdığı “kasıt” ve “istikamet” vurgusu, kelimenin sadece mekân mekanizmasıyla bir araya gelmiş tesadüfî toplulukları değil, iradi bir yönelişle kenetlenmiş yapıları tanımlamak için seçildiğini göstermektedir.¹¹

¹⁰ “Hüseyin Oruç: Ümmetçilik, teolojik temellere dayanan sosyolojik bir gerçekliktir”, <https://islamdusuncesi.org.tr/> (Erişim 14 Nisan 2026).

¹¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Dâvûdî Safvân (Şam: Dârü'l-Kalem, 2009), “emm”, 86; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-İlm, 1990), “emm”, 12/22; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), “emm”, 1/1076; Kadîr Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2011), 38; Mehmet Bağış, “Tefsir Yazılarından Örneklerle Mehmet Âkif Ersoy’un Dünya Görüşü”, *İslami*

Kavramın barındırdığı bu geniş semantik ağ, onu yalnızca sayısal bir çokluğu ya da rastgele bir araya gelmiş kitleleri ifade eden sosyolojik bir terim olmaktan çıkarmaktadır. Bilakis ümmet, ortak bir inanç, ideal ve istikamet etrafında bilinçli bir şekilde bütünleşen, ortak bir irade beyanıyla birbirine bağlanan niteliksel bir insan topluluğunu ifade etmektedir. Bu yönüyle kavram, kurucu bir toplumsal sözleşmeyi ve akîdevî bir aidiyeti bünyesinde barındırmaktadır.

Kur'anî kullanımda ise bu gaye, tevhid inancı ve ilahî rızayı esas alan dinî-ahlâkî bir birliklilik olarak tezahür etmektedir. Dolayısıyla "ümmet", ortak bir iman perspektifiyle yön tayin eden, değerlerini vahiy ekseninde şekillendiren ve kolektif kimliğini bu yöneliş üzerinden kuran dinamik bir toplumsal yapıyı ifade eden temel kavramlardan biri olarak değerlendirilebilir.¹²

Arapçada ümmet ismi lafzen tekil (müfret) olmasına rağmen mana bakımından çoğul (cemî) anlam ifade eder; çoğulu ise "ümm"dir.¹³ Bu çoğul mana özelliği, kavramın bireysel olmaktan ziyade kolektif ve kapsayıcı bir topluluğu işaret ettiğini gösterir. Kelâmî bağlamda bu kök, ümmeti bir "sınıf" veya "cemaat" olarak tanımlar yani tevhidî iradeye yönelen bir topluluğun ontolojik temelini oluşturur.¹⁴

"Ümmet" kavramı Kur'an-ı Kerîm'de yirmi beş sûrede yer alan elli yedi âyette müstakil biçimde zikredilmekte, farklı bağlamlardaki tekrarlarıyla birlikte toplamda altmış dört kullanım örneğine ulaşmaktadır.¹⁵ Bu veriler, terimin Kur'anî söylem içerisinde hem kavramsal hem de işlevsel açıdan dikkat çekici bir yoğunluğa sahip olduğunu göstermektedir.¹⁶ Kur'an'daki bağlamsal kullanımlar incelendiğinde, kelimenin sözlük kökeniyle uyumlu bir anlam çeşitliliği sergilediği görülür. Buna göre "ümmet", bazı âyetlerde İslâm'ı benimseyen, iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran inananlar topluluğunu ifade ederken;¹⁷ diğer bağlamlarda takip edilen din veya hayat

Araştırmalar Dergisi 32/1 (2021), 215-238; Mehmet Emin Şahin, "Ümmet Kavramı Çerçevesinde İdeal Davetçi Modeli: Tefsîrî'l-Menâr Bağlamında", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 351.

¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "emm", 12/22; Hasan Keskin, *Kur'an'da Ümmet Kavramı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 15.

¹³ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah: Tacü'l-lugati ve sıhahi'l-Arabiyye* (Kahire: y.y., 1956), 5/1864; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "emm", 12/22.

¹⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, 4/175-176; Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 671.

¹⁵ Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih Mısırî, *el-Mu'cemü'l-müfreh li-me'ânî'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Muhammed Bessâm Ruşdî Zeyn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1416), 1/98-99; Uzun, *Kur'an'da Ümmet Kavramı*, 38.

¹⁶ Abdilbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfreh*, 1/149-151; Keskin, *Kur'an'da Ümmet Kavramı*, 13-14.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/104.

tarzı,¹⁸ belirli bir canlı türü,¹⁹ ortak soya dayanan topluluk²⁰ yahut tarihsel olarak sınırlandırılmış bir zaman dilimi anlamlarında kullanılmaktadır.²¹ Bu durum, mezkûr kavramın yalnızca dinî bir aidiyetten ibaret olmayıp, vücûdî ve ictimai gerçekliği de tazammun eden geniş bir muhtevaya haiz olduğunu göstermektedir.²² Ehl-i sünnet kelâm geleneğinde ümmetin niteliksel yükselişi, kalplerin birleşmesi ve helakten kurtuluş, Mu'tezile'nin iddia ettiğinin aksine kulun kendi fiilinin bir sonucu değil, tamamen ilahî bir lütuf, hidayet ve inayet olarak kabul edilir. Bu bağlamda Mâtürîdî yaklaşım, ümmet bilincini ve inanç tabanlı kardeşliği (uhuvvet) insan çabasının zorunlu bir çıktısı olarak değil, insanı ebedî hüsrandan koruyan aşkın bir ilahî nimet olarak konumlandırır.²³

Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 400/1010) tanımı, ümmeti “*herhangi bir şeyin bir araya getirdiği topluluk*” olarak betimler;²⁴ bu birleştirici unsur din, zaman veya mekân olabilir ve doğal veya tercihe dayalı nitelik taşıyabilir. Kelâmî açıdan bu yorum, ümmetin tevhid merkezli bir araya gelişini ilâhî irade ile ilişkilendirir. Özellikle “bir dinin mensupları veya bir peygambere inanıp onun etrafında toplanan insan toplulukları” gibi dinî odaklı tanımlamalar, muhtemelen Kur’ân-ı Kerîm’in nüzulünden sonra kelimeye yüklenmiş olup, lexicografik²⁵ kaynaklara bu biçimde entegre edilmiştir.²⁶ Bu dönüşüm, Kur’an’ın peygamberlik bağlamındaki ümmet tasavvuru,²⁷ iman kardeşliğinin kavramsal zeminini tahkim etmektedir.²⁸

Türkçede “ümmet” kavramı, semantik açıdan oldukça geniş ve çok katmanlı bir anlama sahiptir. Terim; temel düzeyde halk veya topluluk gibi kolektif yapıları ifade ederken, özel bağlamlarda bir peygambere ve ilahî mesajı inanan dinî cemaatleri belirtir. Bunun yanı sıra aynı dili,

¹⁸ ez-Zuhurf 43/22-23.

¹⁹ el-En‘âm 6/38.

²⁰ Fâtır 35/24; el-A‘râf 7/60.

²¹ Yûsuf 12/45.

²² Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed ‘İvaz Mu‘rib (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2001), 15/455.

²³ Mâtürîdî, *Te‘vilâtü'l-Kur‘ân*, 2/420-421.

²⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 86.

²⁵ Peter Kühn, lexicografiyi en yalın düzeyde “sözlük yazım öğretisi” olarak tanımlarken bu disiplinin kuram ve yöntem temelinde birtakım “leksikolojik saptamalar” içerdiğini; leksikografinin derleyip ortaya koyduğu bu envanterin aslında leksikolojinin (dilin kelime haznesini inceleyen sözcük biliminin) hazır ettiği bir zemin olduğunu belirtir. Bk. Peter Kühn, *Deutsche Wörterbücher: Eine systematische Bibliographie* (Tübingen: Niemeyer, 1978), 3.

²⁶ Halil İbrahim Bulut, “Ümmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/308-309.

²⁷ Bk. el-Bakara 2/60, 128; el-Mâide 5/20, 66; el-A‘râf 7/59; Hûd 11/48; el-Hac 22/34.

²⁸ Keskin, *Kur‘ân’da Ümmet Kavramı*, 19.

zaman dilimini veya belirli bir ülküyü paylaşan kültürel ve sosyal grupları da kapsayan terimin anlam alanı yalnızca insanla sınırlı kalmamış; hayvanlar ve cinler gibi farklı varlık kategorilerini de içine alacak şekilde genişlemiştir. Kavramın bireysel boyutta ise bütün faziletleri şahsında toplayan örnek şahsiyet, rehber ve kurucu lider anlamlarına gelmesi, İslam düşüncesindeki dikey otorite tartışmalarına zemin hazırlamıştır. Nitekim bu bireysel rehberlik misyonunun sınırları, Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)'den itibaren tasavvuf ve kelâmın ortak ilgi alanı olan velâyet-nübüvvet hiyerarşisini şekillendirmiştir. Şiblî (ö. 334/945), Serrâc (ö. 378/988), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Câmî (ö. 898/1492) gibi müelliflerce tartışılan bu konunun doğrudan peygamberlik makamının derecesiyle ilgili olması, kelâmcıları da harekete geçirmiş ve hicrî 9. yüzyıl sonrası kelâm eserlerinde nübüvvet ile velâyetin mertebelerini tespit etme ihtiyacı doğurmuştur.²⁹ Bu yönüyle “ümme”t, hem kolektif hem de temsili bir anlam boyutuna sahip olup sosyal, dinî ve ahlâkî referansları aynı kavramsal çerçevede buluşturur.³⁰ Kavramın Câhiliye şiirinde “din, izlenen geniş yol, mülk veya fiziksel görünüm” gibi mecazî anlamlarda kullanılması ise erken dönem Arap düşüncesindeki çağrışım zenginliğini gösterir. Bu semantik çeşitlilik, kelâmî açıdan doğrudan itikadi muhtevanın ötesine geçen ikincil ve üçüncül anlam katmanlarını yansıtmaktadır.³¹

Bazı filologlar, kelimenin İbranice, Aramice veya Arapça'ya intikal ederek Arapçalaşmış bir terim olduğunu savunurken, bir grup araştırmacı ümmetin herhangi bir dış dilden ödünç alınmadığını ve orijinal Arapça kökenli olduğunu iddia etmiştir.³² Bu ihtilaflar, kavramın Arapçadaki özgünlüğü konusunda bir konsensüsün olmadığını ortaya koymakta olup, kelâmî açıdan ümmetin itikadi evrenselliğini pekiştirir: Tevhid inancı, linguistik (dilbilimsel) köken tartışmalarını aşarak ümmeti evrensel bir tevhidî birliklilik olarak konumlandırır.³³

1.2. Hz. Peygamber'in Ümmet İnşası

Kelâmî açıdan Hz. Peygamber'in Medine'de gerçekleştirdiği ümmet inşası, tevhid inancının toplumsal ve siyasî düzlemdeki en somut tezahürüdür. Bu süreç, Kur'ân-ı Kerîm'in peygamberlik misyonuna yüklediği dinî muhteva sayesinde ümmet kavramının ıstılahî anlamını pekiştirmiş; kavramı lügatteki genel “topluluk” manasından çıkararak

²⁹ Temel Yeşilyurt, “Kelâm Açısından Velâyet-Nübüvvet İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 395.

³⁰ Nihat Çetin, “Ümmet”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1986), 13/102; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: y.y., 1962), 1314; Keskin, *Kur'ân'da Ümmet Kavramı*, 19-20.

³¹ Keskin, *Kur'ân'da Ümmet Kavramı*, 19-20.

³² Çetin, “Ümmet”, 13/102.

³³ Keskin, *Kur'ân'da Ümmet Kavramı*, 19.

şer’î-hukukî bir zemine taşımıştır. Klasik kelâm geleneğinde ümmet tartışmaları; soyut birer toplumsal evrim modeli olmanın ötesinde, *icmâin hücciyeti* (ümmeğin ortak hükmünün dindeki kesinliği),³⁴ *imamet teorisi* (toplumsal nizamın meşruiyeti)³⁵ ve *iman-amel* ilişkisi gibi doğrudan doğruya ümmetin dinî ve siyasî sınırlarını belirleyen ameli/teorik meseleler üzerinden yürütülmüştür. Dolayısıyla klasik kelâmda ümmet; hem icmâ vasfıyla şer’î bir delilin taşıyıcısı hem de imamet bahsinde toplumsal iradenin kurucu bir unsuru olarak konumlandırılmıştır.³⁶

Mekke döneminde iman edenler bir cemaat halinde toplanmış olsa da ümmet olgusunun siyasî, sosyal ve kültürel bir toplum biçiminde gerçek inşası Medine’de gerçekleşmiştir. Bu dönüşüm, cahiliye düzeninin kan bağı, kabilecilik ve şeref anlayışına dayalı yapısını terk ederek, ortak dinî inanca dayalı bir birlikliği ikame etmesiyle belirgindir. Böylece ümmet kavramı, İslâm toplumunu diğer toplumlardan kesin biçimde ayıran itikadi bir kimlik kazanmıştır.³⁷

“*Ümmet-i Muhammed*” terimi, Allah’ın vahdâniyetine, zât ve sıfatlarının aşkınlığına, adalet ve hikmetle muttasıf oluşuna, mahlûkata hiçbir yönden benzemediğine iman eden, Hz. Muhammed’in nübüvvetini tasdik ederek onun risaletinin evrensel ve süreklilik arz eden niteliğini kabul eden, tebliğ ettiği hakikatlerin doğruluğuna, Kur’an’ın İslâm’ın temel referans kaynağı olduğuna ve Kâbe’nin kible olarak tayin edildiğine inanan müminlerin tamamını ifade eden kapsayıcı bir kavramdır.³⁸ Bu bağlamda Ümmet-i Muhammed, yalnızca inanç esaslarında birleşen bir dinî topluluğu değil, aynı zamanda düşünce dünyası, ibadet pratiği, değerler sistemi ve ideal tasavvuru bakımından ortak bir bilinç geliştiren kolektif bir yapıyı temsil eder.³⁹

Hiz. Peygamber’in Medine’de hayata geçirdiği toplumsal düzenlemeler, ümmet tasavvuruna hukukî, kurumsal ve kelâmî bir nitelik kazandırmıştır; nitekim muâhât uygulaması, anlık bir refleks olmanın ötesinde hicretin yedinci yılına kadar zamana yayılarak iktisadî ve hukukî sorumluluğu

³⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/417-419.

³⁵ Mustafa Öz - Avni İlhan, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201.

³⁶ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1989), 5/232-235.

³⁷ Toshihiko Izutsu, *Kur’ânda Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: ARISAN, 1975), 72-74.

³⁸ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firak*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1993), 12.

³⁹ M. Ali Hâşimî, *Kur’ân ve Sünnete Göre Müslüman Toplumu*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Risale Yayınları, 2005), 193.

eşitleyen planlı bir kurumsallaşma modelidir.⁴⁰ Bu yapının teolojik mahiyeti çözümlendiğinde, kurulan bağın ferdî kırılmalarla sarsılmayan bir emniyet zemini inşa ettiği müşahade edilir; nitekim Ebü'd-Derdâ'nın, günah işleyen bir kimseye yönelik tecrit edici tavrı reddederek şahsa değil amele buğzettiğini belirtmesi,⁴¹ kelâm ilminin “amelin imandan bir cüz olmadığı ve günahla ictimai/teolojik uhuvvetin kopmayacağı” yönündeki temel ilkesinin pratik tezahürüdür. Benzer şekilde Medine Vesikası da topluluğu “ma’kıl” (diyet/fıdye) sistemi üzerinden fikhî ve ortak bir sosyal güvence ağına zorlayarak organize bir siyasi bütünlük vücuda getirmiştir.⁴² Son tahlilde bu tarihsel tecrübeler, erken İslâm toplumunun nesep bağıyla değil, kurumsal ve hukuki yükümlülükleri olan bir iman aidiyetiyle kenetlendiğini teyit etmektedir. Nitekim Hucurât Sûresinin 10. âyetinde serdedilen ilâhî beyan, İslâm toplumunun asabiyet veya kan bağıyla değil, tamamen iman aidiyetiyle kenetlendiğini göstermektedir. Fetih sûresinin 29. âyetinde geçen “*Kâfirlere karşı kararlı, kendi aralarında ise merhametlidirler*” ifadesi, ümmet içi ilişkilerin şefkat ve dayanışma esasına dayandığını vurgular. Ayrıca Hucurât Sûresindeki âyette yer alan “*innemâ*” edatı, hasr (tahsis) anlamı taşıyarak gerçek kardeşlik bağının iman ortaklığı temelinde gerçekleştiğini dilsel açıdan pekiştirir.⁴³

Böylece Kur'an, ümmet bilincini itikadi bir ilke olmanın ötesine taşıyarak sosyal ilişkileri düzenleyen kurucu bir referans hâline getirmektedir. Din temelli kardeşlik, mahiyeti itibarıyla soy bağına dayanan kardeşlikten daha güçlü ve süreklilik arz eden bir ilişki biçimi olarak değerlendirilir. Zira nesep ortaklığı, inanç farklılıkları sebebiyle zayıflayabilen yahut işlevsel niteliğini yitirebilen bir bağ niteliği taşıırken; iman ekseninde kurulan kardeşlik, tevhid ilkesine dayandığı için daha kuşatıcı ve kalıcı bir birliktelik ortaya koyar.⁴⁴ Aile, akraba, komşu veya millet fark etmeksizin ümmeti birleştiren en üst kavram din kardeşliğidir; bu da “*çokluk içinde birlik*” ilkesini oluşturan temel unsurdur.⁴⁵

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 3/125.

⁴¹ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995-1998), 1/45.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Müzeyyidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 214.

⁴³ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, 1420), 10/106-107.

⁴⁴ Mehmet Emin Özafşar, “Toplumsal Dayanışma ve Kardeşlik”, *İslâm'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: DİB Yayınları, 2007), 376-377.

⁴⁵ Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983), 131,148; Özafşar, “Toplumsal Dayanışma ve Kardeşlik”, 377.

Hız. Peygamber'in Medine'de gerçekleştirdiğı ümmet inşası, teorik bir kavramsal dönüşümün ötesinde, nübüvvet otoritesinin toplumsal sahada fiilen tecessüm etmesidir. Bu süreçte ümmet, Medine Vesikası ile hukuki ve siyasi bir sınır kazanırken, kelâmî açıdan da itaat ve bağılılığın merkezine Resûlullah'ın rehberliğini yerleştirmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942), ümmetin kökenindeki 'imam' bağına dikkat çekerek bu yapıyı en yüksek düzeyde liderlik vasfını haiz bir cemaat yani *imâmet-i kübrâ* olarak tasvir etmesi, nübüvvetin bu kurucu rolüyle doğrudan ilişkilidir.⁴⁶ Dolayısıyla Medine'deki ümmetleşme pratiğı, inanç birlikteliğini toplumsal nizamın ve meşru otoritenin yegâne kaynağı kılan kelâmî bir imâmet/rehberlik modelinin ilk somut tarihsel tezahürü olarak okunmalıdır.

Hız. Peygamber, vahiy rehberliğinde tevhid merkezli, uhuvvet şuuruyla bütünleşmiş bir ümmet inşa ederek İslâm toplumunun kalıcı ve dönüştürücü modelini ortaya koymuştur. Bu model, kelâmî perspektiften tevhid inancının toplumsal tezahürü olarak hem tarihî hem de normatif değerini korumaktadır.⁴⁷ İslâmî literatürde ümmet kavramı, başlangıçta geniş bir semantik yelpazeye sahiptir: Herhangi bir amaçla veya amaçsız olarak insanların ya da canlı gruplarının (insan, cin, hayvan) bir araya gelmesini ifade eder; küçük-büyük, özel-genel ayrımını kapsar ve inanan topluluklarla sınırlı kalmayıp kâfir toplulukları da içerir.⁴⁸ Ancak peygamberlik misyonu ile kazandığı dinî boyut, ümmeti "*bir peygamberi temel alarak onun önderliği altında oluşan topluluk*"⁴⁹ şeklinde sınırlandırır. Bu dönüşüm, Hız. Peygamber'in Medine'deki ümmet inşasının itikadi temelini oluşturur.

İslâm âlimleri, peygamberlik bağlamında ümmeti üç ana kategoride sınıflandırmıştır:

1.1.1. Ümmet-i Belâğ (Ümmet-i Davet'in bir parçası)

Peygamber gönderilerek davetin tebliğ edildiğı, muhatap kılınan ve sorumluluğun ortadan kalkması amacıyla hitap edilen toplulukların tamamıdır. Bazı âlimler bu kategoriye "ümmet-i davet" içinde

⁴⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/508; Orhan Atalay, "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 215.

⁴⁷ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1990), 1/188-192; Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 38, 108-111.

⁴⁸ Keskin, *Kur'an'da Ümmet Kavramı*, 308; Karaman- Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 671.

⁴⁹ Mahmut Kelpetin, "Ümmet", *TÜBİTAK Ansiklopedisi*, erişim 14 Haziran 2026, <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/ummet>.

değerlendirirken, diğerleri “ümmet-i davet” ve “ümmet-i icabet” ayrımını esas alır.⁵⁰

1.1.2. Ümmet-i Davet

Tebliğin ulaştığı her yer -şehir, köy, çadır- bu kapsama girer. Hz. Peygamber'den nakledilen hadiste, İslâm dininin sesinin dünya var oldukça bütün insanlara duyurulacağı belirtilerek tebliğin evrensel coğrafi yayılımı ve sorumluluğun genişliği vurgulanır.⁵¹

1.1.3. Ümmet-i İcabet

Peygamberin tebliğini kabul edip iman eden, ona uyan ve vahiyle muhatap olan mümin topluluktur (insan ve cin). Genel ve mutlak kullanımda “ümmet” denildiğinde genellikle bu kategori kastedilir; yani tevhidî iradeye icabet eden, din kardeşliğiyle bütünleşmiş topluluktur.⁵²

Hz. Peygamber'in ümmet inşası, bu sınıflandırmanın pratik tezahürüdür. Mekke'de başlayan cemaatleşme, Medine'de “ümmet-i icabet”in somutlaşmasıyla tamamlanmış; muâhât, Medine Vesikası ve kardeşlik bağı gibi uygulamalarla tebliğ (davet) aşamasından icabet aşamasına geçiş sağlanmıştır. Böylece ümmet, kelâmî perspektiften yalnızca tebliğ muhatabı olmaktan çıkıp, iman ve uhuvvet temelli bir kolektif kimliğe evrilmiş; Hz. Peygamber'in önderliğinde tevhid merkezli, dayanışma ve merhamet üzerine kurulu kalıcı bir toplum modeli ortaya konmuştur.⁵³ Bu model, İslâm toplumunun hem tarihî hem de normatif temelini teşkil eder.

1.3. Kur'an'da Ümmet Kavramının Kullanımı

Kur'an-ı Kerîm'de ümmet kavramı, nüzul süreciyle birlikte sözlükteki genel “topluluk” veya “bir araya gelen grup” anlamının ötesine geçerek itikadi ve dinî bir istilâh haline gelmiştir. Kelime, Kur'an'da tekil ve çoğul formlarıyla toplam 64 defa geçmekte olup,⁵⁴ bu kullanımlar kavramın semantik zenginliğini ve Kur'anî bağlamdaki evrimini yansıtır. Kur'an, ümmeti öncelikle herhangi bir vasfıyla kayıt altına almaksızın sözlük anlamlarıyla kullanır; ardından ise çeşitli sıfatlar ve vasıflarla (olumlu veya olumsuz) nitelendirerek dinî bir boyut kazandırır. Bu kullanım, kelâmî perspektiften ümmetin tevhidî birlik, peygamberlik misyonu ve uhuvvet bağıyla ilişkilendirilmesine zemin hazırlamıştır.

⁵⁰ Ali Durusoy, “Bilgi Bütünlüğü Yaklaşımı Açısından İlimler Tasnifinin İncelenmesi”, *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*. ed. Aydın Kudat vd. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2018.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/103.

⁵² Abdullah Aygün, “Kur'an Perspektifinden Ümmet Kardeşliği”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (2016), 11-30.

⁵³ Keskin, *Kur'an'da Ümmet Kavramı*, 108.

⁵⁴ Fîruzâbâdî, *el-Kamusü'l-muhit*, 4,475-476; Bulut, “Ümmet”, 42/102.

1.3.1. Semantik ve Sosyolojik Kapsam Bakımından Ümmet

Kur'an, ümmet kelimesini terimleştirmeden önce sözlükteki karşılıklarıyla (grup, cemaat, topluluk, toplum/millet) kullanır. Bu kullanımlar, kavramın linguistik kökenini korurken, dinî misyonun henüz tam yerleşmediği aşamaları gösterir.

Kur'an-ı Kerim'de "ümmet" kavramı, henüz tam bir İslâmî terim haline gelmeden önce sözlük anlamlarıyla şu şekilde kullanılmıştır:

1.3.1.1. Grup/Cemaat Anlamı

Kur'anî bağlamda "ümmet" kavramı, kimi kullanımlarda toplumun bütünü yerine, belirli niteliklerle temayüz etmiş sınırlı bir kesimi ifade eder. Bu çerçevede ümmet, nicelikten ziyade nitelik esasına dayalı bir birlikteliği imler. Nitekim *"İçinizden hayra davet eden, iyiliği emredip kötülükten sakındıran bir topluluk bulunsun; işte kurtuluşa erenler onlardır"* meâlindeki âyet, ümmet kavramını seçkin bir grubun sorumluluk bilinciyle tanımlar.⁵⁵ Benzer şekilde Kur'an, Ehl-i kitap içinde yer alan ve gece vakitlerinde ibadetle meşgul olan,⁵⁶ Allah'ın âyetlerini huşû ile okuyan yahut itidal çizgisini muhafaza eden zümreleri de ümmet kavramıyla nitelendirir.⁵⁷ Bu bağlamda "grup" (ortak özelliklerle tanımlanan bölüm) ve "cemaat" (aynı inanç/değerlerle homojen bağlanmış topluluk) kavramları en yakın karşılıkları oluşturur.⁵⁸ Bu kullanım, sayısal azlığı ve toplum içindeki özel kesimi vurgular.⁵⁹

1.3.1.2. Topluluk Anlamı

"Ümmet" kavramı, bazı Kur'anî kullanımlarda ortak faaliyet, menfaat veya nitelik birliği etrafında teşekkül etmiş geniş ölçekli bir topluluğu ifade eder. Bu anlam çerçevesinde terim, yalnızca insanlardan oluşan sosyal gruplarla sınırlı olmayıp, canlılar âlemini de kapsayacak şekilde semantik alanını genişletir. *"Yeryüzünde hareket eden her canlı ve iki kanadıyla uçan her kuş, ancak sizin gibi birer ümmettir"*⁶⁰ meâlindeki âyet, ümmet kavramının biyolojik ve ontolojik düzlemde de kolektif varoluşu tanımlayan bir üst kavram olarak kullanıldığını ortaya koyar. Benzer biçimde Kur'an'da yer alan yemin ifadelerinde, bir topluluğun diğerine kıyasla sayısal veya güç bakımından üstünlüğüne atıfta bulunulurken de "ümmet" teriminin tercih edilmesi,⁶¹ kavramın geniş kitleleri kapsayan sosyolojik bir muhtevaya sahip olduğunu gösterir

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/104.

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/113.

⁵⁷ el-Mâide 5/66.

⁵⁸ Atalay, "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar", 54; Keskin, *Kur'an'da Ümmet Kavramı*, 43.

⁵⁹ Zülfikar Durmuş, "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Gruplar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003), 21.

⁶⁰ el-En'âm 6/38.

⁶¹ en-Nahl 16/92.

1.3.1.3. Toplum/Millet Anlamı

Kur'an'da "ümme't" kavramı, bazı bağlamlarda sayısal genişliği ve kurumsallaşmış yapıyı ifade eden kolektif bir organizasyonu belirtir. "*Her ümme't için belirlenmiş bir süre vardır*" meâlindeki ifade,⁶² tarihsel varlık alanına sahip toplulukların doğuş, gelişim ve sona eriş süreçlerine işaret ederken; "*Senden önce de birçok ümme'te peygamberler gönderdik*" beyanı,⁶³ vahiy tarihinin farklı zaman ve mekânlarda teşekkül etmiş toplumlara yöneldiğini ortaya koyar. Keza her ümme'tten bir şahidin getirileceğini bildiren âyet,⁶⁴ bu toplulukların ahlâkî ve dinî sorumluluk taşıyan bütüncül yapılar olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Bu kullanım, "toplum" (örgütlenmiş, coğrafi ve kültürel birim) ve "millet" (dil, tarih, gelenek birliği olan ulus) kavramlarıyla paraleldir.⁶⁵ Bu kategoride ümme't, ortak değer yargıları ve yasalara dayalı büyük çoğunlukları kapsar.

Ümme't teriminin ilâhî kelâmdaki bu yalın ve mutlak kullanımları, kavramın belirli bir "*esas, amaç veya değer*" etrafında bir araya gelen insan (ve canlı) kümelerini ifade ettiğini gösterir. Nicelik ve kapsam açısından hiyerarşik bir büyüme görülür: grup/cemaat (küçük kesim) → topluluk (ortak amaçlı gruplar) → toplum/millet (örgütlenmiş büyük çoğunluk).

Kur'an'da "ümme't" kavramının anlam alanı, bazı bağlamlarda topluluk tasavvurunun ötesine geçerek zamansal bir içeriğe de kavuşur. Nitekim "*Onlardan azabı belirli bir süreye kadar ertelemiş olsaydık...*" ifadesinde ümme't,⁶⁶ sayılı ve sınırlı bir zaman dilimini; yine zindandaki iki kişiden kurtulmanın "*uzun bir müddet sonra*" hatırlaması bağlamında,⁶⁷ belirli bir dönemi veya zaman aralığını ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Bu tür örnekler, kavramın sadece sosyolojik değil, kronolojik bir anlam boyutuna da sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Kur'an, ümme'ti çeşitli niteleyici sıfatlarla birlikte zikrederek ona belirgin bir dinî ve ahlâkî muhteva kazandırır. Bu sıfatlar, söz konusu topluluğun değerler sistemi, davranış biçimleri ve ilâhî ölçüler karşısındaki konumunu belirler; böylece ümme't kimi bağlamlarda övülen, kimi bağlamlarda ise eleştirilen bir yapı olarak sunulur. Dolayısıyla kavram, yalnızca niceliksel veya zamansal bir gösterge değil, aynı zamanda normatif değerlendirmeye açık bir dinî kategori işlevi de üstlenmektedir.

⁶² el-A'râf 7/34).

⁶³ el-En'âm 6/42.

⁶⁴ en-Nisâ 4/41.

⁶⁵ *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998), 2/1563.

⁶⁶ Hûd 11/8.

⁶⁷ Yûsuf 12/45.

1.3.2. Teolojik ve Normatif Değer Bakımından Ümmet

Kur'an-ı Kerim, ümmet kavramını sadece hacimsel bir tasnifle bırakmaz; ona inanç ve ahlâk eksenli niteleyici sıfatlar yükleyerek normatif ve dinî birer kategoriye dönüştürür:

1.3.2.1. Genel Canlı Toplulukları Kapsayan Kullanım

Kur'an'da "ümmet" kavramı, yalnızca insan topluluklarını değil, yeryüzünde varlık gösteren diğer canlı türlerini de içine alacak biçimde geniş bir anlam çerçevesine sahiptir.⁶⁸ Bu bağlamda terim, karada hareket eden canlıların ve gökyüzünde uçan varlıkların da kendilerine özgü düzen ve özellikler çerçevesinde birer topluluk oluşturduğunu ima eder.⁶⁹ Böylece ümmet, ontolojik açıdan ortak yaratılış düzenine tabi olan varlık gruplarını tanımlayan kapsayıcı bir kategori hâline gelir.

1.3.2.2. İzlenen Yol/Yaşam Tarzı Anlamı

Kur'an'da "ümmet" kavramı, bazı bağlamlarda bir topluluğun benimsediği dinî ya da kültürel çizgiyi, yani süreklilik kazanmış bir yaşam tarzını ifade edecek şekilde kullanılır. Bu kullanımda ümmet, biyolojik veya sosyal birlikteliğin ötesinde, geçmişten devralınan ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir inanç ve davranış modelini temsil eder. İnkârcıların, atalarından devrıldıkları yolu sorgulamaksızın sürdürdüklerini ifade eden anlatımlar,⁷⁰ ümmetin bu anlam boyutunu açıkça ortaya koyar.

1.3.2.3. Tevhid İnancına Bağlı Ümmet

Kur'an'da "ümmet" kavramı, insanlığın ilk dönemlerinde ortak bir inanç zemini üzerinde birleşmiş tek bir topluluk oluşturduğunu ifade eden bir bağlamda da yer alır. Bu kullanım, insanlığın başlangıçta tevhid eksenli bir birliktelik sergilediğine,⁷¹ ancak zamanla ortaya çıkan görüş ayrılıkları ve inanç farklılaşmaları sebebiyle bu bütünlüğün parçalandığına işaret eder.⁷² Söz konusu vurgu, ümmetin asli formunun birlik ve ortak hakikat anlayışı olduğunu ortaya koyarken, tarihsel süreçte meydana gelen ayrışmaların insan tecrübesinin kaçınılmaz bir yönü olduğuna da dikkat çeker. Bu, başlangıçtaki birlik ve tevhid esası vurgulanır.

1.3.2.4. İnkâr Eden Ümmet

Kur'an'da "ümmet" terimi, ilahî mesajı reddeden ve peygamberlerin tebliğini yalanlayan toplulukları nitelemek üzere de kullanılmaktadır. Bu bağlamda kavram, tarih boyunca vahiy karşısında olumsuz bir tutum sergileyen, hakikati kabul etmeyerek direnç gösteren kolektif yapıları

⁶⁸ el-En'âm 6/38.

⁶⁹ Fussilet 41/25.

⁷⁰ ez-Zuhruf 43/22-23.

⁷¹ Bk. el-Bakara 2/124, 128; el-Enbiyâ 21/92.

⁷² el-Bakara 2/213.

ifade eder. Böylece ümmet, yalnızca iman edenleri değil, inkârda birleşmiş toplulukları⁷³ da tanımlayan nötr bir kavramsal çerçeveye sahip olduğunu ortaya koyar. Söz konusu kullanım, vahiy tarihinin sürekliliğine işaret ederken, peygamberlerin benzer tepkilerle karşılaştığını da hatırlatır. İnkâr ve tekzip vasıflarıyla öne çıkan bu topluluklar, Kur'anî anlatıda çoğu zaman ibret ve uyarı işlevi gören tarihsel örnekler olarak sunulur.

1.3.2.5. En Hayırlı Ümmet (Muhammed Ümmeti)

Kur'an'da "ümmet" kavramı, bazı bağlamlarda ahlâkî ve dinî sorumluluk bilinciyle temayüz eden örnek bir topluluğu ifade edecek şekilde kullanılır. Bu çerçevede söz konusu ümmet, insanlık için ortaya konmuş, iyiliği yaymayı ve kötülüğü engellemeyi temel görev edinen, iman esaslarını hayatın merkezine yerleştiren bir topluluk olarak tasvir edilir.⁷⁴ Tefsir geleneğinde bu niteliklerin, doğrudan Hz. Muhammed'in ümmetine işaret ettiği genel kabul görmüştür.⁷⁵

1.3.2.6. Önder/Lider Olarak Ümmet

Kur'an'da "ümmet" kavramı, bazı bağlamlarda kolektif bir topluluğu değil, tek başına örneklik teşkil eden bir şahsiyeti ifade edecek biçimde kullanılmaktadır. Bu kullanımda Hz. İbrahim, mutlak teslimiyet, istikamet ve tevhid merkezli duruşuyla başlı başına bir ümmet olarak nitelendirilir.⁷⁶ Böylece kavram, niceliksel çoğunluğun ötesinde, nitelik bakımından rehberlik vasfı taşıyan bireysel bir modeli de kapsar.

Kur'an'daki bu ayrımlar, ümmet kavramının sözlük anlamlarından dinî istilâha geçişini gösterir: Ortak bir esas etrafında birleşen topluluklar, sıfatlarına göre olumlu (tevhid, hayır emri) veya olumsuz (inkâr, ayrılık) nitelik kazanır. Bu kullanım, kelâmî açıdan ümmetin tevhidî şahitlik, adalet ve uhuvvet temelli bir kolektif kimlik olduğunu vurgulamaktadır

2. İman Kardeşliğinin (Uhuvvet) Kelâmî Boyutu

Kelâmî bağlamda uhuvvetin (din kardeşliğinin) teolojik zeminini kuran temel kavram "velâyet"tir. Sözlükte lügat itibarıyla yardımcı, dost, sadık ve sevgili anlamlarına gelen veli (velâyet) kelimesi,⁷⁷ esma-i hüsnadan biri olarak Allah'ın müminleri hıfzetmesini ve onlara yardım etmesini ifade

⁷³ el-Ankebût 29/18.

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/110.

⁷⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 7/100-102; Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavamidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/402; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/327.

⁷⁶ en-Nahl 16/120.

⁷⁷ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dar Sadır, 1990), 15,407; Firuzabadi, *el-Kâmûsü'l-muhît* 4/404.

ettiği gibi,⁷⁸ müminlerin de tevhid inancı etrafında kurduğu kolektif bağın niteliğini belirler. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de hem Allah'ın müminlerin velisi (dost ve yardımcısı) olduğu⁷⁹ hem de müminlerin Allah'ın velisi/ dostu olduğu⁸⁰ beyan edilmiştir. Kelâmcılar bu iki yönlü velâyet ilişkisini incelerken kelimenin veznine dikkat çekmişlerdir: Eğer veli kelimesi mübalağalı ism-i fail (fâil vezninde) kabul edilirse; tevhid inancına tam bir teslimiyetle bağlanan, Allah'a kulluğunda ihlası elden bırakmayan ve itaat üzere olan “mümin fert” anlaşılır. Şayet meful (edilgen) anlamında dikkate alınır; hıfz, inayet ve himayesini Allah'ın deruhte ettiği mümin topluluk akla gelir.⁸¹ Dolayısıyla kelâmî çerçevede velâyet; müminlerin yalnızca dikey düzlemde Allah'a yönelişlerini değil, yatay düzlemde de aynı inanç (tevhid) ilkesi etrafında birbirlerine “veli/yardımcı” olmalarını (uhuvveti) zorunlu kılar. Bu sebeple nasslarda, inananlar ile inanmayanlar arasında bu mahiyette bir dostluğun ve velâyet ilişkisinin kurulması menedilmiş,⁸² toplumsal birlik (ümme) ve kardeşlik (uhuvvet) sadece iman bağına hasredilmiştir.

2.1. Uhuvvetin Ontolojik ve Epistemolojik Temelleri

İslâmî literatürde uhuvvet (kardeşlik) kavramının muhtevası ve sınırları, Arapçada “kardeş” anlamına gelen “ehun” (أخ) kelimesinin iki farklı çoğul formunun sahip olduğu semantik nüanslar üzerinden temellendirilir. Bu bağlamda Kur'anî terminolojide “ihve” çoğul kipi, genellikle biyolojik temelli nesep (kan bağı) kardeşliğini ifade etmek için tercih edilirken; “ihvân” formu ise kan bağı şartı aranmaksızın ortak inanç, ideal ve tevhidî bilinç etrafında kenetlenen bireyler arasındaki manevî yakınlığı ve din kardeşliğini tanımlar. Dolayısıyla İslâm'ın özgün bir toplumsal kurum olarak inşa ettiği dinî/hukukî kardeşliğin (uhuvvet) asıl kurucu zemini, iman bağı ekseninde şekillenen bu ikinci kategori, yani “ihvân” tasavvurudur.⁸³ Bu iman bağı, kelâmî literatürde taklîdî iman ile tahkîkî iman ayrımı üzerinden daha derin bir anlam kazanır: Uhuvvetin en güçlü ve kalıcı hali, tahkîkî iman zemininde oluşur; çünkü bu düzeyde müminler arasındaki kardeşlik, yalnızca duygusal bir yakınlıktan öte, tevhidî birliğin bilinçli ve ortak paydası haline gelir. Mâtürîdî geleneğinde taklîdî iman, nakle dayalı ve

⁷⁸ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-hüsnâ (Levâmi'u'l-beyyinât)*, thk. Taha Abd al-Ra'uf Sa'd (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî 1990), 300-305.

⁷⁹ el-A'râf 7/196.

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/68.

⁸¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfat* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 310; Şihâbüddîn Mahmûd el-Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985), 11/148.

⁸² Âl-i İmrân 3/28.

⁸³ İsfahânî *Müfredât*, 275; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/20.

henüz akıl yürütmeye tahkik edilmemiş inanç şeklinde tanımlanırken; tahkîkî iman, delil ve burhanla desteklenmiş, bilinçli ve içselleştirilmiş iman olarak nitelenir.⁸⁴ Uhuvvat, bu ayrımda köprü rolü üstlenir: Taklîdî iman seviyesindeki müminler arasında başlayan kardeşlik bağı, tahkîkî imana geçiş sürecinde güçlenir ve kolektif bir bilinç inşasına dönüşür.

Kur'an'da adalet ve merhamet dengesi üzerine kurulan uhuvvat, Hucurât Sûresinin 10. âyeti ekseninde salt duygusal bir yakınlık değil, ilahî iradeye dayanan nesnel ve tevhidî bir toplumsal zorunluluktur.⁸⁵ Ehl-i sünnetin ameli imanın asli rüknü saymayan ve büyük günah işleyeni İslâm dairesinde tutan kapsayıcı teolojik yaklaşımı,⁸⁶ bu “özel uhuvvetin” keyfi dışlamalarla sarsılmasını engelleyerek inanç topluluğunun metafizik ve içtimai bütünlüğünü korumuştur.⁸⁷ Kur'an'da müminlerin insanlık için örnek bir topluluk olarak tasvir edilmesi; onların iyiliği yayma, kötülüğü engelleme ve iman esaslarına bağlılık gösterme sorumluluğunu üstlendiklerine işaret eder.⁸⁸ Mâtürîdî kelâm sistematizasyonundaki hüsün-kubuh (ef'âlin ahlâkî değeri) teorisiyle de doğrudan ilişkilidir; zira müminler arası sulh ve adaleti tesis etmek, aklın fitri olarak kavrayabileceği nesnel birer “hüsün” (ahlâkî güzellik) niteliğindedir.⁸⁹

Fıtrat ve akıl eksenli bu ahlâkî zemin, bireyin inanç olgunlaşmasıyla da doğrudan bağlantılıdır. Mâtürîdî kelâm geleneğinde vurgulandığı üzere, taklîdî iman nakil ve taklide dayalı iken, tahkîkî iman akıl ve delille tahkik edilmiştir.⁹⁰ Uhuvvat, taklîdî iman ile tahkîkî iman arasındaki geçiş sürecinde köprü rolü üstlenir; zira iman kardeşliği, müminin bireysel inanç yolculuğunu topluluk içinde güçlendirir ve tahkîkî imana ulaşmayı kolaylaştırır. Bu çerçevede uhuvvat, varlık bakımından iman ortaklığından neşet eden ontolojik bir bağ niteliği taşıırken; bilgi ve bilinç düzleminde iman tahkik edilmesini kolektif bir tecrübeye dönüştüren kavramsal bir işlev de üstlenir. Buna göre din kardeşliği, yalnızca bireysel bir inanç durumundan ibaret olmayıp, bu inancın toplumsal düzeyde yaşanmasını mümkün kılan bir kurucu bağdır. Hadis literatüründe yer alan rivayetler, ümmet olmanın ve bu dairede kalmanın temel şartını peygamberî rehberliğe

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/288-289; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâşid*, 1/345-350.

⁸⁵ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'ânî'l-kırâ'ât*, nşr. Muhyiddîn Ramazan (Dimaşk, 1979), 112-115; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/86-87.

⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâşid*, 2/210-215.

⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâşid*, 3/422-424.

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/110.

⁸⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 275.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/288-289.

ittba etmeye bağlamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, kendisine itaat edenlerin ümmet vasfıyla uhrevî kurtuluşa (cennete) ereceğini; sünnetinden ve rehberliğinden bilinçli biçimde yüz çevirenlerin ise bu teolojik bağdan ve onun getirdiği müjdelerden kendilerini mahrum bırakacağını beyan etmiştir.⁹¹ Bu yaklaşım, uhuvvetin temelinde icabet ve itaatin bulunduğunu; peygamberî otoriteyle kurulan ilişkinin kardeşlik bilincini pekiştirdiğini göstermektedir. Bununla birlikte Ehl-i sünnet kelâmında büyük günah işleyen kimsenin iman vasfını bütünüyle yitirmediği kabul edildiğinden, bu tür fiiller uhuvvet bağını zedeleyici bir etki doğursa da onu tamamen ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla iman bağı, ahlâkî sapmalar karşısında dahi asgari düzeyde sürekliliğini koruyan kurucu bir ilke olarak değerlendirilmektedir.⁹²

Dolayısıyla “*Muhammed ümmeti*”nin uhuvveti, davete icabet eden müminler arasında tahakkuk eden özel bir kardeşlik bağıdır. Söz konusu teolojik zemin, iman esaslarının soyut birer kabul olmaktan çıkıp içtimai sahada pratik bir karşılık bulmasını sağlar. Kelâmî perspektiften bakıldığında bu irtibat, ferдин akıl ve delille beslenen tahkîkî imana geçiş sürecini topluluk dinamikleriyle destekleyen kolektif bir olgunlaşma zeminine dönüşmektedir. Bu çerçevede “*Muhammed ümmeti*”ne özgü uhuvvet anlayışı, Hz. Peygamber’in risâlet çağrısına iman ve teslimiyetle karşılık veren müminler arasında gerçekleşen seçkin bir kardeşlik bağını ifade eder. Bu bağ, sıradan bir toplumsal dayanışmanın ötesinde, vahiy merkezli bir sorumluluk bilinci ve temsil göreviyle bütünleşmiş bir birliktelik niteliği taşır. Kur’an’da müminlerin insanlık karşısında örneklik ve şahitlik misyonu üstlenecek şekilde dengeli bir topluluk hâline getirildiğine yapılan vurgu söz konusu özel uhuvvetin temel referanslarından biri olarak değerlendirilir. Tefsir geleneğinde “vasat ümmet” kavramı; adalet ilkesini esas alan, aşırılıklardan uzak, ölçülülüğü ve dengeyi muhafaza eden, hakikatten sapmayan ve bu nitelikleriyle diğer toplumlar arasında rehberlik ve hakemlik rolü üstlenen bir kolektif yapı şeklinde açıklanmıştır.⁹³ Bu yorumlar, Muhammed ümmetinin uhuvvetini yalnızca içe dönük bir kardeşlik ilişkisi olarak değil, aynı zamanda evrensel sorumluluk ve temsil bilinciyle yüklü bir toplumsal kimlik olarak konumlandırmaktadır. Nitekim “*Biz senin yöneldiğin kibleyi, sadece Peygamber’e uyanları, topukları üzerinde gerisin geri dönecek olanlardan (münafık ve inkârcılardan) ayırt etmek için kible yaptık*”⁹⁴

⁹¹ Bk. Buhârî, “İ’tisâm”, 2 (No. 7280).

⁹² Teftâzânî, *Şerhu’l-Mağâsîd*, 2/210-215.

⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/523.

⁹⁴ el-Bakara 2/143.

fâyetinin siyak-sıbakı, kıblenin Mescid-i Aksâ'dan Kâbe'ye çevrilmesi sürecini konu alır ve uhuvvet bağına doğrudan Müslümanlara (icâbet edenlere) hasreder. Dolayısıyla ilgili nass, Resûlullah'ın arkasında saf tutarak namaz kılan samimi müminlerle, tebliğe yüz çeviren veya inanç noktasında münafıklık gösterenler arasında net bir ayırım yapmayı amaçlamaktadır. Bu ayırım, uhuvvetin ontolojik sınırlarını belirler: İman ve itaat, kardeşlik bağının varlık şartıdır. İmam Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) rivâyet ettiği hadis bu noktayı güçlendirir: Kıyamet günü peygamberler ümmetlerinden şahitlik ister; Muhammed ümmeti, önceki ümmetlerin tebliğ aldığını tasdik eder ve “vasat ümmet” sıfatıyla adalet ve şahitlik vasfına sahip kılınır.⁹⁵

Âl-i İmrân Sûresinin 110. âyeti uhuvvetin bilgi ve bilinç boyutunu daha belirgin bir çerçeveye oturtur. Bu bağlamda ümmet, insanlık yararına sorumluluk üstlenen; iyiliği yayma, kötülüğü engelleme ve iman esaslarını toplumsal hayatta görünür kılma görevini yerine getiren seçkin bir topluluk olarak tasvir edilir. Tefsir geleneğinde söz konusu nitelendirmenin, özellikle Hz. Peygamber'in ümmetine tahsis edildiği ve bu ümmetin uhuvvet bağının “en hayırlı” olma vasfıyla anlam kazandığı genel kabul görmüştür.⁹⁶ Zeccâc (ö. 311/923) ve Kaffâl (ö. 365/976) gibi âlimler, âyetin zahiren ashab-ı kirama hitap ettiğini ancak umumi hüküm taşıdığını ifade eder: Uhuvvat, “aynı şey üzerinde ittifak etmiş cemaat” anlamına gelir ve Allah'a iman ile Hz. Peygamber'in nübüvvetini ikrar etmekle tanımlanır.⁹⁷ Metnin başında mahiyeti netleştirilen ikili kuramsal zemin dikkate alındığında, “Muhammed ümmeti” içindeki filî uhuvvetin, Hz. Peygamber'in risâletine icabet eden müminler arasında gerçekleşen “özel” bir nitelik taşıdığı aşikârdır. Nitekim ulemânın çoğunluğu da ümmet kavramının bu spesifik kullanımında, mutlak davet muhataplarının aksine, doğrudan tebliğe uyup iman eden Müslümanları vazgeçilmez birer unsur olarak zikretmektedir. Âl-i İmrân Sûresinde yer alan pasajın devamında Ehl-i kitaba yöneltilen eleştirel vurgu, uhuvvetin sınırlarını daha belirgin hâle getirir. Buna göre iman, kardeşlik bağının kurucu unsuru olarak öne çıkarken; inkâr ve fık gibi tutumlar bu bağı ontolojik açıdan zedeleyen unsurlar olarak değerlendirilir. Böylece uhuvvetin kapsayıcılığı, inanç temelinde şekillenen bir aidiyetle sınırlandırılmış olur. A'râf Sûresinin 181. âyetinde hakka bağlılık gösteren, doğru yolu rehber edinen ve adaleti gözetken bir topluluğun varlığına işaret edilmesi, tefsir literatüründe çoğunlukla Hz. Muhammed'in ümmetiyle ilişkilendirilmiştir. Katâde (ö.

⁹⁵ Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm* (Beyrut: y.y., 1999), 3/598-599; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/45.

⁹⁶ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 4/1332.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/543.

117/735) kanalıyla aktarılan bir rivâyette Hz. Peygamber'in bu ilahî beyanı ümmetine yönelik bir müjde olarak okuduğu ifade edilir. Ayrıca sahih hadis kaynaklarında yer alan ve ümmet içinden hakikati destekleyen bir grubun kıyamete kadar varlığını sürdüreceğini bildiren rivâyet, uhuvvetin tarihsel sürekliliğine ve hak sebat eden bir çekirdek yapının daima mevcut olacağına işaret eder.⁹⁸

Fetih Sûresinin 28-29. âyetleri, resul ile bulunan müminlerin karakteristik vasıfları ortaya konularak uhuvvetin mahiyeti açıklığa kavuşturulur. Bu bağlamda müminlerin, hakikati reddedenlere karşı kararlı ve tavizsiz bir duruş sergilerken kendi aralarında şefkat ve dayanışma eksenli bir ilişki kurdukları ifade edilir. İbadet hayatının derinliği, özellikle kulluk bilincinin bedensel ve ruhsal tezahürleri üzerinden tasvir edilerek bu topluluğun ilâhî rızaya yönelmişliği vurgulanır. Ayrıca söz konusu niteliklerin, hakikate muhalefet edenlerde rahatsızlık uyandıracak derecede belirgin olduğu belirtilerek iman topluluğunun ayırt edici kimliği temellendirilir. Bu çerçevede uhuvvet, ontolojik düzlemde müminler arasında merhameti esas alan bir birliktelik modeli sunarken, dışa dönük ilişkilerde ilkesel bir sebat ve direnci de içeren dengeli bir yapı arz eder. Söz konusu teolojik birliktelik, tebliğ sorumluluğu ve hakka şahitlik görevinin tahkikî imanla bütünleşmesi sayesinde kurumsal bir süreklilik kazanır. Nitekim Rebî' b. Enes (ö. 136/753) kanalıyla aktarılan rivâyette Hz. Peygamber'in, ümmeti içinde hakikate bağlı kalacak bir topluluğun varlığını eskatolojik süreç kadar sürdüreceğini bildirmesi, bu kardeşlik bağının tarihsel bir olgu olmanın ötesinde normatif bir ilke olduğunu teyit etmektedir.⁹⁹ Dolayısıyla yukarıda muhtevası netleştirilen bu özel bağ; ümmet-i davet kapsamındaki genel muhatapları değil, yalnızca çağrıya pratik olarak icabet edenleri kuşatmaktadır. Hz. Peygamber'in tebliğini kabul eden her mümin, asr-ı saadetten günümüze uzanan bu kesintisiz ve adalet eksenli metafizik sürekliliğin somut birer muhatabıdır.

2.2. Uhuvvetin Evrensel Boyutu

Uhuvvetin evrensel boyutu, Hz. Peygamber'in risâletinin bütün varlık alanını kuşatan rahmet eksenli karakteriyle doğrudan irtibatlıdır.¹⁰⁰ Kur'an'da bu misyon, peygamberliğin belirli bir kavme yahut tarihsel bağlama indirgenemeyecek şekilde tüm insanlığı muhatap alan ilâhî bir gönderiliş olduğunu ortaya koyar.¹⁰¹ Bu çerçevede Ümmet-i Muhammed, söz konusu rahmetin tarihsel ve toplumsal düzlemde temsilcisi kılınmış; insanlık karşısında hakikate tanıklık etme sorumluluğunu üstlenen kolektif

⁹⁸ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 7/3173.

⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/174.

¹⁰⁰ el-Enbiyâ 21/107.

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/110.

bir özne olarak konumlandırılmıştır. Kelâmî ve tefsirî yorumlarda bu vurgu, ümmetin evrensel şahitlik görevini yalnızca inanç bildirimiyle sınırlı olmayan, adalet ve merhamet merkezli bir sorumluluk alanı olarak tanımlar. Böylece uhuvvet, sadece müminler arasındaki iç dayanışmayı ifade eden bir bağ olmaktan çıkarak, insanlığın tamamına yönelik tebliğ, adalet ve rahmet misyonunun normatif zemini hâline gelir.¹⁰²

Uhuvvet anlayışının evrensel karakteri, insan toplulukları arasında ırk, dil, soy yahut coğrafya temelli her türlü üstünlük iddiasını ilkesel olarak geçersiz kılar. Kur'an'ın bu konudaki temel yaklaşımı, insanlığın tek bir kökenden geldiğini ve toplumsal farklılıkların hiyerarşik bir değer üretmek için değil, karşılıklı tanıma ve ilişki kurma imkânı sağlamak için var edildiğini ortaya koyar.¹⁰³ Böylece etnik ve kültürel çeşitlilik, ontolojik bir ayrışma sebebi değil; insanî iletişimin ve toplumsal düzenin bir unsuru olarak konumlandırılır. Kelâmî bakımdan bu yaklaşım, uhuvvetin hem antropolojik hem de itikadi zeminini belirler. İnsanların ortak yaratılışı, iman kardeşliğinin evrensel çerçevesini oluştururken; değer ölçütü olarak takvânın öne çıkarılması, ahlâkî ve manevî yetkinliği tek meşru üstünlük kriteri hâline getirir.¹⁰⁴

Uhuvvetin evrensel mahiyeti, Hz. Peygamber'in risâletinin tüm insanlığa yönelik oluşuyla doğrudan ilişkilidir. Kur'an'da yer alan ifadeler, onun tebliğ görevinin belirli bir kavim ya da coğrafyayla sınırlı olmadığını; bilakis bütün insanları kapsayan bir müjdeleme ve uyarma misyonu taşıdığını ortaya koyar.¹⁰⁵ Aynı şekilde peygamberliğin “âlemlere rahmet” olarak tasvir edilmesi, bu misyonun kuşatıcılığını ve insanlığın tamamına yönelen rahmet eksenli karakterini vurgular.¹⁰⁶ Sahih hadis rivâyetlerinde de Hz. Peygamber'in elçilik görevinin tüm insanlara yönelik olduğu açıkça ifade edilmekte; böylece risâletin evrenselliği vahiy ve sünnet bütünlüğü içerisinde temellendirilmektedir.¹⁰⁷ Bu çerçevede bazı İslâm âlimleri, Hz. Muhammed'e muhatap olan insanlığın tamamını genel anlamda “*ümme-i dâvet*” kategorisi içinde değerlendirmiştir. Buna göre uhuvvetin potansiyel ufku yalnızca fiilen iman edenlerle sınırlı olmayıp, ilâhî çağrıya muhatap olan bütün insanlığı kuşatan davet perspektifiyle daha geniş bir itikadi zemine oturmaktadır.

Bu genel anlam, Ra'd Sûresinin 30. âyetinde Hz. Peygamber'in, kendilerinden önce birçok topluluğun gelip geçtiği bir insan grubuna

¹⁰² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 3/420-425.

¹⁰³ el-Hucurât 49/13.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/93-94.

¹⁰⁵ Sebe' 34/28.

¹⁰⁶ el-Enbiyâ 21/107.

¹⁰⁷ Bk. Müslim, “Mesâcid”, 3 (No. 521); Tirmizî, “Siyer”, 5 (No. 1553).

gönderildiğini ve ona vahyedilen mesajı bu muhataplara ulaştırmakla yükümlü kılındığını ortaya koyar.¹⁰⁸ Burada “ümme” kavramı, iman etmiş bir topluluğu değil, doğrudan doğruya ilâhî hitaba muhatap olan ve tebliğin yöneldiği insan kitlesini ifade eder.¹⁰⁹ Tebliğin bu kuşatıcı mahiyeti, İslâm’ın ilâhî irade nezdinde nihai ve yegâne din olarak sunulmasıyla daha da pekiştirilir. Kur’an’da dinin birliğine, tamamlanmış ve kemale erdirilmiş oluşuna yapılan vurgular, vahyin tarihsel süreçte ulaştığı son aşamayı ifade eder. Hz. Muhammed’in son peygamber olması sebebiyle, ondan sonra yeni bir risâletin gelmeyeceği kabul edilir; bu durum, ilâhî çağrının zaman ve mekân bakımından bütün insanlığı kapsamasını zorunlu kılmaktadır.

Kelâmî perspektiften bakıldığında, uhuvvetin evrensel boyutu, ümmetin insanlık karşısındaki “şahitlik ve temsil” sorumluluğuyla temellendirilir. Âl-i İmrân Sûresinin 110. âyetinde, ümmetin insanlara yönelik olarak seçkin ve örnek kılındığını ifade eden ilâhî vurgu, davete icabet eden mümin topluluğun, ahlâkî ve tevhidî değerleri insanlığa ulaştırma görevini üstlendiğine işaret eder. Bu çerçevede özel anlamda uhuvvet, Hz. Peygamber’in çağrısına imanla karşılık verenler arasında fiilen meydana gelen bir kardeşlik bağı olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte, tebliğin kuşatıcılığı uhuvvetin ontolojik zeminini yalnızca bu inananlar topluluğuyla sınırlı bırakmaz. Takvânın üstünlük ölçütü olarak belirlenmesi ve risâletin rahmet merkezli karakteri, iman kardeşliğinin insanlığın tamamını kuşatmaya elverişli evrensel bir ufka sahip olduğunu göstermektedir.

Ümmet kavramının genel (davet) ve özel (icâbet) olarak ikiye ayrılması, uhuvvetin (kardeşliğin) sınırlarını belirler. Hz. Peygamber’in çağrısına muhatap olan tüm insanlığı kapsayan “*ümme-i davet*”, henüz potansiyel (bi’l-kuvve) bir kardeşliği ifade eder; bu durum kelâm ilminde ilâhî hikmetin ve lütfun bir sonucu olarak her mükellefe hüccetin ulaştırılması ilkesine dayanır.¹¹⁰ Bu çağrıyı imanla tasdik edenlerin oluşturduğu “*ümme-i icâbet*” ise fiilî (bi’l-fil) ve akîdevî uhuvveti inşa eder. Dolayısıyla kelâmî açıdan evrensel kardeşlik, coğrafi veya etnik sınırlarla değil, tebliğin ulaştığı potansiyel zemin ile imanın bütünleştirdiği kurumsal zemin arasındaki bu dinamik geçişle temellenir.

H. Peygamber’in gönderiliş amacının bütün insanlığı kuşattığını bildiren ilâhî beyanlar,¹¹¹ risâletin coğrafi, etnik ve tarihsel sınırları aşan evrensel mahiyetini tescil eder. İslâm’ın kemale ermiş son din, H.

¹⁰⁸ el-Mü’minûn 23/52.

¹⁰⁹ el-Mâide 5/3.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 185-190; Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş’arî el-Basrî, *el-Lüma’ fi’r-red’ alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida*, nşr. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Matbaatü’l-Kâsîlikîyye, 1953), 40-45.

¹¹¹ Sebe’ 34/28.

Muhammed'in ise nübüvvet zincirinin nihai halkası oluşu,¹¹² yeni bir peygamberlik sürecinin söz konusu olmayışı sebebiyle ilâhî çağrının muhatap çevresini kıyamete kadar tüm insanlığa genişletir. Bu kuramsal zemin, daha önce zikredilen “*ümme-i davet*” ile “*ümme-i icâbet*” arasındaki dinamik geçişin de ana kaynağıdır. Nitekim kelâmî sistemde şefâat-i uzmâ bağlamında ele alınan¹¹³ ve Hz. Peygamber'in mahşerdeki şefkat ve sorumluluk ufkunu yansıtan “*ümmetim, ümmetim...*” nidası¹¹⁴ doğrudan çağrıya uyan müminler arasındaki fiilî (bi'l-fiil) bağlılığı tahkim ederken; risâletin rahmet merkezli karakteri ise henüz çağrıyla buluşmamış tüm insanlığı bu evrensel uhuvvetin (kardeşliğin) potansiyel (bi'l-kuvve) birer muhatabı kılmaktadır.

Kelâmî açıdan bu evrensellik, ümmetin “insanlığa şahitlik” vazifesiyle bütünüleşir. Âl-i İmrân Sûresinin 110. âyetinin “*insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet*” ifadesi, uhuvvetin özel (icabet) ve genel (davet) boyutlarını birleştirir: İcabet eden ümmet, insanlığın tamamına karşı şahitlik ve rahmet misyonu üstlenir. A'râf Sûresinin 159. âyetinde Hz. Mûsâ kavminden “*hakki irşad eden ve adaletle hükmeden bir topluluk*” hakkında bahsedilmesi, benzer şekilde Hz. Muhammed ümmetine hamledilir ve bu ümmetin evrensel hak ve adalet taşıyıcılığı vurgulanır.

Fetih sûresinin 28-29. âyetleri, uhuvvetin evrensel niteliğini “*hak dinin bütün dinlere üstün kılınması*” ve son peygamberlik bağlamında pekiştirmektedir. Tebliğ evrensel olduğu için, uhuvvet potansiyel olarak tüm insanlığı kapsar; ancak fiilî kardeşlik bağı ancak icabetle tahakkuk etmektedir. Bu doğrultuda dinin çağrısı dünyadaki herkesi potansiyel birer kardeş adayı olarak kucaklarken, fiilî ve hukuki kardeşlik bağı ancak bu çağrıyı pratikte kabul edip yaşayanlar arasında kurulmaktadır. Kardeşliğin hem tüm insanlığı hedefleyen hem de inananları birbirine bağlayan bu ikili yapısı; bireylerin çıkar odaklı yaklaşımlarla uzun vadeli sorumluluklardan kaçındığı ve insani bağların bütünüyle akışkan hale geldiği modern şartlarında koruyucu bir toplumsal kale işlevi görmektedir.¹¹⁵ Küreselleşme süreçlerinin toplumsal ilişkileri yerel ve güvenli bağlamlarından koparmasının (yerinden çıkarmasının) ve soyut uzmanlık sistemlerinin ürettiği risklerin bireyde yarattığı “ontolojik güvensizlik” krizine karşı,¹¹⁶

¹¹² el-Enbiyâ 21/107.

¹¹³ Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, çev. Mustafa Öz (*İmâm Âzam'ın Beş Eseri içinde*) (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992), 60-62; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *el-Akîdetü'l-Tahâviyye*, nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1993), 56-58.

¹¹⁴ el-Ahzâb 33/40.

¹¹⁵ Bauman, *Liquid Modernity*, 130-140.

¹¹⁶ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, 21, 92.

kelâm geleneği hukuku ve emniyeti ayakta tutan kurumsal yapılar önerilebilir. Nitekim toplumsal adalet ile bu adaleti yürütecek bir siyasi otoritenin (imamet) kurulmasını din ve dünya düzeninin muhafazası için vazgeçilmez bir rükün sayan Gazzâlî'nin kelâmî yaklaşımı,¹¹⁷ modernitenin ürettiği bu aidiyetsizlik, kuralsızlık ve yalnızlaşma girdabına karşı adeta teolojik zeminde somut bir kurumsal sığınak inşa etmektedir. Bu kelâmî çerçeveye; müminler arasında vakıflar, aşevleri ve mahalle dayanışması gibi pratik yardımlaşma ağlarını örerek modern bireyin varoluşsal emniyetsizlik hissini pratikte onarırken, inanç dairesinin dışındaki dünyada yalnızlaşan insanlığa da evrensel düzeyde somut bir adalet ve birlikte yaşama modeli vadetmektedir.

Sonuç

Hz. Peygamber'in tesis ettiği ümmet bilinci, kelâmî perspektiften bakıldığında tevhid inancının toplumsal ve tarihsel tezahürü olarak ortaya çıkar. Çalışmanın ana gövdesinde varlık ve bilgi boyutları ayrıştırılan bu teolojik bağ, sonuç itibarıyla müminlerin ortak varlık zeminini tescil eden kurucu bir ilişki biçimi sunmakla kalmamış; aynı zamanda ferdin taklitten arınarak akıl ve delile dayalı tahkîkî imana erişim sürecini destekleyen pratik ve kolektif bir içtimai olgunlaşma mekanizması vazifesi görmüştür. Mâtürîdî ve Eş'arî kelâm gelenekleri, bu bağı tevhidî birliğin pratik yansıması olarak yorumlamışlar; Hucurât Sûresinin 10. âyetiyle vurgulanan adalet-merhamet dengesi, uhuvvetin sürdürülebilirliğinin temel şartı olmuştur. Nitekim bu dengenin kuramsal ve pratik sınırlarını çizen Mâtürîdî, müminler arasındaki ülfeti ilahî bir lütuf olarak görerek toplumsal barışı ve uzlaşmayı (sulh), ümmetin bütününe yayılmış kolektif bir adalet ve merhamet yükümlülüğü şeklinde temellendirmiştir. Âyette geçen bazı kavramların bireysel düzleme indirgenmesine ve buradan "haber-i vâhid" gibi usûlî çıkarımlar yapılmasına karşı çıkan müellif, kardeşlik bağlarının onarılması görevinin ferdî sınırları aşan kurumsal ve kurucu bir sorumluluk olduğunu savunmuştur.

"*Muhammed ümmeti*" kavramı, uhuvvetin özel boyutunu temsil ederken: Davete icabet eden müminler arasında tahakkuk eden bu kardeşlik bağı, "*vasat ümmet*" ve "*en hayırlı ümmet*" sıfatlarıyla adalet, mutedillik, şahitlik ve iyiliği emredip kötülükten sakındırma misyonuyla yüceltilmiştir.

Uhuvvetin evrensel boyutu ise Hz. Peygamber'in risâletinin "*âlemlere rahmet*" ve "*bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı*" vasfından kaynaklanır. Bu boyut, "*ümmet-i dâvet*" kavramıyla tüm insanlığı tebliğ muhatapı kılar; ancak fiilî kardeşlik bağı "*ümmet-i icabet*" ile sınırlıdır.

¹¹⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), 231-232.

Son peygamberlik ve İslâm'ın kemale ermiş tek din oluşu, uhuvvetin potansiyel evrenselliğini pekiştirir: Takvâ kriteri ile ırk, dil ve coğrafya üstünlüğü reddedilir; ümmet, insanlığın tamamına karşı hak, adalet ve merhamet şahitliği vazifesi üstlenmektedir.

Günümüz modern küreselleşme çağında ulus-devlet odaklı kimlikler, bireycilik, kültürel erozyon ve diaspora aidiyet krizleri ümmet bilincini zorlamaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in Medine Sözleşmesi ve muâhât kurumuyla somutlaşan toplumsal modeli, yeniden yorumlandığında güçlü bir alternatif ortaya koymaktadır. Uhuvvat, hem müminler arası dayanışmayı güçlendirerek iç bütünlüğü korur hem de evrensel tebliğ ve şahitlik misyonuyla küresel adaletsizliklere, çatışmalara ve insani krizlere karşı tevhidî bir cevap verir. Netice itibarıyla, Hz. Peygamber'in ümmet bilinci, kelâmî açıdan tevhid inancının kolektif ve evrensel bir tezahürüdür. Bu bilinç, çağdaş sorunlara karşı yalnızca nostaljik bir referans değil; aktif, dönüştürücü ve kuşatıcı bir itikadi paradigma olarak yeniden canlandırılmayı hedeflemekte ve beklemektedir.

Kaynakça

Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu‘cemü’l-müfrehes li me‘ânî’l-Kur‘ânî’l-‘Azîm*. thk. Muhammed Bessâm Ruşdî Zeyn. Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1416.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrut: y.y., 1405/1985.

Alûsî, Şihâbüddîn Mahmûd el-. *Rûhu’l-me‘ânî fî tefsîri’l-Kur‘ânî’l-azîm*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1985.

Atalay, Orhan. “Kur’an’da Sosyal Grup İfade eden Kavramlar”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (01 Aralık 2001). <https://izlik.org/JA89WT34NE>

Aydın, Mustafa. *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

Aygün, Abdullah. *Kur’an’a Göre Ümmet-i Muhammed’in Özellikleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Aygün, Abdullah. “Kur’ân Perspektifinden Ümmet Kardeşliği”. *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (2016), 11-30.

Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Muhammed. *el-Fark beyne’l-fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1993.

Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî. *el-Câmiu’s-sahîh*. Beyrut: Daru İbni Kesir, 1990.

Bulut, Halil İbrahim. “Ümmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/308. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sıhah: Tacü’l-lugati ve sıhahi’l-Arabiyye*. Kahire: y.y., 1956.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta’rifât*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983.

Çelikan, Serkan. *Uhuvvet Kavramı Bağlamında Toplumsal Hak ve Görevlerle İlgili Hadisler*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Çetin, Nihat. “Ümmet”. *İslâm Ansiklopedisi*. 13/102. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1986.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: y.y., 1962.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “İcmâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/417-421. İstanbul: TDV Yayınları, ts.

Durmuş, Zülfikar. “Kur’an-ı Kerim’de Sosyal Gruplar”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003), 17-46.

Durusoy, Ali. “Bilgi Bütünlüğü Yaklaşımı Açısından İlimler Tasnifinin İncelenmesi”. *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*. ed. Aydın Kudat vd. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2018.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Vasıyye*. çev. Mustafa Öz. *İmâm Âzam'ın Beş Eseri içinde*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'İvaz Mu'rib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-Lûma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. nşr. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsilikiyye, 1953.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Basrî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-muṣallîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Ḳâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâü ulûmî'd-dîn*. çev. Ali Arslan. İstanbul: 1971.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Gökdemir, Ahmet. *Âyetler, Hadis ve Siyer Kaynakları Işığında Hz. Peygamber-Ümmet İlişkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Güneş, Kadir. *Arapça-Türkçe Sözlük*. Mektep Yayınları, 2011.

Güngör, Erol. *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1990.

Hâşimî, M. Ali. *Kur'an ve Sünnete Göre Müslüman Toplumu*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Risale Yayınları, 2005.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Târîhu medîneti Dimaşk*. nşr. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995-1998.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Müzeyyidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Ibn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dar Sadır, 1990.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. nşr. İhsan Abbas. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

İşfâhânî Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Ahmed Dâvûdî. Şam: Dâru'l-Kalem, 2009.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'anda Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: ARISAN, 1975.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. Beyrut: y.y., 1999.

İsfehani Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Karaman, Fikret - Karagöz, İsmail. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Kelpetin, Mahmut. “Ümmet”. *TÜBİTAK Ansiklopedisi*. Erişim 14 Haziran 2026. <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/ummet>.

Keskin, Hasan. *Kur'an'da Ümmet Kavramı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2009.

Kühn, Peter. *Deutsche Wörterbücher: Eine systematische Bibliographie*. Tübingen: Niemeyer, 1978.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: y.y., 1986.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'ânî'l-kırâ'ât*. thk. Muhyiddîn Ramazan. Dımaşk: y.y., 1979.

Müslim Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahih*. Kahire: y.y., 1955-56.

Omar, Artal. “From Kinship to Global Consciousness: The Evolution of Ummah in Islamic Thought and Politics”. *JNRID* 3/4 (Nisan 2025).

Oruç, Hüseyin. *Ümmetçilik, teolojik temellere dayanan sosyolojik bir gerçekliktir*. Erişim 14 Nisan 2026. <https://islamdusuncesi.org.tr/d/202/huseyin-oruc-ummetcilik-teolojik-temellere-dayanan-sosyolojik-bir-gercekliktir>

Öz, Ahmet. *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2018.

Öz, Mustafa - İlhan, Avni. “İmâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/203-208. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Özafşar, Mehmet Emin. “Toplumsal Dayanışma ve Kardeşlik”. *İslâm'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: DİB Yayınları, 2007.

Öztürk, Mustafa. “Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili”. *İslamiyat* 8/2 (2005), 11-23.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gâyb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâşi'l-'Arabî, 1420.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Şerhu Esmâ'illâhi'l-hüsnâ (Levâmi'u'l-beyyinât)*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

Şahin, Mehmet Emin. "Ümmet Kavramı Çerçevesinde İdeal Davetçi Modeli: Tefsîrî'l-Menâr Bağlamında". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 345-370. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1258585>

Uzun, Nihat. *Kur'an'da Ümmet Kavramı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

Yeşilyurt, Temel. "Kelâm Açısından Velâyet-Nübüvvet İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 389-408.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *el-Akîdetü'l-Tahâviyye*. nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Makâşid*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü'l-Tirmizî*. İstanbul: y.y., 1981.

Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998.

Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavamidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Boykot Döneminde Hz. Peygamber ve İlk Müslümanların Direnişi

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 2 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 22 Haziran 2026

Yazar: Hasan Telli

Doç. Dr.

Mersin Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Mersin-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/04nqdw39>

<https://orcid.org/0000-0002-9142-7469>

tellihasan@mersin.edu.tr

Atıf: Telli, Hasan. “Boykot Döneminde Hz. Peygamber ve İlk Müslümanların Direnişi”. *Diyanet İlmi Dergi* 62/2 (2026), 621-658.

<https://doi.org/10.61304/did.1879669>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Dil bilgisi düzenlemede ve İngilizceye çeviride ChatGPT yapay zeka aracından destek alınmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

**The Resistance of the Prophet Muhammad and the Early Muslims
During the Boycott Period**

Research Article

History

Received: 2 February 2026 Accepted: 22 June 2026

Author: Hasan Telli

Assoc. Prof. Dr.

Mersin University

Faculty of Theology

Mersin-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/04nqdw39>

<https://orcid.org/0000-0002-9142-7469>

tellihasan@mersin.edu.tr

Citation: Telli, Hasan. "Boykot Döneminde Hz. Peygamber ve İlk Müslümanların Direnişi". *Diyanet İlmi Dergi* 62/2 (2026), 621-658.

<https://doi.org/10.61304/did.1879669>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

AI Use Statement: The ChatGPT artificial intelligence tool was used for grammatical editing and English translation.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Boykot Döneminde Hz. Peygamber ve İlk Müslümanların Direnişi

Öz

Bu çalışma, Mekke döneminde müşriklerin Hz. Peygamber'i ve onu himaye eden Hâşimoğulları ile Muttaliboğulları'na yönelik uyguladıkları boykot ve sosyal tecrit politikasını Kur'an âyetleri ve klasik İslâm tarihi kaynakları ışığında incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş; Kur'an âyetleri, siyer ve erken dönem tarih literatüründe yer alan rivayetler tarihsel-bağlamsal ve analitik bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Çalışmada boykot kararına giden süreç, bu kararın dinî, ekonomik, siyasal ve sosyolojik sebepleri, boykotun geleneksel kabile hukuku içindeki yeri, boykot sürecinde Şi'b bölgesinde yaşanan hayat şartları, bu dönemde nâzil olan sûre ve âyetlerin içerik analizi ile boykotun sona ermesine yol açan gelişmeler ele alınmıştır. Araştırma bulguları, boykotun yalnızca dinî bir muhalefetin sonucu olmadığını; aynı zamanda Mekke aristokrasisinin siyasal otoritesini, ekonomik çıkarlarını ve toplumsal hiyerarşisini korumaya yönelik çok boyutlu bir baskı mekanizması olarak uygulandığını göstermektedir. Boykot sürecinde uygulanan ticari, sosyal ve evlilik ilişkilerini kesmeye yönelik yaptırımların, Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'nı ağır insani şartlar altında yaşamaya zorladığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu baskının Hz. Peygamber ve yakın çevresinin direncini zayıflatmadığı; aksine kabile dayanışmasını güçlendirdiği ve İslâm davetine olan bağlılığı pekiştirdiği tespit edilmiştir. Ayrıca boykot döneminde nâzil olan sûre ve âyetlerin, yaşanan baskı ve tecridi yalnızca tarihsel bir hadise olarak değil, aynı zamanda ahlâkî, toplumsal ve teolojik boyutlarıyla değerlendirmeye imkân sunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Peygamber, Mekke Dönemi, Şi'bü Ebî Tâlib, Boykot, Ambargo.

The Resistance of the Prophet Muhammad and the Early Muslims During the Boycott Period

Abstract

This study examines the boycott and social isolation imposed by the Meccan polytheists on the Prophet Muhammad and the clans of Banū Hāshim and Banū al-Muṭṭalib, who protected him, during the Meccan period, in light of Qur’anic verses and classical Islamic historical sources. The research adopts a qualitative method; Qur’anic verses and reports found in the sīrah and historical literature are evaluated through a historical-contextual and analytical approach. The study addresses the process leading to the boycott decision, its causes, its traditional and sociological foundations, life during the boycott, an analysis of the sūrahs/verses revealed in this period, and the lifting of the boycott. The findings demonstrate that the boycott was not merely the result of religious opposition but was also implemented as a multidimensional mechanism of pressure aimed at preserving political power, economic interests, and social hierarchy. Furthermore, it is determined that the severe humanitarian conditions experienced during the boycott did not weaken the resolve of the Prophet and his close circle; on the contrary, they strengthened tribal solidarity, reinforced determination in conveying the message, and failed to produce the outcome intended by the polytheists. It is concluded that the sūrahs and verses revealed during the boycott period allow the pressure and isolation experienced by the Muslims to be understood not merely as a historical event, but also in their moral and theological dimensions.

Keywords: Islamic History, Prophet Muhammad, Meccan Period, Shi‘b Abī Ṭālib, Boycott, Embargo.

Summary

This study examines, within an analytical framework, the systematic boycott and social isolation imposed by the Meccan polytheists on Prophet Muhammad (pbuh) and the clans of Banu Hashim and Banu Muttalib who protected him. Drawing on classical Islamic sources, the sira literature, and Quranic exegesis, this research approaches the boycott not merely as a historical event but as a multi-dimensional strategy encompassing religious, economic, political, and social aspects. The central thesis of the study is that although the boycott aimed to eliminate the Islamic call, the polytheists ultimately failed; instead, it reinforced the Prophet's leadership within the clan and among Muslims, strengthened solidarity, and increased moral resilience.

The decision to impose the boycott came after a series of unsuccessful attempts by the Quraysh leadership to stop the spread of Islam. Initially, the Meccan elite sought to discredit the Prophet by labelling him a poet, a sorcerer, or mentally unstable; they also offered him wealth, status, and power in exchange for abandoning his mission. However, these efforts proved ineffective, particularly as influential figures such as Hamza ibn Abd al-Muttalib and Umar ibn al-Khattab accepted Islam, demonstrating that the movement was gaining strength. In addition, the migration of some Muslims to Abyssinia indicated that Islam was beginning to receive support not only locally but also internationally.

As Islam continued to grow, the Quraysh perceived it as a serious threat to the established religious and economic order of Mecca. This order was based on tribal authority, idolatry, and pilgrimage-centered trade. The immediate cause of the boycott was Abu Talib's firm refusal to surrender the Prophet despite increasing pressure. Following failed assassination attempts and negotiations, the Quraysh shifted from individual persecution to a policy of collective punishment. In doing so, they expanded the traditional practice of social ostracism to include all clans that refused to withdraw their protection of the Prophet.

The boycott was formalized through a written document reportedly hung inside the Kaaba, which prohibited marriage, trade, and all forms of social interaction with the targeted clans. As a result, members of Banu Hashim and Banu Muttalib withdrew to the valley of Shi'b Abi Talib. During this period, which lasted approximately three years, they endured severe hardships: food supplies were restricted, merchants were pressured to raise prices, and widespread famine ensued. Historical accounts describe the cries of starving children echoing throughout Mecca and people being forced to survive by eating leaves and similar materials. Despite these harsh conditions, the boycott period revealed a remarkable example of

resistance and solidarity within the besieged community. Khadija devoted all her wealth to sustaining the group. Moreover, due to tribal ties and a sense of honor, some non-Muslim members of the clans chose to endure these hardships rather than abandon the Prophet. This not only strengthened internal solidarity but also exposed the contradictions of the Quraysh, who violated their own principles of kinship and social responsibility.

An important aspect of the study is the analysis of the Quranic verses revealed during the years of the boycott. Surahs such as Al-Mu'min, Fussilat, Ash-Shura, Az-Zukhruf, Ad-Dukhan, and Al-Jathiya are examined in this context, focusing on how these verses helped believers make sense of their suffering. These revelations linked the Muslim's hardships with the experiences of earlier prophets such as Noah and Moses, emphasizing that such trials are a natural part of the prophetic mission. At the same time, they conveyed the message that truth would ultimately prevail, thereby providing moral support and hope to the believers.

The Quran also criticized the polytheists' attempts to silence it. Their efforts to suppress the truth through noise and propaganda can be interpreted as a form of "information embargo." In contrast, the Quran emphasized the enduring and unchanging nature of divine truth. During this period, the concept of "active patience" was highlighted, encouraging believers to respond to evil with good. This ethical approach prevented the community from resorting to violence and enabled them to maintain moral superiority even under extreme conditions.

The end of the boycott resulted from both symbolic and social developments. According to reports, the Prophet informed Abu Talib that the boycott document had been consumed by an insect, leaving only the name of God. This event undermined the legitimacy of the boycott. At the same time, some Meccans, disturbed by the suffering of their relatives, took action to abolish the practice. As a result, the boycott came to an end, and the clans were reintegrated into Meccan society.

In conclusion, the boycott is considered a turning point in Islamic history. Although it caused great sufferi

Giriş

İslâm tarihinin Mekke dönemine ait hadiseleri arasında yer alan boykot uygulaması, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve onu himaye eden yakın akrabalarına yönelik geliştirilen en sistemli ve kolektif baskı biçimlerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Mekkeli müşriklerin, Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'na karşı uyguladıkları bu sosyal baskı ve tecrit politikası, modern literatürde “boykot”, “ambargo”, “sosyal dışlanma” ve “muhasara” gibi kavramlarla ifade edilirken; klasik İslâm kaynaklarında “sahîfe”, “şî‘b”, “muhasara” ve “ilişkilerin kesilmesi” gibi terimlerle aktarılmaktadır.¹ Her ne kadar Kur'an'da boykot kavramı doğrudan yer almasa da, müminlerin maruz kaldığı sosyal baskı, dışlanma ve tehditlere dair âyetler,² bu uygulamanın zihni, ahlâkî ve toplumsal arka planını anlamaya imkân sunmaktadır.

Boykot hadisesi, İslâm'ın Mekke toplumunda giderek görünürlik kazandığı, Hz. Peygamber'in tebliğinin yalnızca dinî alanda değil, aynı zamanda siyasal, ekonomik ve sosyal yapıda köklü dönüşümler doğurmaya başladığı bir dönemde gerçekleşmiştir. Mekke'nin kabile temelli oligarşik yapısı, Kureyş aristokrasisinin dinî ve ekonomik ayrıcalıkları, kabile ittifakları ve rekabetleri ile birleşerek İslâm'a karşı çok katmanlı bir direniş üretmiştir. Bu bağlamda boykot, yalnızca Hz. Peygamber'i susturmaya yönelik bir girişim değil; mevcut güç dengelerini, ekonomik çıkarları ve toplumsal hiyerarşiyi muhafaza etmeye yönelik kolektif bir baskı mekanizması olarak değerlendirilmelidir.

İslâm tarih yazıcılığında boykot hadisesi çoğunlukla kronolojik bir anlatım ve rivayet merkezli bir yaklaşım çerçevesinde ele alınmış; olayın arka planında yer alan sosyopolitik dinamikler, kabile yapıları ve Kur'an'ın bu süreçle ilişkin sunduğu perspektifler ise sınırlı düzeyde incelenmiştir. Konuya dair yapılan bazı çalışmalarda boykot olayı farklı açılardan değerlendirilmiştir. Nitekim Kılıç, boykota dair müstakil çalışmasında meseleyi İslâm tarihi kaynakları temelinde ele almıştır. Şenyayla yüksek lisans tezinde boykot öncesi süreç ile olayın sebep ve sonuçlarını incelemiştir. Yaprakdal, boykotun tarihsel sürecini ele alarak konuya ilişkin bazı yanlış algılara dikkat çekmiş ve meselenin algılar üzerinden

¹ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ vd. (Beyrut: Turâsü'l-İslam, ts.), 1/350; Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbu'l-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Mektebetü'l-Hancı: Kahire, 2001), 1/176; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Kitâbü Cümel min ensâbi'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 1/265.

² *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2011), el-Ankebût 29/2-3; el-Burûc 85/4-8.

değil, olgular üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Balıkçı da çalışmasında boykotun sebepleri, alınan kararlar, karar verici aktörler, boykotun süresi ve sona ermesi gibi hususları incelemiştir. Bunun yanı sıra boykot hadisesine dair farklı yönleri ele alan çeşitli çalışmalar da yapılmıştır. Ancak bu çalışmaların önemli bir kısmı boykot hadisesini ağırlıklı olarak İslâm tarihi kaynakları çerçevesinde değerlendirmiş, bu süreçte nâzil olan âyetlerin olayla ilişkisini ise sınırlı ölçüde ele almıştır. Sipahioğlu'nun çalışması ise konuyu daha çok tefsir perspektifinden incelemiştir.³ Oysa boykot hadisesi yalnızca tarihsel bir olay olarak değil, erken dönem İslâm toplumunun karşı karşıya kaldığı kurumsal baskı biçimlerini, direniş stratejilerini ve inanç temelli dayanışma pratiklerini anlamak bakımından da önemli veriler sunmaktadır. Bu çalışma, Mekke döneminde müşriklerin Hz. Peygamber ve onu himaye eden Hâşimoğulları ile Muttaliboğulları'na uyguladıkları boykotu, Kur'an âyetleri ile klasik siyer ve tarih kaynakları ışığında analitik bir yaklaşımla incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede boykot kararına giden süreç, kararın temel sebepleri, boykot süresince yaşanan insani ve toplumsal tecrübeler ile bu dönemde nâzil olan âyetlerin söz konusu gelişmelerle ilişkisi ele alınmaktadır. Çalışmanın temel iddiası, boykotun müşriklerin hedeflediği sonucu doğurmadığı; aksine Hz. Peygamber'in tebliğ kararlılığını, kabile dayanışmasını ve müminlerin direncini güçlendiren bir sürece dönüşmüş olduğudur.

1. Boykot Kararına Götüren Kritik Süreç: İslâm Davetini Engelleme Çabası

Boykot müşriklerin ilk anda aldıkları bir karar değildi. Aksine bu karar, Hz. Peygamber'in davet faaliyetlerini durdurmaya yönelik denenen ve başarısız olan çok sayıda yöntemin ardından gündeme gelmişti. Bu karara götürülen süreci kısaca hatırlatmak gerekirse Hz. Muhammed (s.a.s.), peygamberliğinin ilk üç yılında davetini gizliden yaptı.⁴ “Yakın

³ Ünal Kılıç, *İslâm'ın Zor Yılları ve İlk Boykot* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016) 5-90; Gencal Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 7-94; Abdülvahid Yakub Sipahioğlu, *Boykot Döneminde Nâzil Olan Surelerin Tespiti ve Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 55-137; Yaprakdal, “Şi'bu Ebî Tâlib'teki Boykot”, 264-284; Şükrü Balıkçı, “Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 366-381.

⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 1/131-136; Ömer Cide, “Hz. Peygamber'in Hicretine Dair Bazı Mülâhazalar”, *Akademik Siyer Dergisi* 3 (2021), 668-69; Ali Yılmaz, “Mekkeli Müşriklerin Hz Muhammed'e Karşı Aşırı Muhalefetlerinin Öteki Yüzü”, *Kilis7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 59-89.

akrabalarını uyar.”⁵ âyeti indirilince Safa tepesine çıkıp Mekkelileri İslâm’a girmeye çağırarak açıktan davete başladı. Müslümanların sayısı git gide artıyordu. Ebû Cehil (ö. 2/624), Ebû Leheb (ö. 2/624), Velid b. Muğîre (ö. 1/622), Esved b. Abdüyeğûs (ö. ?), Ümeyye b. Halef (ö. 2/624), Übey b. Halef (ö. 3/625), Nadr b. Hâris (ö. 2/624), Ukbe b. Ebû Mu‘ayt (ö. 2/624), Âs b. Vâil (ö. 622) gibi müşriklerin önde gelenleri ise Hz. Peygamber’e şiddetle karşı çıktılar ve onu davetten vazgeçirmek için çeşitli yöntemler denediler.⁶ Ona, kezzab (yalancı), ebter (soyu kesik), şair, kâhin ve mecnun gibi çeşitli iftira ve yaftalarda bulunarak psikolojik şiddet uyguladılar ve aleyhinde propaganda yaptılar.⁷ Onunla ve müminlerle alay ettiler.⁸ Bundan sonuç alamayınca da Hz. Peygamber’e ve iman edenlere eziyet ve işkence etmeye başladılar.⁹ Davetten vazgeçmesi için Hz. Peygamber’e Mekke başkanlığını, zenginlik ve kadın teklif ettiler. Hz. Peygamber bunların hepsini reddetti.¹⁰ Davetin önüne geçmek için Mekke’ye dışardan gelenlerin Hz. Peygamber ile görüşmesini engellemeye çalıştılar, bunun için ekipler kurdular ve onun aleyhinde ön yargı oluşturacak iftiralarda bulundular.¹¹ “Biz senin ibadet ettiğine ibadet edelim, sen de bizim ibadet ettiğimiz putlara tap.”¹² diyerek dinlerini birleştirmelerini teklif ettiler. Bu tekliflerini reddeden Kâfirûn Sûresi indirildi.¹³

Mekke müşrikleri, Hz. Peygamber’e yönelik muhalefetlerini yalnızca şahsına yöneltmekle sınırlı tutmadılar, aynı zamanda ona indirilen Kur’ân-ı Kerîm’e karşı da çeşitli itiraz ve eleştiriler ileri sürdüler. Kur’an’ı ilâhî bir vahiy ve hak kitap olarak kabul etmeyen müşrikler,¹⁴ onun Hz. Muhammed (s.a.s.) tarafından uydurulduğunu iddia ettiler;¹⁵ içeriğini “öncekilerin

⁵ eş-Şu‘arâ 12/214.

⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 1/136; İbn Sa‘d, *Kitâbu’t-Tabakâti’l-kebîr*, 1/169-170.

⁷ Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd (Beyrut: Mûessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 2002), 3/584, 4/425; Muhammed b. İbn İshâk, *Kitâbü’s-Siyer ve’l-meğâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1978), 150-151, 272; Mustafa Asım Köksal, *İslam Tarihi Hz. Muhammed ve İslamiyet* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981), 329; İbrahim Yıldız, *Kur’an’da Psikolojik Şiddet* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 119-171.

⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/230.

⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 1/136-224; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu’l-Meğâzî li İbn Ebî Şeybe*, thk. Abdulaziz b. İbrahim (Riyad: Dâru İsbiliyâ, 1999), 129-130.

¹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/293.

¹¹ Ebû Ca‘fer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbü’l-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstädter (Haydarabad: Cem‘iyyetü Dâireti’l-Osmâniyye, 1361/1942), 160.

¹² el-Kâfirûn 109/1-6.

¹³ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/362.

¹⁴ Yûnus 10/40.

¹⁵ Hûd 11/13.

masalları” olarak nitelendirdiler¹⁶ ve Kur’an’ı büyü¹⁷ veya şeytanî bir telkin¹⁸ olarak tasvir ettiler. Bu bağlamda, vahyin kaynağını ilâhî olmaktan uzaklaştırmaya yönelik söylemler geliştirdiler. Müşriklerin ileri sürdükleri bir diğer itiraz, Kur’an’ın yazılı bir kitap (müntaşer suhuf) halinde¹⁹ ve tek seferde topluca²⁰ indirilmemiş olmasıdır. Onlara göre, eğer Kur’an gerçekten ilâhî bir mesaj olsaydı, baştan sona yazılı bir metin olarak ve bir defada indirilmesi gerekirdi. Ayrıca Kur’an’ın hayır ve hak içeren bir mesaj olması durumunda, onu ilk kabul edeceklerin kendileri olacağını ileri sürerek²¹ vahyin meşruiyetini sorguladılar. Bunun yanı sıra müşrikler, Hz. Peygamber’den kendi arzularına ve beklentilerine uygun âyetler getirmesini talep ettiler;²² vahyin içeriğini beşerî taleplere göre şekillendirmeye çalıştılar. Kur’an karşısındaki bu tutumlarını ise kalplerinin ona kapalı ve kulaklarının tıkalı olduğu²³ şeklindeki ifadelerle gerekçelendirdiler. Ayrıca vahyin Hz. Muhammed’e (s.a.s.) değil, kendilerince daha itibarlı ve üstün gördükleri Velîd b. Mugîre (ö. 1/622), Utbe b. Rebîa (ö. 2/624), Habîb b. Amr es-Sekafî (ö. ?) veya Ebû Mes’ûd es-Sekafî (ö. ?) gibi şahsiyetlere indirilmesi gerektiğini savundular.²⁴ Müşrikler, Kur’an’ın ilâhî bir vahiy olmayıp Hz. Peygamber’e bir insan tarafından öğretildiğini ileri sürerek,²⁵ vahyin kaynağını tamamen beşerî bir zemine indirgeme çabası içine girdiler.²⁶ Bu iddialar, Mekke müşriklerinin Kur’an karşısındaki inkârcı ve reddiyeci tutumlarının temel argümanlarını yansıtmaktadır.

Müşrikler ne yaptıysa Hz. Peygamber’i ve müminleri İslâm’dan ve davetten vazgeçiremediler. Akabinde baskılarını artırmak amacıyla yeni bir yöntem olarak boykota başvurdular.

¹⁶ el-En’âm 6/25; el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24; el-Mü’minûn 23/83; el-Furkân 25/5; el-Kalem 68/15; el-Mutaffîfîn 83/13.

¹⁷ el-Ahkâf 46/7.

¹⁸ eş-Şuarâ 26/210-212.

¹⁹ el-Müddessir 74/52-53.

²⁰ el-Furkân 25/32.

²¹ el-Ahkâf 46/11.

²² el-A’râf 7/203.

²³ el-Bakara 2/88; Fussilet 41/5.

²⁴ ez-Zuhruf 43/31; Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân* (Riyad: Dâru’l-Mîmân, 2005), 544; Vehbe Zühaylî, *Tefsîrû’l-münîr*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Yayınları, 2005), 13/122, 135; Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’l-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’l-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 2006), 4/189; Ebû’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’l-tenzîl ve hakâiku’l-te’vîl* (Beyrut: Daru’n-Nefâis, 1996), 4/172.

²⁵ en-Nahl 16/103.

²⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mahmut Ay, “Mekke Müşrikleri’nin Kur’an’a Yönelik Eleştirilerine Cevaplar”, *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 340-386.

Müşriklerin boykot kararından hemen önce Hz. Peygamber'e karşı bir saldırı gerçekleşti. Hz. Peygamber bir gün Kâbe'de namaz kılıyordu. Müşriklerin önde gelenlerinden Ukbe b. Ebû Mu'ayt geldi ve elbisesini Hz. Peygamber'in boynuna doladı. Boğazını öyle sıkırtmıştı ki nefes almakta zorlanan Hz. Peygamber yere düştü. Neredeyse Hz. Peygamber'i öldürüyordu. Bu hadiseyi gören insanlar bağırışmaya başladı. Sesleri duyan Hz. Ebû Bekir koşarak geldi ve "Rabbim Allah'tır, dediği için bir adamı öldürecek misiniz?" diyerek Hz. Peygamber'i Ukbe'nin elinden kurtardı.²⁷ İbn Hibbân (ö. 354/965), Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ın bu saldırısını ayrıntılı şekilde aktarmakta; olayın ardından Ebû Cehil ve Utbe b. Rebîa'nın Hz. Peygamber'le yaptıkları konuşmalara da yer vermektedir. Akabinde ise "Allah, Ömer b. Hattâb'ın hidayetini istedi" ifadesiyle Hz. Ömer'in Müslüman oluşunu anlatmaktadır.²⁸ İbn Hişâm (ö. 218/833) ve İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) gibi tarihçiler boykot hadisesinin Hz. Ömer'in İslâm'a girişinden sonra gerçekleştiğini ifade etmişlerdir.²⁹ Bu rivayetler incelendiğinde Hz. Peygamber'e yapılan söz konusu saldırının boykot hadisesinden önce gerçekleştiği açıkça anlaşılmaktadır.

Boykot öncesinde yaşanan bireysel manadaki bu suikast girişimi, Hz. Peygamber'in can güvenliğinin risk altında olduğunu gösteriyordu. Bu durum, bir taraftan müşriklerde Hz. Peygamber'in öldürülebilmesinin mümkün olduğu kanaatinin ve cesaretinin oluşmasına; diğer taraftan da Haşimoğulları ve Muttaliboğulları'nın Ebû Tâlib Mahallesi'nde onu koruma altına almasının gerekliliğine zemin hazırlamıştı.

2. Boykotun Temel Nedenleri

Müşriklerin boykot kararı, dinî, ekonomik, siyasî, sosyolojik ve kabilevi boyutları bulunan çok yönlü nedenlere dayanmaktadır. Bu nedenleri birkaç başlık altında ele almak mümkündür.

2.1. Mekke'deki Kökleşmiş Oligarşik Yapıyı Koruma Çabası

Hz. Peygamber'in risâletinin başladığı Mekke dönemi, merkezî bir devlet yapısının bulunmadığı; siyasal, ekonomik ve dinî otoritenin Kureyş aristokrasisinin sınırlı bir zümresinde yoğunlaştığı kabile temelli oligarşik bir şehir yapısını yansıtmaktadır. Mekke'de yönetim, Kureyş'in ileri gelen aileleri (eşraf/mele') arasında paylaşılmış; şehirle ilgili temel kararlar daha

²⁷ İbn İshâk, *Kitâbu's-Siyer ve'l-meğâzî*, 229-230; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedi's-sahîh*, thk. Merkezü'l-Bühûs (Beyrut: Dârü't-Te'sîl, 2012), "Fedâili Ashâbu'n-Nebî", 5 (No.3668); İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Meğâzî*, 108-109; Ebû Hâtım Muhammed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhâru'l-hulefâ*, thk. Seyyid Üzeyr Bey (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfe, 1987), 84.

²⁸ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 84-86.

²⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/350; İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târîh*, thk. Ebû'l-Fida Abdullah (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1/604.

çok bu ailelerin temsil edildiği Dârünnedve adlı mecliste alınmıştır.³⁰ Bu yapı, sosyal hiyerarşiyi ve aristokratik ayrıcalıkları korumaya yönelik bir düzen üretmiş, geleneksel güç dengelerinin sorgulanmasına kapalı bir sistem oluşturmuştur.

Hız. Peygamber’in tevhid merkezli daveti, bu yerleşik düzenle erken dönemde ciddi bir gerilim ve çatışma alanı meydana getirmiştir. Mekke müşriklerinin Hız. Peygamber’e karşı geliştirdikleri muhalefet, yalnızca inanç farklılığıyla olmamış; dinî, ekonomik, siyasal, sosyolojik ve psikolojik boyutları bulunan çok katmanlı bir direnç olarak ortaya çıkmıştır. Zira Kur’an’ın temel mesajı olan tevhid, Mekke toplumunun putlara dayalı inanç sistemini ve “atalar dini”ni açık biçimde reddetmiştir.³¹ Bu durum müşrikler açısından kutsal kabul edilen düzenin meşruiyetini sarsan bir başkaldırı anlamı taşımıştır. Müşriklerin, “*Biz atalarımızı bir yol üzerinde bulduk ve biz onların izinden gidiyoruz.*”³² şeklindeki savunmaları, bu direncin geleneksel ve muhafazakâr karakterini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Kur’an, kâhinlik, arrâflık ve put hizmetleri gibi dinî otoriteleri geçersiz kılarak müşrik elitin dinî alandaki nüfuzunu ortadan kaldırmaya yönelik bir anlayış getirmiştir. Nitekim müşrikler masal, şiir, kehanet ve delilik gibi çeşitli söylemlerle vahyin ilâhî kaynağını inkâr etmeye ve yeni mesajı itibarsızlaştırmaya çalışmışlardır.³³ Bu söylemleri, esasen mevcut dinî otoritelerini korumaya yönelik bir savunma refleksi olarak okunmalıdır.

Mekke ekonomisinin Kâbe, hac, panayırlar ve put ziyaretleri üzerine kurulmuş olması,³⁴ Hız. Peygamber’in tevhid çağrısının ekonomik sonuçlar doğuracağı yönündeki kaygıları artırmıştır. Müşriklerin, “*İlâhlarımızı bir tek ilâh mı yaptı? Bu gerçekten şaşılacak bir şeydir*”³⁵ şeklindeki itirazları, zahiren dinî bir reddiye gibi görünse de arka planda ekonomik çıkarların zarar göreceği endişesini yansıtmaktadır. Kur’an’da servet ve güçle övünen

³⁰ Ebû’l-Münzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Cemheretü’n-neseb*, thk. Nâci Hasan (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1986), 26-29; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/129-138, 147-150; İbn Habîb, *Kitâbü’l-Muhabber*, 164-168.

³¹ Bk. İbrahim Yıldız, “Kur’an-ı Kerîm’de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015), 175-215.

³² ez-Zuhuf 43/22-23.

³³ es-Sâffât 37/36; et-Tûr 52/29; el-Hâkka 69/41-42.

³⁴ İbn Habîb, *Kitâbü’l-Muhabber*, 263-268; Ahmed b. Ebû Ya’kûb b. Ca’fer el-Ya’kûbî, *Tarihü’l-Ya’kûbî*, thk. Seyyid Muhammed Sâdık (Necef: Matbaatü’l-Gayri, 1357), 1/215-217, 227; Hasan Kılıç, “İslâm Öncesi Mekke’de Dinin Ekonomik Hayat Üzerindeki Belirleyici Etkisi”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 12 (2022), 37-58.

³⁵ Sâd 38/5.

Mekke elitlerinin eleştirilmesi,³⁶ bu sınıfın İslâm'a karşı mesafeli duruşunu daha da sertleştirmiştir.

Hız. Peygamber'in mesajı, sosyal yapı açısından da köklü dönüşümler öngörmekteydi. Kur'an'ın insan onuru, eşitlik ve adalet vurgusu,³⁷ soylu-köle, zengin-fakir ayrımına dayalı Mekke toplum yapısını temelden sarsmıştır. Yetimi koruma, yoksulu gözetme ve sosyal sorumluluk ilkeleri,³⁸ Mekke aristokrasisinin sınırsız servet birikimini ahlâkî bakımdan sorgulayan bir içerik taşımıştır. Köleler, kadınlar ve mevlâlar gibi toplumun alt tabakalarında yer alan bireylerin İslâm etrafında görünürlük kazanması,³⁹ müşrik elitler açısından mevcut sosyal hiyerarşinin çözülmesi tehdidini doğurmuştur. Buna ek olarak Kur'an'ın, kendilerini seçkin ve dokunulmaz gören müşrik ileri gelenleri "istikbâr" ile nitelendirmesi ve onları ahiret azabıyla uyarması,⁴⁰ bu kesimde güçlü bir psikolojik karşıtlık üretmiştir. Nitekim müşrikler, *"Bu Kur'an iki şehirden büyük bir adama indirilseydi ya!"*⁴¹ diyerek vahyin sosyal statüye uygun düşmediğini ileri sürmüşlerdir.

Bu çok boyutlu tehdit algısı karşısında Mekke müşrikleri, Hız. Peygamber'e yönelik muhalefetlerini giderek sertleştirmiştir. Kur'an'da, müminlerin alay, tehdit ve baskıya maruz kaldıkları açıkça ifade edilmektedir.⁴² Başlangıçta sözlü reddiye ve propaganda ile sınırlı kalan bu karşı koyuş, zamanla fiziki şiddete, ardından sistematik sosyal baskı ve tecrit uygulamalarına dönüşmüştür. Bu sürecin en belirgin aşaması ise Hız. Peygamber'i himaye eden yakın akrabalarına yönelik uygulanan boykot olmuştur.

2.2. Kabile İttifakı ve Rekabetinden İstifade

Hız. Peygamber'in büyük dedesi Hâşim döneminde Mekke'deki kabile yapısı belirgin bir siyasal bölünmeye sahne olmuştur. Bu süreçte Mekke kabileleri önce Mutayyebûn ve Ahlâf olmak üzere iki ana gruba ayrılmış, ardından Mutayyebûn içerisinde yer alan Abdümenâfoğulları kendi içinde bölünerek karşıt kamplar hâline gelmiştir. Bu çerçevede Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları bir tarafta yer alırken, Abdüşems,

³⁶ et-Tekâsür 102/1-2; el-Hümeze 104/1-3.

³⁷ el-Hucurât 49/13.

³⁸ ed-Duhâ 93/9-10; el-Mâûn 107/1-3.

³⁹ İbn Sa'd, *Kitâbu'l-Tabakâti'l-kebîr*, 168-169; Abdurrahman Kurt, "Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 29.

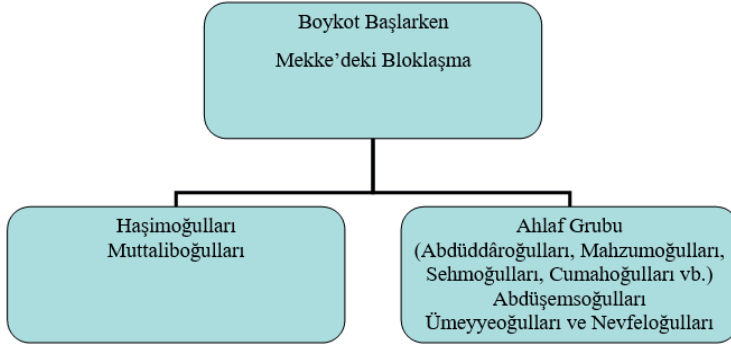
⁴⁰ en-Nahl 16/22-23; el-Mü'minûn 23/46-48.

⁴¹ ez-Zuhruf 43/31.

⁴² el-En'âm 6/10; el-Mutaffifîn 83/29-31.

Ümeyye ve Nevfeloğulları diğer tarafta konumlanmıştır.⁴³ Böylece Hz. Peygamber'in mensup olduğu Hâşimoğulları ile onları destekleyen Muttaliboğulları, Mekke'de Ahlâf grubu ile Abdüşems-Ümeyyeoğulları ve Nevfeloğulları'nın oluşturduğu blokun karşısında yer almıştır.

Şekil 1: Mekke'deki Bloklaşma



Söz konusu siyasal bölünmüşlük ve kabileler arası rekabet, Hz. Peygamber döneminde de varlığını sürdürmüş; özellikle boykot yıllarında daha sert ve açık bir biçimde tezahür etmiştir. Nitekim Ahlâf grubu ile Abdüşems-Ümeyyeoğulları, İslâm karışılığı temelinde birleşerek Hz. Peygamber'i himaye eden Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'na yönelik boykot kararını kolaylıkla alabilmişlerdir. Bu durum, kabile dayanışmasının dinî muhalefetle birleşerek kurumsal bir baskı aracına dönüştüğünü göstermektedir.

Ahlâf grubunun önde gelen unsurlarından biri olan Mahzûmoğulları ve bu kabilenin lideri Ebû Cehil, boykot sürecinde belirleyici bir rol üstlenmiştir.⁴⁴ Ebû Cehil, peygamberin Hâşimoğulları'ndan çıkmasını kendisi ve kabilesi adına bir itibar kaybı olarak değerlendirmiş ve bu algıyla boykotun fikrî ve siyasî öncüleri arasında yer almıştır.

⁴³ Mutayyebûn gurubunda yer alanlar: Abdümenâfoğulları (yani Haşimoğulları, Muttaliboğulları, Nevfeloğulları, Abdüşemsoğulları-Ümeyyeoğulları), Esedoğulları ve Zühreoğullarıdır. Ahlâf grubunda yer alanlar ise Abdüddâroğulları, Mahzûmoğulları, Sehmoğulları, Cumahoğulları vb. kabilelerdir. Geniş bilgi için İbn Sa'd, *Kitâbu'l-Tabakâtü'l-kebir*, 1/58; Muḥammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu'l-Taberî Târihu'r-rusûl ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1967), 2/252-253; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif li Ibn Kuteybe*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1981), 319; İbrahim Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 30.

⁴⁴ Taberî, *Târihu'l-Taberî*, 2/336.

2.3. İslâm'ın Güçlenmesi ve Uluslararası Bir Boyut Kazanması

Hz. Hamza ve Hz. Ömer'in Müslüman oluşu ile Habeşistan hicreti, İslâm'ın yalnızca Mekke içi bir hareket olmadığını ve uluslararası bir boyut kazandığını göstermiştir. Özellikle Necaşi'nin Müslüman muhacirleri teslim etmeyi reddetmesi, müşriklerin uluslararası itibar ve ticari ilişkilerinin zarar görebileceği endişesini doğurmuştur. Bu durum, boykot kararının alınmasında önemli bir kırılma noktası olmuştur. İbn Hişâm boykotun nedenlerini sıralarken İslâm'ın yayılmasına, Hz. Hamza'nın ve Hz. Ömer'in Müslüman olmasına özel bir vurgu yapmıştır.⁴⁵ İslâm tarihçileri, Necaşi'nin Habeşistan'a sığınan Müslümanları Kureyşlilere teslim etmemesini boykotun önemli nedenleri arasında zikretmişlerdir.⁴⁶ Mekkeli müşriklerin zulüm ve eziyetlerinden bunalan ve bir çare olarak Habeşistan'a göç eden Müslümanları geri getirmek için müşrikler, Habeşistan'a bir heyet göndermiştir. Giden heyet Habeş kralı ile görüşme yapmış, tarafları dinleyen kral, Müslümanları teslim etmeyi reddetmiştir. Heyetin Habeşistan'dan eli boş dönmesi ve muhacirlerin burada huzur içinde yaşamaları müşriklerin öfkelenmesine neden olmuştur.⁴⁷ Bu da Müslümanlar aleyhine yeni kararlar almalarına sebebiyet vermiştir. Müşrikler, Müslümanların Habeşistan'da tutunmasını, hem dinî bakımdan kendi inanç sistemlerine yönelik bir meydan okuma hem de Habeşistan ile sürdürdükleri ticari ve ekonomik ilişkilerin zarar görebileceği endişesi nedeniyle, kendileri açısından ciddi bir tehdit ve risk olarak değerlendirmişlerdir. Habeşistan'a hicret muhacirlerin durumunu kısmen iyileştirmiştir ancak Mekke'de Müslümanların sayısı azaldığı için Hz. Peygamber'in daha savunmasız bir hale gelmesine neden olmuştur. Bu da müşriklerin Hz. Peygamber'i öldürme kararı almalarını cesaretlendirmiş, hızlandırmış ve boykot kararı almalarını kolaylaştırmıştır.

2.4. Hz. Peygamber'i Öldürme Kararı ve Ebû Tâlib'in Tavizsiz Himayesi

Boykotun en önemli nedenlerinden biri de müşriklerin, Hz. Peygamber'i ortadan kaldırma yönünde karar almaları, bu doğrultuda Ebû Tâlib'den (ö. 620) onu kendilerine teslim etmesini talep etmeleri ve onun da bunu reddetmesi hadisesidir. İbn Sa'd'ın (ö. 230/843) nakline göre Ukbe b. Ebû Mu'ayt ve Ebû Süfyân'ın (ö. 31/651-52) da yer aldığı müşriklerin önde

⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/350; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/604.

⁴⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/350; Belâzürî, *Ensâb*, 1/265-270; İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 1/171, 177; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2/326-327, 336; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/604; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 105-106; Balıkcı, "Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo", 369-370.

⁴⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 1/265-270.

gelenlerden bir heyet Ebû Tâlib'e geldi. Yanlarında Velîd b. Muğîre'nin genç oğlu Umâre'yi de getirmişlerdi. Ebû Tâlib'e bir teklifte bulundular. Yeğeni Hz. Muhammed'i (s.a.s.) kendilerine teslim etmesini, karşılığında Umâre'yi evlatlık olarak almasını istediler. Akabinde Hz. Muhammed'i (s.a.s.) öldüreceklerini belirttiler.⁴⁸ Ebû Tâlib bunu şiddetle reddetti ve onlara şunu söyledi: "Bana ne kadar da kötü bir teklifte bulunuyorsunuz! Size yeğenimi vereceğim, onu öldüreceksiniz; ben de sizin oğlunuzu evlatlık alıp besleyeceğim. Hayret bir şey! Kararlılık ve akrabayı gözetmek bunu reddeder."⁴⁹ Bu görüşme esnasında Hz. Peygamber de onları "Lâ ilâhe illallah" demeye davet etti. Bunu kabul etmeyen müşrikler "Biz asla ona (kelime-i tevhide) dönmeyeceğiz. Ona suikast yapılmasından daha hayırlı bir şey olamaz." dediler.⁵⁰ Ebû Tâlib ile görüşmeden bir sonuç alamayacağını anlayan Kureyşliler, Abdülmuttaliboğulları'na düşman olduklarını ilan ettiler ve Hz. Peygamber'i alenen veya gizlice öldürmeye yemin ettiler.⁵¹ Ebû Tâlib, müşriklerin bu tutumu üzerine şöyle bir şiir söyledi:

*"Allah'ın evine yemin olsun ki Ahmed öldürülür diye yalan söylediniz.
Biz onu savunurken ve onun için savaştığımız halde
Muhammed'i öldürmekle bizi üzeceğinizi mi ümit ediyorsunuz
Oysa kılıçlar kana bulanmadı henüz."*⁵²

Müşriklerin Hz. Peygamber'i öldürme kararı almaları üzerine Ebû Tâlib, Haşimoğulları ve Muttaliboğulları'ndan gençleri topladı ve onları silahlendirilerek müşriklerin toplandığı yere vardı. Kureyş'in Kâbe etrafında toplanmasını istedi. Kâbe'de Hz. Peygamber'in de içinde bulunduğu kalabalığa Ebû Tâlib: "Ey Allah'ım! Kavmimiz zulümlerine devam ediyor bize yardımını gönder ve onların yeğenimi öldürmelerini engelle" diye dua ederek sözüne başladı. Kureyşliler, Hz. Peygamber'i kastederek "Bu yalancı adamı öldürmedikçe Haşimoğulları ve Muttaliboğulları ile aramızda artık barış, akrabalık, ahit ve dokunulmazlık yoktur." diye karşılık verdi.⁵³ Müşrikler Hz. Peygamber'i korumayı bırakmaz veya kendilerine teslim etmezse onu ansızın öldüreceklerini de söylediler.⁵⁴ Bunun üzerine Ebû Tâlib, Kureyşli müşriklere şöyle dedi. "Allah'a yemin ederim ki eğer

⁴⁸ İbn Sa'd, *Kitâbu'l-Tabakâti'l-kebîr*, 1/171; Belâzürî, *Ensâb*, 1/267-268.

⁴⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 1/268; Müşriklerin Ebû Tâlib'e sunduğu teklifler için ayrıca bk. Ömer Cide, "Hz. Peygamber'in Sasani ve Bizansî Hedef Göstermesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017), 12-23.

⁵⁰ İbn Sa'd, *Kitâbu'l-Tabakâti'l-kebîr*, 1/171-172; Taberî, *Târihu'l-Taberî*, 2/326-327.

⁵¹ Belâzürî, *Ensâb*, 1/266.

⁵² Belâzürî, *Ensâb*, 1/268.

⁵³ Belâzürî, *Ensâb*, 1/266.

⁵⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 1/268.

Muhammed'i öldürürseniz sizin hiçbirinizi sağ bırakmayız. Birbirimizi yok edinceye kadar savaşıyoruz.”⁵⁵ Bu gelişmelerin ardından müşrikler boykot kararı aldılar.

Müşriklerin Hz. Peygamber'i öldürme yönündeki kararlılığı, Ebû Tâlib'in tavizsiz himayesiyle karşılaşmıştır. Ebû Tâlib'in korumacı tutumu, müşrikleri doğrudan saldırı yerine boykot gibi dolaylı fakat yıpratıcı bir yönetime sevk etmiştir.

3. Boykotun Geleneksel ve Sosyolojik Dayanakları

Müşriklerin boykot kararı almaları, onların geleneksel yaşam tarzlarına zıt düşen bir durum değildi. Zira Araplar kabileler hâlinde yaşarlardı. Kabile hayatının kendine göre uyulması gereken kuralları vardı. Bu kurallara uymayan kişilere çeşitli cezalar verilirdi. Bu cezalardan birisi de hal' cezasıydı. Hal' cezasına çarptırılanlar, kabileden dışlanır, akrabalık bağına ve himayelerine son verilir, hatta başka yerlere sürgün edilirdi.⁵⁶ Bu zaten kabile hayatında bilinen ve uygulanan geleneksel bir yöntemdi. Örneğin Sehmlî Râfi b. Kays işlediği bir suçtan dolayı kabilesi tarafından hal' cezasına çarptırılmıştı.⁵⁷ Haşim'le sorun yaşayan Ümeyye de daha önce hakem kararıyla Mekke'den çıkartılmış ve on yıl Şam'da yaşamak zorunda kalmıştı.⁵⁸ Toplumsal tecrit boyutundaki bu hal' cezası sadece o dönemin Arap toplumunda uygulanmıyordu. Yahudi toplumunda da “herem” denilen buna benzer bir tür tecrit cezası vardı.⁵⁹ Şimdi de Müşrikler, Hz. Peygamber'i ve onu himaye eden yakın akrabaları Haşimoğulları ile Muttaliboğulları'nı cezalandırmak ve toplumdaki tecrit etmek amacıyla boykot kararı almış; bu yolla söz konusu kabileleri Hz. Peygamber'i kendilerine teslim etmeye zorlamayı hedeflemişlerdi.⁶⁰ Risâlet sonrasında

⁵⁵ İbn Sa'd, *Kitâbu'l-Tabakâti'l-Kebîr*, 1/171-172.

⁵⁶ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Daru's-Saki, 1993) 4/410-413; Sami Kılınçlı, “İslam Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansıması”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 59-60.

⁵⁷ İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 195; Adem Apak, *Ana Hatları ile İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 131; Casim Avcı - Recep Şentürk, “Kabile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/30-32.

⁵⁸ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif li İbn Kuteybe*, 319.

⁵⁹ Fatma Beyza Köse, “Bir Entelektüel Müşrik: Nadr b. el-Hâris el-Abderî ve Mücadelesi”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2018), 77; Nuh Arslantaş, “Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahûdilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler”, *İSTEM* 11 (2008), 33-35.

⁶⁰ Hasan Telli, “Müşriklerin Liderlerinden Ukbe b. Ebû Mu'ayt ve Hz. Peygamber'e Karşı Mücadelesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 847.

İslâm'a karşı en sert muhalefeti yürüten ve Ahlâf grubunun⁶¹ da dâhil olduğu Mekkeli müşrikler, eski Mutayyebûn-Ahlâf çekişmesini⁶² yeni bir boyuta taşıyarak yeniden canlandırmış; Hz. Muhammed (s.a.s.) ve İslâm karşıtlığı etrafında birleşmek suretiyle siyasal ve toplumsal güçlerini pekiştirmişlerdir. Bu zeminde Haşimoğulları ve Muttaliboğulları'na yönelik boykot kararının alınması zor olmamıştır. Bu anlamda boykot, bireylere uygulanan geleneksel bir ceza biçiminin, belirli bir kabileye veya kabileler grubuna teşmil edilerek kolektif ve sistematik bir yaptırım hâline dönüştürülmüş biçimi olarak değerlendirilmelidir.

4. Boykot Sürecindeki Yaşam

4.1. Boykot Kararlarının İçeriği

Necâşi'nin, ülkesine sığınan Müslümanları Kureyşlilere teslim etmemesine⁶³ öfkelenen müşrikler Hz. Peygamber'i kendilerine teslim etmeyen Haşimoğulları'na ve Muttaliboğulları'na karşı boykot kararı aldılar.⁶⁴ Aralarında anlaştılar ve kararı yazılı bir metin haline getirdiler. "Bismikallahümme" (Ey Allah'ım! Senin adınla) diye başlayan sözleşmeyi kâğıda geçirdiler. Sözleşmede; Hz. Muhammed'i (s.a.s.) kendilerine teslim edinceye ve akabinde öldürünceye kadar Haşimoğulları ve Muttaliboğulları'yla;

- Evlenmeme (kız alıp vermeme),
- Alışveriş yapmama (Onlara bir şey satmama, onlardan bir şey satın almama),
- Hiçbir muamele yapmama, ilişki kurmama,
- Hiçbir zaman ve mekânda bir araya gelmeme ve
- Konuşmama⁶⁵

üzerine anlaştıkları yazılıydı. Boykot kararlarının olduğu bu sayfayı kutsallık kazanması için Kâbe duvarının iç kısmına astılar.⁶⁶ Bazı rivayetlerde boykot sayfasını Mansûr b. İkrime'nin⁶⁷ veya Nadr b. Hâris

⁶¹ İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*, 1/58-59, 170; Kılınçlı, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansımaları", 84.

⁶² İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*, 1/58-59; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 34-35.

⁶³ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2/327-330.

⁶⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 1/270; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/376.

⁶⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/350; Belâzürî, *Ensâb*, 1/270; Muhammed Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyâsiyyeti li ahdi'n-nebiyyi ve'l-hilâfeti'r-râşide* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1987), 44.

⁶⁶ İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*, 1/177-178; Belâzürî, *Ensâb*, 1/270; Kasım Şulul, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in (sas) Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 332-334.

⁶⁷ İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*, 1/178; Ya'kûbî, *Tarihü'l-Ya'kûbî*, 2/25.

kaleme aldığı nakledilmiştir.⁶⁸ Müşrikler, Mekke çevresinde yaşayan, Kureyş'in kadim müttefikleri konumunda yer alan ve çeşitli kabilelerden oluşan Ehâbîş topluluğunu da boykota destek vermeye davet ettiler. Ehâbîş ile Mina Mescidi yakınlarındaki bir çadırda boykot konusunda anlaşma yaptılar.⁶⁹ Boykota Ehâbîş'in de katılması ambargonun daha da derinleşmesinde etkili rol oynadı.

4.2. Üç Yıl Süren Sıkıntılar ve Açlık

Boykot, Ya'kûbî'ye (ö. 292/905'ten sonra) göre risâletin 6. yılında (616'da) başlamış ve 3 yıl sürmüştür.⁷⁰ İbn Sa'd ve Belâzürî'ye (ö. 279/892-893) göre ise risâletin 7. yılı Muharrem ayında (617'de) başlamış, 3 yıl sürmüş ve risâletin 10. yılında (620'de) sona ermiştir.⁷¹

Boykotun başlamasıyla birlikte Ebû Tâlib, Hz. Peygamber'i, kardeşlerini, müminleri,⁷² Haşimoğulları'nı ve Muttaliboğulları'nı kendi mahallesinde toplayıp bir araya getirdi.⁷³ Bu iki kabileden Müslüman ya da kâfir olanlar da vardı.⁷⁴ Mümin olanlar İslâm dinine bağlılıklarından; henüz iman etmeyenler ise kabilelerine bağlılıktan (asabiyetten) dolayı bu mahalleye taşındılar.⁷⁵ Hz. Peygamber, hanımı Hz. Hatice (ö. 620), amcası Ebû Tâlib ile Haşimoğulları ve Muttaliboğulları "Şi'bü Ebî Tâlib" denilen Ebû Tâlib Mahallesi'ne sığınmak zorunda kaldılar. Kureyş bu kimseleri burada adeta bir kuşatma altına aldı. Pazardan çarşıdan herhangi bir şey almalarına engel oldular. Onların olduğu yere yiyecek ve ihtiyaç maddelerinin sokulmasına izin vermediler.⁷⁶ Haşimoğulları'ndan olan Ebû Leheb, kabilesinin değil Kureyş'in tarafına geçerek onlara destek verdi.⁷⁷

Kureyş, abluka altındaki insanları gıda ve diğer ihtiyaçlardan mahrum bıraktı. Haşimoğulları sadece hac mevsiminde bu mahalleden biraz çıkabilme ve rahat nefes alabilme fırsatları buldular.⁷⁸ Hatta hac mevsiminde

⁶⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/350.

⁶⁹ Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 44-45 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj, 2003), 113; Mehmet Ali Kapar, "Ehâbîş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/496-497.

⁷⁰ Ya'kûbî, *Tarihü'l-Ya'kûbî*, 2/31.

⁷¹ İbn Sa'd, *Kitâbu'l-Tabakâti'l-kebir*, 1/177-178; Belâzürî, *Ensâb*, 1/273.

⁷² İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-meğâzi*, 159.

⁷³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/350; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 1/190.

⁷⁴ Ebû'l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (Cize: Hicr, 1997), 4/208.

⁷⁵ Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 106.

⁷⁶ İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-meğâzi*, 159, İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu'l-eser fi funûni'l-meğâzi ve's-semâili ve's-siyer*, thk. Muhammed el-'İyd vd. (Medine: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 1/222.

⁷⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/351.

⁷⁸ İbn Sa'd, *Kitâbu'l-Tabakâti'l-kebir*, 1/177-178; Belâzürî, *Ensâb*, 1/270.

Mina, Mecenne ve Ukaz gibi ticaret panayırırlarının kurulduğu yerlerde Hz. Peygamber dışardan gelen kabilelere İslâmiyet'i anlatmaya çalıştı. Böylece Müslümanları himaye edecek, onlara eman verecek kimseler aradı. Ancak yardım eden çıkmadı.⁷⁹ Durum oldukça ciddi bir hâl almaya başladı. Abluka altında kalanlar nihayet aç kaldılar. Açlıktan dolayı çocukların ağlama sesleri vadinin gerisinden duyuluyordu.⁸⁰ Belâzürî'nin nakline göre Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) bu dönemde Müslümanların vadide üç yıl muhasara altında kaldığını, yiyecek verilmesinin ve satılmasının yasaklandığını ve bu zor dönemde bazı kişilerin öldüğünü anlatır.⁸¹ İbn İshâk (ö. 151/768) hac mevsiminde Velîd b. Muğîre'nin pazarda adamlarını dolaştırarak, "Onlardan birini yiyecek satın alırken görürseniz fiyatı artırın."⁸² şeklinde ilanlar yaptırdığını ve böylece boykot şartlarını daha da ağırlaştırmaya çalıştığını aktarır. Boykot sürecinde yaşanan sıkıntılar hakkında Endülüş âlimlerinden Süheyli (ö. 581/1185) birçok ayrıntıya yer vermektedir. O, muhasara altında olanların açlıktan ağaç yaprakları yemek zorunda kaldıklarını, açlıktan bunalan Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın (ö. 55/675) bir gece karanlığında bulduğu yumuşak bir şeyi ne olduğuna bakmadan yediğini ve başka bir defasında da kurumuş deri parçasını güçlükle tüketebildiğini nakleder. Süheyli ayrıca müşriklerin, Mekke'ye dışarıdan gelen kervanların Hâşimoğulları ile alışveriş yapmalarını engellediklerini ve onlara satılan malların fiyatlarını özellikle yükselttiklerini aktarır.⁸³

4.3. Sınırlı Serbestlik

Boykot süresi zarfında Hişâm b. Amr ve Hakîm b. Hizâm (ö. 54/674 [?]) gibi Kureys'ten bazı kişilerin gizlice abluka altında kalanlara yardım ettiği de oluyordu.⁸⁴ Hakîm b. Hizâm, Hz. Hatice'nin yeğeni idi. Genç yaştaki Hakîm, muhasara altında kalan halası Hz. Hatice'ye buğday taşıyordu. Bir defasında Ebû Cehil onu gördü ve engellemeye çalıştı. Aralarında tartışma çıktı. Derken Ebû'l-Bahterî (ö. 2/624) gelip duruma müdahil oldu. Hakîm'i destekleyerek Ebû Cehil'le tartıştı. Tartışma alevlenince bir deve çene kemiği alarak Ebû Cehil'in kafasına vurup yaraladı ve onu ayakları altına aldı.⁸⁵ Hişâm b. Amr da devesini yükleyip, geceleyin gizlice Ebû Tâlib Mahallesi'ne gelerek ablukadakilere erzak temin ediyordu.⁸⁶ Hz. Peygamber'in amcası Abbâs b. Abdülmuttalib (ö. 32/653), yiyecek

⁷⁹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 114.

⁸⁰ İbn Sa'd, *Kitâbu'l-Tabakâti'l-kebir*, 1/177-178; Belâzürî, *Ensâb*, 1/270.

⁸¹ Belâzürî, *Ensâb*, 1/270.

⁸² İbn İshâk, *Kitâbu's-Siyer ve'l-meğâzî*, 159.

⁸³ Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyli, *Muhtasarı'r-Ravdi'l-unufi'l-bâsim*, thk. Abdulaziz Harfuş (Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 2005), 201.

⁸⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/353; Taberî, *Târihu'l-Taberî*, 2/336; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târih*, 1/604.

⁸⁵ Taberî, *Târihu'l-Taberî*, 2/336.

⁸⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 1/271.

tedarik etmek için gayretler göstermiş ancak Ebû Cehil'in müdahalesiyle karşılaşmıştı. Hz. Hatice, Ebû Cehil'in ikna edilmesi için Zem'a b. Esved'den yardımcı olmasını istemiş, o da yardımcı olmuştur.⁸⁷

4.4. Hz. Peygamber Uğrunda Direnç, Fedakârlık ve Güvenlik Tedbirleri

Boykot döneminde Hz. Peygamber ve eşi Hz. Hatice tüm mal varlıklarını boykota maruz kalanlar için sarf ettiler.⁸⁸ Hz. Peygamber sonraki yıllarda Hz. Hatice'yi anarken "İnsanlar inkâr ederken o iman etti, insanlar beni yalanlarken o beni tasdik etti, insanlar beni mahrum bırakırken o malıyla bana destek oldu." diyerek boykot yıllarındaki mali desteğine atıfta bulunmuştur.⁸⁹

Boykot döneminde Hz. Peygamber'in gizlice suikasta maruz kalmaması için çeşitli tedbirler de alındı. Ebû Tâlib geceleyin herkesin uyuduğu zaman Hz. Peygamber'in yattığı yerden kalkıp başka bir yatağa geçmesini, onun yatağına da akrabalarından birisinin yatmasını emretti.⁹⁰ Böylece Hz. Peygamber'in yattığı yer gizlenmeye çalışıldı.⁹¹

Mekkeli müşrikler, uyguladıkları ağır boykotla Haşimoğulları'nın Hz. Peygamber'i kendilerine teslim edeceklerini düşünüyor ve umuyorlardı. Ancak istediklerini alamadılar. Ebû Tâlib onlara "Kâbe'nin rabbine yemin olsun ki zamanın şiddetli hüznü ve meşakkatinden dolayı Ahmed'i teslim etmeyiz."⁹² diyerek karşılık verdi. İbn Hişâm'ın eserinde yer alan bu şiiirde Ebû Tâlib, insanların Hz. Peygamber'e muhabbet beslediğini, boykot kararının bir uğursuzluk ve günah olduğunu, kötü kişilerin emirlerine uyarak akrabalık bağıni koparmanın doğru olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca Kureyş'e boyun eğip Hz. Peygamber'i asla teslim etmeyeceklerini, gerekirse savaşmaktan da çekinmeyeceklerini ve başlarına gelen bu musibetten dolayı da şikâyetçi olmadıklarını belirtmiştir.⁹³

5. Boykot Döneminde İnen Sûreler/Âyetler

İslâm geleneğinde Kur'an âyetlerinin kronolojik olarak iniş sırası erken dönemlerden itibaren önem verilen konular arasında yer almış ve bu alanda

⁸⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 1/271-272.

⁸⁸ Ya'kûbî, *Tarihü'l-Ya'kûbî*, 2/31; Ömer Sabuncu, "Hz. Peygamber'in İlk Hanımı Hz. Hatice'nin Hayatı ve Kişiliği", *Diyanet İlmî Dergi* 45/2 (2009), 67.

⁸⁹ Şihabuddin İbn Hacer, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 7/86.

⁹⁰ İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-meğâzî*, 159; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/208.

⁹¹ Mehmet Ali Yavuz, *Hz. Peygamber'in Tedbir Uygulamaları ve Sonuçları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 44.

⁹² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/352-353.

⁹³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/352-353.

çeşitli çalışmalar yapılmıştır.⁹⁴ Nitekim Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Burhân* adlı eserinde Ebû'l-Kâsım en-Neysâbü'rî'nin (ö. 406/1015) *et-Tenbîh alâ fadli ulûmi'l-Kur'ân* isimli çalışmasına atıfta bulunarak Mekke ve Medine dönemlerini başlangıç, orta ve son dönemler şeklinde tasnif ettiğini aktarmaktadır.⁹⁵ Boykot yıllarına denk gelen dönemde nâzil olan sûreleri belirlemek amacıyla yapılan incelemeler sonucunda Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhurf, Duhân ve Câsiye sûrelerinin bu dönemde indiği konusunda ortak bir kanaatin bulunduğu görülmüştür.⁹⁶ Bu hususta Câbirî (ö. 2010) ve Sipahioğlu'nun önemli tespitleri de bulunmaktadır.⁹⁷ Nüzûl sırasına göre sûrelerin tertibinde mushaflara göre her ne kadar bazı farklılıklar olsa da örneğin Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. İbn Abbas, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Abdulkâfi (ö. 4/10-11 yy), Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), İbn Şihâb ez-Zuhrî (ö. 124/742) ve Câbir b. Zeyd'in (ö. 93/711-12) mushafları incelendiğinde söz konusu bu sûrelerin peşi peşine sıralamasında/tertibinde ittifak edildiği dikkat çekmektedir.⁹⁸ Buna binaen çalışmada da mezkur mushafların tertibi esas alınmıştır. Söz konusu sûrelerde yer alan âyetler, boykot sürecinin dinî, toplumsal ve ahlâkî boyutlarını anlamlandırmaya yardımcı olan önemli mesajlar içermektedir. Bu çerçevede ilgili sûreleri boykotun mahiyeti/derinliği, müşriklere ve Müslümanlara yönelik hatırlatmalar bağlamında ele almak mümkündür.

5.1. Boykotun Mahiyeti ve Derinliğine Yönelik Betimlemeler

Boykot döneminde nâzil olan âyetler, Hz. Peygamber ve müminlerin maruz kaldıkları baskıyı önceki peygamberlerin tecrübeleriyle ilişkilendirmekte ve yaşananları adeta tarihin bir tekerrürü olarak

⁹⁴ Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 18.

⁹⁵ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1/192.

⁹⁶ Ali Rıza Gül, "Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 191-220; Mesut Okumuş, "Kur'an-ı Kerim'in Kronolojik Okunuşunun Muhasebesi," *I. Kur'an Sempozyumu* (Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 91-109; Sibel Danacı, "Kur'an-ı Kerim'in Metinleşme Süreci ve Sûrelerin Tertibine Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (01 Nisan 2020), 138-166; Esra Gözeler, "Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", *AÜİF Dergisi* 51/2 (2010), 299-316; Burhan Çonkor, "Surelerin Belirli Dönemlere ve Olaylara İzzâfesi", *Dini Araştırmalar* 19/20-06 (2016), 129-152.

⁹⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ani'l-Kerîm et-tefsîrû'l-vâdih hasebe tertibi'n-nüzûl* (el-Mağrib: Matbaatü dâri'n-neşr, 2008), 2/98, 107, 115, 127, 141; Sipahioğlu, *Boykot Döneminde Nazil Olan Surelerin Tespiti ve Değerlendirilmesi*, 67, 79, 93.

⁹⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 86-87; Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 283-286.

anlamlandırmaktadır. Söz konusu âyetler sabır, ilâhî yardım ve direniş vurgularıyla boykotun geçici ve sonuçsuz bir girişim olduğunu ortaya koymaktadır. Boykot dönemini de içine alan bir zamanda indirilen Mü'min Sûresinde,⁹⁹ “Onların şehirlerde dolaşmaları seni aldatmasın”¹⁰⁰ âyetini Câbirî “Sen muhasara altındayken onların Mekke’de dolaşmaları, burasını hâkimiyet altında tutmaları ve ticaret amaçlı yolculuklar yapmaları seni aldatmasın. Bu husus peygamberleri yalanlayan kavimlerin durumu gibidir” şeklinde yorumlar ve ayeti boykot dönemiyle ilişkilendirir.¹⁰¹ Yine bu âyetin devamında Hz. Nûh kavmi başta olmak üzere geçmiş toplumların peygamberlerini yalanladıkları, onları yakalayıp cezalandırmaya -San‘ânî’nin (ö. 826-827) tefsirine göre öldürmeye-¹⁰² kalkışmaları hatırlatılmaktadır. Akabinde bu çabalarının boşa çıktığı vurgulanmaktadır.¹⁰³ Sûre, bu hatırlatmalarla boykot sürecini önceki peygamberlerin yaşadıklarıyla ilişkilendirerek, Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber’i etkisiz hâle getirme çabalarının da akıbetinin aynı olacağına işaret etmektedir.¹⁰⁴ İlâhî yardım ve sabır vurgusu sayesinde müminlere moral ve direnç kazandıran bu mesaj, boykotun geçici ve sonuçsuz bir baskı girişimi olduğunu ortaya koymaktadır. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), söz konusu âyetleri yorumlarken daha önceki kavimlerin peygamberleri yakalayıp cezalandırmak isterken Allah’ın onları yakalayıp helak ettiğini söyler ve akabinde Allah’ın “Eğer senin kavmin de küfürde ve Allah’ın âyetleri hakkında tartışmada ısrar ederlerse onlara da bu yaptıklarımın aynısını yaparım” demek istediğini belirtir.¹⁰⁵ Nüzûl sırasını esas alan tefsir çalışmasında İzzet Derveze (ö. 1984) ise bu sûrenin, Hz. Peygamber’i inkârcıların geçici güç ve nüfuzuna aldanmaması konusunda uyarın, aynı zamanda geçmiş tecrübeleri hatırlatarak ona teselli veren bir muhtevaya sahip olduğunu ifade eder.¹⁰⁶ Habenneke el-Meydani (ö. 1978) de âyetin

⁹⁹ M. Zeki Duman, sûrenin risaletin sekiz ve on ikinci yılları arasında peyderper indirildiğini ifade eder. Geniş bilgi için bk. M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak: Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 1/835.

¹⁰⁰ el-Mü'min 40/4.

¹⁰¹ Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 2/99.

¹⁰² Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, thk. Mustafa Müslim (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1989), 2/178.

¹⁰³ el-Mü'min 40/5.

¹⁰⁴ Bu anlamda Allah’ın Hz. Peygamber’i daha önceki Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Yusuf ve Hz. İsa gibi peygamberlerin kıssalarıyla teselli ettiği hususları için bk. Halil Aldemir, *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yönelik Teselliler* (İstanbul: Kitabî Yayınevi, 2010), 103-107.

¹⁰⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981), 27/31.

¹⁰⁶ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1383/1964), 4/351.

maksadını şöyle açıklar; “Ey Muhammed! Daha önceki peygamberler gibi sen de sabret. Rabbin seni koruyacak ve sana yardım edecektir.”¹⁰⁷

Duhân Sûresindeki “*Göğün, insanları bürüyecek ve gözle görülecek bir duman çıkaracağı günü bekle*”¹⁰⁸ âyeti müfessirlerce birçok anlamda yorumlanmıştır. İbn Kesîr (ö. 774/1373), söz konusu âyeti Mekke’de yaşanan şiddetli açlık ile de ilişkilendirmiştir.¹⁰⁹ Zemahşerî (öl. 538/1144), Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Elmalılı (ö. 1942) bu âyeti açıklarken çok aç olan kimsenin gerek şiddetli açlıktan gerekse kurak havanın fenalığından dolayı göğü dumanlı gördüğü yorumuna da yer vermiştir.¹¹⁰ Buna binaen ayeti, boykot yıllarında yaşanan açlıkla ilişkilendirebilmek mümkün olabilmektedir.

Zuhruf Sûresinde “*Kim Rahmân’ın zikrini görmezden gelirse biz onun başına bir şeytan sararız. Artık o onun dostu olur.*”¹¹¹ âyetinin tefsirinde İbn Ebû Hâtîm (ö. 327/938) şu rivayeti aktarmıştır. “Kureyşliler şöyle dediler: Muhammed ve ashabından olan her adamın peşine bir adam takın ki onu kontrol altına alsınlar. Akabinde Hz. Ebû Bekir’in peşine Talha’yı taktılar.”¹¹² Bu hadise boykot döneminde Hz. Peygamber’in ve sahâbîlerin Mekkeli Müşrikler tarafından sıkı takibe alındığına işaret etmesi açısından oldukça dikkat çekmektedir.

Boykot süreci, yalnızca sosyal ve ekonomik baskıyla sınırlı kalmamış, doğrudan fiziksel tehdidi de içeren bir nitelik taşımıştır. Mü’min Sûresinde Firavun’un “*Birakin beni, Musa’yı öldüreyim.*”¹¹³ sözüne yer verilmesi, baskının öldürme noktasına kadar vardığını göstermektedir. Bu ifade, boykotun başlangıcında müşriklerin Hz. Peygamber’i öldürme yönündeki kararlılıklarına işaret etmektedir. Ayetin devamında, imanını gizleyen bir kimsenin “*Rabbim Allah’tır dediği için bir adamı öldürecek misiniz?*”¹¹⁴

¹⁰⁷ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Meâricü’l-tesfekkür ve dekâiku’l-tedebbür: tefsîrun tedebbürîyyün li-suverî’l-Kur’ânî’l-Kerîm hasebe tertîbî’n-nüzûl* (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2014), 12/322.

¹⁰⁸ ed-Duhân 44/10-11.

¹⁰⁹ Ebû’l-Fidâ İsmâîl İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed b. Sellâme (Riyad: Dârun Tayyibetun, 1999), 7/247.

¹¹⁰ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi’t-tenzîl ve uyûni’l-akâvili fi vucûhi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed - Ali Muhammed Muavvız (Riyad: Mektebetü’l-Abaykân, 1998), 5/66-467; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Subhî (Beyrut: Dâru’r-reşîd, 2000), 3/260; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, 1993), 6/399.

¹¹¹ ez-Zuhruf 43/36.

¹¹² Abdurrahmân b. Ebî Hâtîm, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Merkezü’d-Dirâseti ve’l-Buhûs, 1997), 10/3283

¹¹³ el-Mü’min 40/26.

¹¹⁴ el-Mü’min 40/28.

diyerek Firavun'a karşı çıkması anlatılmaktadır. Bu durum, boykotun hemen öncesinde Ukbe b. Ebû Muayt'ın Hz. Peygamber'e yönelik öldürme girişimi sırasında Hz. Ebû Bekir'in aynı ifadeyle müdahale ederek onu korumasını hatırlatmaktadır.¹¹⁵ Bu çerçevede, âyet ile siyer kaynaklarında yer alan bu iki olay arasında anlamlı bir bağ bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Râzî de söz konusu âyeti yorumlarken, Firavun'a karşı Hz. Musa'yı savunan kişi ile müşriklere karşı Hz. Peygamber'i koruyan Hz. Ebû Bekir arasında bir ilişki kurmuş ve Hz. Ebû Bekir'in bu kişiden daha üstün olduğunu belirtmiştir. Râzî'ye göre bunun nedeni, Hz. Ebû Bekir'in imanını açıkça ortaya koymasına karşılık, âyette sözü edilen kişinin imanını gizlemiş olmasıdır.¹¹⁶

Boykot döneminde uygulanan baskı, sadece ekonomik ve sosyal alanla sınırlı kalmamış; aynı zamanda Kur'an'ın mesajının duyulmasını engellemeye yönelik bir iletişim ambargosuna da dönüşmüştür. Bu dönemde inen Fussilet Sûresindeki “*İnkâr edenler dediler ki: “Bu Kur'an'ı dinlemeyin. Baskın çıkmak için o okunurken yaygara koparın.”*”¹¹⁷ âyeti, müşriklerin bilinçli bir susturma ve bilgi engelleme stratejisi izlediklerini ortaya koymakta ve iletişim boykotu uyguladıklarını bildirmektedir. Nitekim Taberî (ö. 310/923) ve Kurtubî (ö. 671/1273) bu âyeti açıklarken Ebû Cehil'in “Muhammed Kur'an okuduğunda onun önünde bağırıp çağırın ki söylediği anlaşılsın” nakline yer verir.¹¹⁸ İbn Kesîr bu âyeti açıklarken müşriklerin birbirlerine Kur'an'a ve onun emirlerine uymamaları ve boyun eğmemeleri konusunda tavsiyede bulunduklarını, Kur'an okunurken ıslık çalmak ve alkış tutmak suretiyle gürültü çıkararak onun dinlenilmesini engellemeye çalıştıklarından bahseder.¹¹⁹ Râzî de müşriklerin birbirlerine “Kur'an okunurken gürültü yapın, batıl sözler ve fasit şiirlerle meşgul olun ki okuyanın kafasını karıştırsın. Onun okuyuşunu bozun ve ona galip gelin” diye tavsiyede bulunduklarından bahseder.¹²⁰ Buna göre müşrikler boykot öncesinde Kur'an'ın dinlenmesini engellemek için gürültü çıkarma yoluna gitmişler, boykot sürecinde de Hz. Peygamber'i toplumdan tamamen tecrit ederek Kur'an'ın dinlenmesinin tümüyle önüne geçme adına önemli

¹¹⁵ İbn İshâk, *Kitâbu's-Siyer ve'l-meğâzî*, 229-230; İbn Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-Megâzî*, 108-109; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2/333; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Kahire: Hicr, 2001), 18/350; Telli, “Müşriklerin Liderlerinden Ukbe b. Ebû Mu'ayt ve Hz. Peygamber'e Karşı Mücadelesi”, 851-852.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/58.

¹¹⁷ Fussilet 41/26.

¹¹⁸ Taberî, *Tefsîrü'l-Taberî*, 18/413; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin (Riyad: Müessesetü'r-risâle, 2006), 18/413.

¹¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/174.

¹²⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/120-121.

bir adım atmışlardır. Bu durum, boykotun yalnızca ekonomik ve sosyal değil, aynı zamanda iletişim boyutunu da içeren çok katmanlı bir kuşatma olduğunu göstermektedir.

5.2. Müşriklere Yönelik Hatırlatmalar

Boykot döneminde inen Mekkî sûrelerde, müşriklere, peygamberlerine eziyet eden önceki kavimlerin helâk edildikleri hatırlatılmış ve ibret almaları çağrısı yapılmıştır. Fussilet Sûresinin 13-25. âyetlerinde Allah, risâletin mesajından yüz çeviren müşriklere Ad ve Semud kavminin dünyada helak edildikleri, ahirette ise cehennem azabına çarptırıldıkları ve onlara gelen azabın kendilerine de geleceğini hatırlatmıştır. Yine Mü'min Sûresinin 82-85. âyetlerinde, müşriklere yeryüzünde kendilerinden daha güçlü olan önceki kavimlerin, peygamberlerini inkâr etmeleri sebebiyle helâk edildikleri hatırlatılmış ve bu tarihsel tecrübelerden ibret almaları gerektiği vurgulanmıştır.

Boykot sürecine öncülük eden müşrik eşraf ile onları sorgulamaksızın takip edenlerin akıbeti, âhîret tasvirleri üzerinden de ele alınmıştır. Mü'min Sûresinin 47-52. âyetlerinde, cehenneme atılan ileri gelenler (ekâbir) ile onları bilinçsizce takip edenlerin cehennemde birbirleriyle yaptıkları karşılıklı suçlamalar ve bu süreçte cehennem bekçileriyle aralarında geçen diyaloglar tasvir edilmiştir. Bu anlatım, boykot kararını alan müşrik eşraf ile onları sorgulamaksızın izleyen diğer müşriklerin, âhîrette karşılaşacakları ağır ve kaçınılmaz akıbeti dolaylı bir gönderme olarak değerlendirilebilir. Yine bu sûrede müşriklere peygamberi inkâr edenlerin boyunlarına demirden halkalar ve zincirler takılıp sürüklenerek cehennemde azap görecekleri hatırlatılmıştır.¹²¹ Âyetler adeta boykot sürecinde müminleri açık hava hapisanesinde ablukaya alarak onlara eziyet edenlerin ahirette kendilerinin de boyunlarına prangalar takılmış ağır cezalı suçlular gibi cehennem hapisanesine gönderileceklerine işaret ederek müşrikleri uyarmaktadır.

Duhân Sûresinde Hz. Musa'yı ve inananları öldürmek isteyen Firavun ve ordusunun boğularak helak olduğu, sahip oldukları güzel konakların, tarlaların, bahçelerin, pınarların, zevk ve sefa sürdükleri nimetlerin kendilerine kalmadığı ve başkalarına miras kaldığı¹²² hatırlatılmıştır. Bu anlatım boykot uygulaması ile inananları baskı altında tutup kendileri zevk sefa süren müşriklerin sahip oldukları nimetlerin ellerinden alınabileceğine işaret etmektedir. Ayrıca bu sûrede geçen *“Tutun onu, cehennemın ortasına sürükleyin. “Sonra başının üstüne kaynar su azabından dökün.(Deyin ki:) “Tat bakalım! Hani sen güçlüydün, şerefliydin!?”*¹²³ âyetleriyle müşrikler âhîret azabıyla tehdit edilmiştir.

¹²¹ el-Mü'min 40/70-72.

¹²² ed-Duhân 44/17-31.

¹²³ ed-Duhân 44/47-49.

Boykot döneminde inen Şûrâ Sûresindeki¹²⁴ “*De ki: Ben buna (tebliğ görevime) karşılık sizden hiçbir ücret istemiyorum. Sizden istediğim tek şey akrabaya saygı ve sevgidir.*”¹²⁵ âyeti, Kureyşlilerin Haşimoğulları ve Muttaliboğulları’na uyguladıkları boykotun en azından akrabalık bağı gözetilerek kaldırılması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim Kurtubî âyette geçen “el-kurba” kelimesini kan bağı ve akrabalık anlamında değerlendirir ve âyeti, “Peygamberliğim sebebiyle bana uymuyorsanız bile hiç olmazsa aramızdaki akrabalık bağına saygı gösterin” şeklinde yorumlar. İkrime’den naklettiği rivayette ise Kureyş’in daha önce akrabalık bağlarını koruduğunu, Hz. Peygamber’e risâlet verilince bu bağı kopardığını, bunun üzerine Hz. Peygamber’in akrabalık hukukunun sürdürülmesini istediğini belirtir.¹²⁶ Elmalılı, İbn Abbas’ın bu âyete “Hiç olmazsa aramızdaki akrabalığa riayet edin” şeklinde anlam verdiğini aktarır.¹²⁷ Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) de âyeti, Hz. Peygamber’in herhangi bir karşılık talep etmediği, yalnızca akrabalık bağından kaynaklanan sevgi ve ilgiyi beklediği şeklinde açıklar.¹²⁸ Beyzâvî ise âyetin, “Size olan akrabalığımdan dolayı beni sevin” anlamına da geldiğini belirtir.¹²⁹ Bu yorumlar bir arada değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber’in müşriklerden, boykot uygulamasını en azından akrabalık bağını gözeterek sona erdirmelerini beklediği anlaşılmaktadır.

5.3. Müminlere Yönelik Hatırlatmalar

Mekke döneminde müşriklerin inkâr, baskı ve şiddetlerine karşı müminlere sabırlı davranmaları genel bir tutum olarak tavsiye edilmiştir. Bu sabırlı tutumun boykot döneminde de devam ettirilmesi istenmiştir. Zira müşriklerin Hz. Peygamber ve ilk Müslümanlara uyguladıkları sosyal, ekonomik ve psikolojik boykot, sadece tarihsel bir tecrit politikası değil; aynı zamanda müminlerin iman, sebat ve ahlâkî direncinin sınandığı çok katmanlı bir imtihan süreci olmuştur. Bu süreçte nâzil olan birçok âyet, müminlerin maruz kaldıkları baskılara karşı nasıl bir tutum geliştirmeleri gerektiğini ortaya koymakta; özellikle sabır kavramını, pasif bir bekleyişten ziyade bilinçli, yüce ahlâk temelli ve sonuç odaklı bir direniş biçimi olarak takdim etmektedir.

Mü’min Sûresinin 66. âyetinde yer alan “*Allah’ı bırakıp da tapıklarınıza tapmam bana yasaklandı. Bana, âlemlerin Rabbine teslim olmam emredildi.*” ifadesinde Hz. Peygamber’in boykota karşı gerekirse

¹²⁴ Câbirî, *Fehmu’l-Kur’ân*, 1/15, 2/105; Sipahioğlu, *Boykot Döneminde Nazil Olan Surelerin Tespiti ve Değerlendirilmesi*, 67, 79, 93.

¹²⁵ eş-Şûrâ 42/23.

¹²⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 18/465.

¹²⁷ Elmalı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/355.

¹²⁸ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l- ‘akli’s-selîm* (Beyrut: Dârü ihyâi’t-türâs, ts), 8/30.

¹²⁹ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, 3/236.

ölünceye kadar direnmeye devam edeceğine ve müşriklerin dayatmalarını asla kabul etmeyeceğine de bir işaret vardır. Bu bağlamda Mü'min Sûresi, doğrudan sabır emrinin yer aldığı âyetleriyle dikkat çekmektedir. Sûrede Hz. Peygamber'e, "*Öyleyse sabret; şüphesiz Allah'ın va'di haktır*"¹³⁰ buyurularak sabır tavsiye edilmektedir. Böylece ilâhî yardımın ne zaman geleceğinin Allah'ın takdirine bağlı olduğu hatırlatılmaktadır. Taberî, bu âyeti "Biz onlardan senin intikamını ya sen hayattayken ya da ahirette mutlaka alacağız." şeklinde tefsir ederek âyetin, Hz. Peygamber'e bir teselli niteliğinde olduğunu ifade eder.¹³¹ Aynı sûrede müminlerin dünya hayatında mağlup edilmiş gibi görünseler dahi ilâhî desteğin sonunda mutlaka hak edenlere ulaşacağı vurgulanmaktadır. Bu çerçevede sabrın, boykot şartlarında geçici bir yoksunluk değil, kalıcı bir kazanımın temel şartı olduğu ifade edilmektedir.¹³²

Fussilet Sûresindeki "*Kötülüğü en güzel şekilde sav.*"¹³³ âyeti, baskı ve tecrit şartlarında müminleri şiddetten uzak durmaya; ahlâkî ve ilkeli bir tutum benimsemeye çağırılmaktadır. Bu yaklaşım, Mekke döneminin genel karakterini yansıtmakla birlikte, boykotun ağır şartları altında Müslümanların dağılmasını önleyen temel bir tutum olarak öne çıkmaktadır. Aynı sûrede, düşmanlık besleyen kimselerin zamanla samimi dostlara dönüşebileceği belirtilerek, bu ahlâkî duruşun ilişkileri dönüştürücü gücüne dikkat çekilir. Ancak bu olgunluğun sabırla mümkün olabileceği özellikle vurgulanır. Nitekim Râzî, Zeccâc'tan şu sözü nakleder: "Kötülüğe iyilikle karşılık verme erdemine ancak zorluklara sabreden, öfkesini yutan ve intikamdan vazgeçen kimseler ulaşabilir."¹³⁴ Bu çerçevede Kur'an, boykot sürecinde müminlerin saldırganlığa yönelmeden, provokasyonlara kapılmadan ve ahlâkî duruşlarını koruyarak sabırla direnmelerini temel bir ilke olarak ortaya koymaktadır. Taberî, bu âyeti açıklarken Hz. Peygamber'e düşmanlık eden bazı kişilerin zamanla İslâm'ı kabul ederek yakın dost hâline geldiklerini belirtmekte ve Ebû Süfyân'ın Müslüman oluşunu buna örnek göstermektedir.¹³⁵ Bu yorum, boykot döneminde Müslümanlara eziyet eden kişilerin ilerleyen zamanlarda İslâm'a girip yaptıklarından pişmanlık duyabileceklerine işaret etmektedir.

Şûrâ Sûresi, sabrı affedicilikle birlikte zikrederek sosyal gerilimler karşısında müminlerin nasıl bir olgunluk sergilemeleri gerektiğini ortaya koyar: "*Kim sabreder ve affederse, işte bu azmedilmeye değer*

¹³⁰ el-Mü'min 40/55.

¹³¹ Taberî, *Tefsîrü'l-Taberî*, 18/384.

¹³² el-Mü'min 40/51, 77.

¹³³ Fussilet 41/34.

¹³⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/128.

¹³⁵ Taberî, *Tefsîrü'l-Taberî*, 18/422.

işlerdendir."¹³⁶ Bu âyet, boykot sürecinde maruz kalınan haksızlıklara rağmen intikam yerine sabır ve vakar temelli bir duruşun benimsenmesini, bunun da ahlâkî üstünlüğün göstergesi olduğunu vurgulamaktadır. Taberî, âyeti yorumlarken Hz. Peygamber'e hitaben "Onların eziyetlerine karşı onlardan yüz çevir ve 'size selam olsun' de" buyruğuna dikkat çeker.¹³⁷

Zuhruf Sûresinde, Hz. Peygamber'e hitaben yer alan "*Şimdilik sen onları hoş gör ve 'size selâm olsun' de. Yakında bilecekler.*"¹³⁸ anlamındaki ilâhî yönlendirme, müşriklere karşı sabırlı ve hoşgörülü davranılması öğütlenmektedir. Bu ifadeden, boykot yoluyla Müslümanları zor durumda bırakan müşriklere karşı bu dönemde herhangi bir fiilî karşılık verilmemesinin tavsiye edildiği anlaşılmaktadır. Beyzâvî ve Habenneke, bu âyetin Hz. Peygamber için bir teselli, müşrikler için ise örtülü bir tehdit niteliği taşıdığını belirtir.¹³⁹ Bu çerçevede âyetler, boykotun ağırlaştığı dönemlerde müminlerin güç ve zor kullanmak yerine hoşgörü, metanet ve kararlılıkla hareket etmelerinin istendiğine işaret etmektedir.

Duhân Sûresi, Mekke'de yaşanan kıtlık, açlık ve toplumsal bunalımı konu edinen âyetleriyle¹⁴⁰ boykotun ekonomik boyutuna dikkat çekmekte; ilâhî imtihan karşısında aceleci tepkiler yerine sabırla beklemenin önemini dolaylı biçimde vurgulamaktadır. Bu bağlamda sabır, maddî yoksunluklara rağmen iman çizgisini koruma şeklinde tezahür etmektedir.

Câsiye Sûresi ise iman edenleri, Allah'ın azap günlerinden korkmayanların eziyetlerine karşı bağışlayıcı bir tutum benimsemeye çağırır.¹⁴¹ Taberî, ilgili âyeti açıklarken Hz. Peygamber'in kendisine yapılan eziyet ve alaylara karşılık vermediğini hatırlatır.¹⁴² Her ne kadar âyette sabır kavramı açıkça yer almasa da, haksızlıklara katlanma ve sonucu ilâhî adalete havale etme çağrısı, boykot şartlarında müminlerin dengeli ve sabırlı bir duruş geliştirmelerini destekleyen temel ilkelerden biri olarak öne çıkmaktadır.

Boykot döneminde nâzil olan âyetlerde, dünyevî imkânlardan, sosyal destekten ve güvenli bir yaşamdan mahrum bırakılan müminlerin ilâhî destek altında oldukları güçlü biçimde vurgulanmaktadır. Mü'min Sûresinde, Allah'ı tesbih eden, arşı taşıyan ve onun çevresinde bulunan meleklerin müminlerin günahlarının bağışlanması, cehennem azabından korunmaları

¹³⁶ eş-Şûrâ 42/43.

¹³⁷ Taberî, *Tefsîrû'l-Taberî*, 20/664-665.

¹³⁸ ez-Zuhruf 43/88-89.

¹³⁹ Beyzâvî, *Envârü'l-tenzîl ve esrârü'l-te'vîl*, 3/258; Habanneke, *Meâricü'l-tefekkir ve dekâiku'l-tedebbür*, 12/693.

¹⁴⁰ ed-Duhân 44/10-16.

¹⁴¹ el-Câsiye 45/14.

¹⁴² Taberî, *Tefsîrû'l-Taberî*, 21/80.

ve cennete girmeleri için dua ettikleri bildirilir.¹⁴³ Arşı yüklenen ve onu kuşatan bu meleklerin (Ebüssuûd Efendi'ye göre en yüce mertebedeki meleklerin, Elmalılı'ya göre mukarrebîn meleklerinin);¹⁴⁴ müminlere yönelik duaları, yeryüzünde tecrit edilen bu topluluğun gökyüzünde ve ilâhî düzlemde yalnız bırakılmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Meleklerin “*Onları Adn cennetlerine koy.*”¹⁴⁵ şeklindeki duaları ise, boykot sebebiyle yaşanan dünyevî kayıpların uhrevî mükâfatla telafi edileceğine işaret ederek müminlere moral ve direnç kazandırmaktadır.

Yine Duhân Sûresinde, Allah’a karşı saygılı olan muttakilerin emin bir makamda bulunacakları; cennette bahçeler, pınarlar, ipek elbiseler ve çeşitli nimetlerle mükâfatlandırılacakları¹⁴⁶ vurgulanmıştır. Dünyevi nimetlerden mahrum kalan bu kişilerin uhrevi mükafatlar elde edecekleri müjdelenerek onlara moral verilmiştir.

Boykot döneminde inen âyetlerin ortak temalarından biri de ilâhî yardımın kaçınılmazlığı ve zulmün kalıcı olmayacağı gerçeğidir. “*Şüphesiz peygamberlerimize ve iman edenlere, hem dünya hayatında hem şahitlerin şahitlik edecekleri günde yardım ederiz.*”¹⁴⁷ şeklindeki ilâhî vaat, boykotun geçici bir baskı girişimi olduğunu, bu zor sürecin sona ereceğini ve müminlerin direnişinin ilâhî bir sonuçla taçlanacağını açıkça ortaya koymaktadır. Habenneke de bu âyetlerin Allah’ın Firavun’a karşı Hz. Musa’ya yardım ettiği gibi dünya hayatında da Hz. Peygamber ve müminlere yardım edeceğini bildiren bir teselli niteliğinde olduğunu anlatır.¹⁴⁸

6. Boykotun Kaldırılışı

Uygulanan ambargo müşriklerin hedefine hizmet etmediği gibi Haşimoğulları ve Muttaliboğulları’nın birbirlerine daha da yakınlaşmasına ve Hz. Peygamber’i daha kararlı bir şekilde korumalarına vesile oldu.¹⁴⁹ Kureyşliler arasında boykottan memnun olmayanlar da vardı. Ancak boykotun sürmesini isteyen kişilerin kötü muamelelerinden çekinildiği için uzun süre kimse boykot sahifesini kaldırmaya cesaret edemedi. Lakin Haşimoğulları ile yakın akrabalık bağı bulunan Kureyşli bazı kişiler boykotun tamamen kaldırılması için bazı girişimlerde bulundular. Mahzûmoğulları’ndan Züheyr b. Ebû Ümeyye (Hz. Peygamber’in halası

¹⁴³ el-Mü’min 40/7-9.

¹⁴⁴ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-‘akli’s-selîm*, 7/297; Elmalı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/278-279.

¹⁴⁵ el-Mü’min 40/8.

¹⁴⁶ ed-Duhân 44/51-57.

¹⁴⁷ el-Mü’min 40/51.

¹⁴⁸ Habanneke, *Meâricü’l-tefekkür ve dekâiku’l-tedebbür*, 12/313.

¹⁴⁹ Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi* 1/190-191.

Âtike'nin oğlu), Âmiroğulları'ndan Hişâm b. Amr (Ebû Tâlib'in kuzeni), Nevfeloğulları'ndan Mut'im b. Adî ile Esedoğulları'ndan Ebû'l-Bahterî ve Zam'a b. el-Esved birlik oldular ve boykotu kaldırmak için sözleştiler.¹⁵⁰

Bu arada Cebraîl Hz. Peygamber'e geldi ve Kureyş'in yazdığı boykot sahifesinin bir kurtçuk tarafından yenildiğini sadece Allah'ın isminin kaldığını haber verdi.¹⁵¹ Câbir'in rivayetine göre sayfada "Bismikallahümme" (Allahım! senin adınla) sözü dışında sayfada ilişik kesmeyi ifade eden her şey yenilmişti. Allah böylece sayfanın durumunu Hz. Peygamber'e bildirdi. İbn Ömer'in nakline göre Hz. Peygamber bunu Ebû Tâlib'e, o da Kâbe'ye giderek müşriklere anlattı. Sayfayı getirdiler açıp baktılar ki durum Hz. Peygamber'in haber verdiği gibiydi. Kureyşlilerin başı öne eğildi. Ebû Tâlib boykotun kaldırılması için Kâbe'de dua ettikten sonra mahsur kalındıkları vadiye gitti. Kureyş'ten Mut'im b. Adî, Adî b. Kays, Zem'a b. el-Esved, Ebû'l-Bahteri ve Züheyr b. Ebû Ümeyye gibi kişiler muhasaranın kaldırılmasına destek olmak için silahlanarak Ebû Tâlib'in yanına gittiler ve insanların evlerine dönmelerini istediler. Onlar da muhasara yerinden ayrılıp evlerine gittiler. Kureyş durumun ciddiyetini gördü ve Hz. Peygamber'in kendilerine teslim edilmeyeceğini anladı. Böylece boykota son verilmiş oldu.¹⁵²

Sonuç

Bu çalışma, Mekke döneminde müşriklerin Hz. Peygamber'i ve onu himaye eden Hâşimoğulları ile Muttaliboğulları'na yönelik uyguladıkları boykotun, yalnızca geçici bir tarihsel hadise olmadığını; aksine dinî, siyasal, ekonomik ve sosyolojik boyutları bulunan çok katmanlı bir baskı mekanizması olduğunu ortaya koymuştur. Boykot, İslâm'ın yayılışını engellemeyi hedefleyen müşrik muhalefetinin ulaştığı en kurumsal ve kolektif aşamayı temsil etmektedir. Boykot, kolektif bir cezalandırma ve sosyal dışlama pratiği olarak tarih sahnesinde yerini almıştır.

Boykot uygulaması, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'i ortadan kaldırma yönündeki kararları karşısında, onu himaye eden Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'nı bu himayeden vazgeçirmeyi amaçlayan kapsamlı ve sistematik baskı girişimlerinden biri olarak ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle boykot, Arap kabile geleneğinde bireysel düzeyde uygulanan *hal'* (toplumsal dışlama) cezasının, kolektif ve kurumsallaşmış bir biçime dönüştürülmüş hâli olarak değerlendirilmelidir. Sosyal ilişkilerin, ekonomik faaliyetlerin ve evlilik bağlarının bütünüyle kesilmesini öngören bu uygulama, yalnızca Müslümanları değil, Hz. Peygamber'i koruma iradesi gösteren tüm kabile mensuplarını hedef almıştır.

¹⁵⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 1/272; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 106.

¹⁵¹ Ya'kûbî, *Tarihü'l-Ya'kûbî*, 2/31; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/606.

¹⁵² İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâtü'l-kebîr*, 1/178-179; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/605-606.

Boykot kararının alınmasında, müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelik bireysel suikast girişimlerinin başarısız olması, Habeşistan'a hicret eden Müslümanların geri getirilememesi ve hicretin Mekke'de Müslüman nüfusun azalmasıyla yeni bir fırsat olarak değerlendirilmesi belirleyici olmuştur. Bu gelişmeler, müşrikleri doğrudan şiddet yerine, Ebû Tâlib ve Hâşimoğulları üzerinde baskı kurmayı hedefleyen dolaylı fakat yıpratıcı bir stratejiye yöneltmiştir. Boykotun temel amacı, Hâşimoğulları'nı Hz. Peygamber'i müşriklere teslim etmeye zorlamak, akabinde onu öldürmek ve böylece risâlet sürecini sona erdirmektir.

Araştırma bulguları, boykot kararının ani ve tepkisel bir adım değil; Mekke'deki oligarşik yapının korunması, kabile ittifakları ve rekabetinden istifade edilmesi, İslâm'ın güçlenmesi ve uluslararası bir boyut kazanması ile Hz. Peygamber'i etkisiz hâle getirme ve ortadan kaldırma düşüncesinin birleşmesi sonucunda alındığını göstermektedir. Bu da boykot uygulamasının tesadüfî değil, planlı ve sistematik bir baskı stratejisinin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede boykot, dinî muhalefeti temele alan bir yapıyla birlikte, mevcut güç dengelerini ve ayrıcalıkları muhafaza etmeye yönelik bilinçli bir siyasal strateji olarak uygulanmıştır.

Risâletin altıncı veya yedinci yılında başlayıp yaklaşık üç yıl süren Boykot sürecinde Şi'bü Ebî Tâlib'te yaşanan ağır insani şartlar, açlık ve sosyal tecrit, müminler ile Hz. Peygamber'in yakın çevresi üzerinde ciddi maddi ve fizikî zorluklar doğurmuş; ancak bu baskılar, müşriklerin hedeflediği şekilde tebliğ faaliyetlerini sona erdirmemiştir. Aksine, Ebû Tâlib'in tavizsiz himayesi, Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları arasındaki kabile dayanışmasını güçlendirmiş; Hz. Peygamber'in davetine olan bağlılığını ve kararlılığını pekiştirmiştir. Ağır şartlara rağmen Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları, içlerinde Müslüman olmayanlar da bulunmasına rağmen, kabile dayanışması ve ahlâkî sorumluluk bilinciyle Hz. Peygamber'i müşriklere teslim etmemişlerdir. Bu durum, erken dönem İslâm toplumunun inanç temelli direniş kapasitesini ve sosyal dayanışma gücünü açık biçimde ortaya koymaktadır.

Boykotun başarısızlığı, müşriklerin Hz. Peygamber üzerindeki baskı araçlarının tükendiğini ortaya koyarken, Hz. Peygamber açısından da yeni arayışların zeminini hazırlamıştır. Mekke toplumundan beklenen desteğin sağlanamaması, davetin yeni coğrafyalara taşınması düşüncesini güçlendirmiş; bu bağlamda Ebû Tâlib'in vefatından sonraki Taîf yolculuğu, boykotun doğrudan sonuçlarından biri olarak öne çıkmıştır. Böylece boykot, müşriklerin amaçladığının aksine, İslâm davetinin Mekke dışına açılmasında dolaylı bir rol oynamıştır.

Kur'an sûrelerinin nüzûl sıralaması ile siyer verileri birlikte değerlendirildiğinde, boykot döneminde nâzil olan Mü'min, Fussilet, Şûrâ,

Zuhruf, Duhân ve Câsiye sûrelerinin, yaşanan süreci doğrudan veya dolaylı biçimde yansıtan güçlü temalar içerdiği tespit edilmiştir.

Bu sûrelerde yer alan âyetler, boykotun mahiyetini peygamberlik tarihinin sürekliliği içerisinde konumlandırarak, Hz. Peygamber'e yönelik baskının istisnâi değil, önceki peygamberlerin de maruz kaldığı tarihsel bir olgu olduğunu vurgulamaktadır. Açlık, kıtlık, sosyal izolasyon, iletişim ambargosu, yakın takip ve öldürme tehdidi gibi unsurların, Kur'an'da önceki kavimlerin kıssaları üzerinden anlamlandırıldığı görülmektedir. Bu bağlamda boykot, yalnızca dünyevî bir güç mücadelesi olarak değil, ilâhî adalet perspektifinde geçici ve sonuçsuz bir girişim olarak sunulmuştur.

Öte yandan âyetlerde, boykot kararını alan müşrik eşraf ile onları sorgulamaksızın takip edenlerin, gerek tarihsel helâk anlatıları gerekse ahiret tasvirleri üzerinden uyarıldıkları; zulmün ve zorbalığın kaçınılmaz bir akıbetle sonuçlanacağına dikkat çekildiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık müminlere, sabır, affedicilik, ahlâkî direniş ve ilâhî yardıma güven temelinde bir duruş tavsiye edilmiş; sabır pasif bir bekleyişten ziyade bilinçli, ilkeli ve uzun vadeli bir direniş biçimi olarak inşa edilmiştir. Bu bağlamda Kur'an, boykotu yalnızca tarihsel bir olay olarak değil, ahlâkî ve teolojik bir imtihan süreci olarak konumlandırmış, sabredenleri cennetle müjdeleyerek müminlerin boykota karşı dirençlerini güçlendirmiş ve moral inşa etmiştir.

Sonuç olarak Mekkeli müşriklerin uyguladığı boykot, İslâm'ın gelişimini durdurmak bir yana, Hz. Peygamber'in liderliğini, kabile içi ve inanç temelli dayanışmayı güçlendiren; İslâm toplumunun kurumsal baskılara karşı direnç geliştirmesine katkı sağlayan bir tecrübe olmuştur. Bu yönüyle boykot hadisesi, erken dönem İslâm tarihinin yalnızca bir kriz dönemi değil, aynı zamanda toplumsal dayanışma, sabır ve kararlılığın kurucu bir örneği olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Aldemir, Halil. *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yönelik Teselliler*. İstanbul: Kitabî Yayınları, 2010.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi-I*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Arslantaş, Nuh. “Hz. Peygamber’in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler”. *İSTEM* 11 (2008), 9-46.
- Avcı, Casim - Şentürk, Recep. “Kabile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ay, Mahmut. “Mekke Müşrikleri’nin Kur’an’a Yönelik Eleştirilerine Cevaplar”. *Darulhadis İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 340-386.
- Balıkçı, Şükrü. “Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 366-381.
- Barış, Mustafa Necati. “Câhiliye Döneminde Yargı Sistemi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2012), 153-170.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü Cümel min ensâbi'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1996.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî. Beyrut: Dârü'r-reşîd, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu'l-müsne'di's-sahîh*. thk. Merkezü'l-Bühûs. Beyrut: Dârü't-Te'sîl, 2012.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'âni'l-Kerîm et-tefsîrü'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nüzûl*. el-Mağrib: Matbaatü dâri'n-neşr, 2008.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Daru's-Saki, 1993.
- Cide, Ömer. “Hz. Peygamber’in Hicretine Dair Bazı Mülâhazalar”. *Akademik Siyer Dergisi* 3 (2021), 66-79.
- Cide, Ömer. “Hz. Peygamber’in Sasani ve Bizansı Hedef Göstermesi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017), 12-23.
- Çonkor, Burhan. “Surelerin Belirli Dönemlere ve Olaylara İzâfesi”. *Dini Araştırmalar* 19/20-06 (2016), 129-152.
- Coşkun, Muhammed. “Câbirî, Muhammed Âbid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/235-238. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Danacı, Sibel. “Kur'ân-ı Kerim’in Metinleşme Süreci ve Sûrelerin Tertibine Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2020), 138-166.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû 'l-hadîs*. Kahire: Dâru ihyâi'l-Kütüb, 1383/1964.

Duman, M. Zeki. *Beyânu 'l-Hak: Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Ebussuûd Efendi. *İrşâdü 'l-'akli's-selîm*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, ts.

Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Gözeler, Esra. "Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar". *AÜİF Dergisi* 51/2 (2010), 299-316.

Gül, Ali Rıza. "Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü". *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 191-220.

Habenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydânî, *Meâricü't-tefekkür ve dekâiku't-tedebbür: tefsîrun tedebbürîyyün li suveri 'l-Kur'âni 'l-Kerîm hasebe tertîbi'n-nüzûl*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2014.

Hamidullah, Muhammed. *Mecmû'atü 'l-vesâiki's-siyâsiyyeti li ahdi'n-nebiyyi ve 'l-hilâfeti'r-râşide*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: İmaj Yayınları, 2003.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân. *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Riyad: Merkezü'd-Dirâseti ve'l-Buhûs, 1997.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Kitâbu'l-Megâzî li İbn Ebî Şeybe*. thk. Abdulaziz b. İbrahim. Riyad: Dâru İşbilyâ, 1999.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ebî'l-Fida Abdullah. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.

İbn Hacer, Şihabuddin. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbü'l-Muhabber*. nşr. Ilse Lichtenstädter. Haydarabad: Cem'iyyetü Dâireti'l-Osmâniyye, 1361/1942.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhâru'l-hulefâ*. thk. Seyyid Üzeyr Bey. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfe, 1987.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakkâ vd. Beyrut: Turâsü'l-İslâm, ts.

İbn İshâk, Muhammed. *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1978.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah et-Türkî. Cîze: Hicr, 1997.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed b. Sellâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Me'ârif li İbn Kuteybe*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1981.

İbn Sa‘d, Muhammed. *Kitâbu’t-Tabakâti’l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü’l-Hanci 2001.

İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu’l-eser fî funûni’l-megâzi ve’s-şemâili ve’s-siyer*. thk. Muhammed el-‘İyd vd. Medine: Mektebetü Dâri’t-Türâs, ts.

Kapar, Mehmet Ali. “Ehâbiş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kelbî, Ebü’l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Cemheretü’n-neseb*. thk. Nâci Hasan. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1986.

Kılıç, Hasan. “İslâm Öncesi Mekke’de Dinin Ekonomik Hayat Üzerindeki Belirleyici Etkisi”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 12 (2022), 37-58.

Kılıç, Ünal. *İslâm’ın Zor Yılları ve İlk Boykot*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.

Kılınçlı, Sami. “İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslâm Davetine Yansıması”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 57-87.

Köse, Fatma Beyza. “Bir Entelektüel Müşrik: Nadr b. el-Hâris el-Abderî ve Mücadelesi”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2018), 69-85.

Köksal, Mustafa Asım. *İslâm Tarihi Hz. Muhammed ve İslâmiyet*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981.

Kur’ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 20011.

Kurt, Abdurrahman. “Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 27-41.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin. Riyad: Müessesetü’r-risâle, 2006.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd. Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 2002.

Nesefî, Ebü’l-Berekât. *Medârikü’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*. Beyrut: Daru’n-Nefâis, 1996.

Okumuş, Mesut. “Kur’an-ı Kerim’in Kronolojik Okunuşunun Muhasebesi”. *I. Kur’an Sempozyumu*. Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu’l-gayb*. Beyrut: Dârü’l-fıkr, 1981.

Sabuncu, Ömer. “Hz. Peygamber’in İlk Hanımı Hz. Hatice’nin Hayatı ve Kişiliği”. *Diyanet İlmî Dergi* 45/2 (2009), 49-72.

San‘ânî, Abdürrezâk b. Hemmâm. *Tefsîrü’l-Kur’ân*. thk. Mustafa Müslim. Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1989.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 2011.

Sipahioğlu, Abdülvahid Yakub. *Boykot Döneminde Nazil Olan Surelerin Tespiti ve Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Cahiliye Döneminde Mekke’nin Demografik, İdarî, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar”. *Siyer Dersleri-Mekke Dönemi*. ed. İdris Söylemez. Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018, 102-127.

Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah. *Muhtasaru’r-ravdi’l-unufi’l-bâsim*. thk. Abdulaziz Harfuş. Dimeşk: Dâru’l-Beşâir, 2005.

Şenyayla, Gencal. *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Şulul, Kasım. *Son Peygamber Hz. Muhammed’in (sas) Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları 2018.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târihu’l-Taberî*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1967.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hicr, 2001.

Telli, Hasan. “Müşriklerin Liderlerinden Ukbe b. Ebû Mu’ayt ve Hz. Peygamber’e Karşı Mücadelesi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 831-862.

Vâhidî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân*. Riyad: Dâru’l-Mîmân, 2005.

Ya’kûbî, Ahmed b. Ebû Ya’kûb b. Ca’fer. *Tarihü’l-Ya’kûbî*. thk. Seyyid Muhammed Sâdık. Necef: Münteşarâtü’l-Mektebeti’l-Hayderiyye, 1358.

Yaprakdal, Erdal. “Şi’bu Ebî Tâlib’teki Boykot”. *Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (2021), 264-284.

Yavuz, Mehmet Ali. *Hiz. Peygamber’in Tedbir Uygulamaları ve Sonuçları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Yazır, Elmalı Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul, Çelik-Şura Yayınları, 1993.

Yıldız, İbrahim. *Kur’an’da Psikolojik Şiddet*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.

Yıldız, İbrahim. “Kur’ân-ı Kerîm’de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015), 175-215.

Yılmaz, Ali. “Mekkeli Müşriklerin Hz. Muhammed’e Karşı Aşırı Muhalefetlerinin Öteki Yüzü”. *Kilis7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 59-89.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed -Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü'l-Abaykân, 1998.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

Zühaylî, Vehbe. *Tefsîrü'l-münîr*. çev. Ahmet Efe vd. İstanbul: Risale Yayınları, 2005.



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Kur'an ve Sünnetin Câhiliye Şiddet Kültürüne Pedagojik Açıdan Yaklaşımı

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 13 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 22 Haziran 2026

Yazar: Mustafa Soycan

Dr. Öğr. Üyesi

Uşak Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Uşak-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/05es91y67>

<https://orcid.org/0009-0007-3494-6207>

mustafa.soycan@usak.edu.tr

Atıf: Soycan, Mustafa. “Kur'an ve Sünnetin Câhiliye Şiddet Kültürüne Pedagojik Açıdan Yaklaşımı”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 659-702. <https://doi.org/10.61304/did.1888436>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları kullanılmamıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

The Pedagogical Approach of the Quran and Sunnah to the Jahiliyyah Culture of Violence

Research Article

History

Received: 13 February 2026 Accepted: 22 June 2026

Author: Mustafa Soycan

Assoc Prof.

Uşak University

Faculty of Theology

Uşak-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/05es91y67>

<https://orcid.org/0009-0007-3494-6207>

mustafa.soycan@usak.edu.tr

Citation: Soycan, Mustafa. “Kur’an ve Sünnetin Câhiliye Şiddet Kültürüne Pedagojik Açidan Yaklaşımı”. *Diyanet İlmi Dergi* 62/2 (2026), 659-702.

<https://doi.org/10.61304/did.1888436>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

AI Use Statement: No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Kur'an ve Sünnetin Câhiliye Şiddet Kültürüne Pedagojik Açıdan Yaklaşımı

Öz

Kur'an nazil olmaya başladığında Arap Yarımadası yıkıcı bir şiddet ve savaş döngüsü içindeydi. Sürekli savaş hâli, yoksulluk ve zorlu göçebelik şartları Câhiliye Araplarının sert, haşin ve savaşçı bir karakter geliştirmesine yol açmış; toplumsal normlar da buna göre teşekkül etmiştir. Câhiliye kültürü şiddet ve saldırganlığı kutsamış ve özendirmiş; sorunları şiddet yoluyla çözmeyi yaşam biçimine dönüştürmüştür. Hatta saldırganlık bu kültürde kendi başına bir amaç olarak yüceltilmiştir. Bir ilişki biçimi olarak şiddete başvurulması doğası gereği daha fazla şiddet doğurur, bireysel ve toplumsal yaşam bu döngüden kurtulamaz. Bu kısır döngünün kırılması, ancak saldırganlığın her türünü kategorik olarak reddeden köklü bir zihniyet dönüşümüyle mümkün olabilirdi. İslâm, Câhiliye'nin şiddet temelli inanç sistemini, ahlâk normlarını ve kişiler arası ilişki biçimlerini kapsamlı bir eleştiriye tabi tutmuştur. Bu doğrultuda merhamet ve barış eksenli yeni değerler manzumesi inşa ederek en üst düzeyde bir kültürel dönüşüm gerçekleştirmiştir. Kur'an ve Sünnet; Câhiliye kültürünün bu yıkıcı unsurlarıyla mücadelede çeşitli pedagojik yaklaşımlar izlemiştir. Süreç; muhataplarda şefkat, empati ve adalet gibi duyuşsal becerilerin geliştirilmesi, yapıcı davranış modellerinin sunulması, sosyal pekiştirme mekanizmalarının işletilmesi, bilişsel algı dönüşümünün sağlanması ve savaş anlayışlarının değiştirilmesi gibi çok boyutlu yaklaşımları kapsamıştır. Bunun sonucunda "aşırılıklardan arınmış, itidalli ve en hayırlı ümmet" modeli ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Kur'an, Sünnet, Câhiliye, Şiddet, Kültür, Pedagoji.

The Pedagogical Approach of the Quran and Sunnah to the Jahiliyyah Culture of Violence

Abstract

When the Qur'an began to be revealed, the Arabian Peninsula was trapped in a destructive cycle of violence and warfare. The state of constant conflict, poverty, and harsh nomadic conditions had shaped the Arabs of the Jāhiliyyah period into tough, harsh, warlike, and austere people, and social values developed accordingly. The culture of Jāhiliyyah glorified violence and aggression, encouraged the use of violence, and made the resolution of problems through violence a way of life. Indeed, in this culture, violence and aggression were exalted as ends in themselves. Violence in all its forms is a crime against human dignity, honor, and worth. When violence is adopted as a mode of interaction, by its very nature, it generates further violence, and individual and social life become trapped in an inescapable cycle of violence. Escaping this cycle is possible only through an understanding that categorically rejects all forms of violence. Islam brought about a profound cultural transformation by subjecting the violence-laden belief system, moral culture, and value structures that governed human relations in Jāhiliyyah to critical scrutiny, and by constructing a new world of belief, morality, and values centered on mercy and peace. The Qur'an and the Sunnah confronted the culture of violence in Jāhiliyyah by employing numerous pedagogical principles. Above all, they established values aimed at cultivating compassion, empathy, and a sense of justice among their addressees, and presented non-aggressive positive models and examples of constructive patterns of behavior. Furthermore, through multidimensional approaches such as social reinforcement, the teaching of constructive alternatives, the punishment of aggressive models, and the transformation of beliefs, thoughts, and perceptions, they elevated Jāhiliyyah society to the level of "a community that is the best, moderate, and distant from extremes."

Keywords: Sīrah, Qur'an, Sunnah, Jāhiliyyah, Violence, Culture, Pedagogy.

Summary

Before Islam, violence was a widespread phenomenon, specifically in the Arabian Peninsula and generally in the world. The social, cultural, economic, and political structure dominating the Arabian Peninsula during this period encouraged violence and aggression in many respects, transforming the resolution of problems through violence into a way of life. Indeed, this culture, violence, and aggression were glorified as ends in themselves. The fact that the Prophet was subjected to all forms of violence from the beginning of the Islamic invitation, despite his efforts to maintain relations with his interlocutors based on the “hilm” (forbearance) morality that pervades the Quran, is the greatest indicator of this. This situation is also another indicator that this society, where individual and social relations were organized around violence, possessed a rudimentary consciousness and was highly resistant to change. The Quran expressed this cultural atmosphere with the concept of “Jahiliyyah” and attributed two semantic meanings to this concept, one intellectual and the other moral. Intellectually, it defined the concept of “cehl” (ignorance) as failing to comprehend the truth of objects and events, thinking superficially, and always making simple and inaccurate decisions; while morally, it defined it as the inability to control the emotion of anger and behaving in an immoderate and irresponsible manner. In this sense, the opposite of the concept of “cehl” is “hilm”. The concrete manifestation of this oppression is the Jahiliyyah culture of violence; when violence is resorted to as a form of relationship, this situation naturally breeds more violence, and individual and social life cannot escape the cycle of violence. To break this cycle, Islam categorically rejected all forms of violence from the very beginning. Islam’s struggle against violence did not stop at merely prohibiting the physical act; it aimed to transform the “cehl”-based mindset structure that fueled this act with the virtue of “hilm” (gentleness/gravity). To achieve this, it followed a multi-dimensional approach aimed at changing the beliefs, thoughts, emotions, perceptions, and behavioral patterns of its interlocutors, subjecting them to a kind of cognitive, emotional, and moral education, thereby transforming the society of violence into a society of compassion. While pursuing this aim, it subjected the violent belief structure, moral culture, and the entire system of concepts and values governing human relations in the Jāhiliyyah to critique; on the other hand, to construct a new world of belief, morality, and values, it established principles designed to cultivate feelings of compassion, empathy, and

justice in its interlocutors, and presented non-aggressive, positive models and examples of constructive behavioral styles. Furthermore, by following a multi-dimensional pedagogical approach -including social reinforcement, teaching constructive alternatives, punishing the aggressive model, creating consciousness that violent behaviors bring no social or material rewards, and changing the understanding of war- it achieved a change rarely seen in history. There is no doubt that revelation and the Prophet, who was tasked with proclaiming and representing it, are at the foundation of the realization of this individual and social change. The fact that the teachings of these two sources contained high enthusiasm, were unique, and possessed a meaningfulness far above the norm ensured that this change was rapid and permanent. Additionally, Islam created a new synergy by establishing universal values and new institutional structures capable of bonding its adherents around lofty and high purposes. Thus, it transformed the violence-centered, inward-looking structure of the Jahiliyyah culture and brought it to a competence where it could establish meaningful relationships with the outside world. This also indicates that the teachings of the Quran and Sunnah contain values that are both transformative and permanent. We believe that this point must definitely be taken into consideration to be successful in the struggle against violence today. We can see the most concrete expression of Islam transforming the Jahiliyyah culture of violence into a culture of mercy in the rise of a society -where individual and social relations were shaped by tribal fanaticism and a culture of violence reigned, and which was highly resistant to change- to the rank of “the best community, far from extremism”, as expressed by the Quran, in a short period like 23 years. This is also the strongest indicator that Islam categorically rejects all forms of violence that are not legitimate in terms of method and purpose. The reorganization of human relations by the Prophet’s guidance around concepts such as “mercy”, “compassion”, “grace”, “justice”, and “forgiveness” is expressed in Quranic language as “the perfection of religion”. In conclusion, the approach of the Quran and Sunnah to the Jahiliyyah culture of violence is not merely a prohibitory attitude but a comprehensive socio-pedagogical project of transformation that centers on human dignity, restricts collective retaliation to individual legal accountability, and replaces the culture of “anger” (cehl) with the culture of “mercy and calmness” (hilm).

Giriş

Kur'an nazil olmaya başladığında Arap Yarımadası şiddet eksenli sosyal ilişkiler ve yıkıcı savaş döngüsü içindeydi.¹ Süregelen çatışma ortamı, iktisadi mahrumiyetler ve göçebe yaşamın getirdiği zorlu koşullar, Câhiliye Araplarının karakter yapısını sertlik, savaşıklık ve kanaatkârlık ekseninde şekillendirmiştir. Bu unsurlar etrafında oluşan toplumsal değerler, neticede “saldırganlık veya şiddet kültürü” olarak nitelendirilebilecek bir sosyokültürel yapının doğmasına zemin hazırlamıştır. Bunun bir yansıması olarak özellikle bedevi Araplar ziraat, ticaret ve sanat gibi medeni faaliyetleri insan onuruna yaraşmayan değersiz işler olarak görmüşlerdir.² İslâm'ın Câhiliye olarak nitelendirdiği bu dönemde her ne kadar ahlâk ve fazilete dair bazı değerlerin varlığı söz konusu olsa da bencil, kaba ve hoyrat duygular yüksek ahlâkî prensiplerin hayata düzen vermesine engel oluşturmaktaydı.³ Söz konusu toplumun kültürü, geleneksel normların mutlak otoritesi altında şekillendiğinden, dışsal değişim dinamiklerine karşı katı bir direnç de geliştirmiştir.

Mekke döneminde tebliğin toplumsal düzlemde karşılık bulmasıyla birlikte, Müslümanlara yönelik şiddet tırmanmıştır. Bunun en somut yansımalarından biri, Mekke müşriklerinin şehrin ayak takımını Hz. Peygamber'e saldırtıp ona eziyet etmeleridir. Hz. Muhammed'e kavminin Mekke'de uygulamış olduğu şiddetin en dehşetlisi şu olmuştur: Hz. Peygamber bir gün İslâm'a davet ettiği tüm kesimler tarafından yalanlanıp eziyete uğramıştır. Bunun üzerine evine dönüp uğradığı ağır şiddetten dolayı örtüye bürünmüştür.⁴ Bu durum, Câhiliye zihniyetinin diyalog yerine şiddeti çözüm aracı olarak benimsediğinin tipik bir örneğini teşkil etmektedir. İşte Hz. Muhammed, kabile asabiyetinin sosyal entegrasyona engel olduğu; bu yapının içe kapalı doğası gereği muhakemeden yoksun, dar ufuklu ve dışlayıcı bir toplumsal gerçeklikte, risâletin evrensel misyonunu tamamlamak üzere peygamber olarak görevlendirilmiştir.⁵

¹ A. Rashied Omar, “İslâm ve Şiddet”, çev. Yusuf Gökalp, *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 355-360.

² Philip K. Hitti, *İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 1/47; Özcan Köknel, *Bireysel ve Toplumsal Şiddet* (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1996), 20-22.

³ Mustafa Çağrıncı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 79.

⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakkâ vd. (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1955), 1/289, 291.

⁵ İbrahim Balcıoğlu, *Şiddet ve Toplum* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2001), 98-99.

Genel olarak tarihteki dönüşümlerde şiddetin başat rol oynadığı, hatta yeni bir topluma gebe her toplumun şiddetle karşı karşıya olduğu iddia edilmiştir. Fransız Devrimi ve Bolşevik İhtilali bunun tipik örnekleridir.⁶ Söz konusu noktada Hz. Peygamber'in yaklaşımı, meselenin çözümünde merkezi bir konuma yerleşmektedir. Dönemin şiddet kültürüne karşı yürütülen mücadelenin niteliği; yalnızca İslâm'ın özgün doğasını anlamlandırmakla kalmayıp, aynı zamanda günümüzdeki İslamofobik söylemleri çürütme ve sosyal bir problem hâline gelen şiddet olgusunun çözümüne de katkı sağlayacaktır.

Mevcut literatürde Câhiliye toplumu ve İslâm'ın getirdiği ahlâkî dönüşüm farklı açılardan incelenmiştir. Ancak bu çalışmaların önemli bir kısmı ya tarihsel tasvirle sınırlı kalmakta ya da dönemi dinî ve ahlâkî açıdan değerlendirmelerle yetinmektedir. Şiddet olgusunun disiplinler arası bir yaklaşımla, özellikle pedagojik dönüşüm ve davranış değişimi süreçleri bağlamında ele alındığı çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Bu durum, İslâm'ın şiddetle mücadelesinin yalnızca “yasaklama” veya “cezalandırma” üzerinden değil, insan zihnini ve davranış biçimlerini dönüştüren çok boyutlu bir süreç olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, literatürde öne çıkan araştırmacıların yaklaşımlarından hareket etmekle birlikte onlardan bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Örneğin, Adem Apak'ın çalışması⁷ Câhiliye toplumunun sosyokültürel yapısını betimleyici bir çerçevede ele alırken; Mustafa Çağrııcı⁸, ahlâk ve insan ilişkileri bağlamında kavramsal bir mukayese sunmaktadır. Muhammed Altuntaş'ın çalışması⁹ ise şiddetin Câhiliye toplumundaki en görünür ve yıkıcı tezahürlerinden biri olan kan davasını tarihsel ve sosyolojik boyutlarıyla ortaya koymaktadır. Bu araştırma ise, söz konusu çalışmaların ortaya koyduğu tarihsel ve kavramsal zemini esas almakla birlikte, onları davranış değişimi, sosyal öğrenme ve pedagojik yöntemler perspektifiyle genişletmeyi amaçlamaktadır. Böylece İslâm'ın şiddete karşı yaklaşımı, sadece normatif ilkeler düzeyinde değil, aynı zamanda uygulamaya dönük bir dönüşüm modeli olarak analiz edilmektedir.

Bu çerçevede makale, şu soruya cevap aramaktadır: İslâm, Câhiliye zihniyet yapısını nasıl dönüştürmüştü ve bu süreçte nasıl bir değişim

⁶ John Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, çev. Bülent Peker (Ankara: Dost Yayınevi, 1996), 18.

⁷ Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021).

⁸ Mustafa Çağrııcı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017).

⁹ Hacı Mehmet Altuntaş, *Câhiliye'de ve Hz. Peygamber Zamanında Kan Davası* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021).

meydana gelmiştir? Bu soru hem tarihsel bir dönüşümün analizini hem de günümüzde şiddet olgusuna yönelik teorik ve pratik çıkarımlar yapılmasını mümkün kılmaktadır. Bu yönüyle çalışma, İslâm'ın erken dönemindeki dönüşümü sadece tarihsel bir olay olarak değil, aynı zamanda günümüz şiddet problemlerine ışık tutabilecek bir model olarak ele almakta; böylece literatüre disiplinler arası katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. Şiddetin Kaynağı ve Türleri

1. 1. Şiddetin Kaynağı

Şiddet hem bireysel hem de toplumsal boyutları içeren karmaşık yapısı nedeniyle sınırları kesin biçimde çizilmesi güç bir kavramdır; buna rağmen literatürde geniş ölçüde incelenmiştir. Bu kavram yerine farklı terimler tercih edilse de daha çok “saldırganlık” ile “şiddet” kavramları birbirinin yerine kullanılmaktadır.¹⁰ Kültürlerin şiddet kavramına yüklemiş olduğu anlamlar farklı olduğu için bu durum kavramın tanımına da yansyarak birçok farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Her ne kadar bu kuramlar şiddetin kaynağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüş olsalar da insan hayatındaki önemi konusunda görüş birliği içinde olmuşlar ve şiddetin aydınlatılmasına önemli katkılar sağlamıştır.¹¹

Şiddet sözlükte; “karşıt görüşte olanlara kaba kuvvet kullanma, duygu veya davranışta aşırılık, sertlik” gibi anlamlara gelir.¹² Dünya Sağlık Örgütü şiddeti şu şekilde tanımlamıştır: “Fiziksel güç veya iktidarın kasıtlı bir tehdit veya gerçeklik biçiminde bir başkasına uygulanması sonucunda maruz kalan kişide yaralanma, ölüm ve psikolojik zarara yol açması ya da açma olasılığının bulunmasıdır.”¹³ Bir diğer tanımıyla şiddet, “Düşman olarak görülen kişiye ya da şeye doğru yönelmek, hamle yapmaktır. Amacı, kişinin kendi ya da kendini adadığı şeyin çıkarları için güçte bir değişiklik yaratmaktır. Saldırganlık, gücün yeniden yapılandırılması için bir başkasının alanına giren eylemdir.”¹⁴ Örneğin savaşta bir askerin öldürülmesi, çatışmanın beklenen bir sonucu olarak görülür ve şiddet eylemi olarak nitelenmez. Fakat öldürülen kimsenin organlarına zarar verilmesi şiddet eylemi olarak kabul edilir. İnsanın kendisini koruması ve

¹⁰ Elif Güneri Yöyen, “Şiddet Türleri ve Kişilik Özellikleri”, *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi* 1/1 (2017), 35-50.

¹¹ Canan Gönüllü, “Şiddet Kavramı Üzerine Nitel Bir Araştırma: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Öğrencileri Örneği”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 25/3 (2022), 490-491.

¹² <https://sozluk.gov.tr> (Erişim 1 Nisan 2026).

¹³ World Health Organization (2002) World Report on Violence and Health. Geneva: WHO. http://www5.who.int/violence_injury_prevention/download.cfm?id=0000000582.

¹⁴ Rollo May, *Güç ve Masumiyet*, çev. Mihriban Doğan (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2019), 165.

çeşitli kazanımlar elde etmesi nedeniyle şiddetin olumlu yönleri olduğu da ifade edilmiştir.¹⁵ Şiddet eylemlerini haklı gösterme eğiliminde bulunanları eleştirenler olduğu gibi şiddeti yüceltenler de olmuştur.¹⁶

“Düşmanca (kıyıcı) saldırganlık”, “özgeci (yumuşak) saldırganlık” ve “izin verilmiş” saldırganlık olmak üzere üç tür saldırganlık (şiddet) vardır. Düşmanca yani kıyıcı saldırganlık insan türüne özgüdür ve toplum tarafından onaylanmaz. Özgeci saldırganlık ise toplumun ahlâkî standartları açısından kabul edilebilir amaçları çerçevesinde toplumsal olarak onaylanan saldırganlıktır. Bir diğer saldırganlık türü ise düşmanca saldırganlıkla özgeci saldırganlık arasında bir yerde bulunan “izin verilmiş” saldırganlıktır. Bu saldırganlık türü toplumsal kuralların gerekli kılmadığı fakat toplumsal kuralların çerçevesi dışına da çıkmayan şiddet eylemleri içerir.¹⁷

Saldırganlık (mütecavizlik), canlıların temel içgüdü ve dürtülerinden biridir. Belli ölçüler içinde saldırganlık yaşamı sürdürmek için gerekli olan davranışların kaynağı ve itici gücüdür. Saldırgan davranışların, saldırganlığın kaynağına ilişkin çeşitli kuramlar ve varsayımlar ileri sürülmüş, değişik yorumlar yapılmıştır. Sigmund Freud’a göre (ö. 1939) saldırganlık içgüdüsel ve dürtüseldir. İçgüdüler, dürtüler ve güdülerle ilgili işlevlerin çoğu, insanın bilinci ve bilgisi dışında kalır. Bilinç ve bilgi dışında sürüp giden işlevler belirli bir eşiğe ulaştıktan sonra bilinç alanına girer. Her ne kadar kontrol edilebilir olsa da bu duygunun ortadan kaldırılması mümkün değildir.¹⁸ Alfred Adler (ö. 1937) ve Erich Fromm (ö. 1980) ise saldırganlığın toplumsal kaynaklı yani öğrenme sonucunda ortaya çıktığını kabul ederler.¹⁹ Bu şekliyle saldırganlık, doğuştan gelen ya da sonradan kazanılan bir güdü olarak iki farklı yaklaşımla ele alınmıştır.²⁰

İslâm düşünürlerinden Fârâbî (ö. 339/950), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Gazzâlî (ö. 505/1111), Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274) ve

¹⁵ Ahmet İnam, “Şiddet Üzerine Düşünceler”, *Felsefe Dünyası* 24 (1997), 8-11.

¹⁶ Abdullah Alperen - Hüseyin Salur, “Hannah Arendt’te Şiddet ve Şiddetin Kaynağı Üzerine Din Sosyolojik Bir İnceleme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 80.

¹⁷ Erich Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-Şiddet ve Saldırganlık Üzerine Bir İnceleme*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 22-24; J. L. Freedman - D. O. Sears - J. M. Carlsmith, *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez (Ankara: İmge Yayınları, 1993), 235-237.

¹⁸ Sigmund Freud, *Psikanaliz*, çev. Gökçe Metin (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 20-21, 37; Köknel, *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, 20; Shelley E. Taylor vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006), 412-413.

¹⁹ Erich Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri- Şiddet ve Saldırganlık Üzerine Bir İnceleme*, 22-24; Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kâmuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 46-48, 60, 66, 73, 193-194.

²⁰ Köknel, *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, 20.

Celâleddin ed-Devvânî'ye (ö. 908/1502) göre şiddetin kaynağı, ahlâkî fiillere temel teşkil eden melekelerden biri olan öfke duygusudur (kuvve-i gazabiyye). İnsan doğasında var olan bu duygu, akıl ve irade aracılığıyla kontrol altına alınmadığı takdirde saldırgan davranışlara yani şiddete kaynaklık edebilir. Yıkıcı sonuçlarından korunmak için bu duygunun mutlaka eğitilmesi gerekir.²¹

Bu görüşlerden hareketle şiddetin insandaki kökenleri ile bunu güçlendiren sosyal yaşantı süreçleri şu şekilde ifade edilebilir: Zarar veren saldırganlık ve şiddet; doğaya veya insana bilerek, isteyerek kötülük yapan, yıkıcı, yok edici saldırgan davranışları ve şiddet eylemlerini kapsar. Genel olarak saldırgan davranışlar ve şiddet eylemleri, belirli ölçüde insana özgü bir nitelik taşımakla birlikte, yalnızca içgüdü ve dürtülerle açıklanamaz. Nitekim bireyin uyum sağlama, kendini koruma ve varlığını sürdürme gibi işlevlere hizmet eden doğal tepkilerinin ötesinde kalan yıkıcı saldırganlık biçimleri büyük ölçüde öğrenme süreçleriyle kazanılmaktadır. Yani yıkıcı saldırganlık daha çok kuşaklar boyu sürüp gelen “saldırgan kültür ya da şiddet kültürü” diyebileceğimiz kültür yapısının ürünü olarak ortaya çıkar. Bu kültürün oluşmasında ortak toplumsal davranış kalıpları ile örneklerin karışması ve kaybolması sonucu ortaya çıkan alt kültürler rol oynar. Yıkıcı saldırganlık ve şiddet eylemleri insanın zihinsel işlevlerinin ürünü olup; kızgınlık, öfke, kin, nefret ve düşmanlık duygularıyla beslenen bir duygudur.²² Psikiyatrik hastalıklar, geçmiş şiddet öyküsü, fiziksel istismar, tehlikeyi algılama biçimi, yaş, cinsiyet, ekonomik kazanç gibi sosyodemografik veriler ve boşanma, işsizlik, mağduriyet gibi sosyal faktörler farklı şiddet türlerinin ortaya çıkmasının temel nedenleridir. Bu aynı zamanda şiddetin varlığı, yaşanması ve sürdürülmesinde sosyal, psikolojik, biyolojik, ekonomik, kültürel, politik ve dinî birçok etmenin birlikte rol oynadığını göstermektedir.²³ Nitekim şiddetin bu çok boyutlu yapısını açıklamak ve söz konusu etkenler arasındaki ilişkiyi sistematik bir çerçevede ortaya koymak amacıyla günümüzde “ekolojik model” yaygın

²¹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: İFAV, 2005), 58; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin, *Tezhibu'l-ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 30-35, 39, 51-52; Ebû Abdillâh Celâlüddin Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî es-Siddîkî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 47-49, 71; Ebû Ca'fer Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. A. Vahap Taştan - Hâbil Nazlıgül (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 78-81; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, çev. Mustafa Çağrı (Ankara: DİB Yayınları, 2022), 3/247, 270.

²² Köknel, *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, 22; Tolga Beytur, *Carl Gustav Jung'da Bilinçli Davranış ve İçgüdü* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 60.

²³ Elif Güneri Yöyen, “Şiddet Türleri ve Kişilik Özellikleri”, 36.

olarak kullanılmaktadır. Bu model, şiddete neden olan kişisel duruma ilişkin sosyokültürel etkenlerin açıklamasını temel alır ve bunu dört daire ile gösterir. En içteki daire bireyin davranışlarına yansıttığı biyolojik ve kişisel geçmişi temsil eder. İkincisi, çoğunlukla aile ya da diğer tanıdıkları içine alan, istismarın gerçekleştiği ortamı gösterir. Üçüncüsü ise yaşanan çevre, işyeri, sosyal ağlar ve arkadaş grupları gibi iletişim örüntülerini içeren hem formel hem de formel olmayan kurum ve sosyal yapıları temsil eder. Dördüncü ve en dıştaki daire ise kültürel normların da dâhil olduğu ekonomik ve sosyal çevreyi gösterir.²⁴

1.2. Şiddet Türleri

Bireysel ve toplumsal olmak üzere iki tür şiddetin varlığından bahsetmek mümkündür. Bireysel şiddet, cürümsel şiddet ve kişisel şiddet olmak üzere ikiye ayrılır. Bedensel, zihinsel, sözel, duygusal, ruhsal, cinsel ve ölümcül türden uygulanan şiddete “cürümsel şiddet” denir. Darp ve yaralama vakaları bedensel şiddet; söylenti yaymak, laf atmak, küfür etmek, tehdit etmek, alay etmek, bağırarak, lakap takmak, dalga geçmek, aşağılamak, saldırgan ifadeler kullanmak, küçümsemek, hakaret etmek, engellemek gibi tutum ve davranışlar ise sözel şiddet olarak nitelenir. Yoksun bırakmak, umursamamak, konuşmamak, cevap vermemek, ağlatmak, reddetmek, alçaltmak, yıldırma, korkutma, nefret etmek gibi davranışlar ise duygusal şiddeti ifade eder. Her türlü rıza dışı cinselliğe yönelik zorlama, yaklaşım, temas ve tutum ise “cinsel şiddet” olarak kabul edilir. Ölümcül şiddet ise ebeveyn veya evlat katli, zehirlenme, suikast, cinayet, idam vb. vakaları içermektedir. Bireyin kendi beden bütünlüğüne zarar verme, hayatına son verme veya buna teşebbüs etme gibi davranışlar ise “kişisel şiddet” olarak kabul edilir. Toplumsal şiddet ise grup şiddeti, devlet şiddeti ve uluslararası şiddet gibi vakaları içermektedir. Grup şiddeti; grubun bireye karşı, grup içindeki bireyler arasında, grup dışındaki diğer gruplara yönelik ve grubun iktidara karşı gerçekleştirdiği şiddet eylemlerini kapsar.²⁵

Şiddet ile şiddet türlerinin bireysel ve toplumsal boyutları bu şekilde ortaya konulduktan sonra, bu şiddet biçimlerinin tarihsel ve kültürel bir arka plan içinde nasıl anlam kazandığını görmek için Câhiliye kültürünün temel özelliklerine bakmak gerekmektedir.

2. Bir Şiddet Kültürü Olarak Câhiliye’nin Temel Karakteristik Özellikleri

İslâm’ın nasıl bir zihniyet dünyası, inanç ve ahlâk yapısının içinde doğduğunu, bu yapının hangi unsurlarını neden ve niçin kabul ettiği veya reddettiğini anlamak için Câhiliye kültürünün temel özelliklerinin

²⁴ Oğuz Polat, “Şiddet (Violence)”, *MÜHF - HAD* 22/1 (2017), 15-34.

²⁵ Akif Manav, *Şiddet Psikolojisi* (İstanbul: Dahi Yayıncılık, 2018), 20-21; Polat, “Şiddet (Violence)”, 17.

bilinmesi gerekir. Bu sosyal yapının temel dinamikleri ve değerlerinin tespiti, Hz. Peygamber'in getirdiği ilahi mesajın onlara nasıl bir insan, toplum ve ahlâk anlayışı kazandırdığını mukayeseli bir şekilde anlamamızı sağlayacaktır.²⁶

İslâm öncesindeki hâkim zihniyet ve dünya görüşü, o dönem kültürünün mahiyet ve tabiatını en iyi yansıttığı için “Câhiliye” olarak nitelendirilmiştir.²⁷ “Cehl” kavramı üç farklı anlama gelir. İlki insanın hareket tarzıyla ilgilidir. Buna göre “cehl”, insanın öfke duygusunu kontrol edemeyip ölçsüz ve sorumsuz bir şekilde davranmasıdır.²⁸ Kişiyi bu şekilde davranmaya sevk eden en önemli etken ise onun davranışlarını tayin eden herhangi bir ölçütün olmamasıdır. Bu durumdaki birey öfke duygusunu kontrol edemeyip saldırganlaşır ve yıkıcı bir kişiliğe sahip olur. Bu anlamıyla “cehl” kavramının karşısı “hilm”dir. Hilm, “Öfkenin kabarması durumunda onu kontrol edebilme yetisidir.”²⁹ Hilm; sükûnet, teenni ve hikmet eksenli bir davranış biçimini ifade eder. Epistemik ve zihnî boyutuyla hilm, salt bilgiden ziyade aklın yetkinlik kazanmasıyla ortaya çıkan bir basiret türüdür. Ahlâkî açıdan hilm, bireysel davranışlarda “vakar” (ağırbaşlılık) olarak; zıddı “cehl” kavramı ise toplumsal ve bireysel düzlemde “zulüm” şeklinde tezahür eder. Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber ve ashâbına uyguladıkları zulümlerin temelinde bu cehl anlayışı bulunmaktaydı; bu bağlamda cehl, insan hayatını birçok yönden etkileyen geniş kapsamlı bir kavramdır.³⁰

Cehl kavramının ikinci yönü, insanın entelektüel kapasitesi üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Bu bağlamda cehl; eşya ve olayların hakikatini kavrayamayıp yüzeysel düşünmek, bunun sonucunda da basit ve isabetsiz kararlar vermek anlamına gelir. Bu durum ise çoğu zaman olumsuz ve yıkıcı sonuçlar doğurur. Mekke müşriklerinin, açık ve anlaşılır dinî gerçekleri dahi kavrayamamalarının sebeplerinden biri de bu zihniyet yapısıdır.³¹ Öte yandan cehl, üçüncü anlamıyla “bir şeyi bilmemek” veya “bir şeyden

²⁶ Çağrıci, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 29.

²⁷ Çağrıci, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 30.

²⁸ Hz. Muhammed'in Câhiliye'ye nasıl bir anlam yüklediğiyle ilgili bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/555-556; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Daru Hecer, 2001), 5/627-629.

²⁹ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.), 1/171.

³⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 241-245; Çağrıci, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 98.

³¹ Bk. el-En'âm 6/111.

habersiz olmak”³² demek olsa da bu kullanım Kur’an’da belirleyici bir yer tutmaz. Kur’an’da “cehl” kavramı çoğunlukla ilk iki anlamı çerçevesinde kullanılmaktadır. Bununla birlikte, “*Allah’ın kabul edeceği tövbe, ancak bilmeden kötülük edip de ardından çabucak pişman olanların tövbesidir...*”³³ anlamındaki âyette cehl, üçüncü anlamıyla yer almaktadır. Bu bağlamda Kur’an’da cehl kavramının, biri zihinsel diğeri ahlâkî olmak üzere iki temel anlam alanı etrafında ele alındığı söylenebilir.³⁴

Dolayısıyla Câhiliye kültürü, zihnî ve ahlâkî normlardan ziyade erkeklik, kahramanlık ve yiğitliği önceleyen bir değerler sistemi inşa etmiştir. Bu sosyokültürel yapı, bireyleri kabile eksenli bir yapılanmaya sevk etmiş; ferdî uğraşların sınırlı olması nedeniyle temel ihtiyaçların temini için yağma ve savaş gibi faaliyetler kolektif olarak icra edilmiştir. Söz konusu dinamikler, bireysel başarı ve onur anlayışının ötesinde, asabiyet duygusuyla pekişen kabile şerefının mutlak üstünlüğüne dayalı bir bilincin oluşmasına zemin hazırlamıştır.³⁵

Ca’fer b. Ebû Tâlib’in Necâşî Ashame’ye yapmış olduğu şu tarihî konuşma Câhiliye’nin bu üç semantik alanına dair kapsayıcı bir tasvir sunmaktadır: “Ey hükümdar! Biz cahil bir millettik, putlara tapardık. Ölü hayvan eti yer, her kötülüğü işlerdik. Akrabalık bağımızı keser, komşuluk haklarımızı gözetmezdik. Kuvvetli olanlarımız zayıf olanlarımızı ezerdi. Biz böyle bir durumdayken Yüce Allah bize kendi içimizden, soyunu, doğruluğunu, eminliğini, iffet ve güzel ahlâkını bildiğimiz bir peygamber gönderdi. O; bizi Allah’a ve Allah’ın birliğine inanmaya, O’na ibadet etmeye, atalarımızdan bu yana taptığımız putları bırakmaya davet etti. Doğru sözlü olmayı, emanetleri yerine getirmeyi, komşularla güzel geçinmeyi, günahlardan ve kan dökmekten sakınmayı emretti. Her türlü ahlâksızlıktan, namuslu kadına iftira atmaktan, yalan söylemekten ve yetimlerin malını yemekten bizi menetti.”³⁶ Bu bağlamda dikkat çeken en önemli husus, Câhiliye kültürünün, yukarıda değinilen bireysel ve toplumsal düzeyde yıkıcı nitelik arz eden şiddet biçimlerinin tamamını bünyesinde barındırdığını açık biçimde ortaya koymasındır. Kur’an başta şirk inancı olmak üzere onların bu tutum ve davranışlarını “mutlak sapkınlık” olarak nitelemiştir.³⁷

³² Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 1/132-133.

³³ en-Nisâ 4/17.

³⁴ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, 247-252.

³⁵ Balcıoğlu, *Şiddet ve Toplum*, 106.

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *Sîretü İbn İshâk el-müsemmâ bi-Kitâbi'l-Mübtade' ve'l-meb'aş ve'l-megâzî*, nşr. Muhammed Hamîdullah (Rabat: Ma'hed ed-Dirâsâtî ve'l-Ebhâs li't-Ta'rif, 1967), 195-196; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/336.

³⁷ Bk. Âl-i İmrân 3/164.

Cehl, hamîyyet ve asabiyyetin ürettiği şiddet, ancak bu kavramların karşısına hilm, rahmet, adalet ve öz denetim gibi yeni değerlerin yerleştirilmesiyle dönüştürülebilir. Bu nedenle Kur'an ve Sünnet, bu zihniyet yapısını değiştirmek üzere farklı yöntemler izlemiştir.

3. Kur'an ve Sünnetin Şiddet Kültürünü Dönüştürmede İzlediği Temel Pedagojik Yöntemler

Câhiliye dönemi'nde savaş, intikam ve saldırganlık toplumsal hayatın önemli bir parçasını oluşturunuyordu. Bununla birlikte, barışın hâkim olduğu dönemler de mevcuttu. Nitekim haram aylarda kabileler arasında varılan ortak anlayış gereği; savaş, saldırganlık, intikam ve düşmanlıklar geçici olarak durdurulur, ticaret ve sosyal yaşam barış içinde sürdürülürdü.³⁸ Bu durum, şiddetin toplumsal normlarla doğrudan ilişkili olduğunu açıkça göstermektedir.

Şiddetin bir ilişki biçimi olarak reddedilmesi ve bunun yerine insanın onur, haysiyet ve saygınlığını merkeze alan bir değerler dünyasının inşa edilmesi zorunludur. Bu hedefin gerçekleştirilebilmesi, öncelikle birey ve toplumun düşünce, inanç, duygu ve algılarında köklü bir dönüşümün sağlanmasına bağlıdır. Söz konusu dönüşüm ise ancak sistemli, süreklilik arz eden ve pedagojik temellere dayanan bir eğitim-öğretim süreciyle mümkün olabilir. Nitekim Kur'an ve Sünnetin, şiddetin her türüyle mücadelede çok boyutlu pedagojik yöntemler benimsediği görülmektedir. Bu makale kapsamında söz konusu yöntemlerden bazılarına değinilmiştir.

3.1. Şefkat, Empati ve Adalet Duygusu Geliştirmek

Şiddetin nedenlerini anlamak kadar, onu azaltan veya engelleyen unsurları bilmek de hayati önem taşımaktadır. Şiddet içerikli davranışların önlenmesi ya da sınırlandırılabilmesi için öncelikle şefkat, empati ve adalet gibi duygu ve değerlerin içselleştirilmesi gerekmektedir. Şefkat, "korkuyla karışık bir ilgi veya ihtimam olarak" tanımlanır. Bu nedenle şefkat sahibi kişi, şefkat duyduğu varlığı sever ve onun zarar görmesinden endişe eder.³⁹ Kur'an'da şefkat kavramına yakın anlamlar taşıyan rahmet, merhamet ve ra'fet gibi kavramlara da yer verilmektedir. Rahmet, "acıacak durumda bulunan kimseye karşı yufka yüreklilik ve şefkatle muamele etme" Allah'a nispet edildiğinde ise "lütüfta ve ihsanda bulunma" anlamına gelir.⁴⁰ Ra'fet kelimesi ise "merhamet etme, şefkat gösterme veya acıma" gibi anlamları ifade eder.⁴¹

Kur'an'da Allah ile insan arasındaki bağı şekillendiren en merkezî kavramlardan biri olan "rahmet", Allah'ın yaratıklarına karşı sınırsız

³⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 3/309.

³⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/346.

⁴⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 1/191-192.

⁴¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 1/208.

şefkatini, merhametini ve lütfunu ifade eder.⁴² Yine Allah sonsuz kerem sahibi,⁴³ bağışlayıcı ve affedicidir.⁴⁴ Kur'an'da Hz. Peygamber'in "Raûf ve Rahîm" sıfatlarıyla mücehhez olduğunun⁴⁵ vurgulanması da oldukça dikkat çekicidir. Ra'fet kavramı rahmetten daha güçlü bir şefkat duygusunu ifade etmektedir. Bir kimsenin hoşlanmаса dahi başkasına iyilik yapması rahmetin ifadesiyken; gönülden gelen bir istekle şefkat göstermesi ra'fetin yansımasıdır.⁴⁶ Allah-insan, peygamber-insan ilişkilerinin "merhamet" ve benzeri semantik anlam içeren kavramlar üzerinden belirlenmesi şiddet kültüründen merhamet kültürüne geçişte nasıl ve ne şekilde bir yöntemin izlendiğini gösterir niteliktedir.

Empati, "Bir kişinin kendisini bir başkasının yerine koyabilmesi; muhatabının duygu, düşünce ve davranışlarını anlayabilmesi, onun duygularını temsili olarak yaşaması" şeklinde tanımlanır.⁴⁷ Bir kişinin empati kurabilmesi için kendisiyle karşısındakinin ayrımını bilişsel olarak yapabilmesi ve muhatabının hangi duygu durumu içinde bulunduğunu fark edebilmesi gerekir. Saldırgan ve antisosyal davranışların azaltılmasına yardımcı olduğu için empatiyle saldırganlık ve zorbalık arasında ters yönlü bir ilişki söz konusudur.⁴⁸

İslâmî literatürde "empati" kavramı modern psikolojideki anlamıyla birebir aynı olmamakla birlikte, bu anlam alanını kısmen karşılayan ve daha ileri bir ahlâkî düzeyi ifade eden "îsâr" kavramı öne çıkmaktadır. Îsâr, kişinin kendi ihtiyacı bulunmasına rağmen başkasını önceleyebilmesi anlamına gelir ve empatiyi aşan bir fedakârlık ve diğerkâmlık düzeyini ifade eder.⁴⁹

Şefkat, "empati" ile desteklendiği takdirde daha işlevsel hâle gelir. Çünkü empati eksikliği şefkat potansiyeli yüksek insanlarda bile yardımseverlik ve özgeci davranışları azaltıp yıkıcı davranışları güçlendirebilir. Empati duygusundan yoksun kişi, kendi davranışlarıyla karşısındakinin davranışları çeliştiğinde şefkat göstermeyip kırıcı davranışlar sergileyebilir.

⁴² Bk. el-A'râf 7/156; el-Mü'min 40/7.

⁴³ Bk. el-İnfitâr 82/6; el-Alak 96/3.

⁴⁴ Bk. el-Müddessir 74/16; el-Burûc 85/14.

⁴⁵ Bk. et-Tevbe 9/128.

⁴⁶ Bekir Topaloğlu, "Raûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/468.

⁴⁷ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 258.

⁴⁸ Elif Gökçe Ersoy - Ferdi Köşger, "Empati: Tanımı ve Önemi", *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/2 (2016), 9-17.

⁴⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vî*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 6/650-651; Mustafa Çağrı, "Îsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/490-491.

Şefkat ve empatiyle ilgili bir diğer kavram ise adalettir. Adalet duygusunun şefkat ve empatiyi kapsayacak kadar gelişmemesi kişiyi kendi sosyal ve kültürel çevresiyle sınırlı bir şefkat ve empati anlayışıyla sınırlandırır. Kapsayıcı bir adalet duygusu insanı yakın çevresi ve çıkar beklediği kişilerin ötesine geçirerek şefkate muhtaç olan herkese ulaşabilmesini sağlar.⁵⁰ Örneğin kabile kültüründe esas olan kabile üyesini koruyup gözetmektir. Kabilenin dışındaki insanlara karşı şefkat, merhamet ve adalet göstermek tali bir husustur.

İslâm düşünürleri ahlâk anlayışlarına bunu yansıtmışlardır. Onlar, insan doğasında arzu, öfke ve düşünce gücü bulunduğunu; bunların her birinin ifrat ve tefritinden sakınılıp orta yol tutulduğu takdirde sırasıyla iffet, şecaat ve hikmet erdemlerinin ortaya çıkacağı görüşünü benimsemişlerdir. İşte adalet, nitelikleri farklı bu üç unsurun terkiibinden meydana gelen huy veya ahlâkî itidal, koordine edici temel erdemdir.⁵¹ Kur'an'da herhangi bir topluluğa duyulan kinin, Müslümanları adaletsiz davranmaya sevk etmemesinin emredilmesi ve bunun takva kavramıyla ilişkilendirilmesi⁵² şefkat ve empatiyi de içeren şümullü bir ahlâk anlayışının inşasına yönelik bir hitap olduğu açıktır.

Hz. Muhammed “Kendiniz için istediğinizi başkaları için de istemedikçe gerçekten iman etmiş olamazsınız.”⁵³ buyurarak şefkat ve empatiyi imanla doğrudan ilişkilendirmiştir. Bu hadis, müminin şefkat, merhamet ve empati gibi erdemlerle donanmış olması ve hem kendisiyle hem de başkalarıyla kurduğu ilişkileri bu değerler üzerine inşa etmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Hz. Peygamber'in şu olaydaki tavrı onun bütün bu değerleri içselleştirdiğinin açık göstergesidir. Müşriklerin baskı ve şiddeti artırdıkları bir dönemde Mekke'ye gelen yabancı bir tüccar, Ebû Cehil'den alacağını tahsil edemeyince Mekkelilerden yardım ister. Mekke müşrikleri, Ebû Cehil ile Hz. Peygamber arasındaki anlaşmazlığı bilmelerine rağmen hakkını alması için bu tüccarı ona yönlendirirler. Tüccarın şikâyetini dinleyen Hz. Peygamber doğruca Ebû Cehil'e giderek onun hakkını istemiştir. Peygamberimizi karşısında gören Ebû Cehil borcunu ödemek

⁵⁰ Bk. el-Mâide 5/8, en-Nisâ 4/3, Âl-i İmrân 3/75; Ulaş Kaplan, *Şiddeti Yenmek Eğitimle Gelişmek* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2016), 108-109, 111.

⁵¹ Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri*, 58; İbn Miskeveyh, *Tezhibu'l-ahlâk*, 30-35; Tüsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 78-81; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 47-49.

⁵² Bk. el-Mâide 5/8.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhü Buhârî* (Kahire: Matbaatus-Selefiyye, 1979), “İmân”, 7; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Salih b. Abdülaziz (Arabistan: Daru's-Selam, 2000), “Sıfatü'l-kıyâme”, 59.

zorunda kalır. Hz. Peygamber'in bu yaptıklarına karşı tüccar şükran duygularını şu şekilde dile getirmiştir: “Allah’a yemin olsun ki hakkımı ondan aldım. Allah ona çok hayır ihsan etsin.”⁵⁴

Şiddet en yoğun biçimiyle savaşlarda tezahür eder. Hz. Peygamber savaşta dahi meşru olmayan şiddeti onaylamamış, buna meyledenleri empati yapmaya davet etmiştir. Huneyn Savaşı’nda Müslümanların, düşman çocuklarını da öldürdüklerini öğrenince üç kez şu savaş ilkesini hatırlatmıştır: “Bazı insanlara ne oluyor da öldürme hırsı onları çocukları bile öldürmeye sevk ediyor. Savaşta çocuklar öldürülmez.” Üseyd b. Hudayr’ın, öldürülenlerin müşrik çocukları olduğuna dair vurgusuna ise “Sizin en hayırlılarınız da müşrik çocuğuydu.”⁵⁵ şeklinde yanıt vermiştir.

Kur’an ve Sünnetin; empati, şefkat ve adalet değerleri üzerine inşa ettiği ilkelerin Müslüman şahsiyetindeki yansımaları en somut hâliyle Medine’deki muâhât uygulamasında görüyoruz.⁵⁶ Bu uygulama ile şekillenen îsâr ahlâkı, ilk Müslümanların sadece zihin dünyasını değil, toplumsal davranışlarını da dönüştürmüştür. Hz. Peygamber Benî Nadîr kabilesinden alınan ganimetleri -Medineli fakir iki Müslüman hariç- ilk muhacirler arasında taksim etmiştir. Ensarın bu taksim karşısındaki tutumları Kur’an’da şu şekilde tasvir edilmiştir:⁵⁷ “*Onlardan önce bu yurda yerleşmiş ve gönülden inanmış olanlar, kendilerine göç edip gelenleri severler, onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar; ihtiyaç içinde olsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin bencilliğinden korunmayı başarır ise işte kurtuluşa erecekler onlardır.*”⁵⁸ Âyet; muhacir ve ensarın kıskançlıktan uzak, Allah rızasına dayalı sevgilerini vurgularken, onların sergilediği “îsâr” (özgecilik) ruhunun bizzat Allah tarafından takdir edildiğini belirtir. Bu durum, İslâm’ın; şefkat, empati ve adalet gibi değerlerle örülü yepyeni bir toplumsal ilişki modeli inşa ettiğinin en somut kanıtıdır.

Kur’an ve Sünnet, şiddeti önlemede yalnızca şefkat, merhamet, îsâr, empati ve adalet gibi değerleri vurgulamakla yetinmemiş; bu değerlerin toplumsal hayata aktarılabilmesi için örnek şahsiyetler ve yapıcı davranış biçimlerini de ortaya koymuştur.

⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/389-390.

⁵⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Londra: Oxford Üniversitesi, 1965) 3/905, 912-915.

⁵⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/117; Vâkıdî, *Megâzî*, 1/136; İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/204-205; Adem Apak - Adnan Demircan, *Hz. Peygamber Döneminde Müşriklerle İlişkiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021), 173.

⁵⁷ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 22/524-527.

⁵⁸ el-Haşr 59/9.

3.2. Olumlu Rol Modeller ile Yapıcı Davranış Tarzlarının Ön Plana Çıkarılması

Yapıcı davranış sergileyen modeller çoğu zaman insanlar üzerinde olumlu etki yapar. Olumlu modellerin etkisi sadece çocuklarla sınırlı değildir. Ergenlerle yetişkinlerin öğrenmesinde de bunun önemli bir rolü vardır.⁵⁹ Kur'an'da olumlu rol model olarak öncelikle Hz. Peygamber'in örnek ahlâkının nazara verilmesi başlangıçtan itibaren yeni bir insan tipolojisinin inşa edilmek istendiğinin açık bir göstergesidir. Saldırgan modellerin “yiğit” ve “cesur” olarak nitelendirildiği bir kültürde Hz. Peygamber'in “âlemlere rahmet olmak üzere gönderildiği”,⁶⁰ “üstün ve örnek bir ahlâka sahip”⁶¹ olduğuna dair Mekke dönemindeki vurgu bu noktada üzerinde düşünölmeye değer bir husustur.

Mekke döneminde nazil olan A'râf Sûresi 199. âyeti, Hz. Peygamber'in tebliğ metodunun ve müşriklerle yürütölen mücadelenin stratejik çerçevesini belirlemiştir. Bu ilahi hitap; nebevî davetin temelinde “kelam” olgusunun, yani ikna edici söylemin yer alması gerektiğini vurgularken; sertlik, kaba davranış ve şiddet içeren tutumlardan uzak durulmasını emretmiştir. Bununla birlikte ilgili âyet, Hz. Peygamber ve inananlar için bir şahsiyet inşası süreci başlatmıştır. İnsan ilişkilerinde yapıcı tutumu ve affı merkeze alan bu yaklaşım, müminlerin toplumsal temsiliyetlerini güçlendirerek onları ahlâkî açıdan ideal birer rol model seviyesine taşımıştır.⁶² Yine Kur'an, Hz. Peygamber ile sahâbîlere insan ilişkilerinde “sözün en güzelini söylemeyi”⁶³ emrederek Câhiliye şiddet kültürüne karşı alternatif davranış biçimleri geliştirmelerini istemiştir. Çünkü keskin bir dilin şiddeti de fiziksel şiddet gibi olumsuzluk üzerine bina edilir. Dilsel şiddet; iftira atarak, itibarsızlaştırarak, aşağılayarak veya hakaret ederek fiziksel şiddetin zeminini oluşturur.⁶⁴

Hz. Peygamber'in Mekke döneminde kendisine ve ashabına karşı yapılanlara mukabele-i misilde bulunmaması Arap sosyal hayatında yeni bir davranış biçimini geliştirmeye çalıştığının bir diğör göstergesidir. Kur'an, Hz. Peygamber'in ideal rol modelliğine dair vurgusunu Medine döneminde de devam ettirerek tedrici olarak şiddet ruhunun etkisini ortadan kaldırma veya azaltmaya yönelik pekiştirmesini sürdürmüştür.⁶⁵

⁵⁹ Anita Woolfolk Hoy, *Eğitim Psikolojisi*, çev. Duygu Özen (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010), 132-133; Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsni Arıcı vd. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1999), 390-396, 400.

⁶⁰ Bk. el-Enbiyâ 21/107.

⁶¹ Bk. el-Kalem 68/4.

⁶² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/642-643.

⁶³ Bk. el-İsrâ 17/53.

⁶⁴ Byung-Chul Han, *Şiddetin Topolojisi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 9-11.

⁶⁵ Bk. et-Tevbe 9/128.

Bir diğer husus saldırgan olmayan davranış biçimlerinin sosyal pekiştirme yoluyla teşvik edilmesi bu davranışları güçlendirir; yeni ve daha yapıcı davranışların ortaya çıkmasına ve gelişmesine neden olur. Çünkü tutum ve davranışların değişmesinde dış onay yoluyla pekiştirmenin etkisi sosyal modellerin etkisine göre daha zayıftır. Ayrıca fazla sosyal teşvik, arzulanan davranışı dışsal ödül beklentisine güdümlenerek kalıcı bir tutum değişikliği için gereken içselleştirme olasılığını zayıflatır. Buna karşın samimiyetle uygulanan sosyal pekiştirme, davranış ve tutumların olumlu anlamda gelişimine ve güçlenmesine katkı sağlar.⁶⁶

Kur'an'da, saldırganlık içermeyen davranış biçimlerinin geliştirilmesi ve pekiştirilmesi amacıyla Arap toplumunun tarihsel hafızasında yer etmiş şahsiyetlerin temel niteliklerine özellikle vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda, Mekke'nin sosyal, ticari ve siyasi bir merkez hâline gelmesinde önemli rol oynayan ve Kâbe'nin inşasında birlikte görev alan Hz. İbrahim ile oğlu Hz. İsmail, örnek şahsiyetler olarak öne çıkarılmaktadır. "...İbrâhim gerçekten çok duyarlı, yumuşak huylu biriydi."⁶⁷ "İbrâhim cidden ağır başlı, hassas ruhlu, kendini Allah'a vermiş biriydi."⁶⁸ âyetlerinde Hz. İbrahim'in "yumuşak huylu, duyarlı, samimi ve ağırbaşlı" olarak nitelenmesi, doğrudan cehlin zıttı olan hilm kavramına işaret eder. Benzer şekilde, kendisine müjdelenen çocuklarının "bilgili, akıllı ve ağırbaşlı" olacağının vurgulanması da Câhiliye şiddetine karşı hilm ahlâkını yerleştirmeyi amaçlayan pedagojik bir model sunmaktadır.⁶⁹

Şiddete karşı Kur'an'ın yapıcı rol model olarak sunduğu örneklerden biri de Hz. Mûsâ'dır. Kendini yüce bir varlık (ilah) olarak algılayan Firavun'a karşı Hz. Mûsâ'ya "yumuşak bir üslup" ile hitap etmesinin emredilmesi⁷⁰ yeni sosyal yapının hangi değerler üzerine kurulması gerektiğinin açık bir ifadesidir. Hz. Peygamber'in de kendisinin rahmet ve hidâyet rehberi olduğunu; lanetçi değil âlemlere rahmet olarak gönderildiğine dair vurgusu da olumlu pekiştirmeye yönelik bir diğer örnek olarak gösterilebilir.⁷¹

İnsanın tabiatında büyük bir öfke ve yıkıcılık yeteneği vardır. Bu duygu kontrol edilemediği takdirde şiddet, saldırganlık ve çatışma gibi yıkıcı deneyimler ortaya çıkar.⁷² Buna karşın şiddet ve saldırganlığın yapıcı

⁶⁶ Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, 69-71; Kaplan, *Şiddeti Yenmek Eğitimle Gelişmek*, 100.

⁶⁷ et-Tevbe 9/114.

⁶⁸ Hûd 11/75.

⁶⁹ Bk. el-Hicr 15/53; es-Sâffât 37/101, 112.

⁷⁰ Bk. Tâhâ 20/44.

⁷¹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1374-75/1955-56), "Birr", 87.

⁷² İbn Miskeveyh, *Tezhibu'l-ahlâk*, 32-33.

alternatifleri vardır. Alternatif tutum ve davranışlar güçlenirse yıkıcı çözüm yollarına başvurma gereksinimi ve sıklığı azalır. İslâm düşünürleri öfke duygusunun eğitimiyle cesaret ve yiğitlik erdeminin ortaya çıkacağını belirterek şiddet ve saldırganlığın kontrol edilemez bir duygu olmadığına dikkat çekmişlerdir.⁷³

Yapıcı alternatifler konusunda Kur'an'ın üzerinde durduğu önemli konulardan biri de öfkelenildiği zaman sakın kalabilmenin önemine dikkat çekmek olmuştur. Öfke duygusunu kontrol edip sakın kalabilmek İslâm'ın ideal ahlâk tipi "muttaki" insanın temel vasfı olduğu şu şekilde dile getirilir: *"(Onlar) öfkelerini yenerler, insanları affederler..."*⁷⁴

Saldırgan ve şiddet içerikli davranışlardan kaçınmanın bir diğer yolu da öz denetim yani kişinin dış otoritelerden bağımsız olarak kendini kontrol edebilmesidir. Çünkü şiddeti en aza indirmek için sadece dış kontrollere güvenmek doğru bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla aşırı toplumsal kontrol yerine insanlar cezalandırma tehdidi altında olup olmadıklarına bakmaksızın kendi saldırgan davranışlarını denetim altına alabilmeyi öğrenmelidirler.⁷⁵ Bu konuda Kur'an'ın vermiş olduğu şu bilgi oldukça ilgi çekicidir: *"Rahman'ın has kulları yeryüzünde vakarla yürüyen, cahiller onlara laf attığı zaman, 'selâm' deyip geçen kullardır."*⁷⁶ Bu âyet, Câhiliye zihniyetinin özü olan "kibir, gurur ve zorbalık" gibi yıkıcı duygulara karşı; hilm, vakar, sekinet, tevazu, iffet gibi anlamlara gelen "hevn" kavramını nazara vererek saldırganlığın kontrol altına alınabileceğine dair önemli bir bilinç oluşturmaktadır.⁷⁷ Aynı şekilde Hz. Muhammed'in, "... Asıl pehlivan, öfkelenildiğinde nefesine hâkim olan kimsedir."⁷⁸ ve "Kim, gereğini yapmaya gücü yettiği hâlde öfkesini içinde tutarsa Allah onun kalbini güven ve imanla doldurur."⁷⁹ şeklindeki hadisleri, şiddete karşı bireyin öz denetim geliştirebilecek imkân ve yetilere sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu rivayetler, öfke kontrolünün yalnızca psikolojik bir beceri değil, aynı zamanda ahlâkî bir sorumluluk olduğunu vurgulamakta; bireyin alternatif davranış biçimleri geliştirebileceğine işaret ederek şiddet karşıtı bir tutumun inşasına katkı sunmaktadır. Nitekim Kur'an ve Sünnet

⁷³ İbn Miskeveyh, *Tezhibu'l-ahlâk*, 38-39, 51-52; Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 47-48.

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/134.

⁷⁵ J. L. Freedman - D. O. Sears - J. M. Carlsmith, *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez (Ankara: İmge Yayınları, 1993) 266-267.

⁷⁶ el-Furkân 25/63.

⁷⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979), 3/239-240; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/489-492; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/886-887.

⁷⁸ Müslim, "Birr", 106.

⁷⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: y.y., 1409/1988), "Edeb", 3.

de bu pedagojik zemini destekleyerek, yapıcı davranış modellerini teşvik etmekle yetinmeyip saldırgan davranış biçimlerini hem toplumsal hem de uhrevî sonuçlarıyla birlikte ortaya koymak suretiyle caydırıcı bir yaklaşım geliştirmektedir.

3.3. Saldırgan Modelin Cezalandırılması

Bireylerin öğrenme ve davranışlarını düzenleme süreçleri; gözlem yapma, taklit etme, model alma gibi mekanizmalara dayanır. Yapılan bilimsel araştırmalara göre saldırgan bir modeli doğrudan gözlemleyen çocukların sonraki saldırganlıkları, saldırgan olmayan modeli gözleyen ya da hiç model gözlemeyen çocukların saldırganlığından daha yüksektir. Saldırganlık özellikle cezasız kaldığında örnek alınır ve gözleyende saldırgan davranışlara yol açar. Diğer yandan saldırgan bir modelin davranışı sosyal ve maddi ödüller getiriyorsa kişi modelin özelliklerinden hoşlanmasa bile saldırgan ile özdeşleşebilmektedir. Öte yandan, saldırganın davranışı önemli kaynaklar üzerinde güç ve denetim sağlamayı başaramaz ya da ceza getirirse saldırganla özdeşleşme gerçekleşmez.⁸⁰

Kur'an'da saldırgan modeller ve onların akıbetlerine dair vurgu çok güçlüdür. Bu bağlamda, birey ya da toplumların kendileri dışındaki kişi veya gruplara yönelttikleri şiddet, temelde iki ana başlık altında değerlendirilebilir: psikolojik ve fiziksel şiddet. Her iki şiddet türünün en tipik örneğinin İslâm öncesi Firavun, İslâm'da ise Ebû Leheb figürü olduğu söylenebilir.

Şiddetin en keskin ve somut tezahürü, masum canlara kıymaktır; tıpkı Firavun'un iktidarını korumak adına İsrailoğullarının erkek çocuklarını katletmesi gibi. Firavun, iktidarı için tehdit unsuru olarak gördüğü İsrailoğullarının erkek çocuklarını öldürtmüştür. Tarihte örneğine çok az rastlanan bu soykırım Kur'an'da beş ayrı sûrede benzer ifadelerle "işkencenin en kötüsü" olarak nitelenmiştir.⁸¹ Firavun, fiziksel şiddetle yetinmeyip her türlü psikolojik şiddete de başvurmuştur. Örneğin Hz. Mûsâ'yı "*değersiz, söylediğini anlatmaktan âciz adam*"⁸² olarak niteleyerek ona psikolojik şiddet uygulamıştır. Sadece Hz. Mûsâ'ya değil onun kavmine de her türlü zihinsel, psikolojik ve enformatik şiddeti uygulamıştır.⁸³ Kur'an, bu saldırgan modelin yalnızca yaptıklarını anlatmakla kalmaz; eylemlerinin hem dünyevi hem de uhrevî sonuçlarını gözler önüne sererek bu tür tutumlardan kaçınılması gerektiğini vurgular.

⁸⁰ Jean Piaget, *Çocuğun Ahlaki Yargısı*, çev. İdil Dündar (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 208-219, Morgan, *Psikolojiye Giriş*, 101-102, Freedman vd., *Sosyal Psikoloji*, 265; Ulaş, *Şiddeti Yenmek Eğitimle Gelişmek*, 95-97.

⁸¹ Bk. el-Bakara 2/49; el-A'râf 7/127; İbrâhîm 14/6; el-Kasas 28/4, el-Mü'min 40/25.

⁸² Bk. ez-Zuhruf 43/51.

⁸³ Bk. el-A'râf 7/123-124; Yûnus 10/83; eş-Şuarâ 26/49.

Kur'an'ın aktardığına göre Firavun ve halkı, önce yıllarca süren bir kıtlıkla sınanmış; ardından birer ibret ve ceza olarak üzerlerine tufan, çekirge, haşerat, kurbağa ve kan gönderilmiştir.⁸⁴ Özellikle Firavun ile adamlarının suda boğularak can verdiğinin Kur'an'da yedi kez tekrarlanması, oldukça dikkat çekicidir.⁸⁵ Bu ibretlik sonun yanı sıra, onların âhiretteki hâlleri de son derece canlı ve etkileyici bir dille anlatılarak muhatabın gereken dersleri çıkarması hedeflenmiştir.⁸⁶

Ebû Leheb ve eşi, Mekke'de Hz. Peygamber ile Müslümanlara karşı uygulanan psikolojik,⁸⁷ fiziksel⁸⁸ ve ekonomik⁸⁹ baskıların öncülerindendi. Bundan dolayı Kur'an'da Mekke'li müşrikler arasından ismi doğrudan anılan tek kişi Ebû Leheb olmuştur. Bu durum, o ve onun gibi zalimce davrananların hem bu dünyada hem de ahirette hüsrana uğrayacaklarını ilan eden açık bir uyarıdır.⁹⁰

Kur'an'da Firavun ve Ebû Leheb'le ilgili bilgilerin odaklandığı nokta, saldırgan modelin elde ettiği dünyevi kazanımların (iktidar, servet, nüfuz) kalıcı bir toplumsal karşılık bulamayacağı ve nihayetinde hüsrana sonuçlanacağına dair güçlü vurgudur. Dolayısıyla ilgili âyetler, şiddet odaklı davranış modellerinin hem dünyada başarısızlığa mahkûm olduğu hem de âhirette ağır bir yaptırıma tabi tutulacağı bilincini inşa etmektedir.

Saldırgan modellerin bu şekilde sonuçlarıyla birlikte sunulması, şiddet içeren davranışların yalnızca teorik düzeyde değil, toplumsal düzen içinde de sınırlandırılması gerektiğini göstermektedir. Bu bağlamda, şiddetin cezasız bırakılmaması ve uygun yaptırımlarla karşılık bulması hem bireysel öğrenme süreçlerini hem de toplumsal davranış biçimlerini düzenleyen temel bir ilke olarak ortaya çıkmaktadır.

3.4. Şiddet İçeren Davranışların Cezalandırılması

Şiddetin cezasız kalması toplumda şiddet ve saldırganlığın kabul edilebilir olduğuna dair algı ve anlayış doğurur. Şiddet hoş karşılandıkça hatta gerekli görüldükçe artarak devam eder. Bundan dolayı şiddete karşı hem toplumsal bilinç oluşturulmalı hem de yasal düzenlemeler yoluyla şiddete başvuranlar meşru ölçüde cezalandırılmalıdır. Çünkü belirli bir

⁸⁴ Bk. el-A'râf 7/130, 133.

⁸⁵ Bk. el-Bakara 2/ 50; Âl-i İmrân 3/11; el-A'râf 7/136; el-Enfâl 8/54; el-Kasas 28/ 8; el-Ankebût 29/39-40; el-Mü'min 40/45.

⁸⁶ Bk. Hûd 11/98-99.

⁸⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/241-242; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/169-170; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1996), 1/118-119.

⁸⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/715-720.

⁸⁹ Ali b. Burhâneddîn el-Halebî, *İnsânu'l-uyûn fî sîreti'l-emîn'l-me'mûn* (Mısır: Matbaatu'l-Ezheriyye, 1932), 1/274-275.

⁹⁰ Bk. et-Tebbet 111/1-5.

davranış ödüllendirildiğinde bireyin o davranışı gelecekte yineleme olasılığı artar, cezalandırıldığında ise azalır.⁹¹

Ceza, yeni davranış biçimlerini öğrenme veya mevcut davranış değişikliklerinde etkili olan önemli bir unsurdur. Cezanın genel amacı olumsuz bir davranışın sıklığını azaltmak veya onu ortadan kaldırmaktır. Ceza, cezalandıran ile cezalandırılan arasında duygusal yakınlığı bozduğu için mümkün olduğunca uzak durulması gereken bir davranış değiştirme yoludur. Bu nedenle davranış değişimlerinde ceza yöntemi çok bilinçli bir şekilde kullanılmalıdır. Aksi takdirde faydadan çok zarar getirir.⁹²

Davranış değiştirmede ceza yönteminin amacına ulaşabilmesi için uyulması gereken bazı kurallar vardır. Öncelikle cezalandırma temel yöntem olarak benimsenmemelidir. Her ne kadar cezanın caydırıcılığı ve önleyiciliği kadar ıslah edici, eğitici yönü bulursa da cezanın davranış değişikliğindeki etkisi çoğunlukla geçicidir ve öğretici yönü ödüllendirmede olduğu gibi çok fazla değildir. Bazen de ceza niyetiyle uygulanan bir eylem, cezalandırmak yerine olumsuz davranışı pekiştirebilir. Bireyin varlığına saygı içinde ve doğrudan davranışa yönelik ceza, şiddet içermediği sürece yararlı ve etkili olabilir. Ayrıca cezalandırmayı temel yöntem olarak benimseyen toplumlarda insanlar olumlu davranışları içtenlikle benimseyemedikleri gibi cezadan kaçınma stratejileri geliştirirler. Yine cezaların caydırıcı olmaması veya keyfî bir şekilde kullanıldığı takdirde insanlar cezadan kaçmak için farklı yollara başvururlar. Bu tür durumlarda haksızlığa uğrayan bireyler fırsat buldukları takdirde suçlu olduğunu düşündükleri kişileri kendileri cezalandırma cihetine giderler. Böylece ceza pekiştirici bir rol oynamış olur.⁹³ Bazı durumlarda ise ceza, kaygı ve kin gibi yıkıcı duyguları artırır, olumsuz davranışları özendirir veya geliştirir. Bu hâliyle ceza sadece sorunlu davranışı bastırmaya yarar.⁹⁴

Kur'an, olumsuz davranışları engellemek için sadece dünyevi cezalarla yetinmez. İnsanlara, yaptıkları kötülüklerin hesabını âhirette de vereceklerini hatırlatır. Bu sayede şiddet ve saldırganlığı sadece ceza korkusu ve sosyal baskıyla değil, vicdan ve sorumluluk bilinciyle durdurmayı amaçlayan değerler sunar. Câhiliye kültüründe her ne kadar âhîret inancının izlerine rastlansa da bu inanç İslâm'da olduğu şekilde açık, tutarlı ve bütüncül değildir.⁹⁵ Kur'an dikkatle incelendiğinde âhîret

⁹¹ Freedman vd., *Sosyal Psikoloji*, 252; Hoy, *Eğitim Psikolojisi*, 428-431.

⁹² Piaget, *Çocuğun Ahlakî Yargısı*, 209-210; Coşkun Bayrak vd. *Eğitim Psikolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2016), 134.

⁹³ Taylor vd., *Sosyal Psikoloji*, 427-428; Ulaş, *Şiddeti Yenmek Eğitimle Gelişmek*, 93-98.

⁹⁴ Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), 136-138.

⁹⁵ Mehmet Azimli, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 82; M. Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Câhiliye Araplarında Âhîret İnancı", *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 105-106.

şuurunun çok güçlü olduğu görülür. Kur'an'da şükür yerine nankörlüğü benimseyenlere, Allah'a boyun eğmeyi reddedenlere, âhireti düşünmeyip arzu ve isteklerine uyanlara Allah'ın "çetin cezası"⁹⁶ sürekli olarak hatırlatılır. Böylece inananların tutum ve davranışlarında istikamet üzere olmaları sağlanmaya çalışılır. İşte İslâm'ın zühd anlayışına hâkim olan ruh ile takvânın gerçek anlamı da budur. Çünkü takvâ, insanın kendisi ile ilâhî azap arasına, onu bu azaptan koruyacak iman ve itaat bilincini yerleştirmesi anlamına gelmektedir.⁹⁷

İslâm öncesi Arap toplumunda özellikle de Kuzey Arabistan'da aile ve kabile birliğine dayalı bir sosyal yapı hâkimdi. Merkezî otoritenin yokluğundan dolayı suçların belirlenmesi ve cezalandırılmasında gelenek, kolektif sorumluluk, şahsî intikam, malî uzlaşma, kabile büyükleri ve hakemlerin otoritesi önemli roller üstleniyordu. Ancak gerek insanların hür, mevali ve köle şeklinde ayrıma tabi tutulması gerek şahısların ve kabilelerin farklı sosyal statülere sahip olması, gerekse de kabile birliği ve kolektif sorumluluğun varlığı nedeniyle cezalandırmada eşitsizlik, aşırılık, keyfilik veya düzensizlik söz konusuydu. Bugünkü anlamıyla yasama ve yargı organları olmadığı için icra ve infaz sistemi de yoktu. Hz. Peygamber ile birlikte Hicaz'da ilk kez siyasi birlik oluşmaya başlamış, cezalandırma yetkisi merkezi otoritenin uhdesine verilmiştir.⁹⁸

İslâm esas itibarıyla suçlunun cezalandırılmasını değil suçun en aza indirilmesi anlayışını benimsemiştir. Bunun için de onun getirdiği ahlâk ve hukuk sistemi öncelikle suçlunun cezalandırılmasından ziyade suçu kolaylaştıran sosyal zemini ıslah etmeye matuf olmuştur. Mekke döneminde öncelikle iman ve ahlâk esaslarının, Medine döneminde ise şer'î cezaların vazedilmesi bunun en açık göstergesidir. Bu yöntemin izlenmesi cezalandırmanın amaç olarak gözetilmediğini, İslâm'ın hedeflerini gerçekleştirmek üzere son çare olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Suçun yayılması ve aleniyet kazanmasını engellemek, maşeri vicdanı teskin etmek, suçu önlemek ve suçluyu ıslah etmek üzere cezaya başvurulmuştur.⁹⁹

İslâm cezalandırmayı esas almamakla beraber cezalandırmaya yönelik ilkeleri de belirleyerek her türlü keyfilğe engel olmak istemiştir. Öncelikle verilen cezanın nassa yani kanunilik ilkesine dayanması gerektiğine, sonra da suçun şahsiliği ilkesini yerleştirerek kişinin bir başkasının

⁹⁶ Bk. el-Mâide 5/2; ez-Zümer 39/16.

⁹⁷ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 274-278.

⁹⁸ Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 27-35; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 212-224.

⁹⁹ Osman Nedim Yektar, *Hz. Peygamber'in Suça ve Suçluya Bakışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 234-237.

işlediği suçtan dolayı sorumlu olamayacağına hükmetmiştir.¹⁰⁰ Böylece Câhiliye’de yaygın bir şekilde varlığını sürdüren sorumluluğun kolektif olduğu anlayışına son vermiştir.

İslâm’ın ceza hukuku konusunda vazetmiş olduğu ilkelerden biri de genellik ilkesidir. İslâm bu ilkeye işlerlik kazandırmak için de öncelikle bütün insanların eşitliğini vurgulamış, üstünlüğün yegâne ölçütünün takva erdemi olduğunu, bunun da adaleti sağlamakla mümkün olabileceğini belirtmiştir.¹⁰¹ Böylece yasaların herkes için geçerli olduğunu ve hiç kimsenin yasanın üzerinde olamayacağı bilincini inşa etmiştir. Hz. Peygamber yaşamı boyunca bu ilkeyi tavizsiz bir şekilde uygulamıştır.¹⁰²

İslâm’da suç-ceza dengesinde makuliyetin esas alınması da bireysel ve sosyal şiddeti önlemeye yönelik bir diğer önemli bir hukuk ilkesidir. Kur’an’da bir kötülüğün karşılığının ona denk bir kötülük olabileceğine dair vazedilen hüküm¹⁰³ ile saldırganlıklara “dengiyle” mukabelede bulunma kaydının konulması suç-ceza dengesinin tesisine yönelik emirlerdir.¹⁰⁴ Aynı şekilde cezalarda adalet ve hakkaniyetin gözetilmesi de cezalandırmada gözetilen temel ilkelerdendir. Hz. Peygamber suçun sabit olmasından sonra cezanın infazında da adaletin gözetilmesi ilkesini vazetmiş, özellikle işkence ve yakarak öldürmeyi yasaklamıştır.¹⁰⁵

Sonuç olarak, şiddet içeren davranışların cezalandırılmasına ilişkin Kur’an ve Sünnetin yaklaşımı, yalnızca hukuki düzenlemelerden ibaret değildir; aynı zamanda pedagojik bir davranış dönüştürme modeli ortaya koymaktadır. Bu çerçevede ceza, başlı başına bir amaç değil, suçu önlemeye ve bireyi ıslah etmeye yönelik son bir müdahale olarak konumlandırılmıştır. Böylece Câhiliye toplumunda şiddeti besleyen keyfî, kolektif ve ölçsüz ceza anlayışı; yerini adalet, hakkaniyet ve bireysel sorumluluk ilkelerine dayalı dengeli bir yapıya bırakmıştır.

Şiddetin cezalandırılmasına yönelik hukuki ve ahlâkî düzenlemeler, davranışın kontrol altına alınmasında önemli bir işlev görse de kalıcı dönüşüm, bireyin inanç, düşünce ve algı dünyasının yeniden yapılandırılmasını da gerekli kılmaktadır. Bu nedenle Kur’an ve Sünnet şiddeti yalnızca dışsal yaptırımlarla sınırlandırmak yerine, bireyin inanç, düşünce ve algı dünyasında köklü bir dönüşüm gerçekleştirmeyi de hedeflemiştir.

¹⁰⁰ Bk. el-İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; en-Necm 53/38.

¹⁰¹ Bk. el-Hucurât 49/13; el-Mâide 5/8.

¹⁰² Bk. Buhârî, “Hudûd”, 11-12; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 4; Müslim, “Kasâme”, 5.

¹⁰³ Bk. eş-Şûrâ 42/40.

¹⁰⁴ Bk. el-Bakara 2/194.

¹⁰⁵ Bk. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 120, 122; Ali Bardakoğlu, “Ceza (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/470-478.

3.5. İnanç, Düşünce ve Algı Dönüşümü

Câhiliye toplumunun kendine özgü bir kişilik tipolojisi ile sosyal yapısı vardı. Asırlar içinde oluşmuş olan bu sosyal, ekonomik ve siyasi yapı statik bir hâl aldığı için değişim ve dönüşümü mümkün kılacak dinamiklere sahip değildi. Bu durum onlarda tam bir bilinçsizlik, taklitçilik ve gerçeğe karşı körlük oluşturmıştır.¹⁰⁶

İnanç, düşünce ve algı değişimi için öncelikle kör inançların farkına varmak gerekir. Çünkü kör inançlar seçenekleri öngörmez; insanı şiddet, korku ve ıstıraba koşullandırır. Özellikle sosyal yapı şiddet ve ıstırap içeren davranışları onaylayan bir yapıya dönüştüğünde değiştirilmesi çok daha zordur. Bunun için de sorunun kökenine inerek kaynaktaki inançları değiştirmek gerekiyor. Değişim ise zaman ve emek istediği için bunun farkında olmak sorunun çözümünde önemli bir rol üstlenir.¹⁰⁷

Kur'an, hitap ettiği ilk kitlenin temel probleminin zihni körlük olduğu tespitinde bulunur.¹⁰⁸ Câhiliye kültürü bağlamında incelendiğinde "cehl" kavramı, yalnızca bilgi eksikliğini değil, bireyin kendi konumunu idrak edememesini de ifade eder. Kur'an terminolojisinde inkârcı tipolojisini niteleyen tuğyan (haddi aşma)¹⁰⁹ ve bağy (azgınlık)¹¹⁰ kavramları, bu zihni körlüğün eyleme dönüşmüş somut görünümleridir.¹¹¹ Kur'an müşriklerin aklen kör ve sağır oldukları için dinî gerçekleri anlamalarının mümkün olmadığını belirtir.¹¹² Kur'an ahlâkının merkezinde yer alan "hilm" ise bireyi fevri davranışlardan arındırarak rasyonel ve isabetli kararlar almaya yöneltti bilişsel bir erdemdir.¹¹³ Cehlin zıttı olarak konumlanan bu kavram; bilgi, akıl, basiret ve vahiyle inşa edilen zihinsel bir olgunluğu temsil eder.¹¹⁴ Kur'anî perspektifte bu dönüşüm, sistematik bir öğrenme ve içselleştirme süreciyle (bilişsel çaba) mümkün olabilmektedir.

İslâm'dan önce Arap Yarımadası'nda en yaygın inanç biçimi putperestlik yani şirkti. Şirk inancında kişi kendisini görmeyen, duymayan ve davranışlarını denetleyemeyen bir tanrıya inanır. Bu inanç biçimi Arapların zihni ve ahlâkî yapılarına tesir ederek onlarda kaotik bir ahlâk anlayışı doğurmuş, şiddet eksenli bir ilişki biçimi geliştirmiştir. Aynı şekilde onlarda hedonist bir ahlâk anlayışı, maddi ve bedensel hazlara ulaşmak; güç, şeref

¹⁰⁶ Bk. el-Bakara 2/170.

¹⁰⁷ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 333-335; Zeki Aslantürk - Tayfun Amman, *Sosyoloji* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 200-203; Ulaş, *Şiddeti Yenmek Eğitimle Gelişmek*, 115-116.

¹⁰⁸ Bk. el-Bakara 2/171.

¹⁰⁹ Bk. Tâhâ 20/24, 43, 45; en-Nâziât 79/17; el-Fecr 89/11.

¹¹⁰ Bk. eş-Şûrâ, 42/42; el-Kasas 28/76; el-Hucurât 49/9.

¹¹¹ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 249-250.

¹¹² Bk. el-Hac 22/46.

¹¹³ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 249-250.

¹¹⁴ Bk. Lokmân 31/20-21.

ve itibar kazanmak şeklinde bir hayat felsefesi doğurmuştur. Araplarının bu koyu ve anlamsız putperestlikleri yüksek bir ahlâkın kurulmasının da en büyük engellerden birini oluşturmuştur.¹¹⁵

Kur'an'da söz konusu tutumlar; servetle şımarıp azgınlaşmayı ifade eden “mütref”¹¹⁶ ile küstahça bir kibrin doğurduğu zulüm ve taşkınlığı ifade eden “müstekbir ve ‘utuvv”¹¹⁷ gibi kavramlarla dile getirilmiştir. Bir diğer husus, şirk inancında tanrı, sadece koruyucu bir güç olarak görülür ve ahlâkî değerlerin kaynağı olarak kabul edilmez. Bu durum; dogmatik düşünen, zihnen özgürleşememiş ve ahlâkî sorumluluktan kaçan bir karakter yapısı ortaya çıkarır.¹¹⁸ Bu niteliği nedeniyle Kur'an ve temel kaynaklar Câhiliye'yi, şirk inancını da içine alan geniş bir kavram olarak tanımlamıştır. Nitekim Taberî, ilgili âyetlerdeki¹¹⁹ Câhiliye hükmünü “şirk ehli putperestlerin hükmü” ve “inkârcıların ahlâkî karakteristikleri” olarak açıklar.¹²⁰ Dolayısıyla şirk, yalnızca bir inanç meselesi değil, aynı zamanda insan ilişkilerindeki şiddeti de besleyen bir tutumdur.

İslâm, Câhiliye şirk inancına karşı tevhide yani sadece Allah'a imana davet etmiştir. Allah'a iman, zihnî bir süreçten ibaret değildir. Çünkü tasdikin gerçekleşmesi sadece inanca konu olan şeyin algılanıp bilinmesiyle sınırlı kalmaz, aynı zamanda tasdike sunulan şeyin kişinin benliğiyle uyuşması, onu kendine çekmesi ve teslimiyete zorlamasıyla sonuca ulaşır. Buna bağlı olarak da tüm insanî eğilim ve davranışlar, imanın kişiyi yönelttiği hedefler doğrultusunda bir değişim ve dönüşüme tabi olur. Nihai noktada iman kişinin duygu, düşünce ve davranış tarzlarının en etkin saiki olabilmektedir.¹²¹

Tevhid; insanın Allah'tan başka hiçbir güce boyun eğmemesi, sadece O'na ibadet etmesidir. Bu inanç, insanı başkalarına köle olmaktan kurtararak ona gerçek bir vicdan özgürlüğü ve onur kazandırır. Böylelikle kişi; kendisiyle, Allah'la ve çevresiyle olan ilişkilerini fitratına uygun bir şekilde düzenleyerek hayatına istikamet verir. Bu şekliyle tevhid, Hz. Peygamber ile sahâbîleri zihnî ve ahlâkî açıdan dönüştürdüğü “*Bunlar; iman edenler ve Allah'ı zikrederek gönülleri huzura kavuşanlardır.*

¹¹⁵ Çağrı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 44, 46, 140.

¹¹⁶ Bk. el-Vâkıa 56/45; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/571-572.

¹¹⁷ Bk. el-Furkân 25/21.

¹¹⁸ Murat Çinicî, *Kur'an-ı Kerim Bağlamında Psiko-Sosyal Açından Şirk Olgusu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2019), 60-61.

¹¹⁹ el-Mâide, 5/50; el-Fetih 48/26.

¹²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/503; 21/306-309.

¹²¹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 158-159.

Bilesiniz ki gönüller ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur."¹²² âyetinde dile getirilmiştir.¹²³

İslâm, insanların sadece neye inandıklarını değil, "kendilerini nasıl algıladıklarını" da kökten değiştirmiştir. O dönemde bir insanın değerli sayılması için zengin olması, güçlü bir soydan gelmesi veya toplumda yüksek bir mevkide bulunması gerekiyordu. Hatta müşrikler, "*Bu Kur'an, iki büyük şehirden birindeki zengin ve itibarlı bir adama indirilmeli değil miydi?*"¹²⁴ diyerek, Allah'ın bile "değerli insan" seçerken zenginlik ve güce bakması gerektiğini savunuyorlardı. İslâm ise bu anlayışı yıkarak; insanın değerinin mal mülk veya soyla değil, ahlâk ve karakterle ölçüldüğü yepyeni bir insan modeli inşa etmiştir.¹²⁵ Aynı şekilde Hucurât Sûresi 13. âyeti de Câhiliye kibrine karşı Kur'an'ın gerçekleştirdiği büyük dönüşümün teorik temellerini oluşturmuştur. Kur'an'ın insanın özünün toprak olduğunu¹²⁶ ve basit bir sınıftan yaratıldığını vurgulaması, insanın kibirli tavrının kendi gerçekliğiyle çeliştiğini hatırlatır.¹²⁷ Bu mesajlar, insanın kendisine bakışını dönüştürmeyi amaçlayan ve toplumsal ilişkilerin statü yerine vahyin öngördüğü eşitlik temelinde kurulmasını hedefleyen önemli pedagojik ilkelerdir. Kuşkusuz bu yaklaşım hem bireysel hem de toplumsal şiddeti azaltmada önemli bir rol oynamıştır.

Şu örnek, İslâm'ın insanın kendini algılama biçimini nasıl değiştirdiğini anlatırken, aynı zamanda Câhiliye insanı ile İslâm'ın inşa ettiği yeni insan tipi arasındaki farkları açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ebû Süfyan, Bedir Savaşı'na neden olacak ticaret kervanını kurtarınca yardım için yola çıkan Mekkelilerden geri dönmelerini istemiştir. Fakat gurur ve kibirleri Mekke müşriklerini o kadar şımartmıştı ki "Araplar daha önce böylesine güçlü bir orduya şahit olmadı. Tüm Hicaz bizi konuşacak; Bedir'de üç gün konaklayıp develer kesecek, ziyafet verip eğleneceğiz. Böylece tüm Araplar bizden korkacak."¹²⁸ diyerek Bedir'e gelmişlerdi. Buna karşılık Hz. Peygamber şöyle dua etmişti: "Allah'ım! Seni ve Resûlü'nü yalanlayan Kureyş, tüm kibri ve gururuyla buraya geldi. Eğer az sayıdaki bu Müslüman topluluğu helak edersen, yeryüzünde sana ibadet edecek kimse kalmaz. Bana olan vaadini yerine getirmeni diliyorum."¹²⁹

¹²² er-Ra'd 13/28.

¹²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/518-519.

¹²⁴ ez-Zuhruf 43/31.

¹²⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 4/773-774.

¹²⁶ Bk. Âl-i İmrân, 3/59; el-Hac, 22/5; er-Rûm 30/20.

¹²⁷ Bk. el-Mürselât 77/20; et-Târık 86/6; el-Furkân 25/54.

¹²⁸ el-Enfâl 8/47.

¹²⁹ Buhârî, "Kitâbü'l-Megâzi", 4; Vâkidi, *Megâzi*, 1/59, 66-67; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/51-53.

Hız. Peygamber bu tutumunu sadece zor şartlar altında değil güçlü olduğu durumlarda da sürdürmüştür. Mekke'nin fethi esnasındaki tavrı bunun onda geçici bir hâl olmayıp kişiliğiyle bütünleştiğini göstermektedir. Hız. Peygamber, Mekke'ye girerken Allah'ın kendisine lütfettiği fethi ve on bin kişiden oluşan ordusunu görünce tevazusundan dolayı başını neredeyse devesinin üzerindeki yüke degecek bir hâlde öne eğmiş ve “Gerçek hayat âhiret hayatıdır.” buyurmuştur.¹³⁰

Bir diğer önemli husus, Câhiliye döneminde kabile yapısının doğal bir sonucu olarak bireyin ontolojik bir varlık olarak kabul edilmemesidir. Zira bu sosyal düzende bireyden ziyade kabile esas olup, birey kimliğini ve varlığını ancak kabile içinde anlam kazanacak şekilde sürdürmekteydi. Kabile toplumunda bireyler için kabile geleneklerine bağlılık, kabileyi himaye, ona sığınma, kabileyle övünme, kabile tarafından kınanma ve dışlanma korkusu insanların davranışlarında en baskın ve etkin güç olmuştur. Bu anlayışın bir yansıması olarak insan öldürmek bir kabile eylemi olarak görülüp bireysel suç olarak kabul edilmemiştir.¹³¹ İbn Haldûn (ö. 1406), bu sosyal sistemin oluşturduğu insan figürünü şu şekilde tanımlamıştır: İslâm öncesi Araplarının en karakteristik özelliği vahşi bir millet olmalarıdır. Hatta vahşilik onlarda yapmaktan mutlu oldukları bir huy ve tabiat hâline gelmiştir. Onları bu şekilde davranmaya sevk eden neden ise siyasi bir otoriteye boyun eğmek yerine serazat yaşama istekleri olmuştur.¹³²

İslâm'a göre insan fizyolojik, ruhsal ve zihinsel yetenekler bakımından en mükemmel ve en seçkin bir şekilde yaratılmıştır. Allah'ın vahiy göndermesinin amacı da insanın, ruhsal ve zihinsel yeteneklerini O'nun rızası doğrultusunda geliştirip olgunlaştırmasıdır. Aksi durumda insanın, fitrattan bir sapma olarak nitelenen “esfel-i sâfilîn”e düşmesi kaçınılmazdır.¹³³ Câhiliye toplumunun birçok açıdan Allah'ın kendilerine vermiş olduğu bu özellikleri doğru bir şekilde kullanmadıkları veya bu özellikleri suistimal ettikleri bizzat Kur'an tarafından dile getirilmiştir.¹³⁴ Bundan dolayı da onlar, vahiy aracılığıyla öğrenmeye tabi tutulmuştur.

Öğrenmelerin büyük bir kısmı yeni algılar yoluyla gerçekleşir: Öğrenme yaşantılarının yüksek bir heyecan içermesi, özgün olması ve normalin çok

¹³⁰ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/823-824; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/400.

¹³¹ Adem Apak, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004), 1-15.

¹³² Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 1/470-471.

¹³³ Bk. et-Tîn 94/4-5.

¹³⁴ Bk. el-Furkân 25/3; Yûnus 10/59.

üstünde bir anlamlılığa sahip olması hâlinde ise öğrenme çok daha etkili olur.¹³⁵ Bu açıdan bakıldığında İslâm'ın muhatapları açısından çok güçlü bir öğrenme modeli sunduğundan kuşku yoktur. Bilginin kaynağının Allah, onu öğretenin ise elçisi olması, onlarda birçok açıdan tarihte örneğine az rastlanır şekilde ciddi bir düşünce ve algı değişimi gerçekleştirdiğinden kuşku yoktur. Bunu kültürel ve sosyal değişimin nadiren ve yavaş olduğu kabile toplumunda gerçekleştirmiş olması da İslâm'ın öğretilerinin ne denli güçlü olduğunun bir diğer göstergesidir. Kur'an'ın öncelikle onların insan algısında önemli bir değişiklik yaptığını söyleyebiliriz. Çünkü insanın kendi ve diğerleri hakkındaki algısı değişmedikçe diğer alanlarda değişimin anlaşılır ve sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi pek mümkün gözükmemektedir.

Kur'an öncelikle insanın yeryüzünde halife olarak görevlendirildiğini yani yeryüzünü imar ve ıslahla görevli olup bu görevin gerektirdiği güçlerle donatılmış olduğunu belirtir.¹³⁶ Yine insanın, Allah'ın lütfuna mazhar olmuş en seçkin ve en değerli varlık olduğunu ifade etmiştir.¹³⁷ Bu varlık o kadar kıymetli ve kutsaldır ki onu öldüren bütün insanlığı öldürmekle eş tutulmuştur. Aynı şekilde bir canı koruma, bütün insanlığı korumak kadar üstün bir fazilet olarak kabul edilmiştir.¹³⁸ Kur'an, sosyal veya bir etnik gruba mensup olmayı üstünlük vesilesi olarak kullanılmasını reddetmiş, insanın şeref ve değerini kendi irade ve çabasıyla elde edebileceğini belirtmiştir.¹³⁹ Kur'an'ın Câhiliye dönemindeki insan anlayışına karşı geliştirdiği yaklaşım incelendiğinde; insanı hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan yeni bir temele oturttuğu görülür. Bu köklü zihniyet değişiminin bir sonucu olarak İslâm, Mekke döneminden itibaren köleler başta olmak üzere toplumun dışlanmış kesimlerinin haklarını korumak ve Müslüman bilincini bu yönde şekillendirmek için harekete geçmiştir.¹⁴⁰ Ancak zihinsel ve inanç temelli dönüşüm tek başına yeterli olmayıp, şiddeti besleyen duygusal ve psikolojik eğilimlerin de iyileştirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu doğrultuda Kur'an ve Sünnet, yalnızca zihinsel dönüşümü değil, aynı zamanda birey ve toplumda şiddeti doğuran duygu ve eğilimleri hedef alan çok yönlü bir iyileştirme süreci ortaya koymuştur.

3.6. Çok Yönlü İyileştirme (Sağaltım)

Kur'an ve Sünnetteki örnekler incelediğinde şiddetin her türüsüne karşı

¹³⁵ Morgan, *Psikolojiye Giriş*, 276-277.

¹³⁶ İlhan Kutluer, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/320-323.

¹³⁷ Bk. el-İsrâ 17/70; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 14/ 672-673.

¹³⁸ Bk. el-Mâide 5/32.

¹³⁹ Bk. el-Hucurât 49/13.

¹⁴⁰ Bk. el-Beled, 90/12-13.

çok yönlü bir sağaltımın yani birey ve toplumu esir alıp onlarda marazi bir ruh hâli meydana getiren etkenlere karşı yoğun mücadele ve iyileştirmenin varlığı görülebilir.

Câhiliye kültüründe “cehl”, en başta “öfke, zorbalık ve saldırganlık” gibi kavramlarla özetlenebilecek şiddet ruhunu ifade etmekteydi.¹⁴¹ Öfke, “Gerçek ya da kuruntuya dayanan engelleme, incitilme, korkutulma, tehdit edilme, yoksun bırakılma, saldırıya uğrama gibi durumlarda duyumsanan ve genellikle neden olan şeye ya da kişiye yönelik saldırgan ya da savunucu davranışlarla sonuçlanabilen yoğun olumsuz duygu ve sinirlilik hâli” gibi anlamlara gelir.¹⁴² Öfke, belirli bir olay veya haksızlık karşısında aniden ortaya çıkan geçici bir duygu olmakla birlikte kontrol edilemediği takdirde, zamanla derinleşerek “kin duygusuna” dönüşür.¹⁴³ Kin, “bir kimsenin içinde yaşattığı düşmanlık ve nefret duygusudur.”¹⁴⁴ Kin, anlık bir tepki değil, zaman içinde biriken ve kökleşen bir duygudur. Kişi doğrudan ifade edemediği öfkeyi içinde tutar ve bu, düşmanlık ve nefret biçimine dönüşür. Bu duygu çoğu zaman bilinçdışı düzeyde işler. Kinci yıkıcılık, hayatta kalma güdüsünün bir parçası olan sıradan savunma saldırganlığından farklı olarak, geçmişteki bir acıya verilen yoğun bir yanıttır. Kin duygusunun bu özel niteliği “öç ateşi” olarak da ifade edilir. Bu duygu uygun bir zemin bulduğunda çoğunlukla intikam alma eğilimi olarak ortaya çıkar.¹⁴⁵ Câhiliye toplumunda ise söz konusu duyguların sosyal hayata yansımaları, büyük ölçüde intikam amaçlı savaşlar ve kan davaları şeklinde kendini göstermiştir.

Kin duygusunun yıkıcı etkilerinden dolayı bu konu Kur'an'ın önceliklerinden olmuş ve bir topluma duyulan kin ve nefretin veya onların kin ve nefretinin müminleri asla adaletsizliğe sevk etmemesi gerektiği hususu aynı sûrede iki kez vurgulanmıştır.¹⁴⁶ Yine “... *Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma...*!”¹⁴⁷ şeklindeki dua talimi de bu duygunun neden olabileceği olumsuzluklara karşı müminleri bilinçlendirmeye yönelik ilahi buyruklardandır.

Savaşların bireyler ve toplumlar arasında kaçınılmaz biçimde beslediği

¹⁴¹ Çağrııcı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 57.

¹⁴² Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 1/368; Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 1148.

¹⁴³ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/247, 270.

¹⁴⁴ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Okyânusü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, çev. Âsım Efendi (İstanbul: Osmaniye Matbaası, 1304-1305), 1/1223-1224.

¹⁴⁵ Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-Şiddet ve Saldırganlık Üzerine Bir İnceleme*, 347-348.

¹⁴⁶ Bk. el-Mâide 5/2, 8.

¹⁴⁷ Bk. el-Haşr 58/10.

kin ve intikam gibi duygular, çoğu zaman bilinçaltına itilir; ancak uygun koşullar oluştuğunda yeniden saldırgan davranışlara dönüşebilir.¹⁴⁸ Müslümanlar ile Mekke müşrikleri arasındaki uzun süreli çatışma süreci bu duyguları canlı tutmuştur. Bunun en somut örneği, Mekke'nin fethi günü sancaktar Sa'd b. Ubâde'nin, Ebû Süfyân'a yönelik "Bugün savaş ve Kureyş'in zelil olma günüdür" şeklindeki tepkisidir. Ancak Hz. Peygamber, "Bugün intikam değil, şefkat gösterme günüdür; Allah'ın Kureyş'i aziz kıldığı gündür." diyerek sancağı Sa'd'dan alıp oğlu Kays b. Sa'd'a devretmiştir. Allah Resûlü bu davranışıyla, intikam duygusunun doğurabileceği olası bir şiddetin önüne geçmiştir. Aynı zamanda, öfke ve kin gibi duyguların etkisini azaltan ya da ortadan kaldıran alternatif tutum ve davranışların mümkün olduğunu da ortaya koymuştur.¹⁴⁹

Câhiliye döneminde kabile asabiyetinin bir tezahürü olarak ortaya çıkan kan davaları ve uzun süreli savaşlar, Arap toplumsal yapısında kronik bir husumet iklimi oluşturmuştur.¹⁵⁰ Kur'ân-ı Kerîm, Mekke döneminden itibaren bu toplumsal sorunu çözmeye yönelik hukuki müeyyideler vazetmiştir. Taberî'nin aktardığı bilgiye göre, dönemin geleneksel anlayışında maktulün velisi, suçun şahsiliği ilkesini göz ardı ederek katilin mensup olduğu kabileden bir başkasını hedef alabilmekteydi. Ancak İsrâ Sûresi 33. âyetin nazil olmasıyla birlikte, haksız yere cana kıymak yasaklanmış; maktul yakınına yetki verilmekle birlikte, kısasın meşru sınırlar içinde tutulması ve aşırılığa kaçılmaması emredilerek hukuki bir çerçeve çizilmiştir.¹⁵¹

Hz. Peygamber Medine'ye gelince ilk olarak kardeşleştirme uygulamasını (muâhât) gerçekleştirmiştir. Onun bu uygulamasında göze çarpan en önemli husus, Arapların bir arada yaşamak için ihdas ettikleri civâr, hilf gibi geleneksel uygulamalar yerine kardeşlik uygulamasının tercih edilmesidir. Bu uygulamada bir takım pratik amaçlar güdülmüş olsa da nihai amaç toplumsal yapının esasını teşkil eden kabile asabiyetinin etkilerinin sınırlandırılıp inanç temelli bir sosyal yapı inşa etmektir. Ayrıca Câhiliye döneminde hilfler daha çok kan davası, baskın, saldırı, diyet gibi hususlar hakkında yapılmıştır. Hz. Peygamber'in muâhât uygulaması ise tamamen iyilik ve yüce değerler üzerine yardımlaşmayı içeren bir dayanışma biçimidir.¹⁵²

Şiddetin bir diğer nedeni de birey ve grup narsisizmidir. Narsist birey

¹⁴⁸ Freud, *Psikanaliz*, 213-223.

¹⁴⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/406; Vâkîdî, *Megâzî*, 2/821-822.

¹⁵⁰ Altuntaş, *Câhiliyede ve Hz. Peygamber Zamanında Kan Davası*, 126-128; Yusuf Kabakçı, "Bir Câhiliye Gerçeği Olarak İntikam ve Medine Dönemi İslâm Toplumu Yansımaları", *Apjir* 9/1 (Nisan 2025), 28-44.

¹⁵¹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 14/584-585.

¹⁵² Altuntaş, *Câhiliyede ve Hz. Peygamber Zamanında Kan Davası*, 72.

için “gerçek” olan sadece kendisidir. Dış dünya ancak kendisine fayda sağladığı veya bir tehdit oluşturduğu ölçüde anlam kazanır. Grup narsisizmi ise üyeler arasında güçlü bir dayanışma sağlar ve topluluğun bütünlüğünü korur. Ancak bu durum, “biz” ve “onlar” ayrımını keskinleştirerek kendileri dışındakilere karşı düşmanlığı körükler. Bu duygunun etkisiyle birey veya grup diğer birey ya da gruplara yoğun sevgisizlik, öfke ve kin besleyip egemenlik kurmak ister.¹⁵³ Bunun en belirgin sonucu, kişi ya da grubun yalnızca kendi yakın çevresini sevip benimsemesi, buna karşılık diğerlerini dışlayarak “öteki” konumuna yerleştirmesidir.¹⁵⁴ İşte şiddet ve saldırganlık içeren davranışları ortadan kaldırma veya azaltmanın bir diğer yolu insanların kendi iç dünyaları ve yakın çevrelerindeki şiddet unsurlarını fark edip şiddetsiz bir anlayışı hâkim kılmaya başlamadan geçer. Bunun için insanın öncelikle kendi iç dünyasında yer alan kin, nefret, öfke ve ötekileştirme eğilimleri ile bunların kaynaklarını fark etmesi, ardından da bunları kontrol altına alarak aşmaya yönelmesi gerekir.¹⁵⁵

Arap kabile anlayışında asabiyetin doğurduğu yoğun bir “grup narsisizmi” söz konusuydu. Bu durum onlarda kendi kabilesinin hiçbir şekilde eleştirilemeyeceği ve yargılanamayacağı şeklinde bir üstünlük duygusu geliştirmiştir. Bu durumun temelinde, bireyin kabile kimliği içinde erimesi ve kabileye yönelik mutlak aidiyet duygusu bulunmaktadır. Bu anlayışın pratik sonucu şu zihniyeti doğurmuştur: Kabilemin her davranışı doğru ve haklı, diğer kabileler ise her türlü kötülüğe müstahaktır. İşte hayata dar bir kabilecilik penceresinden bakmak onları ötekine karşı yoğun sevgisizlik, öfke ve egemenlik kurmaya itmiş; kişi bütün varlığıyla kabilesiyle özdeşleşerek kabilesi dışındaki dünyayı “düşman” yani “yabancı” olarak kabul etmiştir.¹⁵⁶

Kur’an öncelikle insanların birbirlerine uyguladıkları zulüm ve saldırganlıkları Allah’ın kendilerine lütfetmiş olduğu afiyet ve nimeti değiştirme teşebbüsü olarak nitelemiş, bu hususta onları zihni değişime çağırmıştır.¹⁵⁷ Bu değişim çabalarının bir ifadesi olarak Hz. Peygamber, kabile narsisizmini ortadan kaldırıp inanç temelli bir kardeşlik anlayışını yerleştirmek üzere “Allah için sevmeyi” önce imanla ilişkilendirmiş,¹⁵⁸

¹⁵³ Erich Fromm, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Yurdanur Salman - Nalân İçten (İstanbul: Payel Yayınları, 1990), 71-77, 80-83.

¹⁵⁴ Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Özden Saatçi Karadana (İzmir: İlyayayınevi, 2003), 60.

¹⁵⁵ Ulaş, *Şiddeti Eğitimle Yenmek*, 125-126.

¹⁵⁶ Hitti, *İslâm Tarihi*, 1/47, 50-51; Türker Alkan, *Saldırganlık, Şiddet ve Yabancı Düşmanlığı* (Ankara: Hill Yayınları, 1983), 103.

¹⁵⁷ Bk. er-Ra’d 13/11; el-Enfâl 8/53; Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 13/471.

¹⁵⁸ Bk. Buhârî, “İmân”, 1.

ardından bu sevginin “amellerin en üstünü” olduğunu belirterek;¹⁵⁹ birey ve toplum hayatında hem düşünce hem de eylem düzeyinde yeni bir ilişki modeli inşa etmeyi hedeflemiştir. Ayrıca sevginin karşısı “yadırgadığı şeye karşı nefsin nefret duyması”¹⁶⁰ şeklinde tanımlanan “buğz”dan kaçınılması gerektiğini belirtmiştir.¹⁶¹ Allah sevgisi ve inanç birliği temelinde kurulacak yeni toplumsal düzenin istikrar kazanması için de şu çağırısı yapmıştır: “Birbirinizden nefret etmeyin, birbirinize haset etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin. Ey Allah’ın kulları, kardeş olun. Bir Müslümanın din kardeşiyle üç günden fazla küs durması helâl olmaz!”¹⁶²

Bu çok yönlü iyileştirme yaklaşımı, yalnızca duygu ve tutumların dönüşümünü değil, aynı zamanda şiddetin en örgütlü biçimi olan savaş anlayışının da yeniden yapılandırılmasını gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede şiddetin en yaygın biçimi olan savaş olgusunun İslâm tarafından nasıl dönüştürüldüğü ayrı bir başlık altında ele alınmıştır.

4. Savaş Anlayışının Değiştirilmesi

Savaş; şiddetin en güçlü, en kolektif ve en toplumsal biçimidir.¹⁶³ İslâm öncesi Arap sosyal yaşamını domine eden en önemli şey savaşlardı. Çünkü bu coğrafyada haram aylar dışında daimî bir savaş hâli söz konusuydu. Savaştan korunmak, savaşa girmek ve savaş sonrasında meydana gelebilecek her türlü tepkiye karşı koymak Câhiliye Araplarının varlıklarını sürdürmeleri açısından bir zorunluluktur. Bundan dolayı Câhiliye Arap toplumu, tüm boyutlarıyla çatışma durumlarını hesaba katan bir zihinsel yapı tarafından organize edilmiştir.¹⁶⁴ Bu dönemde kan dökmek ve intikam almak toplumsal bir karaktere dönüşmüş, kabileler arası ilişkiler, süregelen savaşlar nedeniyle düşmanlık üzerine kurulmuştur. Yine kabileler arasındaki dayanışma ve yardımlaşmalar da çoğu kez düşmana karşı iş birliği amacıyla yapılmıştır. “*Hatırlayın! Siz birbirinizin düşmanıydınız*”¹⁶⁵ âyeti dönemin sosyal ilişkilerinin bu yönünü veciz bir üslupla dile getirmektedir.¹⁶⁶

Câhiliye’de başta su kaynaklarıyla otlakları ele geçirme, intikam alma, ganimet elde etme, kabile asabiyeti, baskın, yağma, şeref ve itibar tutkusu, liderlik yarışı, güçlü kabilenin mal ve mülküne sahip olma isteği olmak üzere savaşın birçok nedeni vardı. Hak ve adaletin gerçekleşmesi yahut

¹⁵⁹ Bk. Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 2.

¹⁶⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 1/70.

¹⁶¹ Buhârî, “Edeb”, 57, 58; Müslim, “Birr”, 23, 24, 28, 30-32.

¹⁶² Buhârî, “Edeb”, 62.

¹⁶³ Pierre Clastres, *Şiddetin Arkeolojisi/İlkel Toplumlarda Savaş*, çev. Sarp Tuna (İstanbul: Nora Kitap, 2017), 5.

¹⁶⁴ Altuntaş, *Câhiliye’de ve Hz. Peygamber Zamanında Kan Davası*, 41.

¹⁶⁵ Âl-i İmrân 3/123.

¹⁶⁶ Çağrııcı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 177.

zulmün ortadan kaldırılması gibi yüce amaçlar için savaşmak onların yabancı olduğu ideallerdi.¹⁶⁷ Câhiliye’de yöntem açısından da savaşlarda sınırsız şiddet uygulanmıştır. Bu dönemde öldürülen düşman askerlerine işkenceyi (müsle) yasaklayan herhangi bir müeyyide olmadığı için savaşta öldürülenler ile esirlere beden uzuvları kesilerek işkence yapılmıştır. Bazen esirler yakılarak öldürülmüşlerdir. Örneğin bazı Hire hükümdarları intikam veya düşmanlarına gözdağı vermek amacıyla esirleri ya toplu hâlde yakarak öldürmüşler ya da vücutlarının bir kısmını yakmışlardır.¹⁶⁸

Kur’an ve Sünnet, Câhiliye toplumundaki savaş gerçeğini dikkate alarak Müslümanları ciddi bir eğitime tabi tutmuştur. Mekke Dönemi’nde Müslümanlar ağır baskı ve işkencelere maruz kalsalar da henüz savaş izni verilmediği için müşriklere karşılık veremiyorlardı. Bu süreçte Abdurrahmân b. Avf ve arkadaşları Hz. Peygamber’e gelerek, “Ey Allah’ın Resûlü! Biz müşrikken daha izzetliydik; Müslüman olduktan sonra düşmana mukabele edemez hâle geldik ve boynumuz büküldü” diyerek savaş izni talep etmişlerdir. Hz. Peygamber bu talebe, “Ben af ile emrolundum; sakın onlarla çatışmayın”¹⁶⁹ şeklinde karşılık vermiş; Kur’ân-ı Kerîm de, “...Elinizi savaştan çekin, namazı kılın ve zekâtı verin...”¹⁷⁰ âyetiyle bu tavrı pekiştirmiştir.¹⁷¹ Müslümanların savunma ve savaş isteğine rağmen öncelikle namaz ve zekâtın emredilmesi; imanların güçlendirilmesi, nefislerin terbiye edilmesi ve savaş ahlâkının zihinlere yerleştirilmesi gibi hikmetler barındırmaktadır. Bu yaklaşım, İslâm’ın şiddeti bir amaç değil, ancak zaruret halinde başvurulacak bir araç olarak gördüğünü ve temel tavrının barıştan yana olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.¹⁷²

İslâm’da öncelikle yeryüzünde huzur ve güveni bozacak her türlü saldırı, Allah’a karşı isyan olarak nitelenmiştir.¹⁷³ Aynı şekilde savaş hâlinde bile olsa öldürmeyi gerektiren durum ve tavırdan iyice emin olunmadıkça herhangi bir kişiyi öldürmek yasaklanmıştır.¹⁷⁴ Yine bozgunculuk çıkarmak, tecavüz

¹⁶⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi’l-‘Arab kable’l-İslâm* (Beyrut: y.y., 1993), 5/333-334, 403; Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 27; Çağrııcı, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 178; Corci Zeydan, *Târihu âdâbi’l-lügati’l-Arabiyye* (Kahire: Müessesetü’l-Hindâvî, 2012), 1/61; Mazhar Ali, *Asabiyye inde’l-Arab fî’l-Câhiliyyeti ve’l-İslâm hattâ zevâli Benî Ümeyye* (Kahire: Matba’atu Mısır, 1924), 6-7.

¹⁶⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 5/466-467.

¹⁶⁹ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Salih b. Abdülaziz (Arabistan: Daru’s-Selam, 2000), “Cihâd”, 1; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/231-232.

¹⁷⁰ en-Nisâ 4/77.

¹⁷¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/230-232.

¹⁷² Saffet Köse, “Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 45-46.

¹⁷³ Bk. el-Bakara 2/205; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/580-582.

¹⁷⁴ Bk. en-Nisâ 4/94.

için yapılan savaş ve haksız yere insanlara zulmetmek yasaklanmıştır.¹⁷⁵ Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere Câhiliye savaş fikrinin aksine İslâm; can ve mal güvenliğini sağlama, temel hak ve hürriyetleri koruma, zulme engel olup adaleti tesis etme, İslâm'a ve ona inananlara yönelik saldırıları bertaraf amacıyla savaşı meşru kabul etmiştir.¹⁷⁶ Bu yeni duruma işaret etmek üzere de savaş "Allah yolunda cihad" olarak nitelenmiştir.

Tarihî süreçte savaşa gitme hakkı ile savaşta doğru davranış biçimleri iki açıdan ele alınmıştır. Savaşa gitme hakkı yani savaşa karar verme 4 başlıkta incelenmiştir. 1. Meşru ve yasal olan savaşa gitme kararıdır (haklı yetki). 2. Hangi savaşın uygun olduğuna ilişkin tartışma (haklı neden). 3. Savaş herhangi bir yanlışı düzeltmekle ilgili ve sınırlı eylem olup daha fazlası değildir (doğru yönelim). 4. Sorunu savaşı bir şekilde çözmek için her türlü yol denenmiş, fakat savaş dışında bir seçenek kalmamıştır (son çare). Savaşta doğru davranış biçimleriyle savaşın nasıl yürütüleceği konusu ise 3 başlık altında incelenmiştir. 1. Kuvvet kullanımında orantılılık (orantılılık). 2. Savaşanlarla savaşmayanların ayırt edilmesi (seçici davranma). 3. Sorumluluk ilkesi: Bir taraf, askerî faaliyetlerinin doğurduğu olumsuz sonuçlardan ancak şu şartlar sağlandığında sorumlu tutulmaz: savaşın iyi sonuçlar elde etmeye yönelik olması, kötü etkilerin amaçlanmamış bulunması ve elde edilen faydanın ortaya çıkan zarardan daha fazla olması.¹⁷⁷

Her ne kadar savaşın özünde şiddet bulunduğu ve savaş koşullarında şiddete başvurunca ihtiyatlı davranmanın yersiz olduğu ileri sürülse de¹⁷⁸ yukarıda zikredilen ilkelerin -hatta daha fazlasının- Hz. Peygamber'in savaş uygulamalarına yansıdığı açıkça ifade edilebilir. Hz. Muhammed'in 23 yıllık peygamberliği sürecinde gerçekleşen savaşlar iki ayı geçmemiş ve onun bizzat katıldığı çatışmalarda Müslümanlardan 140 kişi şehit düşmüş, müşriklerden ise 335 kişi öldürülmüştür.¹⁷⁹ Günümüz savaşlarıyla karşılaştırıldığında, onun savaşlarının yıkıcı bir savaştan ziyade, sınırlı savunma savaşları olduğunu göstermektedir. Hatta modern dönem savaşlarında yaşananlar göz önünde bulundurulduğunda bunlara savaş demek bile pek mümkün değildir.¹⁸⁰ Bu durum, Hz. Peygamber ve ashabına

¹⁷⁵ Bk. el-Kasas 28/83; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/343.

¹⁷⁶ Bk. el-Hac 22/39-40; el-Bakara 2/190; en-Nisâ 4/75; et-Tevbe 9/13.

¹⁷⁷ Özgüç Güven, *Savaş Felsefeye Ne Sağlar? Felsefe Açısından Savaş ve Toplum* (İstanbul: Hiperlik Yayınları, 2018), 71-72.

¹⁷⁸ John Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 33.

¹⁷⁹ Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 570; Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1972), 15.

¹⁸⁰ Hz. Peygamber'in savaşlarına dair tartışmalar kapsamında, Benî Kurayza Yahudilerinden idam edilen erkekler hakkında bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/240-241. Vâkidî, *Meğâzî*, 2/516-517. Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 19/78-79. Ebû Ahmed Humeyd

yönelik tavsiye, uyarı ve emirlerin Müslümanlara özgü bir savaş ahlâkı inşa ettiğini kanıtlar niteliktedir. Söz konusu anlayışın, İslâm öncesi Arap toplumunda hâkim olan şiddet sarmalını ve kontrolsüz savaş kültürünü kayda değer ölçüde azalttığı görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, “Kur’an ve Sünnet, Câhiliye toplumunda şiddeti besleyen zihinsel, duygusal ve toplumsal zemini hangi pedagojik müdahalelerle dönüştürmüştür?” sorusu çerçevesinde üç temel sonuca ulaşılmıştır. İlk olarak, Câhiliye şiddet kültürünün münferit bir saldırganlıktan ibaret olmadığı; cehl, hamiyet, asabiyet, öfke, kin ve kolektif intikam gibi unsurların iç içe geçtiği hem bireysel hem de kabile merkezli toplumsal yapıda kök salmış bir ilişki biçimi olduğu tespit edilmiştir.

İkinci olarak, bu yapının arka planını anlamada belirleyici olan hususlardan birinin cehl-hilm karşıtlığı olduğu görülmüştür. Cehl, yalnızca bilgisizlikten ibaret olmayıp; kontrolsüz öfke, hakikatin yüzeysel algılanması, kabile aidiyetinin mutlaklaştırılması ve şiddetin meşrulaştırılması gibi zihnî ve ahlâkî sapmaları içeren çok boyutlu bir durumu ifade etmektedir. Buna karşılık hilm; öfke kontrolü, basiret, sabır, vakar, adalet ve takva ile desteklenen bütüncül bir öz denetim erdemi olarak öne çıkmaktadır. Bu karşıtlık, İslâm’ın şiddetle mücadelesinin öncelikle davranıştan ziyade, onu besleyen zihniyet dünyasına yöneldiğini göstermektedir.

Üçüncü olarak, Kur’an ve Sünnetin söz konusu yapıya yalnızca yasaklayıcı hükümlerle değil, çok boyutlu bir pedagojik dönüşüm anlayışıyla müdahale ettiği anlaşılmaktadır. Bu kapsamda şefkat, merhamet, îsâr, empati ve adalet duygusunun geliştirilmesi bireyin duyuşsal yönünü güçlendirmiş; Hz. Peygamber ve önceki peygamberlerin rol model olarak sunulması gözlem yoluyla öğrenmeyi desteklemiş; şiddet içeren eylemlerin sonuçlarının görünür kılınması caydırıcılık sağlamış; iman, insan değeri, âhiret ve takva vurgusu ise bireyin bilişsel ve ahlâkî dünyasının yeniden inşasına katkıda bulunmuştur.

Bunun yanında, ceza hukuku ve savaş ahlâkına ilişkin ilkelerin de bu dönüşüm sürecinin ayrılmaz bir parçası olduğu anlaşılmıştır. Kanunilik, suçun şahsiliği, genellik, makuliyet ve adalet ilkeleri, Câhiliye’nin keyfî intikam ve kolektif sorumluluk anlayışını sınırlandırarak şiddeti hukukî bir çerçeveye taşımıştır. Savaşın zaruret, meşruiyet ve ahlâkî sınırlılık ilkeleriyle kayıt altına alınması, şiddetin en yoğun biçimini dahi keyfilikten uzaklaştırarak kontrol altına almıştır.

b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî b. Zencûye, *Kitâbu'l-Emvâl*, nşr. Şâkir Zeyb Feyyâz (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1986), 299.

Sonuç olarak bu çalışma, Kur'an ve Sünnetin Câhiliye şiddet kültürüne yaklaşımının, emir ve yasaklardan ibaret olmayıp; bireyin bilinç, duygu, düşünce ve algı dünyasını, toplumsal ilişkileri, hukuki düzeni ve savaş anlayışını birlikte dönüştüren kapsamlı bir sosyo-pedagojik model olduğunu ortaya koymuştur. Bu modelin günümüze yönelik en önemli çıkarımı ise şiddetle mücadelenin yalnızca hukuki yaptırımlarla sınırlı tutulamayacağı; öfke kontrolü, empati, adalet bilinci, rol model inşası ve kapsayıcı ahlâkî zeminlerin de sürece dâhil edilmesi gerektiğidir. Bu bağlamda, Kur'an ve Sünnetin ortaya koyduğu “cehl”den “hilm”e yönelen dönüşüm hem tarihsel hem de evrensel bir pedagojik yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Aslantürk, Zeki - Amman, Tayfun. *Sosyoloji*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- Adler, Alfred. *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Alperen, Abdullah - Salur, Hüseyin. “Hannah Arendt’te Şiddet ve Şiddetin Kaynağı Üzerine Din Sosyolojik Bir İnceleme”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 65-95.
- Altuntaş, Hacı Mehmet. *Câhiliye’de ve Hz. Peygamber Zamanında Kan Davası*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021.
- Apak, Adem - Demircan, Adnan. *Hz. Peygamber Döneminde Müşriklerle İlişkiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021.
- Apak, Adem. *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004.
- Apak, Adem. *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilâtı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliyye’yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- Balcıoğlu, İbrahim. *Şiddet ve Toplum*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. “Ceza (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/470-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bayrak, Coşkun vd. *Eğitim Psikolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Belâzürî, Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü’l-eşrâf*. Beyrut: Darü’l-Fikr, 1996.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Beytur, Tolga. *Carl Gustav Jung’da Bilinçli Davranış ve İçgüdü*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *Sahîhü Buhârî*. Kahire: Matbaatus-Selefiyye, 1979.
- Byung-Chul Han. *Şiddetin Topolojisi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Cevâd, Ali. *el-Mufasssal fî târihi’l-‘Arab kable’l-İslâm*. Beyrut: y.y., 1993.
- Clastres, Pierre. *Şiddetin Arkeolojisi/İlkel Toplumlarda Savaş*. çev. Sarp Tuna. İstanbul: Nora Kitap, 2017.
- Corci Zeydan. *Târihu âdâbi’l-lügati’l-Arabiyye*. Kahire: Müessesetü’l-Hindâvî, 2012.

Çağrıcı, Mustafa. “İsâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çağrıcı, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Çinicî, Murat. *Kur'an-ı Kerim Bağlamında Psiko-Sosyal Açıdan Şirk Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed es-Sıddîkî. *Ahlâk-ı Celâlî*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: y.y., 1409/1988.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Fârâbî'nin İki Eseri*. çev. Hanîfî Özcan. İstanbul: İFAV, 2005.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Okyânusü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*. çev. Âsım Efendi. 4 Cilt. İstanbul: Osmaniye Matbaası, 1304-1305.

Freud, Sigmund. *Psikanaliz*. çev. Gökçe Metin. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Fromm, Erich. *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri- Şiddet ve Saldırganlık Üzerine Bir İnceleme*. çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Fromm, Erich. *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*. çev. Yurdanur Salman - Nalân İçten. İstanbul: Payel Yayınları, 1990.

Fromm, Erich. *Sevme Sanatı*. çev. Özden Saatçi Karadana. İzmir: İlyâ Yayınevi, 2003.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*. çev. Mustafa Çağrıcı. Ankara: DİB Yayınları, 2022.

Gökçe Ersoy, Elif - Köşger, Ferdi. “Empati: Tanımı ve Önemi”. *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/2 (2016), 9-17.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Güneri Yöyen, Elif. “Şiddet Türleri ve Kişilik Özellikleri”. *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi* 1/1 (2017), 35-50.

Gönüllü, Canan. “Şiddet Kavramı Üzerine Nitel Bir Araştırma: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Öğrencileri Örneği”. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 25/3 (2022), 488-503.

Güven, Özgüç. *Savaş Felsefeye Ne Sağlar? Felsefe Açısından Savaş ve Toplum*. İstanbul: Hiperlik Yayınları, 2018.

Halebî, Ali b. Burhâneddîn. *İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Ezheriyye, 1932.

Hamidullah, Muhammed. *H. Peygamber'in Savaşları*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1972.

Hitti, Philip K. *İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992.

Hoy, Anita Woolfolk. *Eğitim Psikolojisi*. çev. Duygu Özen. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

İnam, Ahmet. “Şiddet Üzerine Düşünceler”. *Felsefe Dünyası* 24 (1997), 8-11.

İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-İkdu'l-ferîd*. 7 Cilt. Kahire:1965.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dimaşk*. 80 Cilt. thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sakkâ vd. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1955.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk el-müsemmâ bi Kitâbi'l-Mübtede' ve'l-meb'aş ve'l-megâzî*. nşr. Muhammed Hamidullah. Rabat: Ma'hed ed-Dirâsâtî ve'l-Ebhâs li't-Ta'rif, 1967.

İbn Miskeveyh. Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb. *Tezhibu'l-ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.

İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *Kitâbü'l-Emvâl*. nşr. Şâkir Zeyb Feyyâz. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1986.

J. L. Freedman - D. O. Sears - J. M. Carlsmith. *Sosyal Psikoloji*. çev. Ali Dönmez. Ankara: İmge Yayınları, 1993.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Kabakçı, Yusuf. “Bir Câhiliye Gerçeği Olarak İntikam ve Medine Dönemi İslâm Toplumu Yansımaları”. *Apjir* 9/1 (Nisan 2025), 28-44.

Kaplan, Ulaş. *Şiddeti Yenmek Eğitimle Gelişmek*. İstanbul: Varlık Yayınları, 2016.

Keane, John. *Şiddetin Uzun Yüzyılı*. çev. Bülent Peker. Ankara: Dost Yayınevi, 1996.

Köknel, Özcan. *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1996.

Köse, Saffet. "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 37-70.

Kutluer, İlhan. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/320-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Mahmudov, Elşad. *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Manav, Akif. *Şiddet Psikolojisi*. İstanbul: Dahi Yayıncılık, 2018.

Mazhar, Ali. *Asabiyye inde'l-Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm hattâ zevâli Benî Ümeyye*. Kahire: Matba'atu Mısır, 1924.

May, Rollo. *Güç ve Masumiyet*. çev. Mihriban Doğan. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2019.

Morgan, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*. çev. Hüsnu Arıcı vd. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1999.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye 1374-75/1955-56.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. nşr. Salih b. Abdülaziz. Arabistan: Daru's-Selam, 2000.

Omar, A. Rashied. "İslâm ve Şiddet". çev. Yusuf Gökalp. *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 355-360.

Piaget, Jean. *Çocuğun Ahlaki Yargısı*. çev. İdil Dünder. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

Polat, Oğuz. "Şiddet (Violence)". *MÜHF - HAD*. 22/1 (2017), 15-34.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.

Söylemez, M. Mahfuz. "İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Câhiliye Araplarında Âhiret İnancı". *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 71-109.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 2001.

Taylor, Shelley E. vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. Ali Dönmez. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Salih b. Abdülaziz. Arabistan: Daru's-Selam, 2000.

Topaloğlu, Bekir. “Raûf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/468. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Tûsî, Ebû Ca‘fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. A. Vahap Taştan - Hâbil Nazlıgöl. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbü'l-Megâzi*. 3 Cilt. Londra: Oxford Üniversitesi, 1965.

Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.

Yektar, Osman Nedim. *Hiz. Peygamber'in Suça ve Suçluya Bakışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.



DİYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

**Hakikat-i Muhammediyye Düşüncesinde Hz. Peygamber'in Âlemlere
Rahmet Oluşunun Anlamı**

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 1 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 22 Haziran 2026

Yazar: Ömer Dursun

Arş. Gör. Dr.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Rize-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/0468j1635>

<https://orcid.org/0000-0003-3726-7641>

omer.dursun@erdogan.edu.tr

Atıf: Dursun, Ömer. “Hakikat-i Muhammediyye Düşüncesinde Hz. Peygamber'in Âlemlere Rahmet Oluşunun Anlamı”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 703-734.

<https://doi.org/10.61304/did.1879273>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: ChatGPT, Grammarly yapay zeka araçları metnin dil ve anlatım açısından düzenlenmesinde kullanılmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

The Meaning of the Prophet Muḥammad's Being a Mercy (Raḥma) to All Worlds in al-Ḥaḳīqa al-Muḥammadiyya Thought

Research Article

History

Received: 1 February 2026 Accepted: 22 June 2026

Author:

Ömer Dursun

Res. Asst. Dr.

Recep Tayyip Erdoğan University

Faculty of Theology

Rize-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/0468j1635>

<https://orcid.org/0000-0003-3726-7641>

omer.dursun@erdogan.edu.tr

Citation: Dursun, Ömer. "Hakikat-i Muhammediyye Düşüncesinde Hz. Peygamber'in Âlemlere Rahmet Oluşunun Anlamı". *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 703-734.

<https://doi.org/10.61304/did.1879273>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

AI Use Statement: The ChatGPT and Grammarly artificial intelligence tools were used to improve the language and style of the manuscript.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Hakikat-i Muhammediyye Düşüncesinde Hz. Peygamber'in Âlemlere Rahmet Oluşunun Anlamı

Öz

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) rahmet vasfının âlemleri kuşatması, İslâm düşünce geleneğinde farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu yorumlardan biri, Hâlik ile mahlûk arasındaki ilişkiyi keşf ve müşahede yoluyla temellendiren muhakkik sûfilerin yaratılışın gayesi bağlamında ortaya koydukları hakikat-i Muhammediyye düşüncesidir. Çalışma, Hız. Peygamber'e ait hakikatle temsil edilen ilâhî rahmetin yaratılış sürecindeki konumunu ve işlevini metin analizi yöntemiyle incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda çalışma, ilâhî rahmetin yaratılışla ilişkisini açıklayabilmek için öncelikle rahmetin muhabbet ve marifetle ilişkisini ele almakta ve Hakk'ın bilinme iradesinin yaratılışın gayesi olarak nasıl temellendirildiğini incelemektedir. Ardından yaratılışın başlangıç ilkesi olarak ele alınan rahmetin tahsis (belirleme), cem (birleştirme) ve tefrik (ayırma) yönleriyle varlık mertebelerindeki rolü, hakikat-i Muhammediyye düşüncesiyle ilişkisi içinde değerlendirilmektedir. Rahmetin varlık mertebelerindeki işlevinin hakikat-i Muhammediyye düşüncesiyle ilişkisi gösterildikten sonra makalede Hız. Peygamber'in hakikati ile tarihî şahsiyeti arasındaki ilişki rahmet, muhabbet ve marifet kavramları üzerinden incelenmektedir. Böylece söz konusu nazarî ilişkinin Hız. Peygamber'in aile hayatı, ahlâk anlayışı ve ibadet pratiğindeki fiilî sünnetlerinde kazandığı tezahürler ile bu tezahürlerin yol gösterici nitelikleri ele alınmaktadır. Çalışmada bu tezahürlerin aile hayatında Hakk'ın Celâl ve Cemâl isimlerinin birlikte tecrübe edildiği bir alan, güzel ahlâkta insan davranışlarındaki kemâl ölçüsü ve namazda Allah ile kul arasındaki ilişkinin en yoğun biçimde idrak edildiği bir ibadet olarak ortaya çıktığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Rahmet, Hakikat-i Muhammediyye, İnsân-ı Kâmil, Hız. Peygamber.

The Meaning of the Prophet Muḥammad's Being a Mercy (Raḥma) to All Worlds in al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya Thought

Abstract

The Prophet's attribute of mercy (raḥma), which encompasses all worlds, has been interpreted in various ways within the Islamic intellectual tradition. One such interpretation is the doctrine of al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya, articulated by the muḥaqqiq Sūfīs within the context of the purpose of creation. This study aims to examine, through textual analysis, the position and function of divine mercy represented by the reality (ḥaqīqa) associated with the Prophet within the process of creation. To this end, in order to elucidate the relationship between divine mercy and creation, the study first addresses the relationship of mercy with maḥabba (love) and ma'rifa (gnosis), and examines how the will (irāda) of God (al-Ḥaqq) to be known is grounded as purpose of creation. Subsequently, the role of mercy in the levels of being (marātib al-wujūd) through its aspects of determination (takhṣīs), unification (jam'), and differentiation (tafrīq) is examined in connection with al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya. Accordingly, the relationship between the Prophet's reality and his historical personality is examined through the concepts of mercy, love, and gnosis. The concrete manifestations that this theoretical relationship assumes in the Prophet's family life, his akhlāq, and his practical Sunna in devotional practice are examined. These manifestations emerge in family life as a sphere in which the Divine Names of Majesty (Jalāl) and Beauty (Jamāl) are experienced together, in virtuous conduct as the criterion of perfection in human behavior, and in prayer as the form of worship wherein the relationship between God and the servant is most intensely realized.

Keywords: Sufism, Raḥma, al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya, al-Insān al-Kāmil, The Prophet Muḥammad.

Summary

This article examines the Qur'ānic verse (al-Anbiyā', 21/107), which states that the Prophet was sent as a mercy (al-raḥma) to the worlds. This study examines how the verse in question is grounded within the tradition of the muḥaqqiq Sūfīs in the context of al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya. The fundamental starting point of this study is that the Prophet's being a mercy to the worlds is the all-encompassing function of divine mercy at the level of al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya. In this context, in the tradition of Ibn al-ʿArabī (d. 638/1240) and Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 673/1274), mercy is regarded as an ontological principle that renders the beginning of al-khalq (creation) possible, establishes the order of being, and sustains the relation between the Creator (al-Khāliq) and the created (al-makhlūq). This perspective relates the Prophet's being "a mercy to the worlds" to a fundamental principle that encompasses the levels of being and knowledge.

By relating the concept of mercy to the Real's (al-Ḥaqq's) will to be known, the article explains the metaphysical ground of existence through the concepts of divine love (maḥabba) and gnosis (ma'rifa). In Sufi literature, the interpretations put forward around the ḥadīth of the Hidden Treasure (Kanz-i Makhfī) provide a functional framework for explaining the Real's (al-Ḥaqq's) movement from a state of unknowability to that of being known. In this interpretation, divine love signifies the orientation of essential perfection (al-kamāl al-dhātī), while divine mercy denotes the actual manifestation of this orientation; thus, mercy is understood as the first movement that renders the emergence of being (al-wujūd) possible. In the study, the function assumed by divine mercy throughout the marātib al-wujūd is examined through three fundamental qualities, namely determination (takhṣīs), unification (jam'), and differentiation (tafīrīq). Divine mercy, through its aspect of determination, renders unknowability discernible and makes being distinguishable. Through its aspect of unification, it encompasses the realities (ḥaqā'iq) of divine names together with attributes (al-asmā' wa'l-ṣifāt), while through its aspect of differentiation, it enables these realities to appear in diverse forms within the realm of being.

Within this framework, divine mercy is regarded not merely as a principle about the beginning of creation, but as a regulative relation (nisba) that sustains its efficacy throughout all levels of being. In muḥaqqiq Sūfī texts, this universal function of divine mercy is expressed through the concept of al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya. In the article, al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya is approached as the most comprehensive level of manifestation (tajallī) of the divine names and attributes and as a central ontological principle in the explanation of al-Ḥaqq's relationship with the world. Within this understanding, al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya provides a framework that renders the manifestation of multiplicity possible without compromising oneness (al-waḥda al-muṭlaqa). According to the muḥaqqiq Sūfīs, this reality is regarded both as the beginning and source of the world and as the ontological ground of the highest degree of perfection (kamāl) attainable by the human being. Within this ontological

framework, the Prophet Muḥammad, in his historical personage, is regarded as the most perfect and ultimate representative of al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya. While the previous prophets are the perfect manifestations of this reality in different historical periods, the Prophet Muḥammad possesses an exceptional position by virtue of his quality of comprehensiveness of expression (jawāmi‘ al-kalim), in that he gathers within himself the divine realities in the most comprehensive manner. For this reason, his being “a mercy to the worlds” is interpreted in terms of the functioning of mercy as an ordering principle in human life.

The article demonstrates that this theoretical dimension of divine mercy becomes concretized in the lived example of the Prophet Muḥammad through the examples of family life, his akhlāq, and ritual prayer (ṣalāt). Marriage (Al-Nikāḥ) and family life are approached as a field of experience in which divine mercy orders human relationships and renders possible the knowledge of the Real (al-Ḥaqq) through transcendence (tanzīh) and immanence (tashbīh). Good akhlāq expresses how divine mercy becomes a measure of perfection (kamāl) within the sphere of human actions; accordingly, the moral exemplarity of the Prophet Muḥammad is regarded as the most complete manifestation of divine mercy in human life. The prayer (Ṣalāt), as the act of worship in which the relation between the servant and God is experienced in its most intense form, reveals the central position of divine mercy within the consciousness of servanthood (‘ubūdiyya). This study explains the Prophet Muḥammad’s being “a mercy to the worlds” based on the principle of al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya and evaluates mercy as the origin of creation, the founding principle of the order of being, and the criterion of the perfect human (al-insān al-kāmil). Thus, the ontological, akhlāqī, and practical dimensions of the concept of mercy in Sufi thought are presented in an integrated manner.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Muhammed'in (s.a.s.) “*Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.*”¹ hitabıyla âlemleri kuşatan rahmetle gönderildiğinin belirtilmesi, onun risâletinin mahiyetine dair temel bir zemin sunmaktadır. Bu âyet, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğinin yalnızca belirli bir tarihsel döneme veya topluluğa yönelik değil bütün varlık alanını kuşatan bir hakikate sahip olduğunu göstermektedir. Böylece Hz. Peygamber'in âlemleri kuşatan rahmetle gönderilmiş olması, İslâm düşüncesinde onun nübüvvetinin bütün insanlığa hitap eden evrensel niteliğini ortaya koymaktadır.

“Rahmet” kavramı İslâmî ilimler geleneğinde farklı anlamları içeren çok boyutlu bir kavram olarak anlaşılmıştır. Bu anlamlardan biri de rahmetin yaratılış gayesi, varlığın sürekliliği ve hâlik-mahlûk ilişkisini belirleyen temel bir ilke olarak kabul edilmesidir.² Özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve onun düşünce çizgisini takip eden sûfi müellifler tarafından rahmet, Hakk'ın bütün mahlûkatla irtibatını mümkün kılan aslı bir bağ olarak görülmüştür.³

Bu aslı bağın varlık düzlemindeki ilk ve kuşatıcı tezahürü “hakikat-i Muhammediyye” kavramıyla ifade edilmiştir. Muhakkik sûfiler⁴ bu kavramı, tüm mahlûkatın Hak ile irtibatını açıklayan ontolojik bir

¹ el-Enbiyâ 21/107.

² Muhammed Hâmid et-Tehânevî, “Rahmet”, çev. Emrah Alagaş, *Keşşâfu istilâhâtı-l-fünûn ve 'l-ulûm: Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 4/99-101.

³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Afîfî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 177; Sadreddin Konevî, *el-Fükûk fî esrârî müstenidâti hikemi'l-Fusûs: Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 108-110; a.mlf., *İ'câzü'l-beyân fî te'vîli'l-tümme'l-Kur'ân: Fâtîha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 250-252; Abdürrezzak el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1423/2003), 348-352; Dâvûd el-Kayserî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, thk. Hasanzâde el-Âmulî (Kum: Bostan-ı Kitap, 1394 hş./2015), 2/1142-1147; Karabâş-ı Velî, *Kitâbu Şerhi Fusûsü'l-hikem el-müsemma bi kâşifi'l-esrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, No. 2225, ts.), 157a-157b; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem: Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrallı vd., ed. Mustafa Tahrallı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/1134-1138.

⁴ Bu çalışmada muhakkik sûfiler ifadesiyle başta Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmak üzere onun düşünce geleneğini sürdüren ve *Fusûsu'l-hikem* şerh literatürünün oluşumuna katkı sağlayan Sadreddin Konevî, Müeyyidüddin Cendî, Abdürrezzâk Kâşânî, Dâvûd Kayserî gibi müellifler kastedilmektedir.

ilke olarak yorumlamışlardır.⁵ Söz konusu yorum doğrultusunda Hz. Peygamber'den önce gönderilen peygamberler söz konusu hakikatin tarihsel süreçteki farklı biçimleri olarak değerlendirilmişlerdir. Buna göre Hz. Peygamber'in tarihsel kimliği ise bu ilkenin en kâmil ve nihaî surette zuhur ettiği şahsiyettir.⁶ Bu çerçevede Hz. Peygamber'in ve onun risâletinin yalnızca tarihsel bir şahsiyet veya ahlâkî bir örneklik olarak değil ilâhî rahmetin varlık alanındaki en yetkin mazharı olarak konumlandırıldığı görülmektedir.⁷

Muhakkik sûfilere göre Hz. Peygamber ilâhî isimlerin kemâl düzeyinde tecelli ettiği kuşatıcı bir varlık mertebesini temsil etmektedir.⁸ Hz. Peygamber'in temsil ettiği kuşatıcı varlık mertebesi, Hâlik ile mahlûk arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiği sorusunu beraberinde getirmektedir. Buradan hareketle çalışmanın temel problemi, Hâlik ile mahlûk arasındaki ilişkiyi ilâhî rahmet üzere tesis eden hakikat-i Muhammediyye'nin temel işlevinin ne olduğu ve bu ilkenin Hz. Peygamber'in şahsında hangi yönleriyle görünür hâle geldiğinin tespit edilmesidir.

Bu çalışma söz konusu problemi, diğer peygamberlerde farklı şekillerde tecelli eden hakikatlerin, varlığın aslî kaynağı kabul edilen rahmeti temsil eden Hz. Peygamber'in hakikatinde cemedildiği düşüncesi üzerine telif edilen *Fusûsu'l-hikem* şerh literatürü içerisinde incelemektedir.

Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet oluşunun hakikat-i Muhammediyye bağlamında nasıl anlaşıldığını açıklamayı amaçlamaktadır. Çalışmada metin analizi yöntemi kullanılmakta; bu anlayışın varlıkla ilgili bir ilke olarak ilâhî rahmetle ilişkisi ele alınmakta ve bahsi geçen ilkenin Hz. Peygamber'in hayatında aile, güzel ahlâk ve ibadet bağlamlarında nasıl tezahür ettiği değerlendirilmektedir. Muhakkik sûfilerin bu nazariyesi hakkında yapılmış birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı, kavramın Kur'an'daki beşerilik vurgusuyla olan gerilimini tartışarak meşruiyetini ve sınırlarını ele almaktadır.⁹ Bir kısım araştırmalar ise kavramın tarihsel gelişimini, âyet ve hadislerdeki

⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 214; Abdülkerim Cîlî, *el-Kemâlâtü'l-ilâhiyye fî sıfâtî'l-Muhammediyye: Hakikat-i Muhammediyye Hz. Muhammed'in Sıfatlarındaki İlâhî Yetkinlikler*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2010), 14, 19-20; Konuk, *Fusûsu'l-hikem: Tercüme ve Şerhi*, 2/1492-1493. Muhakkik sûfilerin hakikat-i Muhammediyye nazariyesinin detaylı analizi için bk. Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem İbnü'l-Arabî Çeviri ve Şerh*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006), 521-522.

⁶ Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 206.

⁷ Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, 232-233.

⁸ Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, 19-20, 23-24.

⁹ Mahmut Ay, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2010), 77-120.

dayanaklarını ve tasavvufî metinlerdeki yansımalarını incelemektedir.¹⁰ Bunun yanında bazı araştırmalar kavramı varlık mertebeleri ve yaratılış bağlamında temellendirerek onun şiirsel ve edebî etkilerine odaklanmakta ya da iktisadî anlayış üzerindeki yansımalarını tartışmaktadır.¹¹ Diğer bazı araştırmalar ise onu taayyün-i evvel, nûr ve ilk akıl gibi ontolojik ilkeler çerçevesinde sistematik biçimde açıklamaktadır.¹² Bununla birlikte söz konusu çalışmalar, hakikat-i Muhammediyye'yi ağırlıklı olarak teorik ve metafizik bir mesele şeklinde ele almakta, rahmet ve muhabbet çerçevesinde onun aile, güzel ahlâk ve namaz gibi pratik boyutlarını doğrudan incelememektedir. Bu çalışma söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemekte ve hakikat-i Muhammediyye kavramını Hz. Peygamber'in müşahhas hayat pratikleriyle ilişkilendirerek rahmet çerçevesinde aile, güzel ahlâk ve ibadet boyutlarındaki tezahürlerini incelemektedir.

Çalışmada öncelikle “Rahmetin Yaratılış Sürecindeki Rolü” başlığı altında rahmet kavramının varlık anlayışı bakımından temel anlam alanı incelenmektedir. Ardından “Rahmet Bağlamında Hakikat-i Muhammediyye” başlığı altında ilâhî rahmet ile hakikat-i Muhammediyye arasındaki ilişki değerlendirilmektedir. Son olarak “Rahmetin En Kâmil Mazharı Olarak Hz. Peygamber” başlığı çerçevesinde Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet oluşu insân-ı kâmil anlayışı bağlamında ele alınmakta ve bu durum aile, güzel ahlâk ve namaz örnekleri üzerinden ortaya konmaktadır. Sonuç bölümünde ise Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet oluşu genel olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede ilk olarak rahmetin yaratılışın başlangıcına ilişkin ontolojik bir ilke olarak nasıl temellendirildiğinin açıklanması gerekmektedir.

1. Rahmetin Yaratılış Sürecindeki Rolü

Cerh ve ta'dîl değerlendirmeleri bakımından tartışmalı olmakla birlikte tasavvuf literatüründe yaygın şekilde kullanılan ve “kenz-i mahfî” tabiriyle meşhur olan “Ben gizli bir hazine idim; bilinmeyi sevdim. Bunun üzerine mahlûkâtı yarattım.” rivayeti, yaratılışın gayesinin rahmet ve muhabbet

¹⁰ Ferzende İdiz, “Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler”, *Ekev Akademi Dergisi* 59 (2014), 179-199.

¹¹ Hamdi Birgören, “Hakikat-i Muhammediyye Düşüncesinin Tasavvuf Şiirindeki Yansımaları”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 67 (2018), 238-257; Ekrem Erdem, “Tasavvuf Geleneginde Hakikat-ı Muhammediyye ve Devriyeler Yaklaşımlarına Göre İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve İktisadi Hayata Tesiri”, *Faculty of Letters Journal of Social Sciences* 47 (2023), 241-257.

¹² Atabey Kılıç, “Yazarı Bilinmeyen Dînî-Tasavvufî Bir Eser: Hakikat-i Muhammediyye”, *Tübar* 20 (2006), 125-139; Abdurrahim Alkış, “Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî'nin Düşüncesinde Hakikat-i Muhammediyye”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 23 (2015), 139-161; Merdan Hanyev, “Saidüddin Fergânî'nin İnsan Anlayışında Hakikat-i Muhammedî'nin Yeri ve Tesiri”, *Temaşa Felsefe Dergisi* 22 (2024), 22-32.

kavramlarıyla açıklanmasında işlevsel bir çerçeve sunmaktadır.¹³ Bu rivayet, yaratılışın başlangıcını ifade eden rahmetin bazı sûfiler tarafından genel varlık ilkesi olarak yorumlanmasına zemin hazırlamaktadır.¹⁴ Söz konusu yaklaşıma göre Hakk'ın bilinme iradesinin ilk tecellisi kabul edilen bu ilke, varlığın zuhur sürecinin fiilî başlangıcı şeklinde kabul edilmiştir.¹⁵ Zira zikri geçen rivayetteki “sevdim” (ahbebtü) ifadesi muhabbet kelimesiyle, “bilinmeyi” (u‘refü) ifadesi ise marifet kelimesiyle aynı kökten türemiştir.¹⁶ Bu durum yaratılışın muhabbet ve marifet ekseninde açıklanmasına imkân vermektedir. Tasavvufi yorumda muhabbet ile rahmet arasında yalnızca kavramsal bir yakınlık değil ontolojik bir ilişki bulunduğu kabul edilmekte ve rahmet, ilâhî muhabbetin varlık alanındaki fiilî tezahürü olarak yorumlanmaktadır.¹⁷

Muhabbet, Hakk'ın zâtî kemâlinin tecelli etmeyi murat eden yönelişini ifade ederken rahmet bu yönelişin fiilî tezahürü olarak görülmektedir. Bu fiilî tezahür sıfatıyla rahmet, muhakkik sûfilerin yorumlarında ilâhî zâtın bilinme iradesini varlık sahnesine taşıyan ilk ilke olarak değerlendirilmektedir. Rahmetin temel niteliklerinden biri, bilinmezlik hâlini bilinir hâle getiren tahsîs (belirleme) işlevidir. Zira hâlik ile mahlûk arasındaki ilişkinin ontolojik zemininin bu belirlenme hareketi üzerine inşa edildiği kabul edilmektedir.¹⁸ Muhabbet ile rahmetin birlikte düşünülmesi rahmeti varlıkta gerçekleşen ilk hareket konumuna yerleştirmektedir. Rahmetin ilk zuhur olarak kabul edilmesi ise Hakk'ın¹⁹ nasıl bilinir hâle geldiği sorununu gündeme getirmekte ve bu soru bir sonraki aşamanın hareket noktasını oluşturmaktadır.

Zâtın bilinme isteğinin sonucu olarak ortaya çıkan rahmet, ilk safhada henüz tam anlamıyla gerçekleşmiş bir zuhur niteliği taşımamaktadır. Daha doğrusu bu aşamada rahmet tam olarak açığa çıkmadan önce, varlığa yönelik ilk latif belirlenme imkânı olarak yokluk hâlinde bulunmaktadır. Yokluk hâlinin varlığa dönüşmesi, onu varlığa çıkaracak bir rahmete bağlıdır.

¹³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 203.

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 177; Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 349; Karabâş-ı Velî, *Kâşifü'l-esrâr*, 156b.

¹⁵ Karabâş-ı Velî, *Kâşifü'l-esrâr*, 157a.

¹⁶ İbrahim Hakkı Aydın, “Kenz-i Mahfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/258; Engin Söğüt, *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Kenz-i Mahfi Risâlesi Muhtevâ ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 23.

¹⁷ Karabâş-ı Velî, *Kâşifü'l-esrâr*, 157a.

¹⁸ Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 47; Karabâş-ı Velî, *Kâşifü'l-esrâr*, 157a; a.mlf., *Magzü'l-Fusûs* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâyi Efendi, No. 309, ts.), 70b.

¹⁹ Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 47; Karabâş-ı Velî, *Kâşifü'l-esrâr*, 157a; a.mlf., *Magzü'l-Fusûs*, 70b.

Rahmeti önceleyecek başka bir rahmet bulunmadığından rahmet, ilk kez kendinden kendine yönelen bir tesirle son derece latif bir surette zuhur etmeye başlamıştır. Rahmetin bu zuhuru, Hakk'ı bilinir kılan ilk belirlenim hareketi olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla rahmet, zâtî düzeyde gerçekleşen taayyün hareketiyle varlığın ilk zuhur ilkesine dönüşmektedir. Söz konusu hareket, Hakk'ın kendini belirleme sürecinin ilk aşamasını açıklamaya yönelik tasavvufî bir tasvir olarak değerlendirilmektedir. Bu mertebede rahmet, henüz Hakk'tan ayrı bağımsız bir varlık değildir.²⁰

Hakk'ın bilinme isteğinin neticesinde marifet zuhur etmektedir. Marifet, Hakk'ın bilinmesi manasına gelmektedir. Hakk'ın kendini kendinde, kendinden ve kendiyle bilmesiyle ilâhî ilim zuhur etmektedir.²¹ Hakk'ın ilminin zuhur etmesiyle ilâhî isimlerin hakikatleri belirginleşmekte ve birbirinden ayırt edilmektedir. Hakk'ı bilinir kılan rahmet, bütün ilâhî isimlerin üzerine yayılarak onlara şeylik kazandırmaktadır.²² Bu yayılma Hakk'ın zâtında meydana gelmektedir. Zira bu tecelli Hakk'ın zâtı dışında gerçekleşen bir tecelli değildir. Eşyanın asılları kabul edilen ilâhî isimlerin belirtmeye başlamasıyla Hak, bilinmezlik hâlinde bilinir bir hâle geçmiştir.²³ Tasavvufî yorumda ilâhî isimler “arş” kavramıyla, rahmetin bu isimlerin üzerine yayılıp her şeyi cemetmesi ise “İstivâ” kavramıyla açıklanmaktadır.²⁴ Bu açıklamanın arka planında Hakk'ın bilinme isteğiyle ortaya çıkan muhabbet bulunmaktadır. Muhabbet fiilî bir yönelim kazanarak rahmet hâline gelmekte ve varlık suretinde tecelli ederek ilk zuhur ilkesine dönüşmektedir. Söz konusu tecellinin gerçekleştiği safha, henüz varlık ve yokluk ayrımının tam ortaya çıkmadığı ezeli cem safhasıdır. Rahmetin her şeyin üzerine yayılması bu safhada zâtın kendisiyle ilişkisi çerçevesinde gerçekleşmektedir. Böylece rahmetin ikinci temel niteliğinin cemedicilik (birleştiricilik) olduğu anlaşılmaktadır.

Hakk'ın, bilinmesi için yarattığı her şey yani ilâhî ilimde sabit olan hakikatler rahmetle yaratılmıştır.²⁵ Burada ilâhî ilimden maksat, ilâhî isimlerin kendi hakikatlerinde taşıdıkları hükümlerdir. Rahmet, cemedicilik niteliğiyle bir şey olarak tespit edip var kıldığı ilâhî isimlerin hakikatlerinde taşıdıkları hükümleri, tefrîk niteliğiyle birbirinden farklı olarak aynı varlık düzleminde zuhur ettirmektedir.²⁶ Böylece tahsîs, cem ve tefrîk nitelikleri

²⁰ Toshihiko Izutsu, *A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism Ibn 'Arabi and Lao-tzu and Chuang-tzu: İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020), 168.

²¹ Karabâş-ı Velî, *Kâşîfü'l-esrâr*, 157a.

²² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 177.

²³ Izutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 168-169.

²⁴ Karabâş-ı Velî, *Kâşîfü'l-esrâr*, 45b; a.mlf., *Magzü'l-Fusûs*, 21b-22a.

²⁵ Karabâş-ı Velî, *Kâşîfü'l-esrâr*, 157a.

²⁶ Izutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 169.

olmak üzere üç temel nitelik tamamlanmış olur. Bu üç temel nitelik el-‘alîm ismi örneği üzerinden şu şekilde açıklanabilir: Hakk’ın kendini kendinde bilmesiyle rahmet bilinmezlik hâlinde bulunan zâtı ilk kez bilme kabiliyetine sahip bir şey olarak belirler ve gizli olan hakikati ilk defa bilen bir şey hâline getirmeye başlar. Gizli bir hazineden zuhur eden bu rahmet, bilme kabiliyetini belirginleştirmesi cihetinden el-‘alîm olarak isimlendirilir.²⁷ Dolayısıyla ilim vasfının ismi el-‘alîm olmaktadır.²⁸ Bu suretle rahmet, O’nu ilim sıfatına sahip olarak belirli hâle getirir. Rahmet, el-‘alîm isminin üzerine yayılarak onun hükümlerini ceder. Cem hâlinde, birlik içinde bulunan el-‘alîm ismi, rahmetin tefrîk edici niteliğiyle kendi istidadına uygun olarak melek türünde kesintisiz idrak, insan türünde bilme kabiliyeti, bitki türünde hikmetli bir düzen şeklinde tecelli eder.²⁹ Böylece rahmetin bu üç niteliğinin farklı zuhur şekilleri, onun bütün var olan şeylerde daimî olarak bulunduğunu göstermektedir.

Varlığın ilk zuhur ilkesi olan rahmet, Hakk’ı bilinir kılarak “tahsîs”, ilâhî isimlere yayılmak suretiyle “cem”, her bir ismin kendi hükmünü aynî varlıkta zuhur ettirmesiyle ise “tefrîk” niteliğini yerine getirmiştir. Bu nedenle varlık mertebelerinde müşahade edilen şeyler, muhakkik sûfîlerin yorumlarında ilâhî ilmin zuhur biçimleri olarak ele alınmıştır. Rahmet, yalnızca yaratılışın başlangıç ilkesi değil aynı zamanda mevcudatın kendi hakikatine yönelme istidadının da aslî kaynağı olarak yorumlanmıştır. Muhakkik sûfîlerin geleneğinde bu anlayış rahmetin hakikat-i Muhammediyye kavramı çerçevesinde açıklanmasıyla daha sistematik bir ifade kazanmıştır. Böylece rahmetin tüm zuhur süreçlerindeki tahsîs, cem ve tefrîk nitelikleri söz konusu küllî işlevi sebebiyle hakikat-i Muhammediyye olarak isimlendirilmektedir. Rahmetin bu küllî işlevinin hakikat-i Muhammediyye kavramında nasıl karşılık bulduğu bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

2. Rahmet Bağlamında Hakikat-i Muhammediyye

Gizli bir hazine olan Hakk’ın bilinme isteğinin rahmet vesilesiyle bilinir hâle gelmesi yeni bir soruyu gündeme taşımaktadır: Mutlak birliğe sahip olan Hakk’ın zâtı, çoklukla nitelenen âlem tarafından nasıl bilinebilecek ve O’nunla nasıl ilişki kurulabilecektir?³⁰ Zira mutlak birliğe sahip Hakk’ın zâtı her türlü kayıt ve belirlenimden münezzeh iken âlem nispet ve ilişkilerden oluşmaktadır. Dolayısıyla kadîm ile hâdis arasındaki ilişki,

²⁷ Demirli, *Fusûsu’l-Hikem Çeviri ve Şerh*, 390.

²⁸ Kartal, *Abdülkerim Cili’nin Tasavvuf Felsefesi*, 118.

²⁹ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought: İslam’da Cinsiyet Diyalektiği İslam’ın Taosu*, çev. Şamil Öçal (Ankara: Hece Yayınları, 2019), 89.

³⁰ Kartal, *Abdülkerim Cili’nin Tasavvuf Felsefesi*, 206.

Hakk'ın birliğine hâlel gelmeksizin çokluğun nasıl zuhur ettiği sorusu etrafında şekillenmektedir.³¹ Hakikat-i Muhammediyye'nin birlikten çokluğun zuhurundaki konumu ve işlevi bu çerçevede açıklanacaktır.

Hakk'ın zâtının birliğine zarar vermeden çokluğun zuhur etmesinde ve kadîm varlık ile hâdis varlık arasındaki ilişkinin tesis edilmesinde hakikat-i Muhammediyye'nin işlevi, ferdiyet kavramıyla ifade edilmektedir.³² Ferdiyet zât, irade ve kün emri olmak üzere üç unsurdan oluşmaktadır.³³ Bu unsurların ilki olan zât tam bir bilinmezdir. O'nun hakkında herhangi bir belirlenme, kayıt, isim ve sıfat söz konusu değildir. İşte zâtın bu birliği ehadiyet olarak isimlendirilmektedir.³⁴ Hakk'ın bilinme isteğinden kaynaklanan ve kendinden kendine olan rahmet tecellisi, ferdiyet mertebesinde zâtın mutlaklığı yönünden değil bilinmek istemesi cihetinden zât olduğunu göstermektedir. Zira vahid olan Hakk'ın bu mertebesinde ilk olarak rahmet yani ilâhî ilim zuhur etmektedir.³⁵ Muhakkik sûfler rahmetin ilk belirlenim sürecini farklı kavramlarla ifade etmişlerdir. Bu süreç taayyün-i evvel ya da feyz-i akdes³⁶ olarak isimlendirilmiş ve rahmetin ilk tecellisini sembolik olarak ifade eden Ahmed ismindeki mim harfiyle ilişkilendirilmiştir.³⁷ Rahmet tecellisiyle ilâhî ilimde isimler birbirlerinden farklılaşarak sabit hakikatler olarak zuhur etmektedir.³⁸ Bu şekilde hiçbir kayıtlı nitelenmeyen ilâhî zât mertebesi (ehadiyet birliği), ilâhî isim ve sıfatların söz konusu olduğu ulûhiyet mertebesinde (vahidiyet birliği) tecelli etmektedir.³⁹ Diğer bir ifadeyle Hakk'ın zâtı doğrudan bilinemezken rahmet tecellisiyle zuhur eden ilâhî isim ve sıfatlar vesilesiyle bilinir hâle gelmektedir.

Ulûhiyet mertebesine tenezzül eden zât, kendini irade sahibi olmakla nitelemektedir.⁴⁰ Zâtın iradesi, O'nun bir şeyin meydana gelişini tayin

³¹ Abdurrezzak Tek, "Hakikat-i Muhammediyye Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1 Metafizik Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/852.

³² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 214.

³³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 115.

³⁴ Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, 519.

³⁵ İzutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 264-265.

³⁶ Taayyün-i evvel ya da feyz-i akdes, Hakk'ın mutlaklık mertebesinde bilinmeyi istemesi ve kendisini yine kendisiyle bilmesi şeklinde gerçekleşen ilk rahmet tecellisini ifade etmektedir. Bu tecellinin neticesinde ilâhî ilimde ilâhî isimlerin sahip olduğu ve eşyanın aslını oluşturan hükümler birbirinden farklılaşarak bilinir hale gelmiştir. Bk. Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, 393-394; a.mlf., *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 289-292.

³⁷ Karabâş-ı Velî, *Magzü'l-Fusûs*, 93b.

³⁸ Karabâş-ı Velî, *Kâşîfü'l-esrâr*, 26b; a.mlf., *Magzü'l-Fusûs*, 87a-87b.

³⁹ İzutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 264-265.

⁴⁰ İzutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 265.

etmeye yönelmesi olarak anlaşılmıştır.⁴¹ İrade, ilâhî ilimde zuhur eden sabit hakikatlerin var olma vaktini takdir etmektedir. Kün emriyle zât, kendisini bir âmir şeklinde zuhur ettirmekte ve iradesine dayanan bu emri vermektedir.⁴² Ferdiyette zât, irade ve kün emrinin üç lâzımı bulunmaktadır. Bunlar bir şeyin kendinde bir şey olması, kün emrini duyması ve bu emri duymasıyla birlikte zuhur etmesidir. Üç unsurun üç lâzımla mutabık olmasıyla yaratma gerçekleşmektedir.⁴³ Bu süreç taayyün-i sâni veya feyz-i mukaddes⁴⁴ olarak isimlendirilmekte ve Muhammed ismindeki mim harfiyle sembolik olarak ifade edilmektedir.⁴⁵ Ahmed ismindeki mim harfiyle ilâhî ilimde birbirlerinden farklılaşarak sabit hakikatler olarak bulunan isimler, Muhammed ismindeki mim harfiyle aynî varlıkta zuhura çıkmaktadır.⁴⁶

Ahmed ve Muhammed isimlerindeki mim harfleriyle sembolize edilen ferdiyetteki üç unsur, gerçek bir ayrım değil zihni olarak yapılmış bir tasniftir. Bu üç unsurdan gerçek olan sadece zâttır.⁴⁷ Yani zâttan rahmet üzere zuhur eden ilâhî isim ve sıfatların oluşturduğu çokluk izâfidir ve hakikatte teklîğe irca edilmektedir. Örneğin Hakk'ın bilinme isteği olan rahmet tecelli ettiğinde rahmet eden, rahmet edilen ve rahmet görünüşte çokluk oluştursa da muhakkik sûfîlerin geleneğinde esasen tek hakikat olarak değerlendirilir.⁴⁸

Hakikat-i Muhammediyye düşüncesiyle açıklanan ferdiyet mertebesinde, Ahmed ve Muhammed isimlerindeki mim harfleriyle sembolize edilen taayyün ve zuhur süreçlerinin de tahsis, cem ve tefrik olmak üzere üç temel niteliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hakk'ın esmâ-i hüsnâsının hakikatlerini “ayn” olarak görmek istemesi⁴⁹ hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin kaynağı olarak anlaşılmıştır. Zira Hak, zâtını bilmekle birlikte ayna gibi bir şey vasıtasıyla gerçekleşen bir görme türünde de bilinmeyi murat etmiştir. Bu irade, zâti ilmin yanı sıra ilâhî isimlerin kendi hakikatlerinin cem ve tefrik edilmiş surette bir mahal

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 115.

⁴² İzutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 265.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 115-116.

⁴⁴ Taayyün-i sâni ya da feyz-i mukaddes, ilâhî ilimde bilinen ilâhî isimlerin sahip olduğu ve eşyanın aslını oluşturan hükümlerin rahmetin ikinci tecellisiyle dışta ortaya çıkmasını ifade etmektedir. Bu tecellinin neticesinde ilâhî ilimde bilinen eşyanın hakikatleri aynî varlıkta zuhur etmiştir. Bk. Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, 394; a.mlf., *Konevi'de Bilgi ve Varlık*, 289-292.

⁴⁵ Karabâş-ı Velî, *Magzü'l-Fusûs*, 93b.

⁴⁶ Karabâş-ı Velî, *Kâşifü'l-esrâr*, 26b, 27b, 94a; a.mlf., *Magzü'l-Fusûs*, 87a-87b, 93a-94a.

⁴⁷ Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, 389.

⁴⁸ Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, 518-519.

⁴⁹ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 48-50.

üzerinde görüldüğü başka bir bilinme tarzını ortaya çıkarmaktadır. İlâhî isimlerin tamamını kuşatan bu mahal, Âdem olarak isimlendirilmektedir. Âdem, varlığın bütün sırlarını kendisinde zuhur ettirme kabiliyetine sahip kuşatıcı bir varlık olarak kabul edilmiştir.⁵⁰

Âdem ismi tasavvuf literatüründe çoğu yerde “insân-ı kâmil” ve “hakikat-i insâniyye”nin küllî sureti olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda Âdem ismi, insanlığın tarihsel babası olan ilk insanı değil insan türünün metafizik hakikatini temsil eden bir kavramdır.⁵¹ Hadis tenkidi açısından tartışmalı olmakla birlikte tasavvuf literatüründe yaygın bir şekilde kullanılan “Âdem henüz su ile çamur arasındayken ben peygamberdim.”⁵² rivayeti, hakikat-i Muhammediyye anlayışının arka planını temellendirmede bir referans olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede hakikat-i Muhammediyye’nin, yaratılış sürecinin başlangıcını temsil eden ve varlığı kuşatan bir mertebe olarak kabul edildiği görülmektedir.⁵³

Hakikat-i Muhammediyye’nin, gizli bir hazine olan Hakk’ı bilinir kılmadaki konumu ayna metaforu üzerinden ele alınmaktadır. Buna göre âlem başlangıçta cilasız bir ayna ve ruhsuz bir ceset gibidir. Ne var ki ilâhî isimlerin tecellilerinin bütün incelikleriyle ortaya çıkabilmesi için bu aynanın cilalanması gerekmektedir. Bu cilayı sağlayan ise insân-ı kâmil olarak Âdem’dir. Dolayısıyla Âdem aynanın parlaklığını sağlayan cila ve suretin ruhu konumundadır.⁵⁴ İnsan, kendi hakikatinde ilâhî isim ve sıfatların hem mücmel hem de mufassal şekilde zuhur ettiği tek varlıktır.⁵⁵ Bu sebeple muhakkik sûfiler, Hakk’ın mahlûkatla irtibatını insan-ı kâmil üzerinden açıklamışlardır.⁵⁶

İnsanın bu konumu, görmenin kendisiyle gerçekleştiği göz bebeğinin göze nispeti gibidir. Bu benzetmede âlem ile insan ilişkisi, varlık hakikatlerinin insanda zuhur ettiği fikri üzerinden temsili bir dille ifade edilmiştir. Bu ilişkiden hareketle yaratılışın gayesinin, ilâhî kemâlin insân-ı kâmil aynasında bilinmesi şeklinde yorumlandığı görülmektedir. Bu bağlamda Hakikat-i Muhammediyye muhakkik sûfilerin metinlerinde ilâhî isimlerin hakikatlerinin belirlenmesi ve varlığın bir suret altında

⁵⁰ Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, thk. Hasanzâde el-Âmulî (Kum: Bostan-ı Kitap, 1394 hş./2015), 1/215-218.

⁵¹ Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 19-20; Ebü'l-Alâ Afîfî, *et-Ta'likat alâ Fusûsi'l-hikem: Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 73; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, 265-266.

⁵² İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351/1932), 2/129.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 214.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 49.

⁵⁵ Kayserî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 1/226.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 49-50.

tanımlanması sürecinin ilk ve en kuşatıcı mertebesi olarak ele alınmaktadır.⁵⁷

Hakikat-i Muhammediyye'nin ilk ve en kuşatıcı mertebe olarak kabul edilmesi, onun bir diğer temel niteliğinin cem olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü hakikat-i Muhammediyye, zât isminin müsemması şeklinde açıklanmıştır.⁵⁸ Zât isminin, ism-i celâl kabul edilen Allah ismiyle irtibatı bu gelenekte özellikle öne çıkmaktadır.⁵⁹ Allah ismi, ilâhî isimlerin niteliklerini, tafsili hükümlerini ve nispetlerini kuşatan câmi‘ bir isimdir.⁶⁰ Buna göre lâhût denizi dalgalandığında Ahmed isminin nuru zuhur etmiştir. Ahmed isminin nurunun dalgalanmasıyla bütün varlıkların ruhu zuhur etmiştir. Muhammed isminin nurunun dalgalanmasıyla ise bütün varlıkların ruhları gizlilik hâinden arş-ı âlâya zuhur etmiştir.⁶¹ Bu tür sembolik anlatımlarda lâhût denizinin dalgalanması, Hakk'ın bilinme isteği neticesinde zuhur eden Ahmed isminin nuruna ve bu nur da rahmet manasına gelen hakikat-i Muhammediyye'ye işaret etmektedir. Ahmed isminin nurunun birinci dalgalanmasıyla bütün varlıkların ruhunun zuhur etmesi, onun bütün ilâhî isim ve sıfatların hakikatini cemettiğini göstermektedir.⁶²

Hakikat-i Muhammediyye, insân-ı kâmil telakkisi bağlamında âlemdeki bütün hakikatlerin kendisiyle irtibat kurduğu küllî bir mazhar olarak temellendirilmektedir.⁶³ Bu yaklaşımda âlemdeki bütün hakikatlerin onda cemedildiği ifade edilmektedir.⁶⁴ Varlığın bütününe şamil olan ve rahmet manasına gelen hakikat-i Muhammediyye, Hakk'ın zâtına ait bütün kemâl niteliklerini en yetkin şekilde ortaya koymakta ve O'nun bilinme isteğinin en kapsamlı vesilesi olarak konumlanmaktadır.⁶⁵

Ahmed isminin nurunun dalgalanmasıyla zuhur eden varlıkların ruhlarının, Muhammed isminin nurunun dalgalanmasıyla gizlilikten arş-ı âlâ'ya çıkması,⁶⁶ hakikat-i Muhammediyye'nin ilâhî isim ve sıfatların hakikatini birbirinden ayırma niteliğine işaret etmektedir.⁶⁷ Buna göre söz konusu ilke yahut insân-ı kâmil, cem hâinde bulunan ilâhî isim ve sıfatları, kendilerinde taşıdıkları manalar itibariyle birbirlerinden ayırmakta ve her birini kendi manasına uygun şekilde aynî varlıkta ortaya çıkarmaktadır.

⁵⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 1/239-241.

⁵⁸ Karabâş-ı Velî, *Kâşifü'l-esrâr*, 26b.

⁵⁹ Karabâş-ı Velî, *Kâşifü'l-esrâr*, 197b; a.mlf., *Magzü'l-Fusûs*, 87a.

⁶⁰ Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 19.

⁶¹ Karabâş-ı Velî, *Magzü'l-Fusûs*, 87a-87b, 93b-94a.

⁶² Karabâş-ı Velî, *Kâşifü'l-esrâr*, 26b.

⁶³ Kayserî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 1/240.

⁶⁴ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem: Tercüme ve Şerhi*, 1/140.

⁶⁵ Kartal, *Abdülkerim Cîlî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 208.

⁶⁶ Bk. Karabâş-ı Velî, *Magzü'l-Fusûs*, 87a-87b, 93b-94a.

⁶⁷ Karabâş-ı Velî, *Kâşifü'l-esrâr*, 26b.

O, bu niteliğiyle mücmel halde cemettiği ilâhî zâtın bilinme isteğine ait levazımı tafsil etmektedir.⁶⁸ Muhakkik sûfîlerin geleneğinde hakikat-i Muhammediyye ilâhî rahmetin âlemde görünür hâle gelmesinde vesile olarak değerlendirilmiştir.⁶⁹

Hakikat-i Muhammediyye'nin bilinir kılma, cem ve tafsil niteliklerine sahip bir mertebe olarak kabul edilmesi, onun niçin öncelikli bir konuma sahip olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Muhakkik sûfîlerin geleneğinde hakikat-i Muhammediyye ontolojik yapı bakımından zâtın vasıtasız tecellisi şeklinde yorumlanmıştır. Onun dışındaki her şey ise belirli bir isim ve sıfatın tecellisidir. Bu yorumda hakikat-i Muhammediyye'nin mertebe bakımından ilâhî isim ve sıfat tecellilerini öncelediği ve onların varlık kazanmasını mümkün kılan bir başlangıç mertebesi olarak görüldüğü belirtilmektedir.⁷⁰ Muhakkik sûfîlerin açıklamalarında hakikat-i Muhammediyye'ye iki temel işlev atfedildiği görülür: Birincisi âlem ile ilişkisi bakımından her şeyden önce zuhur etmesi ve her şeyin kendisinden yaratılması sebebiyle âlemin aslı ve kaynağı kabul edilmesidir. İkincisi insanla ilişkisi cihetinden varlığın bütün hakikatini kendinde cemetmesiyle insanî kemâllerin ulaşabildiği son noktanın yetkin sureti olmasıdır.⁷¹ Yetkin suret olması bağlamında hakikat-i Muhammediyye insân-ı kâmil ile irtibatlı bir ontolojik ilke olarak ele alınmıştır.⁷² Böylece hakikat-i Muhammediyye, insân-ı kâmil anlayışıyla irtibatı sebebiyle yalnızca teorik bir metafizik ilke olarak kalmamaktadır. Tarihî şahsiyet olarak Hz. Peygamber (s.a.s.), bu metafizik hakikatin insân-ı kâmil düzlemindeki en kâmil ve nihaî tezahürü olarak değerlendirilmektedir.

3. Rahmetin En Kâmil Mazharı Olarak Hz. Peygamber

Muhakkik sûfîlerin yorumlarında tarihî bir şahsiyet olarak Hz. Peygamber, ontolojik bir ilke olan insân-ı kâmilin en kâmil ve nihaî sureti olarak değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber dışındaki diğer peygamberler de kendi dönemlerinde söz konusu ilkenin en kâmil suretlerini teşkil etmektedir.⁷³ Buna göre başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün peygamberler, insân-ı kâmil ilkesi kabul edilen hakikat-i Muhammediyye ile irtibatlı olarak bu ilkenin tahsis, cem ve tefrik niteliklerinin tarih içindeki tezahürleri şeklinde kabul edilmişlerdir. Ancak burada hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin üç temel niteliğinin en kâmil suretteki

⁶⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 1/243-244.

⁶⁹ Kartal, *Abdülkerim Cîlî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 208.

⁷⁰ Kartal, *Abdülkerim Cîlî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 205; Tek, "Hakikat-i Muhammediyye Teorisi", 2/854.

⁷¹ Suad el-Hakîm, *el-Mücemu's-Sûfî el-hikme fî hudûdi'l-kelime: İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 471-472.

⁷² Kartal, *Abdülkerim Cîlî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 206.

⁷³ Kartal, *Abdülkerim Cîlî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 206.

tezahürü olarak tarihî bir şahsiyet olan Hz. Peygamber, bütün varlığa yönelik rahmet boyutu üzerinden ele alınacaktır.

Hz. Peygamber'in rahmetiyle varlığı kuşatan konumu, onun hakikatinin ilâhî isimleri cemedan ism-i celâlin mazharı oluşu üzerinden açıklanmıştır. Buna göre bütün ilâhî isimleri cemedan ism-i celâl, aynı zamanda müsemmayı da cemetmektedir. Bu gelenekte Hz. Peygamber'in hakikatinin zât isminin mazharı oluşu, varlığı kuşatan cemetme niteliğiyle ilişkilendirilmiştir.⁷⁴ Hz. Peygamber'in rahmet manasına gelen cemedici niteliği cevâmiu'l-kelim kavramıyla ifade edilmektedir. Cevâmiu'l-kelim, "câmi" lafzının çoğulu cevâmi' ile "kelime" lafzının çoğulu kelim'den oluşmaktadır.⁷⁵ Hakikat-i Muhammediyye'nin her bir dönemdeki en kâmil sureti olan peygamberler, birer kelime olarak müstakil hakikatleri temsil etmektedir. Hz. Peygamber'in cevâmiu'l-kelim vasfı ise önceki peygamberlerde farklı farklı tecelli eden hakikatlerin onda toplandığı yorumu çerçevesinde ele alınmıştır.⁷⁶ Hz. Peygamber'e cevâmiu'l-kelim vasıtasıyla Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin hakikatini müşahade etme imkânı verilmiş, böylece ilâhî sırlar ve ilimler kendisine bildirilmiştir.⁷⁷ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderilmesi, cevâmiu'l-kelim hususiyeti çerçevesinde açıklanabilmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere cevâmiu'l-kelim, Hz. Peygamber'in farklı hakikatleri kendi hakikatinde cemetmesi manasına gelmektedir.⁷⁸ Bu yönüyle cevâmiu'l-kelim, rahmetin tahsis, cem ve tefrik niteliklerini ifade etmektedir.⁷⁹ Bu üç niteliğin Hz. Peygamber'in şahsında nasıl müşahhas hâle geldiğini göstermek için "Bana kadın ve güzel koku sevdirdi. Namaz ise gözümün nuru kılındı."⁸⁰ hadisi açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır.

Hadiste zikredilen her bir unsur kendi içerisinde tahsis, cem ve tefrik niteliklerini de taşımaktadır. İleride detaylı biçimde ele alınacağı üzere hadisin ilk unsuru olan kadın meselesinde aile hayatı içerisinde erkek ile kadın Hakk'ın fâil ve münfâil, diğer bir ifadeyle celâl ve cemâl isimlerini birlikte tecrübe etmektedir. Bu yönüyle aile hayatı, Hakk'ın hangi isimler üzerinden nasıl tanındığının ortaya çıkması bakımından belirleme, celâl ve cemâl isimlerini birlikte tecrübe etmesi bakımından cem ve bu tecrübenin

⁷⁴ Karabâş-ı Velî, *Magzü'l-Fusûs*, 87a.

⁷⁵ Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, 523.

⁷⁶ Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 139.

⁷⁷ Sadreddin Konevî, *Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ: Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 76-77.

⁷⁸ Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, 523.

⁷⁹ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2011), 58.

⁸⁰ Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Râid b. Sabrî Ebû Ulfe (Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1436/2015), "İşretü'n-nisâ", 1 (No. 3939).

dışındaki tecrübeleri dışarıda bırakması bakımından ise tefrîk niteliğini ortaya koymaktadır.⁸¹

Güzel koku konusunda Hz. Peygamber'e yalnızca güzel olanın sevdendirilmiş olması, varlıkta bizâtihi hayır olanın öne çıkarıldığını göstermektedir. Buna göre ilâhî rahmetin tecelli ettiği âlem açısından güzel ve çirkin birlikte idrak edilmektedir. Bu durum Hakk'ın ahlâkıyla ahlâklanma şeklinde ifade edilen güzel ahlâk anlayışının temelini oluşturmaktadır. Bu yönüyle güzel ahlâk, güzel ve çirkinin bir şey olmaları bakımından belirleme, bunların birlikte idrak edilmesi bakımından cem ve kendi istidatları doğrultusunda idrak edilmesi bakımından ise tefrîk niteliğini ortaya çıkarmaktadır.⁸²

Namaz, Allah ile kul arasındaki ilişkiyi, ubûdiyet hakikatini ve Hakk'ın ma'bûd olması cihetindeki rahîm, rab ve mâlik gibi ilâhî isimleri kendi bünyesinde cemetmektedir. Özellikle namazın merkezinde yer alan Fâtiha Sûresinin ilâhî isimleri ve kulluk nispetlerini bir araya getirmesi bu yönü izhar etmektedir. Namazın göz nuru olarak kabul edilmesi ise kulun namaz esnasında Hak dışındaki her şeyden gaib olduğu fenâ hâli şeklinde yorumlanmaktadır. Fenâ hâlinde kul bütün fiillerin Allah'a ait olduğunu ve kendisinin varlığı dâhil hiçbir şeyin hakiki sahibi olmadığını idrak etmektedir. Bu yönüyle namaz, Allah ile kul ilişkisinin ne olduğunun bilinmesi bakımından belirleme; ilâhî isimleri, ubûdiyeti ve kulluk hakikatini bir araya getirmesi bakımından cem, Allah ile kul arasında diğer şeyleri dışarıda bırakması bakımından ise tefrîk niteliğini ortaya koymaktadır.⁸³ Dolayısıyla üç şeyin sevdendirilmesi hadisi aile hayatı, güzel ahlâk ve derûnî ibadet tecrübesini cemetmektedir. Bu yönüyle rahmetin insanî tecrübedeki tezahürlerini ortaya koymada açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Hadiste geçen kadın, güzel koku ve namaz unsurları sırasıyla insanî tecrübede aile, ahlâk ve ibadet boyutlarına karşılık gelmektedir. Bu unsurların her biri kendi alanında tahsîs, cem ve tefrîk niteliklerini taşıması bakımından Hz. Peygamber'e verilen cevâmiu'l-kelim hususiyetinin insanî tecrübedeki tecellilerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanî tecrübedeki bu tecelliler sevdiren üç şey hadisinden hareketle aşağıda detaylı biçimde ele alınmıştır.

3.1. Aile Bağlamında Rahmet ve Hz. Peygamber

Muhakkik sûfîlerin geleneğinde Hakk'ın bilinmesi, zâtî mutlaklık bakımından değil rahmet manasına gelen hakikat-i Muhammediyye

⁸¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 217; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 483-484.

⁸² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 221-222; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 484.

⁸³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 222-225; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 496-498.

vasıtasıyla bilinebilir olması fikri etrafında açıklanmıştır.⁸⁴ Bu yaklaşımda Hak-âlem ilişkisi fâil-münfail gibi terimlerle kavramsallaştırılmıştır. Hak, varlığı kendinden olduğu için fâildir. Kendini kendisiyle bilmesiyle zuhur eden ve hakikat-i Muhammediyye ile ifade edilen ilâhî isimlerle muttasıf olması bakımından ise münfaildir.⁸⁵ Hakikat-i Muhammediyye ile zuhur eden ilâhî isimler, celâl ve cemâl nitelikleri altında tasnif edilmektedir. kâdir, cebbâr, kebîr, müntakim, mûmîr, mütekebbir gibi isimler celâl; kerîm, cemîl, rahmân, rahîm, gaffâr gibi isimler ise cemâl isimleri olarak kabul edilmektedir. Celâl isimleri kudret, gazap gibi fâillîğe, cemâl isimleri ise fâillîğe karşılık olarak teslimiyet ve hilm gibi münfailîğe işaret etmektedir.⁸⁶

Fâillîğe işaret eden celâl isimleri, Hakk'ın her şeyden münezzehe olduğunu bildiren tenzih ilkesiyle, münfailîğe işaret eden cemâl isimleri de O'nun her şeyde içkin olduğunu bildiren teşbih ilkesiyle ilişkilendirilmektedir. Bu sebeple sevgi ve güzellik gibi edilgen yönler cemâl niteliği altındaki isimlerle; azamet, güç, kudret gibi etken yönler ise celâl niteliği altındaki isimlerle ifade edilmektedir. celâl ve cemâl isimleri birbirleriyle ilişkili olduğundan bu iki nitelik arasında tam bir ayırmadan söz etmek mümkün değildir. Nitekim cemâl ismi belirli ölçüde celâli, celâl ismi de belli oranda cemâli içermektedir.⁸⁷

Hakikat-i Muhammediyye'nin tefrîk ettiği ilâhî isimlerin mazharları olan eşyanın aslı kabul edilen hakikatler de celâl ve cemâl niteliğine sahiptir.⁸⁸ Bu nedenle varlıkta celâl ve cemâl niteliği birlikte bulunmaktadır.⁸⁹ Hakk'ın bilinme isteği neticesinde ortaya çıkan⁹⁰ ve ilâhî isimlerin tecellileriyle varlık kazanan âlem, bu bağlamda Allah'ı bildiren bir âyet olarak yorumlanmaktadır.⁹¹ Zira âlem canlılıkla nitelenmekte ve Allah'ı tesbih ettiği bildirilmektedir.⁹² Âlemde insan dışındaki her varlık istidadı ölçüsünde ilâhî isimlerin etken ve edilgen yönlerini kendinde izhar ederek Hakk'ı bildirmektedir.⁹³

Esmâ-i hüsnâ bakımından emrin tamamını kuşatan ve daimî tecelliye kabul eden insan, ilâhî isimlerin bütün tecellilerini kendinde izhar etme

⁸⁴ Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, 19-26.

⁸⁵ Affî, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 76-77.

⁸⁶ Murata, *İslam'da Cinsiyet Diyalektiği*, 39.

⁸⁷ Murata, *İslam'da Cinsiyet Diyalektiği*, 39, 123, 150.

⁸⁸ Karabâş-ı Velî, *Kâşîfû'l-esrâr*, 6a.

⁸⁹ Karabâş-ı Velî, *Kâşîfû'l-esrâr*, 29a.

⁹⁰ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 7/361; Karabâş-ı Velî, *Magzû'l-Fusûs*, 7a.

⁹¹ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufî Kitap, 2013), 144.

⁹² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Rahmetün mine'r-Rahmân: Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, haz. Mahmûd el-Gurâb, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 3/143.

⁹³ Murata, *İslam'da Cinsiyet Diyalektiği*, 42, 89.

potansiyeline sahiptir.⁹⁴ “Allah, Âdem’i kendi sureti üzere yarattı.”⁹⁵ hadisi, insanın ilâhî isim ve sıfatların tecellilerine mazhar oluşunu açıklamada metafizik ve ahlâkî boyutlarıyla yorumlanmıştır. Zira hadiste zikredilen suret ile hayy, kâdir, alîm, mürid, mütekellim, semî‘ ve basîr gibi esmâ-i hüsnâ kastedilmektedir.⁹⁶ Bu perspektifte insan, ilâhî isimlerin tecellilerini en kuşatıcı biçimde yansıtan varlık olarak konumlanmıştır.⁹⁷ Muhakkik sûfîlerin yorumları çerçevesinde ilâhî isimlerin tecellilerinin en kuşatıcı biçimde insanda ortaya çıkması, Hakk’ın bilinmesinin insan vesilesiyle tam olarak gerçekleşebileceği fikriyle ilişkilendirilmiştir.⁹⁸

İnsanın Hakk’ı bilmesi, “Kendini bilen rabbini bilir.”⁹⁹ düsturunda ifade edildiği üzere kendini bilme vurgusu üzerinden açıklanmıştır. İnsanın kendini bilmesi, kendini doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki yönden tanınmasıyla gerçekleşmektedir. Buna göre insan, kendi cinsi dışındaki varlıklarla olan ilişkisiyle kendisini dolaylı olarak tanırken hemcinsiyle olan ilişkisi sayesinde kendisini doğrudan tanımaktadır. İnsanın hemcinsi üzerinden kendini tanınması, “Mümin, müminin aynasıdır.”¹⁰⁰ hadisi çerçevesinde açıklanmaktadır. Zira insan müsamaha, cömertlik ve iyilik gibi İslâm ahlâkının temel ölçülerini hemcinsiyle kurduğu ilişkilerde tecrübe etmektedir. Bu ilişkinin bir biçimini de yukarıda zikredilen kadının sevdirmesine dair hadiste işaret edildiği üzere kadın ve erkeğin nikâh akdiyle inşa ettikleri evlilik birliği oluşturmaktadır.¹⁰¹

Evlilik birliği, tarafları olan erkek ve kadın arasında kurulan asıl ve fer ilişkisi¹⁰² üzerinden insanın Allah’ı bilmeye yönelik ilk tecrübe alanını teşkil etmektedir. Bu ilişki, ilâhî rahmetin müşahhas örneği olan Hz. Peygamber’in (s.a.s.) âlemler için rahmet olarak nitelenmesi ve O’nun bir sünneti olarak belirlediği nikâh akdiyle¹⁰³ manevî bir şekle kavuşmaktadır.

⁹⁴ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 49-50.

⁹⁵ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Mahmud Hasan Nassâr (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1430/2009), “İsti’zân”, 1 (No. 6227).

⁹⁶ Karabâş-ı Velî, *Şerhu Akâidü’n-Nesefiyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No. 476, 1295), 10b, 13b-14a.

⁹⁷ Murata, *İslam’da Cinsiyet Diyalektiği*, 88-89.

⁹⁸ Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizîği*, 238.

⁹⁹ Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 2/262.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Râid b. Sabrî Ebû Ulfe (Riyad: Dâru’l-Hadâra li’n-Neşri ve’t-Tevzî‘, 1436/2015), “Edeb”, 49 (No. 4918).

¹⁰¹ Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizîği*, 278-280.

¹⁰² İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 215-217.

¹⁰³ Bk. Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Râid b. Sabrî Ebû Ulfe (Riyad: Dâru’l-Hadâra li’n-Neşri ve’t-Tevzî‘, 1436/2015), “Nikâh”, 1 (No. 1846).

Hiz. Peygamber'in "Allah'ı en iyi bileniniz benim."¹⁰⁴ beyanı, onun Allah hakkındaki bilgisinin yalnızca teorik ve zihnî bir idrakten ibaret olmadığını, insan hayatında tahakkuk eden bir marifet tecrübesi olduğunu ortaya koymaktadır.

Hiz. Peygamber'in rahmet oluşu, onun tebliğ ettiği bilginin mahiyetinin rahmet olduğunu ortaya koymaktadır. Rahmet yalnızca duygusal bir merhamet hâli değildir. Rahmet, varlığın Allah ile olan irtibatının Hakk'ın birliğine hâle gelmeden kurulmasını mümkün kılan ilâhî bir kuşatıcılıktır.¹⁰⁵ Evlilik birliği, erkek ve kadının aslın fer'e, fer'in de asla duyduğu sevgi ve özlem gibi ilâhî rahmetin tezahürlerini birbirlerine yönelerek tecrübe etmelerine imkân tanımaktadır.¹⁰⁶ Bu tecrübe vesilesiyle asıl ve fer olma niteliklerinin kaynağını teşkil eden Hakk'ın celâl ve cemâl tecellileri birlikte idrak edilmektedir.¹⁰⁷ Evlilik birliği, Hiz. Peygamber'in ilâhî rahmetin tezahürü olan sünneti çerçevesinde, Allah hakkındaki bilginin celâl ve Cemâl sıfatlarının tecellileriyle birlikte müşahade edilmesine imkân tanıyan insanî bir tecrübe alanı olarak değerlendirilmektedir.¹⁰⁸

Hiz. Peygamber'in, insanın doğup büyüdüğü aile ortamını Hakk'ı tanımanın zemini olarak inşa etmesi, hakikat-i Muhammediyye'nin bilinir kılma niteliğinin somut bir tezahürüdür. Zira evlilik birliğinde tecrübe edilen asıl ve fer ilişkisi, "*O'nun bir benzeri yoktur. O işiten ve görendir.*"¹⁰⁹ âyetinde ifade edilen, Hakk'ın bir arada tenzih ve teşbih ile bilinmesi esasına göre şekillenmektedir. Nitekim âyette geçen "*O'nun bir benzeri yoktur.*" ibaresi Hakk'ın her şeyden münezzeh olan aşkın yönünü ifade ederken "*O işiten ve görendir.*" ibaresi ise O'nun içkin yönünü ifade etmektedir.¹¹⁰ Hakk'ın aşkın yönünü ifade eden tenzihin celâl, içkin yönünü ifade eden teşbihin ise cemâl isimleriyle ilişkili olduğu yukarıda zikredilmişti.¹¹¹ Buna göre insan, evlilik birliğinde birbirine yönelerek tenzihle ilişkili celâl ve teşbihle ilişkili cemâl tecellilerini mecazî olarak tecrübe etmek suretiyle Hakk'ı hem aşkınlığı hem de içkinliğiyle bilmektedir.¹¹²

Hiz. Peygamber, Hakk'ın tenzih ve teşbih üzere yani ilâhî rahmet çerçevesinde bilinmesini, nikâh akdiyle gerçekleşen evlilik birliğinde

¹⁰⁴ Buhârî, "Edeb", 72 (No. 6101); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Râid b. Sabrî Ebû Ulf (Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1436/2015), "Fedâil", 127 (No. 2356).

¹⁰⁵ Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, 19-24.

¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 217-218.

¹⁰⁷ Murata, *İslam'da Cinsiyet Diyalektiği*, 39, 123, 150, 153; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 483-484.

¹⁰⁸ Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, 7; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 279.

¹⁰⁹ eş-Şûrâ 42/11.

¹¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 70.

¹¹¹ Murata, *İslam'da Cinsiyet Diyalektiği*, 39, 123, 150.

¹¹² Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 279, 281-283.

fiilî bir sünnet hâline getirmiştir. Bu sünnet vesilesiyle Hakk'ın bilinmesi, hakikat-i Muhammediyye'nin tahsîs, cem ve tefrîk niteliklerinin yalnızca teorik bir aktarımla sınırlı olmadığını, insan hayatında tecrübî olarak ortaya çıkan bir hakikatin tezahürü olarak yorumlanmıştır. Zira nikâh akdi üzerine kurulan evlilik birliğinde erkek ve kadının birbirlerine karşı gösterdikleri sevgi ve özlem, onlara Allah'ı sevmeyi öğretmektedir.¹¹³ Nitekim Allah'ı sevme ve bilmeye ilişkin bu tecrübenin en kuşatıcı örneği Hz. Peygamber'in hayatında açık biçimde karşılık bulmaktadır.¹¹⁴

Hz. Peygamber'in Hakk'ı tanıma ve marifetullahı ulaştırma konusundaki rehberliği, muhakkik sûfiler tarafından en kuşatıcı örnek olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım tasavvufî yorumlarda mutlak tenzih ve teşbih diline dayalı yaklaşımların yetersizliğine işaret eden bir denge unsuru olarak okunmuştur.¹¹⁵ Hz. Peygamber'in Allah'ı tanıtmaya ilişkin rehberliğinin kuşatıcı oluşu ilâhî rahmetin ifadesi olan hakikat-i Muhammediyye'nin bir şeyi bilinir kılma niteliğine ve bu bilginin tenzih ile teşbih arasını birleştirmesine dayanmaktadır. Böylece hakikat-i Muhammediyye'nin tenzih ile teşbihi birleştiren cem niteliği zuhur etmektedir.

Hz. Peygamber'in fiilî sünneti olan nikâh akdiyle kurulan evlilik, erkek ve kadını birbirine bağlamakta;¹¹⁶ bu yaklaşım içinde erkek-kadın ilişkisini düzenleyen meşru zemin olarak konumlanmaktadır. Bu çerçevede hakikat-i Muhammediyye'nin tefrîk niteliği, ilişkileri belirli bir ilke etrafında ayırıştırıp düzenlemesi şeklinde yorumlanmaktadır. Bu sayede Hakk'ı bilme, yalnız soyut bir metafizik idrak olmanın ötesine geçerek insanın varlık âlemindeki başlangıç noktasını oluşturan aile ortamında ahlâkî ve manevî hayata dönüşen bir tecrübe hâlini almaktadır. Rahmet insanın fiilî davranışlarında ve ahlâkî yönelimlerinde de görünür hâle gelmektedir. Böylece evlilik birliğinde tenzih ve teşbih üzere birlikte tecrübe edilen celâl ve cemâl tecellileri, rahmetin belirleme niteliğinin insanî ilişkiler düzeyindeki somut karşılığını oluştururken bu tecrübenin insan eylemlerine yansıyan ölçü boyutu güzel ahlâk bağlamında kendini göstermektedir. Rahmetin üç temel niteliğinin aile bağlamındaki tezahürü ortaya konduktan sonra bu niteliğin insan eylemlerini kuşatan ölçü boyutu, yani güzel ahlâk bağlamı ele alınacaktır.

3.2. Güzel Ahlâk Çerçevesinde Rahmet ve Hz. Peygamber

Âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yalnızca güzel olanın sevdiren olması,¹¹⁷ bu çalışmada rahmetin duyular

¹¹³ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 284-285.

¹¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 214.

¹¹⁵ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 198.

¹¹⁶ Murata, *İslam'da Cinsiyet Diyalektiği*, 384.

¹¹⁷ Nesâî, "İşretü'n-nisâ", 1 (No. 3939).

âlemindeki tezahürlerinden birinin güzel koku üzerinden ifade edildiğine işaret eden bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Zira güzel koku, zâttan zuhur eden nefese işaret etmektedir. Nefes ilâhî kaynağı bakımından aslî olarak temiz kabul edilmektedir. Ancak zuhur tarzına ve algılayan kişinin mizacına göre güzel veya çirkin olarak nitelendirilebilmektedir.¹¹⁸ Varlığın muhakkik sûfilerin geleneğinde bir rahmet olarak yorumlandığı ve aslî bakımından iyilik ve hayır nitelikleriyle irtibatlandırıldığı kabul edildiğinde, nefes örneğinde olduğu gibi varlıkta beliren güzel ve çirkin nitelendirmelerinin zâtî asla değil zuhur tarzına ve algılanma bağlamına göre şekillendiği belirtilmektedir.¹¹⁹

Hz. Peygamber’in sarımsağın kokusundan rahatsız olduğunu ifade etmesi¹²⁰ bu ayrımı desteklemektedir. Buna göre burada değerlendirmeye konu olan husus sarımsağın kendisi bakımından aslî varlığı değildir. Aksine sarımsağın tüketilmesi sonrasında ortaya çıkan ve başkalarını rahatsız edebilen kokudur.¹²¹ Bu durum şeylerin aslî varlığı ile belirli şartlarda ortaya çıkan vasıfları arasında ayırım yapılması gerektiğini göstermektedir. İlâhî rahmetin ifadesi olan hakikat-i Muhammediyye’nin en kâmil tezahürü kabul edilen Hz. Peygamber’e yalnızca güzel olanın sevdirmesi, onun aslî varlığının iyilik ve hayır olarak duyular ve fiiller alanına yansıdığını ortaya koymaktadır.¹²² Bununla birlikte ona güzel olanın sevdirmesi, her zuhuru mutlak anlamda onayladığı manasına gelmemektedir. Varlığın aslî ile onda zuhur eden vasıfların ahlâkî olarak değerlendirilmesi arasında bilinçli bir ayrımı ortaya koymaktadır. Bu ayrıma göre güzel olan sevimlikte, onda zuhur eden fiiller ise başkaları üzerindeki etkisi bakımından bir ölçüye tabi tutulmaktadır.¹²³

Hz. Peygamber’e sadece güzel olanın sevdirmesi, varlığın kendisi ile onda zuhur eden fiillerin etkilerini ayırt etmeye yönelik bir ölçüt olarak anlaşılmıştır.¹²⁴ Nitekim Hz. Peygamber “Ben güzel ahlâkî tamamlamak için gönderildim.”¹²⁵ buyurmaktadır. Bu rivayet tasavvuf düşüncesinde Hz. Peygamber’in ahlâkî örnekliğinin rahmet eksenli bir kemâl ölçüsü sunduğunu ifade eden irşadî bir çerçeve olarak görülmüştür. Muhakkik sûfilerin geleneğinde Hz. Peygamber’in örnekliği, ahlâkın ilâhî rahmet

¹¹⁸ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 241.

¹¹⁹ Demirli, *Fusûsu’l-Hikem Çeviri ve Şerh*, 528.

¹²⁰ Müslim, “Mesâcid”, 78 (No. 567).

¹²¹ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 241.

¹²² Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, 241-242, 294.

¹²³ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 241.

¹²⁴ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 241-242.

¹²⁵ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1406/1985), “Hüsnu’l-Hulk”, 8.

eksenli kemâl ölçüsü olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla güzel ahlâka uygun bir şekilde hareket etmek, Hz. Peygamber'in belirlediği rahmet ölçülerine uymakla mümkün olmaktadır.¹²⁶ Güzel ahlâkın tamamlanması, ilâhî rahmetin niteliklerinin insan hayatında fiilen gerçekleşmesi manasına gelmektedir. Buna göre insân-ı kâmil, ahlâkını ilâhî ahlâka göre düzenlemiş kişidir.¹²⁷ Cömertlik, merhamet ve kerem gibi vasıflar aslı olarak Allah'a ait niteliklerdir. Hz. Peygamber bu niteliklerin insanî hayattaki en yetkin temsilidir.¹²⁸ İnsan, muhakkik sûflerin geleneğinde Hz. Peygamber'in örneğiyle ilişkilendirilen ölçüler doğrultusunda bu ahlâkla ahlâklandığında ilâhî rahmetin ahlâk düzeyindeki mazharı hâline gelmektedir.¹²⁹ Hz. Peygamber'in tamamladığı ahlâk, yalnızca bir davranış şeklini değil insanın ilâhî rahmet vesilesiyle Hak ve âlemle kurduğu ilişkinin kemâle ulaşmış şekli olarak anlaşılmıştır.¹³⁰

Güzel koku, ilâhî nefes ile ilişkisi bakımından temizlik, hayır ve güzelliği ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in ahlâkının yüceliği ise Hakk'ın lisanıyla övdüğü şeyleri övmesi ve yerdığı şeyleri yermesi bakımından bütün güzel ahlâkı kuşatması anlamına gelmektedir. İlâhî nefesten kaynaklanan temizlik, hayır ve güzelliği taşıyan güzel koku ile bütün güzelliği kuşatan Hz. Peygamber'in yüce ahlâkı birlikte düşünüldüğünde güzel kokunun güzel ahlâkı temsil ettiği anlaşılmaktadır. Güzel koku bulunduğu ortama yayılarak alıcısının mizacına göre başkaları üzerinde olumlu bir etki bıraktığı gibi insân-ı kâmilin ahlâkı da çevresine yayılan, başkalarını kuşatan ve onları dönüştüren bir rahmet tecellisi olarak ortaya çıkmaktadır.¹³¹ Nitekim Hz. Peygamber örneğinde temsil edilen hakikat-i Muhammediyye'nin tahsis, cem ve tefrik nitelikleri, onun hayatında güzel olanın sevdirmesi ilkesiyle müşahhas hâle gelmiştir. Bu ilke sayesinde varlık aslı itibarıyla hayır ve güzellik olarak cemedilmiş, buna mukabil onda zuhur eden nitelikler ise iyi ve kötü şeklinde ayırt edilmiştir. Rahmetin ahlâk düzeyindeki bu belirleyici vasfı, kul ile Allah arasındaki ilişkinin en yoğun biçimde yaşandığı ibadet alanında da tezahür etmektedir.

3.3. Namaz İbadeti Açısından Rahmet ve Hz. Peygamber

Enbiyâ Sûresinin 107. âyetinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bütün âlemleri kuşatan bir rahmetle ilişkilendirilmesi, onun getirdiği vahyin

¹²⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Rahmetün mine'r-Rahmân: Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 5/453-454.

¹²⁷ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 288-289.

¹²⁸ Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, 246.

¹²⁹ İbnü'l-Arabî, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 2023, 5/454.

¹³⁰ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 288-289.

¹³¹ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 220-222; a.mlf., *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 2023, 5/453-454.

mahiyeti, kapsamı ve kemâl derecesiyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim Hz. Âişe'nin Resûlullah'ın ahlâkını “Kur'an” olarak tanımlaması¹³² Kur'an'ın rahmet oluşuna işaret etmektedir. Zira Kur'an, Hakk'ın ezeli kelâmıdır. Kelâm ise O'nun kadîm sıfatıdır. Bu durumda “ahlâkı Kur'an olan” Hz. Peygamber'in zâhirî ve bâtinî yönlerinin, muhakkik sûfîlerin geleneğinde ilâhî isim ve sıfatların en kuşatıcı tezahürü olarak yorumlandığı görülmektedir.¹³³ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in dönemine yetişemeyip onu görmek isteyenlere Kur'an'a bakmaları tavsiye edilmiştir. Çünkü Kur'an'a bakmakla Hz. Peygamber'in şahsına bakmak arasında Hakk'ın niteliklerinin tezahürü bakımından yakınlık kurulduğu ifade edilmektedir.¹³⁴

Hz. Peygamber'e özgü cevâmiu'l-kelim vasfı, rahmet ve vahiy arasındaki ilişkiyi anlamada belirleyici bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Bu nitelik onun hakikatinde, önceki peygamberlerde farklı farklı hâlde bulunan bütün ilâhî isim ve sıfatların tecellilerinin toplanmış olmasını ifade eder.¹³⁵ Söz konusu cemedici vasıf ilâhî isimlerden câmi' ismiyle doğrudan irtibatlıdır. Bu noktada Hz. Peygamber'e verilen vahiy, önceki vahiylerin eksik ya da hatalı olması anlamına gelmemektedir. Aksine vahiy, önceki peygamberlerde farklı yönleriyle tecelli eden hakikatlerin Hz. Peygamber'in hakikatinde kemâl düzeyinde cemedildiğini göstermektedir.¹³⁶

Hz. Peygamber'in cevâmiu'l-kelim vasfı, “Kur'an” kavramıyla ifade edilmektedir. “Kur'an” kelimesi sözlük anlamlarından biri itibarıyla, “toplamak” (karae) manasına gelmektedir. Kelimenin bu anlamı itibarıyla Hz. Peygamber, belirli ilâhî hakikatleri öne çıkaran birer tecelli olarak değerlendirilen önceki peygamberlerin tebliğlerini cemetmektedir. Kur'an'ın Hz. Peygamber'e vahyedilmiş olması, farklı ilâhî hakikatlerin cemedilmesi anlamına gelmektedir. Böylece diğer peygamberlerin davetlerinde ağır basan tenzih veya teşbih vurguları, Hz. Peygamber'de tenzih ile teşbih arasının birleştirildiği bir bütünlük hâline gelmiştir.¹³⁷ Hz. Peygamber, Allah'ı ne yalnızca tenzih ne de yalnızca teşbih üzerinden haber vermiştir. Bilakis tenzih ve teşbih arasını birleştirerek yani Allah'ın yaratılmışlardan münezzehe olduğunu bildirirken aynı zamanda isim ve sıfatlarıyla âlemde tecelli ettiğini de ifade ederek Hakk'ı beyan etmiştir.

Tenzih ile teşbih arasının birleştirilmesi suretiyle Hakk'ın tanınması, Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet oluşunun epistemolojik boyutunu da açıklamaktadır. Zira Hak, zâtı cihetinden mutlak tenzih üzeredir. Bu tenzih zâtî bir kemâl olup sonradan kazanılmış bir nitelik değildir. Bununla

¹³² Bk. Müslim, “Müsâfirün”, 139 (No. 746).

¹³³ Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, 207.

¹³⁴ Osman Nuri Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 153.

¹³⁵ Küçük, *İnsân-ı Kâmil*, 156.

¹³⁶ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 225.

¹³⁷ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 225-226.

birlikte Hak, cemâl ve celâl tecellileriyle kuluna teşbihi suretlerde de zuhur eder.¹³⁸ Hakk'ın cemâl suretiyle zuhuru da kemâl üzeredir ve teşbih tenzihle birlikte düşünülmelidir. Bu noktada Hz. Peygamber, insanın Hakk'a karşı hem tenzih hem de teşbih hükmünde hakkını vermekle mükellef olduğunun bilgisini getirmiştir. Söz konusu mükellefiyet, tenzih ve teşbih hükümlerinin birlikte gözetilmesini ifade etmektedir. Böylece insan ilâhî tecellilerin dışında bırakılmamaktadır. Kulun kimliği, fiilleri ve hâlleri bütünüyle Hakk'ın cemâl tecellilerinin içinde gerçekleşmektedir.¹³⁹

Muhakkik sûfilere göre genel varlık tecellisi olan rahmet, ilâhî isimleri bir şey olarak belirlemekte; onlar üzerine yayılmak suretiyle isimleri cemetmekte ve her bir ilâhî ismi kendinde sahip olduğu hakikate göre tefrik etmektedir.¹⁴⁰ Bu niteliklerin ortaya çıktığı mertebe hakikat-i Muhammediyye olarak isimlendirilmektedir. Hz. Peygamber'in hakikatinin ilâhî isimleri belirleyip, onları cemedan ve varlıkta tafsil ederek ortaya çıkaran ilâhî rahmetin ilk ve en kuşatıcı zuhuru olması, onun âlemlere rahmet oluşunu ifade etmektedir.¹⁴¹ Hz. Peygamber'e verilen cevâmiu'l-kelim vasfının da benzer şekilde onun hakikatinin bütün diğer peygamberlerde farklı şekilde zuhur eden hakikatleri cemetmesi manasına gelmesi, cevâmiu'l-kelim ile ilâhî rahmet arasındaki ilişkiyi göstermekte ve Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet oluşunu dile getirmektedir.¹⁴² Bu meyanda Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet oluşunu ifade eden cevâmiu'l-kelim vasfının en kâmil şekilde tezahür ettiği ibadet namazdır. Zira namaz, tahsis, cem ve tefrik niteliklerini kendinde taşıması bakımından bu hakikati en kuşatıcı şekilde ortaya koymaktadır.¹⁴³

Hz. Peygamber'in “Namaz gözümün nuru kılındı” buyruğu, namazın sıradan bir yükümlülük olmadığını, ilâhî müşahedenin sürekli ve yoğun bir şekilde idrak edildiği bir ibadet olduğunu göstermektedir. Zira namaz, Allah ile kul arasında vuku bulan çift yönlü bir hitap niteliği taşımaktadır. Namazda okunması farz olan Fâtîha Sûresi, bu karşılıklı hitabın merkezinde yer almaktadır. Namaz kılmaya başlayan kimse “*Rahman ve Rahim olan*

¹³⁸ Abdülkerim Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 107.

¹³⁹ Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 110-111.

¹⁴⁰ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 177; Karabâş-ı Velî, *Kâşifü'l-esrâr*, 45b; a.mlf., *Magzû'l-Fusûs*, 21b-22a; İzutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 168-169.

¹⁴¹ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 214; Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, 7-26; Kayserî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 1/239-244; Karabâş-ı Velî, *Kâşifü'l-esrâr*, 26b; a.mlf., *Magzû'l-Fusûs*, 87a-87b, 93b-94a; Konuk, *Fusûsu'l-hikem: Tercüme ve Şerhi*, 2017, 1/140; Kartal, *Abdülkerim Cîlî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 208.

¹⁴² Bk. Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, 49, 213, 214; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 474; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, 523; a.mlf., *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 58.

¹⁴³ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 222-225; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 496-498.

Allah'ın adıyla” dediğinde Allah, ona “Kulum beni zikretti.” şeklinde mukabelede bulunur. “*Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur.*” dediğinde Allah Teâlâ, “Kulum beni övdü.” buyurur. “*Rahmân ve Rahîmdir.*” dediğinde Allah Teâlâ, “Kulum beni methetti.” buyurur. “*Din gününün mâlikidir.*” şeklinde ifade ettiğinde Allah Teâlâ, “Kulum beni yüceltti ve işini bana havale etti.” buyurur. Namaz kılan kimse “*Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz.*” dediğinde Allah Teâlâ, “Bu, benimle kulum arasındadır ve kulumun isteği gerçekleşmiştir.” buyurur. “*Bizi dosdoğru yola ulaştır, nimet verdiklerinin yoluna, sapkınların ve gazaba uğrayanların yoluna değil.*”¹⁴⁴ dediğinde Hak Teâlâ, “Bunlar kulum içindir ve kulum için istediği gerçekleşmiştir.” şeklinde mukabelede bulunur. Böylece namaz, lafzî bir zikir olmaktan çıkarak ilâhî müşahedenin sürekli ve yoğun bir şekilde idrak edildiği huşû hâline dönüşmektedir.¹⁴⁵

Namazın rahmet eksenindeki merkezî konumu, onun kuşatıcı bir ibadet oluşundan kaynaklanmaktadır. Namaz, âlemdeki bütün hareket türlerini kendi bünyesinde toplamaktadır. Kıyam, dikey hareketi, rükû yatay hareketi, secde ise baş aşağı hareketi temsil etmektedir. Bu hareketler sırasıyla insanın, hayvanın ve bitkinin varlık tarzlarına tekabül etmektedir. İnsan, namazda bu hareketlerin tamamını yerine getirerek âlemdeki bütün varlıkların tesbihini kendi ibadetinde cemetmektedir.¹⁴⁶

Namazın kuşatıcı yapısı, insanın toplayıcı bir varlık oluşunun fiilî bir ifadesidir. Fâtiha Sûresinin namazda farz kılınması da bu sebeptir. Zira Fâtiha Sûresi, varlığın zuhuru ile Allah-insan ilişkisinin karşılıklı bir anlatımıdır. Bu karşılıklı yapı, namazın hem ontolojik hem epistemolojik mahiyetini açığa çıkarmaktadır.¹⁴⁷ Hz. Peygamber’in âlemlere rahmet oluşu, ahlâkının Kur’an olmasıyla, bu ahlâkın Kur’an oluşu ise cevâmiu’l-kelim vasfıyla ifade edilmektedir. Namaz ibadeti bu rahmetin ve cemedici hakikatin hem sembolik hem fiilî merkezi olarak anlaşılmıştır. Bu çerçevede Hz. Peygamber’in getirdiği şeriatın, önceki şeriatların hakikatleri kuşatan bir yapı olarak muhakkik sûfîlerin geleneğinde ele alındığı görülmektedir.

¹⁴⁴ el-Fâtiha 1/1-7.

¹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 223.

¹⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 224.

¹⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 223; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, 529-530.

Sonuç

Muhakkik sûfîlerin geleneğinde rahmet, yaratılışın başlangıcını açıklayan, varlık düzenini tesis eden ve Hâlik ile mahlûk arasındaki ilişkiyi mümkün kılan küllî bir ilke olarak değerlendirilmiştir. Bu küllî ilkenin hakikat-i Muhammediyye olarak kabul edilmesi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) âlemlere rahmet oluşunu, ilâhî rahmetin yaratılış sürecindeki işleyişini açıklayan bir çerçeveye dönüştürmüştür. Bu çalışma söz konusu çerçeveyi ilâhî rahmetin yaratılış sürecindeki temel işlevi ve Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet oluşunun hakikat-i Muhammediyye bağlamındaki anlamını merkeze almaktadır. Bu yönüyle çalışma, hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin teorik ve metafizik boyutlarıyla birlikte Hz. Peygamber'in aile hayatı, güzel ahlâkı ve ibadet pratiğindeki müşahhas tezahürlerini rahmet ekseninde birlikte ele alarak ontolojik rahmet anlayışı ile fiilî sünnet arasındaki ilişkiyi görünür hâle getirmektedir.

Çalışmada söz konusu çerçeve iki yönden ele alınmıştır. Birinci olarak rahmetin yaratılış sürecindeki konumu değerlendirilmiş ve tahsîs, cem ve tefrîk nitelikleriyle varlığın bütün mertebelerinde işlev gören küllî bir nispet olduğu ortaya konulmuştur. Buna göre genel varlık tecellisi olarak yorumlanan rahmet, ilâhî isimleri belirlemekte, onları kendi bünyesinde cemetmekte ve varlıkta farklı suretlerde ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu küllî işlevler muhakkik sûfîler tarafından hakikat-i Muhammediyye olarak isimlendirilmektedir. Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet oluşu ise bu kuşatıcı niteliklerin onun hakikatinde en yetkin biçimde ortaya çıkmasıyla açıklanmaktadır. İkinci olarak hakikat-i Muhammediyye ile cevâmiu'l-kelim arasındaki ilişki ele alınmıştır. Önceki peygamberlerde farklı biçimlerde ortaya çıkan hakikatleri kuşatıcı biçimde kendinde toplayan Hz. Peygamber'in bu hususiyeti, ilâhî rahmetin niteliklerinin insân-ı kâmil düzlemindeki en kuşatıcı tezahürü olarak değerlendirilmektedir. Bu durum Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet oluşunu Hakk'ın bilinmesini mümkün kılan, tenzih ile teşbih arasını birleştiren ve insânî kemâlin ölçülerini belirleyen kuşatıcı bir rahmet ilkesi hâline getirmektedir.

Bu bağlamda rahmetin tahsîs, cem ve tefrîk niteliklerinin Hz. Peygamber'in fiilî sünnetinde müşahhas hâle geldiği ortaya konulmuştur. Buna göre rahmet, aile hayatında Hakk'ın celâl ve cemâl isimlerinin birlikte tecrübe edildiği bir alan şeklinde tezahür etmekte, güzel ahlâkta ilâhî rahmetin insan davranışlarındaki kemâl ölçüsü olarak belirlemekte ve namazda Allah ile kul arasındaki ilişkinin en yoğun biçimde yaşandığı, ilâhî isimlerin ve kulluk hakikatinin birlikte tecrübe edildiği kuşatıcı bir ibadet olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece genel varlık tecellisini ifade eden hakikat-i Muhammediyye, metafizik bir ilke olmanın yanı sıra Hz. Peygamber'in şahsiyetinde müşahhas tezahürler kazanan fiilî bir hakikat olarak zuhur etmektedir. Bu yönüyle çalışma, hakikat-i Muhammediyye hakkındaki araştırmaların ağırlıklı olarak teorik ve metafizik düzlemde kaldığı tespitinden hareketle söz konusu düşüncenin aile, güzel ahlâk ve namaz gibi insânî tecrübe alanlarındaki tezahürlerini rahmet ekseninde görünür hâle getirmektedir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351/1932.
- Afîfî, Ebû'l-Alâ. *et-Ta'likat alâ Fusûsi'l-hikem: Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2011.
- Alkış, Abdurrahim. “Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî'nin Düşüncesinde Hakikat-i Muhammediyye”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 23 (2015), 139-161.
- Ay, Mahmut. “İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2010), 77-120.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Kenz-i Mahfî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/258-259. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Birgören, Hamdi. “Hakikat-i Muhammediyye Düşüncesinin Tasavvuf Şiirindeki Yansımaları”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 67 (2018), 238-257.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mahmud Hasan Nassâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 6. Basım, 1430/2009.
- Cilî, Abdülkerim. *el-Kemâlâtü'l-ilâhiyye fî sıfâtî'l-Muhammediyye: Hakikat-i Muhammediyye Hz. Muhammed'in Sıfatlarındaki İlâhî Yetkinlikler*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2010.
- Cilî, Abdülkerim. *İnsân-ı Kâmil*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2015.
- Demirli, Ekrem. *Fusûsu'l-Hikem İbnü'l-Arabî Çeviri ve Şerh*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafizîği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafizîğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Râid b. Sabrî Ebû Ulfê. Riyad: Dârü'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1436/2015.
- Erdem, Ekrem. “Tasavvuf Geleneğinde Hakikat-ı Muhammediyye ve Devriyeler Yaklaşımlarına Göre İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve İktisadi Hayata Tesiri”. *Faculty of Letters Journal of Social Sciences* 47 (2023), 241-257.
- Hakîm, Suad. *el-Mücemu's-Sûfî el-hikme fî hudûdî'l-kelime: İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Hanyev, Merdan. “Saidüddin Fergânî'nin İnsan Anlayışında Hakikat-i Muhammedî'nin Yeri ve Tesiri”. *Temaşa Felsefe Dergisi* 22 (2024), 22-32. <https://doi.org/10.55256/temasa.1499042>
- Izutsu, Toshihiko. *A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism Ibn 'Arabi and Lao-tzû and Chuang-tzû: İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 6. Basım, 2020.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Râid b. Sabrî Ebû Ulfe. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1436/2015.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütühât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Rahmetün mine'r-Rahmân: Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*. çev. Muhammed Coşkun. haz. Mahmûd el-Gurâb. 5 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebü'l-Alâ Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.

İdiz, Ferzende. "Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler". *Ekev Akademi Dergisi* 59 (2014), 179-199.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1406/1985.

Karabâş-ı Velî. *Kitâbu Şerh-i Fusûsi'l-hikem el-müsemma bi kâşifi'l-esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, No. 2225, ts.

Karabâş-ı Velî. *Magzü'l-Fusûs*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâyi Efendi, No. 309, ts.

Karabâş-ı Velî. *Şerhu Akâidü'n-Nesefiyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No. 476, 1295.

Kartal, Abdullah. *Abdülkerim Cîlî: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Şerhu Fusûsu'l-hikem*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1423/2003.

Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fusûsu'l-hikem*. thk. Hasanzâde Âmulî. 2 Cilt. Kum: Bostan-ı Kitap, 4. Basım, 1394 hş./2015.

Kılıç, Atabey. "Yazarı Bilinmeyen Dînî-Tasavvufî Bir Eser: Hakikat-i Muhammediyye". *Tübar* 20 (2006), 125-139.

Konevî, Sadreddin. *el-Fükûk fî esrârı müstenidâti hikemi'l-Fusûs: Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2012.

Konevî, Sadreddin. *İ'câzü'l-beyân fî te'vîli'l-ümme'l-Kur'ân: Fâtiha Suresi Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2013.

Konevî, Sadreddin. *Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ: Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2013.

Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-hikem: Tercüme ve Şerhi*. ed. Mustafa Tahralı. haz. Mustafa Tahralı vd. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler

Kurumu Başkanlığı, 2017.

Küçük, Osman Nuri. *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought: İslam'da Cinsiyet Diyalektiği İslam'ın Taosu*. çev. Şamil Öçal. Ankara: Hece Yayınları, 2019.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Râid b. Sabrî Ebû Ulfe. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1436/2015.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Râid b. Sabrî Ebû Ulfe. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1436/2015.

Söğüt, Engin. *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Kenz-i Mahfî Risâlesi Muhtevâ ve Tahlîli*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Tehânevî, Muhammed Hâmid. "Rahmet". çev. Emrah Alagaş. *Keşşâfu ıstılâhâtı-l-fünûn ve'l-ulûm: Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*. haz. Ömer Türker. 4 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

Tek, Abdurrezzak. "Hakikat-i Muhammediyye Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler I Metafizik Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. 2/847-861. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

**Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber Medhiyyesi: *Kasîde-i Nu'mâniyye* ve
Manzûm Tercümesi**

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 17 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 22 Haziran 2026

Yazar: İbrahim Akyol

Doç. Dr.

Çankırı Karatekin Üniversitesi

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Çankırı-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/011y7xt38>

<https://orcid.org/0000-0002-8363-592X>

Atıf: Akyol, İbrahim. “Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber Medhiyyesi: *Kasîde-i Nu'mâniyye* ve Manzûm Tercümesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 735-762.

<https://doi.org/10.61304/did.1891292>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları kullanılmamıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

Abu Hanifa's Eulogy for the Prophet: *Qasida-i Nu'maniyya* and its Verse Translation

Research Article

History

Received: 17 February 2026 Accepted: 22 June 2026

Author: Ibrahim Akyol

Associate Professor

Cankırı Karatekin University

Faculty of Humanities and Social Sciences

Cankırı-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/011y7xt38>

<https://orcid.org/0000-0002-8363-592X>

Citation: Akyol, İbrahim. "Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber Medhiyyesi: *Kaside-i Nu'mâniyye* ve Manzûm Tercümesi". *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 735-762.
<https://doi.org/10.61304/did.1891292>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

AI Use Statement: No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber Medhiyesi: *Kasîde-i Nu'mâniyye* ve Manzûm Tercümesi

Öz

Hanevî mezhebinin imamı, İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *Kasîde-i Nu'mâniyye*, bir Hz. Peygamber medhiyesi olup İslâmî edebiyatta Hz. Peygamber'i konu edinen na't, mevlid, istişfâ, istimdâd gibi edebî türlere zemin hazırlayan ilk örneklerdendir. İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe bu kaside ile âlim ve müctehid vasıfları yanında âşık ve ârif vasfını da ortaya koymuştur. Medine-i Münevvere'de Hz. Peygamber'in kabrinde okuduğu bu kaside, içeriği bakımından Dürr-i Mekkûn (Saklı Hazine) olarak da adlandırılmıştır. *Kasîde-i Nu'mâniyye* olarak bilinen bu şiir, manzûm olarak Türkçeye Yalvaçlı İbrâhim Efendi tarafından tercüme edilmiştir. Bu tercüme, Yalvaçlı İbrâhim'in Arapçadan tercüme ve şerh ettiği manzûmelerin içinde bulunduğu *Mecmû'atü'l-kübrâ mine'l-kasâ'idi'l-fuhrâ* isimli mecmuada yer almaktadır. Yalvaçlı İbrâhim'in Osmanlı Türkçesine tercümesinden başka şimdiye kadar herhangi bir tercümeyle rastlanılmamıştır. Bu tercüme ile ilgili olarak da akademik ve bilimsel bir çalışma yapılmamış, ancak hatalı, ilmî olmayan neşirler yapılmıştır. *Kasîde-i Nu'mâniyye*'nin manzûm tercümesi, kaynak metin gibi 53 beyitten müteşekkil olup revî harfleri aynı, aruz kalıpları ise farklıdır. Yalvaçlı İbrâhim kasideyi tercüme ederken kaynak metne sadık kalmış ancak edebî sanatları kullanarak imgeleri bazen açıklamış bazen de üstü kapalı anlatmıştır. Genel olarak Yalvaçlı İbrâhim bu manzûm tercümesinde de başarılıdır. Bu makalede, kaside genel olarak incelenmiş, daha sonra Arapça aslı ile Yalvaçlı İbrâhim Efendi'nin manzûm Türkçe tercümesi birlikte verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Edebiyatı, Ebû Hanîfe, *Kasîde-i Nu'mâniyye*, Yalvaçlı İbrâhim, Medhiye, Manzûm Tercüme.

Abu Hanifa's Eulogy for the Prophet: *Qasida-i Nu'maniyya* and its Verse Translation

Abstract

The *Qasida-i Nu'maniyya*, attributed to Imam-i Azam Abu Hanifa, stands as one of the earliest literary manifestations that shaped the devotional genres centered on the Prophet Muhammad, such as na't, mevlid, isti'sfa, and istimdad. Recited by Abu Hanifa at the Prophet's tomb in Medina, the poem reveals not only his scholarly and juridical authority but also his profound spiritual devotion. Owing to its thematic richness, the poem has also been referred to as Dürri Meknun (Hidden Treasure). The work, known widely as the *Qasida-i Nu'maniyya*, was rendered into Turkish in verse by Ibrahim Yalvacı, whose translation appears in the anthology *Mecmu'atü'l-kübra mine'l-qasa'idi'l-fuhra*, a collection of Arabic poems translated and annotated by him. No other Ottoman or modern translation of the poem is known, nor has a rigorous academic study been devoted to this particular translation; only flawed and non-scholarly editions have circulated. Yalvacı's poetic translation mirrors the original's fifty-three couplets, preserving its final rhyme letter while employing a different 'aruz pattern. His approach remains faithful to the source text, yet he alternates between explicating and subtly veiling its imagery through refined literary devices. Overall, his translation demonstrates considerable poetic competence. This article offers a general examination of the *Qasida-i Nu'maniyya* and presents the Arabic original alongside Yalvacı's Turkish verse translation, thereby contributing to the textual, literary, and historical understanding of this significant devotional composition.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Abu Hanifa, *Qasida-i Nu'maniyya*, Ibrahim Yalvacı, Eulogy, Verse Translation.

Summary

The *Qasida-i Nu'maniyya*, attributed to Imam-i Azam Abu Hanifa, the founder of the Hanafi school of jurisprudence, is an ode in praise of the Prophet Muhammad and is one of the earliest examples in Islamic literature that laid the groundwork for literary genres such as na't, mevlid, istişfâ, and istimdâd, which focus on the Prophet Muhammad.

Although there is debate as to whether the *Qasida-i Nu'maniyya* belongs to Abu Hanifa, the poet of the qasida clearly states this in the 48th verse. "I place my hope in Your munificence / for Abu Hanifa, among mankind, there existed none other than You." Research and studies base the attribution of this qasida to Abu Hanifa on dreams and miracles. There is no unbroken chain of transmission of this qasida from Abu Hanifa to the present day. However, it should not be overlooked that this is a literary text, not a hadith text. Ultimately, although the possibility of the *Qasida-i Nu'maniyya* belonging to Abu Hanifa, a historical and scholarly figure, is weak, it is accepted within Islamic culture and literature that it belongs to Abu Hanifa in the Hanafi memory.

With this qasida, Abu Hanifa revealed his qualities as a scholar and mujtahid, as well as his qualities as a lover. He recited this qasida at the tomb of the Prophet in Medina. The poem has also been called Dürr-i Meknun (Hidden Treasure) due to its content. The *Qasida-i Nu'maniyya* was translated into Turkish in verse form by Ibrahim Yalvaji. This translation is included in the collection *Mecmu'atü'l-kübra mine'l-kasa'idi'l-fuhra* which contains the poems translated and annotated by Ibrahim Yalvaji from Arabic. No other translation besides Ibrahim Yalvaji's translation into Ottoman Turkish has been found. No academic or scientific study has been conducted on this translation either.

The rhymed translation of the *Qasida-i Nu'maniyya* consists of 53 couplets, like the source text. Before the translation of the text, there is a 5-couplet eulogy to Imam-i Azam, and after the translation, there is a 14-couplet poem about the virtues of the *Qasida-i Nu'maniyya*. In this poem, the qasida has been given names such as Qasida-i Meymune and al-Dürr-i Meknun (Hidden Treasure). However, the poem has become famous as the *Qasida-i Nu'maniyya*.

The translator, Ibrahim Yalvaji, did not use long Arabic and Persian compounds in the translation. The language of the translation is understandable according to the conditions of the period. In the original text, the final letter (â) of each verse is an alif, and in the translation, the final letter of each verse is also an alif (â). However, the aruz patterns are different. Ibrahim Yalvaji remained faithful to the source text when translating the qasida, but sometimes explained the imagery and sometimes conveyed it in a veiled manner using literary devices. Overall, Ibrahim Yalvaji is successful in this poetic translation.

Medhiyye is an Arabic word meaning praise, commendation, or speaking well of someone, and as a literary term, it is the general name for poems written to praise someone. Qasidas are generally poems written for the purpose of praise,

and they usually praise the Prophet, the four caliphs, and religious and state leaders. The *Qasida-i Nu'maniyya* written by Abu Hanifa, is entirely a medhiyye praising the Prophet Muhammad and is one of the first examples in Arabic literature of the transition from medhiyye to na't and mevlid. For a medhiyye to be called a na't, two fundamental characteristics must be prominent: 1) Love for the Prophet Muhammad. Since the Holy Qur'an praises his morals and superior character in many verses, this love for the Messenger of Allah, who is also the beloved of Allah, also expresses compliance with Allah's will. 2) The desire to attain the intercession of the Prophet. Almost all poets who wrote in praise of the Prophet hoped for the intercession of the Messenger of Allah, which will manifest itself on the Day of Judgement. This motif, found in all na't, demonstrates that the na't genre also has the characteristic of isti'sfa and istimdad (request for intercession and help). Sadık Armutlu draws attention to these two characteristics and argues that Abu Hanifa's qasida is the first example of the na't genre. Furthermore, he argues that Abu Hanifa's eulogy differs from the eulogies of the Prophet written before it, as the earlier eulogies were written in response to polytheistic poets with the aim of protecting the Prophet and Muslims, whereas the *Qasida-i Nu'maniyya* is, from beginning to end, about the Prophet.

In this article, the *Qasida-i Nu'maniyya* is examined in general terms, followed by its Arabic original and Ibrahim Yalvaji's rhyming Turkish translation. The conclusions reached at the end of the article are listed in bullet points.

Giriş

İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen, asıl adı *el-kasîdetü'n-nu'mâniyye li İmâmı Ebî Hanîfeti'n-Nu'mânî* olan, ilim dünyasında *Kasîde-i Nu'mâniyye* olarak bilinen Ebû Hanîfe'nin kasidesinin Osmanlı Türkçesine manzûm tercümesi, Yalvaçlı İbrâhim Efendi tarafından yapılmıştır. Bu tercüme, Yalvaçlı İbrâhim'in Arapçadan tercüme ve şerh ettiği manzûmelerin içinde bulunduğu *Mecmû'atü'l-kübrâ mine'l-kasâ'idi'l-fuhrâ* isimli mecmuada yer almaktadır. Bu mecmuayı 1275/1859'da Yalvaçlı İbrâhim hayatta iken kendi kontrolünde bastırmıştır. Dolayısıyla bu taş baskı müellif nüshası sayılır. Müellif aynı mecmuayı farklı zamanlarda da tekrar bastırmıştır. Diğer yandan aynı manzumeye farklı yazma mecmualarda da rastlanılmaktadır. Ancak bu nüshalar karşılaştırıldığı zaman metnin tercümesinde ciddi farkların olmadığı görülmüştür. Bu çalışmada tenkitli/tahkikli metin oluşturmak yerine müellif nüshası olarak kabul ettiğimiz 1275/1859 tarihli taş baskı esas alınmıştır.

Makalede önce *Kasîde-i Nu'mâniyye*'nin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti tartışılmıştır. Kasidenin medhü'n-nebî olması sebebiyle manzumenin muhtevasından yola çıkılarak Hz. Peygamber konulu edebî türlerin oluşumundaki yerine dikkat çekilmiştir. Kasidenin önce Arapça metni, yanına da Osmanlı Türkçesi ile tercümesi verilmiştir. Ayrıca bazı manevî hususiyetleri de (havass) yazılmıştır. Bu kasidenin Osmanlı döneminde yapılan başka tercümesi tespit edilememiş, Yalvaçlı İbrâhim'in yaptığı manzûm tercüme hakkında da şimdiye kadar herhangi bir ilmî/akademik inceleme yapılmamıştır. Ancak bazı ilmî/akademik olmayan neşirler yapılmış¹ ve bazı internet sayfalarında tercümesi yayımlanmıştır. Bunların bir kısmında metin noksan, bazılarında da yanlış okumalar mevcuttur.

1. İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe

1.1. Hayatı

İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin asıl adı Nu'mân b. Sâbit olup, 80/699 senesinde Kûfe'de doğmuştur. Aslen Arap olmayıp dedelerinin Fars kökenli, annesinin ise Hint kökenli olduğu yahut Türk asıllı olduğu rivayet edilir. Ticaretle uğraşan zengin bir ailenin çocuğu olan Nu'mân b. Sâbit, ilim hayatına atılınca ticaret işini ortakları aracılığıyla sürdürmüştür. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı belde, fakih, dilci, edip, şair ve filozofların da bulunduğu bir ilim merkeziydi.

¹ Nu'mân b. Sâbit, *Kasîde-i Meymüne-i Mübâreke Dürr-i Mekkûn*, nşr. İhracızâde Hacı İsmâil Hakkı Altuntaş, (b.y.: y.y., 2011), 59; Abdülvehhab Öztürk, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Eserleri* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023), 384-439.

Döneminin ileri gelen âlimlerinden dersler alan Nu‘mân b. Sâbit’in asıl hocası, Hammâd b. Ebî Süleyman’dır. Hocasının ölümüne kadar yaklaşık yirmi yıla yakın onun derslerine devam eden Nu‘mân b. Sâbit, hocasının bulunmadığı zamanlarda onun yerine ders vermiştir. Hammâd’ın 120/738’de vefatı üzerine, kırk yaşlarında iken arkadaşları ve talebelerinin ısrarları üzerine hocasının yerine geçmiş ve bu hocalığı genel olarak vefatına kadar sürmüştür. Son derece anlayışlı, alçak gönüllü ve vakarlı olan Ebû Hanîfe’nin ilim halkasına o günkü İslâm dünyasının her tarafından talebeler iştirak etmiş ve etrafında geniş bir ilim çevresi teşekkül etmiştir. Ders verdiği talebelerin sayısının birkaç bini bulduğu, bunlardan kırkının müctehid derecesinde olduğu bilinmektedir. İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe, Ehl-i sünnetin amelî mezheplerinden Hanefî mezhebinin imamıdır ve büyük müctehiddir.

Hayatının 52 senesini Emevîler devrinde, 18 senesini ise Abbâsîler devrinde geçiren Ebû Hanîfe, Şaban 150/Eylül 767’de Bağdat’ta vefat etmiştir.² Ebû Hanîfe’nin mutasavvıf olup olmadığı ile ilgili olarak sûfiler iki ayrı görüştedirler: 1) İmâm-ı Azam âlimdir, ârifdir, zühd sahibidir. Dinin ana hikmetlerini kavramıştır. 2) Zâhirde kalmıştır, özü yakalayamamış, aşk ehlinde değildir. Ebû Hanîfe bilinen tarzda bir sûfî değildir. Zaten onun yaşadığı yıllarda da tasavvuf müstakil bir ilim dalı değildi. Dolayısıyla mutasavvıfların bir kısmı onun üslûp ve takvasını öne çıkartarak kendilerine örnek kabul etmişlerdir.³

1.2. Eserleri

1. *Fıkh-ı Ekber* 2. *Âlim ve ’l-müteallim* 3. *Osman el-Bettî’ye Risalesi* 4. *Fıkh-ı ’l-ebzat* 5. *Tevhid Vasiyeti* 6. *Yûsuf b. Hâlid es-Semtî’ye Vasiyeti* 7. *Ebû Yûsuf’a Vasiyeti* 8. *Oğlu Hammad’a Vasiyeti* 9. *Kasîde-i Nu ‘mânîyye*.⁴

Kasîde-i Nu ‘mânîyye adlı 53 beyitlik manzûmenin Ebû Hanîfe’ye ait olup olmadığı tartışmalıdır. Onun hayatını yazan İmâm Muhammed eş-Şeybânî, İmâm Ebû Yûsuf gibi öğrencileri ve daha sonraki tabakat yazarları bu kasideden hiç bahsetmezler. Ayrıca manzûmede atıf yapılan “*levlâke*” sözünün hadîs-i kudî mi veya kelâm-ı kibâr mı olduğu tartışmalıdır. Bu söz İslâmî kaynaklarda en erken M. 10. asırda yaşamış olan Ebû Bekir Ahmed b.

² Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/131-136; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 23-71; İsmâil Hakkı Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 15-26.

³ Mustafa Kara, “Tasavvuf Kültüründe İmâm-ı Azam’ın Yeri” *İmâm-ı Âzam Abû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Sempozyum Bildirileri* (Bursa: KURAV Yayınları, 2005), 2/29.

⁴ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, 10/134; Öztürk, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe’nin Eserleri*, 16-19.

Muhammed b. Hârûn el-Hallâl'ın (ö. 311/923) *es-Sünne* adlı eserinde⁵ tespit edilmiştir. Ebû Hanîfe ise Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Hallâl'dan yaklaşık 150 yıl önce yaşamıştır. Dolayısıyla *Kasîde-i Nu'mâniyye*'de böyle bir sözün olması ilginçtir. Hadis literatüründeki “*levlâke*” rivayeti için Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) *el-Masnû' fî ma 'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû* adlı eserinde bu rivayetin keşfen sahih⁶ olduğunu belirtir.⁷ Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî (ö. 1162/1749), *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs* adlı eserinde “*levlâke*” rivayetinin hadis olmadığını ama manasının sahih olduğunu özellikle yazar.⁸ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin başarılı bir şair olması, başka şiiirlerinin de olması gerektiği varsayımını ortaya koymaktadır ki şimdiye kadar Ebû Hanîfe'nin başka şiiirlerine rastlanmamıştır.

Kasîde-i Nu'mâniyye'nin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu söyleyenler ise kasidenin 48. beytinde şairinin açıkça Ebû Hanîfe olarak belirtildiğine işaret ederler. *Kasîde-i Nu'mâniyye*'nin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu görüşü rüya ve kerametlere dayanmaktadır. Yalvaçlı İbrâhim'in de bildirdiğine göre, Ebû Hanîfe bir gün Ravza-ı Mutahhara'yı ziyaret ederken bu kaside kalbine ilham olunmuş ve akabinde onu kaleme almıştır. Kasidenin her sözü Hz. Peygamber'i anlatan gizli bir hazine olup her bir sırrın manasında da nice sırlar bulunmaktadır. Kasidenin sonunda Yalvaçlı İbrâhim, bu şiiirin havassını ve faziletlerini açıklarken Şemsü'l-Eimme Halvânî'nin⁹ (ö. 452/1060?) rüyasında İbn Abbas'ı görüp Halvânî'ye bu kasideyi övdüğünü bildirmektedir.¹⁰ Bu kasidenin Ebû Hanîfe'den günümüze kadar kesintisiz bir rivayet zinciri olmadığından hadis ilmi kıstaslarına göre, senedi olmayan bir metnin, üzerinden asırlar geçtikten sonra bir şahsa nispet edilmesi uydurma (mevzû) olarak kabul edilebilir. Ancak bu kasidenin bir hadis metni olmadığı, edebî bir metin olduğu ve hadis ilmi kıstaslarına

⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *es-Sunne*, nşr. 'Atiyye ez-Zehrânî, (Riyad: Dârul-Râye, 1410/1989), 1/233. Bu bilgiyi veren Dr. Abdulcelil Alpkıray'a teşekkür ederim.

⁶ Keşfen sahih demek, bir hadisin veya bilginin, o bilgi dalının metodolojisine göre (hadiste senet ve ravi zinciri araştırması) zayıf veya mevzu kabul edilmesine rağmen; tasavvufî/irfanî tecrübe, ilham veya manevî keşif yoluyla sahihliğinin ve sağlamlığının bizzat hissedilmesi ve manen doğrulanmasıdır.

⁷ Aliyyü'l-Kârî, *el-Masnû fî ma 'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû*, nşr. Abdulfettah Ebû Guddê (Beyrut: y.y., 1426/2004), 288.

⁸ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs* (Dımaşk: Mektebetü'l-Kuds, 1351), 2/164 (No. 2123).

⁹ Künyesi Ebû Muhammed Şemsü'l-eimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî olup 11. yüzyılda yaşamış önemli bir Hanefî fakihidir. Bk. Kamil Şahin, “Halvânî, Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/383.

¹⁰ İbrâhim Yalvacî, *Mecmû'atü'l-kübrâ mine'l-kasâ'idi'l-fuhrâ* (İstanbul: Taş baskı, 1275), 48-49.

göre değerlendirilemeyeceği göz ardı edilmemelidir. Çünkü şiirlerde ve edebî metinlerde kesintisiz rivayet zinciri aranmaz. Diğer yandan *Kasîde-i Nu ‘mâniyye*’nin zamanımıza kadar hiçbir araştırmacı ve edebiyat eleştirmeni tarafından Ebû Hanîfe’den başkasına nispet edil(e)memesi dikkat çekici bir durumdur. Netice olarak *Kasîde-i Nu ‘mâniyye*’nin tarihî ve ilmî bir şahsiyet olan Ebû Hanîfe’ye ait olma ihtimali zayıf olsa da, İslâmî kültür ve edebiyatı içerisinde Hanefî hafızasındaki Ebû Hanîfe olarak bilinen Nu‘mân b. Sâbit’e ait olduğu kabul edilmektedir.

2. Yalvaçlı İbrâhim Efendi

2.1. Hayatı

Kasîde-i Nu ‘mâniyye’yi manzûm olarak tercüme eden Yalvaçlı İbrâhim Efendi 1225/1810 yılında bugün Isparta sınırları içerisinde bulunan Yalvaç ilçesinin Hisarardı köyünde doğmuştur. Babasının ismi Mehmed/Muhammed’dir.¹¹ Doğum yerine nisbetle Yalvacî, “*Risâle fî bâbî ‘l-ihbâr bi’llezî*” adlı eserine istinaden “*İhbâr bi’llezî*” lakabıyla tanınmıştır.

Yalvaçlı İbrâhim eğitimine Yalvaç’ta başlamıştır. Uşak Necatiye medresesi, İstanbul-Fatih Şehzadebaşı medresesi, Eyüp’ta bulunan Yazılı medreselerinde eğitimine devam etmiştir. Ahmed b. Rüşdî b. Mehmed el-Karaağacî (ö. 1231/1835), Hasan Hüseyin Efendi, Ayıntabî Ahmed Efendi, Şehid Ahmed Efendi (ö. 1248/1832) gibi hocalardan ders almıştır. Müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunan İbrâhim Efendi, 1261/1845’te İbtida-i Hariç Müderrislik, 1268/1851’de İbtida-i Dahil Müderrislik, 1270/1853’te Hareket-i Dahil Müderrislik, 1274/1857’de Mûsile-i Sahn Müderrisliği, 1281/1864’te Sahn Müderrisliği, 1281/1864’te İbtida-i Altmışlı Müderrislik, 1282/1865’te Hareket-i Altmışlı Müderrislik, 1283/1866’da Mûsile-i Süleymaniye Müderrisliği, 1285/1868’de Hamise-i Süleymaniye Müderrisliği ve Yalvaç’ta Görgü Camii’nin yerinde olan Hisarardı medresesinde müderrislik, 1291/1874’te Sofya Mevleviyeti, 1264/1847-1273/1857 yılları arasında Sultan Abdülmecid zamanında Huzur Dersleri Hocalığı yapmıştır. Sultan Abdülaziz döneminde düzendeki bozukluklara karşı çıktığı için Harem-i Şerif’in bazı bakım ve tamir ihtiyaçlarının karşılanması gerekçesiyle Haremeyn bölgesine vazifeli gönderilerek İstanbul’dan uzaklaştırılmıştır. Mezartaşı kitabesindeki “*Husûsen hâdimi oldu şerefle Ravza-i Pâkin / Ne büşrâ eyledi me’mûr anın tezyînine devlet*” beytinden Medine-i Münevvere’de de hizmet ettiği, tamirat ve tezyinat işleriyle uğraştığı anlaşılmaktadır. Vazifesini ifâ ettikten sonra İstanbul’a dönmüş, daha sonra Yalvaç’a gitmiş ve

¹¹ Yılmaz Öksüz, “İbrâhim Yalvacî’nin Kasîde-i Tantarâniyye Tercümesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2020), 435; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/363; Nejdîet Gürkan, “Yalvaçlı İbrâhim Efendi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), ek-2/665; İsmâil Erken, “İbrâhim b. Muhammed el Yalvacî ve Risale fi ihbar bi’llezî”, *Dokuzeylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2016), 156-157.

burada zorunlu ikâmete tabi tutulmuştur.¹² Hisarardı köyünde 1294/1878 senesinde vefat etmiş olup kendi yaptırdığı ve ders verdiği medresenin haziresine defnedilmiştir. Mezartaşı kitabesinde ise şu tarih manzûmesi bulunmaktadır:

(.--- / .--- / .--- / .---)

*Okundu irci 'î emri göründü 'âkıbet fırkat
Bitip enfâs-ı ma'dûde tükendi dâne-i kismet*

*Zihî hasr-ı hayât etmiş idi tedrîs ü te'lîfe
Fedâ kıldı vücûh-ı berre cism ü cânını elbet*

*Husûsen hâdimi oldu şerefle Ravza-i Pâkin
Ne büşrâ eyledi me'mûr anın tezyînine devlet*

*Sezâ olsun şefâ'at Hazret-i Fahr-i Risâletden
Cenâb-ı Kibriyâ kulsın garîk-i garka-i rahmet*

*Dirîgâ Hâce İbrâhîm Efendi eyledi rihlet
Sene fî 1294/1878¹³*

2.2. Eserleri

Hayatını tedris ve te'lîfe hasr eden Yalvaçlı İbrâhîm'in muhtelif konularda kaleme almış olduğu eserleri olup bunlardan tespit edilenler şunlardır:

2.2.1. Risâle fî ihbâr bi'llezî

Bu eser, yedi bölüm olup cümlede vurgulanmak istenen bir ögenin ism-i mevsûl ve harf-i tarif yardımı ile haber yapılmasını inceler. Bu eser, 1254/1838 senesinde müellifin Necatiye medresesinde vazifeli iken yazılmıştır.¹⁴

2.2.2. Garâibü'l-i'lâl ve'l-iştikâk 'ale'l-binâ

Arapça sarf/kelime yapısıyla ilgili bir eser olup iki bölümden oluşmaktadır. 1. bölümde i'lâl ve iştikâk, 2. bölümde emsile-i muhtelif konuları işlenmektedir. 1262/1846 senesinde İstanbul'da Şehzade medresesinde yazılmıştır.¹⁵

¹² Erken, "İbrâhîm b. Muhammed el Yalvacî ve Risale fî ihbar bi'llezî", 159; Ahmet Akgül, "İbrâhîm Yalvacî'nin (İhbâr billezî) Manzûm Kasîde-i Muzariyye Tercümesi", *EKEV Akademi Dergisi* 25/86 (2021), 24-25; Öksüz, "İbrâhîm Yalvacî'nin Kasîde-i Tantarâniyye Tercümesi", 436; Gürkan, "Yalvaçlı İbrâhîm Efendi", 665.

¹³ Öksüz, "İbrâhîm Yalvacî'nin Kasîde-i Tantarâniyye Tercümesi", 436.

¹⁴ Bu eserle ilgili olarak İsmâil Erken bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. İsmâil Erken, *İbrâhîm b. Muhammed el-Yalvacî ve Risâle fî ihbar bi'llezî* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 119.

¹⁵ Bu eserle ilgili olarak Muhammed Eser Altuntaş bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Muhammed Eser Altuntaş, *İbrâhîm b. Muhammed el-Yalvacî'nin Garâibü'l-i'lâl*

2.2.3. Hâşiyetü ‘ale’-d-dürri’l-nâci

Ömer b. Salih Tokadı’nın aynı adlı mantık eserine yazılmış bir hâşiyedir.

2.2.4. Mecmû‘atü’l-kübrâ mine’l-kasâ’idi’l-fuhrâ

Arapça medhiye, münâcât ve nasihatlerden oluşmaktadır. Bu mecmuada, Yalvaçlı İbrâhim Efendi’nin Arapça kaleme aldığı Kasîde-i Bürde’nin husûsiyetleri/faziletleri, Hulvî Abdullah Efendi’nin¹⁶ (ö. 1159/1746-1747) Kasîde-i Bürde tercümesi (İbrâhim Efendi bu tercümeye haşiye yazmıştır) Kasîde-i Mudariyye tercümesi, Kasîde-i Tantarâniye tercümesi, İmâm Bûsîrî’ye ait na‘t, Ebû Suud Efendi’nin bir kıt‘a münâcâtı, Zeynelabîdîn’in bir münâcâtı, Hz. Ali’nin beş beyitlik manzûmesi, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in münâcâtları, nâzımı meçhul bir hilye-i şerife, Hz. Ali’nin nasihatı, İbnü’l-Arabî’ye ait bir kasîde-i istiğfâriyye, İmâm-ı Şafîî’nin İmâm-ı Azam hakkındaki manzûmesi, İmâm-ı Azam medhiyesi, Kasîde-i Nu‘mâniyye tercümesi, Kasîde-i Meymûne’nin fazileti, Cemal Karamanî’nin münâcâtı, İbrâhim b. Edhem’in münâcâtı, Hassan b. Sâbit’in kasidesinin manzûm tercümesi, yine Hassan b. Sâbit’in Arapça Hz. Peygamber hakkında iki adet şiiri, biri Hz. Muaviye’ye gönderilen Hz. Hüseyin b. Ali’ye nisbet edilen iki adet Arapça şiir vardır. Bu mecmuanın yazma¹⁷ ve matbu¹⁸ nüshaları bulunmaktadır. Yalvaçlı İbrâhim Efendi’ye atfedilen başka eserlerin varlığından da bahsedilmektedir.¹⁹

3. Kasîde-i Nu‘mâniyye ve Manzûm Tercümesi

Kasîde nazım şekli, “belli bir amaçla söylenmiş, üzerinde düşünülmüş, gözden geçirilmiş şiir” demektir.²⁰ Arap edebiyatında sanat değeri olan her şiir kasîde olarak da adlandırıldığı için kasîdenin anlam çerçevesi geniştir. Çeşitli yeniliklere rağmen klasik kasîde geleneği İmrü’l-Kays’ın (ö. 540) muallakasıyla şekillenmiştir.²¹ Klasik bir Arap kasîdesi, nesib, tasvir ve

ve’l-iştikâk ale’l-binâ adlı eseri (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 152.

¹⁶ Beyhan Kesik, “Hulvî, Hulvî Abdullah Efendi”, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (Erişim 16 Haziran 2026).

¹⁷ Bazı yazma nüshalar için; Yalvacı, *Mecmuatü’l-kasâid* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 3073); Yalvacı *Mecmuatü’l-kasâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 325); Yalvacı, *Mecmuatü’l-kasâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 428). Gürkan, “Yalvaçlı İbrâhim Efendi”, 665.

¹⁸ İstanbul 1265/1849, 1275/1859, 1276/1860, 1279/1863, 1284/1868, 1303/1886; İstanbul 1315/1898, 1320/1903 ve 1920. Gürkan, “Yalvaçlı İbrâhim Efendi”, 665.

¹⁹ Öksüz, “İbrâhim Yalvacı’nın Kasîde-i Tantarâniyye Tercümesi”, 435; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 363; Gürkan, “Yalvaçlı İbrâhim Efendi”, 665; Akgül, “İbrâhim Yalvacı’nın (İhbâr billezî) Manzûm Kasîde-i Muzariyye Tercümesi”, 24-25.

²⁰ Hüseyin Elmalı, “Kasîde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/562.

²¹ Elmalı, “Kasîde”, 24/564.

medih bölümlerinden oluşur.²² Bu bölümlere zamanla başka bölümlerin de eklendiği görülmüştür.

Tercüme; kaynak bir dilde yazılan metni mana ve üslup bakımından eşdeğerliğini muhafaza ederek başka bir dile aktarma işlemidir. Bir kelamın manasını diğer bir dilde dengi bir tabirle ifade edebilme kudretidir. Yani bir dilde oluşturulan metnin o dili konuşanlar için ifade ettiği manayı, başka bir dili konuşan insanlara aynı mananın anlaşılabilmesi için metnin yeniden inşâ edilmesidir. Bu manada tercüme hakiki bir sanat eseridir. Tercüme edilecek metin edebî eser ise edebî metindeki mazmunları, imgeleri, sanatları, manaları tercüme edilen dilde ifade edebilmek mütercimnin dili kullanmadaki ustalığına ve dile hâkimiyetine bağlıdır. Bu edebî metnin vezinle yazılmış bir şiir olması ve hedef dile manzûm olarak tercüme edilmesi tercümenin zorluğunu daha da arttırmaktadır. Yalvaçlı İbrâhim Efendi, eserin sadece dilini değil ruhunu da Türkçeye aktarmıştır. O, birebir çeviri yerine manzûm tercüme tekniğini kullanmıştır. Yani Arapça beyitlerin veznine ve kafiyesine sadık kalmaya çalışarak Türkçeye uygun aruz kalıplarıyla muhtevayı yeniden şiirleştirmiştir.

Bu makalede incelediğimiz *Kasîde-i Nu'mâniyye* ve manzûm tercemesi, İbrâhim Yalvacî'nin İstanbul Yazılı medresesinde telif ettiği *Mecmu'atü'l-kübrâ mine'l-kasâidi'l-fuhrâ* isimli 1275/1859 tarihli taş baskılı mecmuada 42-48 sayfaları arasında kayıtlıdır. Eser, benzer içerikli şiirlerin ve havaslarının toplandığı bir tercüme ve şerhler mecmuasıdır. Mecmuanın tamamı 56 sayfadır. Kasidenin yer aldığı sayfalarda dokuzu Arapça, dokuzu Türkçe olmak üzere 18 beyit bulunmaktadır. Yalvaçlı, önce Ebû Hanîfe'nin kasidesindeki Arapça beyti yazmış, altına manzûm Türkçe tercümesini yazmıştır. Yani mısra altı/satır altı tercüme yapmıştır. Sayfa kenarlarına bazen tek kelimelik bazen de bir veya birkaç cümlelik Arapça veya Türkçe notlar düşmüştür. Kaynak Arapça metin 53 beyit olup tercümesi de 53 beyittir. Ancak mütercim manzûmenin başına 5 beyitlik İmâm-ı Azam medhiyesi, sonuna da 14 beyitlik *Kasîde-i Meymûne*'nin fazileti hakkında bir manzûme yazmıştır. Bu manzûmede *Kasîde-i Nu'mâniyye* diye bilinen esere adını *Kasîde-i Meymûne*, *Dürr-i Mekkûn* (*Saklı Hazine*) gibi isimler verdiğini belirtmektedir. Kasidenin şairinin Ebû Hanîfe olduğu açıkça belirtilmiştir:

Ben tama' ediciyim senin keremin zerresin
Yok Ebû Hanîfe için 'âlem içre mâsivâ (b.48)

Yalvaçlı İbrâhim, *Kasîde-i Nu'mâniyye*'yi manzûm olarak tercüme ederken büyük oranda asıl metne bağlı kalmıştır. Asıl metindeki kavramları/ mefhumları tercüme metinde, bazen aynı bazen de açıklayıcı tamlamalarla

²² Mehdi Cengiz, "Eski Arap Şiirinde Kasidenin Bölümleri Arasındaki Konu Bütünlüğü Sorunu", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2021), 1237-1249.

ifade etmiştir. Asıl metinde Âdem, tercümede Âdem Safiyullâh (b.9); asıl metinde Halîl, tercüme metinde İbrâhim Halîlullâh (b.10); asıl metinde Mûsâ, tercüme metinde Hazret-i Mûsâ Kelîmullâh (b.13) şeklinde tercüme edilmiştir. Mütercim uzun Arapça ve Farsça terkipler kullanmamıştır. Tercüme dili dönemin şartlarına göre anlaşılır bir dildir. Asıl metinde her beytin sonundaki revî harfî (â) elif olup tercüme metnin her beytin sonundaki revî harfî de (â) eliftir.

Kasîde-i Nu'mâniyye aruzun kâmil bahriyle yazılmış olup tercüme metin ve ilave beyitler remel bahrinin “fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilün” kalıbındandır. Tercüme metinde -her edebî metinde olduğu gibi- bazı imale ve med tasarrufları bulunmakta, bunun dışında aruz kusuru kabul edilen zihaf gibi hatalar bulunmamaktadır. Genel olarak Yalvaçlı İbrâhim Efendi’nin *Kasîde-i Muzariyye*²³ tercümesi gibi *Kasîde-i Nu'mâniyye* tercümesi de başarılıdır.

Medhiyye, Arapça övgü, övme, iyiliği söyleme anlamına gelen medh kökünden türemiş bir kelimedir. Edebî terim olarak bir kimseyi övmek için yazılmış şiirlerin genel adıdır. Kasideler genellikle övgü maksadıyla yazılan şiirlerdir. Hz. Peygamber, dört halife, din ve devlet büyükleri en fazla övülen kişilerdir. Ebû Hanîfe’nin yazdığı *Kasîde-i Nu'mâniyye* tamamıyla Hz. Peygamber’in bir medhiyesi olup Arap edebiyatında medhiyeden na’t ve mevlid türüne geçişin ilk örneklerindendir.²⁴ Bir medh-i Nebî’nin na’t olarak adlandırılabilmesi için iki temel özelliğin ön plana çıkması gerekir: 1) Hz. Peygamber’e duyulan sevgi, Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde ahlâkî ve üstün şahsiyeti methedildiğinden Cenâb-ı Hakk’ın da habibi olan Resûl-i Ekrem’e duyulan bu sevgi aynı zamanda Allah’ın arzusuna uymayı ifade etmektedir. 2) Hz. Peygamber’in şefaatine nâil olma isteği, Kâ’b b. Züheyr’in *Kasîdetü’l-Bürde*’yi yazmak suretiyle Hz. Peygamber’in affına mazhar olması gibi şairler de na’tları ile Resûl-i Ekrem’in mahşerde tecelli edecek olan şefaatinin ümit etmişlerdir. Hemen bütün na’tlarda yer almış olan bu motif, bu türün aynı zamanda bir istişfâ ve istimdad (şefaât ve yardım dileği) ifadesi özelliğini göstermektedir.²⁵ Bazı araştırmacılar bu iki özelliğe dikkat çekerek Ebû Hanîfe’nin kasidesinin na’t türünün ilk örneği olduğunu savunur.²⁶ Ayrıca Ebû Hanîfe’nin bu medhiyesinin

²³ Akgül, “İbrâhim Yalvacı’nın (İhbâr billezî) Manzûm Kasîde-i Muzariyye Tercümesi”, 28.

²⁴ Sadık Armutlu, “Mevlid Türüne Arap Edebiyatından Bakmak ve Medhiye Mevlid Birlikteliğinden Oluşan Eşsiz Bir Eser Örneği: Burdetü’l-Bûsirî”, *Türk Kültüründe Mevlit Geleneği, Sempozyum Bildirileri*, ed. Hakan Yekbaş (Sivas: Cumhuriyet Üniv. Yayınları, 2023), 741.

²⁵ Emine Yeniterzi, “Na’t”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/436.

²⁶ Sadık Armutlu, *Klasik Arap, Fars ve Türk Edebiyatı İncelemeleri* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2021), 1/418.

kendinden önce yazılan Peygamber medhiyelerinden farklılıklar taşıdığını, daha önce yazılan medhiyelerin Hz. Peygamber'i ve Müslümanları korumak amacıyla müşrik şairlere cevap niteliğinde olduğunu, *Kasîde-i Nu'mânîyye*'de ise baştan sona Hz. Peygamber'in anlatıldığını söyler ve bu yönüyle ilk dönem medhiyelerden farklı oluşuna dikkat çekerler.²⁷ Diğer yandan medhü'n-nebevî kasideler, mevlid türünün alt yapısını hazırlayan kaynaklar olarak değerlendirilmektedir. Bunun ilk örneği asr-ı saâdet döneminde yaşamış Hz. Peygamber'in şairlerinden Hassan b. Sâbit'in medhiyeleridir.²⁸ Mevlid türü, sadece medhiye olmayıp aynı zamanda Hz. Peygamber'in başta doğum olmak üzere, mi'rac, hicret, vefat gibi hayatının çeşitli safhalarını anlatır.

3.1. Kasîde-i Nu'mânîyye'de Hz. Peygamber'in Özellikleri

3.1.1. Hz. Peygamber'in Seyyid-i Sâdât Olması

Şair gelenekte olduğu gibi kendini her dâim âşık olarak kabul eder. Hz. Peygamber ise maşûktur. O, Efendilerin Efendisi (Seyyid-i sâdât) olup âşık O'nun himayesine girmeyi ve kendisinden razı olmasını niyaz eder.

Kasdi geldim sana ey seyyid-i sâdât ammâ

İsterim senden himâyet dilerim senden rızâ (b.1)

3.1.2. Mi'râc

Hz. Peygamber'in mi'râcından “*sübhânellezî esrâ*” diye başlayan İsrâ sûresinin O'nun şanında geldiğini, Hz. Peygamber'in bir adının Tâhâ²⁹ olduğunu belirterek şanın diğer Peygamberlerden daha yüce olduğunu söyler. Kasidede mi'râcdan bahseden bu beyitleri, mi'râciye türünün ilk nüveleri olarak kabul etmek mümkündür.

Sensin ol kim sırr-ı mi'râcında bu heft âsmân

İftihârıyla müzeyyen oldu hem çün meh-likâ (b.6)

Sensin ol kim eyledi da'vet seni ol zü'l-Celâl

Sem'ine erdi o kurb içre sadâ-yı merhabâ (b.7)

Kadrin ey Tâhâ senin 'âlî nebîlerden kamu

Geldi “sübhânellezî esrâ”³⁰ senin şanında tâ (b.36)

²⁷ Armutlu, *Klasik Arap, Fars ve Türk Edebiyatı İncelemeleri*, 1/418.

²⁸ Armutlu, “Mevlid Türüne Arap Edebiyatından Bakmak ve Medhiye Mevlid Birlik-teliğinden Oluşan Eşsiz Bir Eser Örneği: Burdetü'l-Bûsir”, 737.

²⁹ Hz. Peygamber'in bir isminin de Taha olduğu ile ilgili rivayetler ve Taha isminin Klasik Türk Edebiyatında nasıl işlendiği ile ilgil olarak bk. Hacer Sağlam, “Bir Hurûf-ı Mukattaa Olarak Tâhâ Âyeti, Hz. Peygamber'in Şahsında Önemi ve Ali Emîrî Efendi'nin Divan'ındaki Tâhâ Redifli Şiirlere Dâir” *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 10/Ali Emiri Efendi Özel Sayısı (2024), 196-209.

³⁰ “Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulumu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münez-zeh'tir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.” (el-İsrâ 17/1).

3.1.3. Mucizeler

Hız. Peygamber'in en önemli özelliklerinden birisi de Allah'ın O'na davetini ispat etmesi için mucizeler vermesidir. Ebû Hanîfe bu medhiyesinde Hız. Peygamber'in kertenkele ile konuşması, pişmiş koyunun zehirli olduğunu haber vermesi, geyik ve kurt ile konuşması, O'na kuşların gelip selam vermesi, devenin gelip şikâyetçi olması ve ağlaması, Hız. Peygamber'in parmaklarından suların akması, taşların tesbih etmesi, hurma kütüğünün ağlaması, bulutun Hız. Peygamber'i gölgelemesi, O'nun toprakta ayak izinin çıkmaması, taşa bastığı zaman ayaklarının gömülmesi, hastaların O'nun eliyle şifa bulması, O'nun hayır ve bereketiyle yağmur yağması, âmâ olan Katâde'nin gözlerinin O'nun duasıyla açılması, İbn Husayn'ın şifa bulması, yaralanan Hubeyb ve İbn Afrâ ile Hayber gazasında gözü ağrıyan Hız. Ali'nin Hız. Peygamber'in tükürüğü ile şifa bulması, Câbir'in oğlunun vefat etmesi üzerine Hız. Peygamber'in dua edip onun dirilmesi mucizelerine telmihte bulunmuştur. Hız. Peygamber'in en büyük mucizesi ise aynı zamanda bir belağat ve fesahat eseri olan Kur'an-ı Kerim olup bu mucizeler fesahat ehlini âciz bırakmıştır.

*Mu 'cizâtın 'âciz etdi hep fesâhat ehlini
Fazlına yokdur nihâyet farz olunmaz intihâ (b.15)*

*Söyledi sana ta 'âm-ı puhte mesmûm olduğun
Hem keler geldi sana lebbeyk ile hîne 'l-likâ (b.16)*

*Geldi kurd ile geyik yüzün[tü] kodu hem dedi
Yâ Resûlallâh himâyet kıl bize ey mültecâ (b.17)*

*Hem dahi kuşlar verib vaz '-ı cebîn ile selâm
Hem şikâyet eyledi nâka sana kıldı bükâ (b.18)*

*Akdı kefinden sular feyzân-ı cümle içdiler
Hem elin içinde taşlar tesbih etdi bî-hasâ (b.20)*

*Başın üzre sâye-dârin oldu bir pâre bulut
Nahl-ı hurma firkatinden inleyib ister likâ (b.21)*

*Yürüse yumşâk yere aslâ belirmezdi eser
Katı taşa bassa olurdu firâş âsâruhâ (b.22)*

*Erdi çün merdâya vardı hem şifâ-i hikmetin
Cûd-ı ihsânınla toldu vâdi-i ümmü 'l-kurâ (b.23)*

*Çeşm-i a 'mâ-yı Katâde oldu ke 'l-evvel basır
Dahi hem İbnü 'l-Husayn buldu devân ile şifâ (b.24)*

*Hem Habîbü v 'ebnü 'Afra oldular mecrûh-ı mevt
Der- 'akab mesh-i yedinle buldular mahz-ı devâ (b.25)*

Derd-i çeşm erdi gazâ-yı Hayber içre Haydar 'a
Buldu agzın bâri ile ân-ı sâ'atde şifâ (b.26)

İbn-i Câbir çün vefât etmişdi sen kıldın du 'â
Hak seni ırzâ edip verdi hayât ol dem ana (b.27)

3.1.4. Şefâat

Hz. Peygamber, Allah'tan ümmetine şefa'at etmeyi dilemiş, Cenab-ı Hak da duasına icabet edip bu talebini kabul etmiştir.³¹ Dolayısıyla O en büyük şefa'atçi olacaktır. Ancak O'ndan şefa'at talep etmek için sabah ve akşam habl-i metine³² uymak gerekmektedir. Kasidedeki bu 4 beyit, istişfâ türünün örneği olarak kabul edilmelidir.

Sensin ol kim diledin Hakdan şefâ 'at ümmete
Lutf ile kıldı kabûl etdi icâbetle nidâ (b.8)

Ola kim rûz-ı hisâb ana şefâ 'at edesin
Her sabâh u şâm eder habl-i metîne iktidâ (b.49)

Sensin ol şâfi' müşeffe' cümleden ekrem meded
Ümmetin senden himâyet ister eyler ilticâ (b.50)

Olsun ihsânın bana yârın şefâ 'at eylemek
Ola kim haşr olayım yevme 'l-cezâ tahte 'l-livâ (b.51)

3.1.5. Livâ-i Hamd / Makâm-ı Mahmûd

Livâ-i Hamd, Hz. Peygamber'in kıyamet günü açacağı sancak olup altında O'nun şefa'atini hak edenler toplanacaklardır. Çünkü Allah kıyamet gününde Hz. Peygamber'i şefa'at edecek bir makama ulaştıracaktır ki buna Makâm-ı Mahmud denmektedir.³³ O günde bütün peygamberler, Âdemoğulları, bütün melekler, fakirler, zenginler livâ-i hamd altında toplanacaklardır.

Cümleten peygamberân u hem benî Âdem melek
Cem 'olub taht-ı livâi 'l-hamde hep bây u gedâ (b.14)

3.1.6. Levlâke (Varlığa sebep olması)

Şair, "levlâke levlâk lemâ halaktü 'l-eflâk"³⁴ (sen olmasaydın, sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım) rivayetine telmihte bulunduğu beytinde Hz. Peygamber'i varlığın yaratılmasına sebep olan en önemli âmil olarak kabul etmektedir.

³¹ Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahîhu 'l-Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "İmân", 334.

³² Şair telmih sanatı yapmıştır. Habl-i metinden (sağlam ip) murad, Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriftir. Bk. Âl-i İmrân 3/103.

³³ el-İsrâ 17/79.

³⁴ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/164.

*Sensin ol kim olmasan halk olmaz idi bir ahad
Belki halk olmazdı 'âlem belki hep cümle verâ (b.4)*

3.1.7. Ay ve Güneşin Işığını O'nun Nurundan Alması

Hz. Peygamber âlemlere rahmet olarak gönderildiği için³⁵ ay ve güneş ışığını O'nun nurundan almıştır.

*Sensin ol kim kıldı nûrundan kamer nûr iktisâb
Şems-i hâver nûr-ı işrâkınla oldu pür-ziyâ (b.5)*

3.2. Kasîde-i Nu'mâniyye'de Peygambere âşık olma

Şair, Hz. Peygamber'e olan aşkını anlatırken O'nun sıfatlarını vesile ittihiiz ediyor ve aşkını ispat etmeye çalışıyor. Ten ve canının O'nun aşkıyla dolu olduğunu, kalbinde ise O'nun aşkından başka bir şey olmadığını özellikle vurguluyor.

*İştîyâkım sana ey hayru'l-verâ bir rûtbe kim
Mâsivâyâ meyl kılman yokdur vallâhi lâ (b.2)*

*'İzz ü câhın Hakkıçün vallâh senin müştâkım
Hak bilir ki 'âşık-ı bî-çârenem meylim sana (b.3)*

*Dâ'imâ 'aşkına düşmüş kalbim oldu Seyyidim
Cân u tenim 'aşkınıla t oldu hîç yok mâ-'adâ (b.43)*

3.3. Kasîde-i Nu'mâniyye'de Adı Geçen Peygamberler

Kasîde-i Nu'mâniyye'de Peygamber olarak, Hz. Âdem, İbrâhim, Eyyûb, İsâ, Mûsâ, Hûd, Yûnus ve Yûsuf'un da isimleri geçmektedir. Bu peygamberlerin hepsi de Hz. Muhammed'in (s.a.s.) çeşitli vasıflarını haber vererek Hz. Peygamber'i vesile kılıp (tevellül) dua etmişlerdir.

3.3.1. Hz. Âdem, Hz. Peygamber'e iltica ederek duası kabul olmuştur.

*Sensin ol kim [Hazret-i] Âdem Safiyyullâh sana
İlticâ ile kabûl oldu ne kim etdi du'â (b.9)*

3.3.2. Hz. İbrâhim, Hz. Peygamber'in ismiyle dua ettiği için Nemrud'un ateşi gül bahçesine dönmüştür.

*Etdi İbrâhîm Halîlullâh du'â isminle çün
Âteş-i Nemrûd söyündü gülsitân oldu ana (b.10)*

3.3.3. Hz. Eyyûb, Hz. Peygamber'in ismini andığı için hastalıklardan şifa bulmuştur.

*Hazret-i Eyyûb dedi "ennî messeniye"³⁶
İsmi ni yâd eyleyip emrâzdan buldu şifâ (b.11)*

³⁵ el-Enbiyâ 21/107.

³⁶ "Eyyûb'u da hatırla. Hani o Rabbine: 'Hastalanıp sıkıntıya düştüm. Sen ise merhametlilerin en merhametlisisin!' diye yalvarmıştı." (el-Enbiyâ 21/83).

3.3.4. Hz. İsâ, Hz. Peygamber'in güzel sıfatlarını medh ettiği için ona müjdeli haberler verilmiştir. Ayrıca Hz. İsâ'ya gönderilen İncil, Hz. Peygamber'i medh edip Kur'an'dan da haber vermiştir.

Dahi Rûhullâh senin hüsn-i sıfâtın medh edip

Çok beşâretler haber verdi sıfâtında 'ulâ (b.12)

Hem gelip verdi haber İncil-i 'İsâ bi'setin

Medhin edip geldi Kur'an hem senin şânında tâ (b.39)

3.3.5. Hz. Mûsâ, kıyamet günü Hz. Peygamber'e ilticâ edecektir.

Hazret-i Mûsâ Kelîmullâh o şânı refî'

Rûz-ı mahşer ol dahî eder huzûra ilticâ (b.13)

3.3.6. Hz. Yûnus ve Hz. Hûd, Hz. Peygamber'in güzelliğinden cemil oldular. Hz. Yûsuf'un güzelliği de O'nun yüceliğinden ışığını aldı.

Hûd ile Yûnus senin hüsnünden oldular cemîl

Hem cemâl-i Yûsuf oldu rif'atinden pür-ziyâ (b.35)

İbrâhim Yalvacî, *Kasîde-i Nu'mâniyye*'yi manzûm tercümeyle başlamadan evvel İmâm-ı Azam hakkında beş beyitlik bir medhiye yazar. Bu medhiyeye göre Ebû Hanîfe, Beytullah'ı ziyaret maksadıyla Hicaz'a gider. Medine'de bulunduğu sırada Hz. Peygamber'in Ravzasını da ziyaret edip yüzünü sürer. Bu esnada kalbine gelen bir ilhamla Dürr-i Mekkûn (Saklı Hazine) olan, nice ilahî sırları gizleyen *Kasîde-i Nu'mâniyye*'yi okuyup şefâat niyazında bulunur. Kasidenin sonunda yine İbrâhim Yalvacî tarafından 14 beyitle kasidenin fazileti anlatılır. Bu manzûme'ye göre, "İmamların güneşi Halvânî hazretleri rüyasında İbn Abbas'ı görür. İbn Abbas, rüyasında ona 'Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'i değeri biçilemeyen bir şekilde medhettiğini, yazdığı medhiyenin her lafzının belâgat ve fesahat bakımından eşsiz olduğunu, adının Dürr-i Mekkûn konulduğunu, bu kasideyi Ravza-i Pâk'i her gün ziyaret eden Kerrûbiyân meleklerinin okuduğunu, gece ve gündüz bu na't ile Hz. Peygamber'i medh ü sena ettiklerini, sıdk, ihlas ve şevkle bir kimse her gün bu kasideyi okusa iman ile göçeceğini, fakirlik ve vebanın ona isabet etmeyeceğini, kaza ve belalardan emin olacağını, sihir, hile, nazar ve tâunun ona hiç dokunmayacağını, ani ölümlerden, âfetlerden ve düşmanın belalarından emin olacağını, eğer bir beldeye bela isabet etse ihlasla okundu zaman Allah'ın o belayı oradan def edeceğini, okuyanın dualarının kabul ve günahlarının afv olacağını" söyler. İmâm Halvânî, rüyadan uyanınca hem Mekke hem Medine halkına sorar, araştırır. Akabinde Kûfe şehrine varıp orada da araştırır. Ancak evliya burcu olan Bağdat'ta bir aziz şeyhte nüshasını bulabilir. O şeyh, kasidenin duyulmamış bazı özelliklerini de anlatır. Halvânî, ömrü oldukça onu okumaya ahd eder. İbrâhim Yalvacî son beyitte bu fikir ile kasideyi tercüme ettiğini belirtip bunu okuyan ihvandandır bir Fatîha beklemektedir."³⁷

³⁷ İbrâhim Yalvacî, *Mecmû'atü'l-kübrâ mine'l-kasâ'idi'l-fuhrâ*, 48-49.

4. Kasîde-i Nu‘mâniyye, Metin ve Manzûm Tercüme

[s.42]	Medîhâtî İmâm-ı A‘zam Rahimehullâhi Te‘âlâ ‘Anhü	
	(-.-/-.-/-.-/-.-)	
1	Bû Hanîfe Hazret-i ser-mezheb-i nu‘mâniyân Zât-ı pâki oldu ehl-i ictihâda pîşüvâ	
2	‘Azm-i beytullah ile kıldı ziyâret ravzai Yüz sürüb ol ravza-i pâki Resûle bî-riyâ	
3	Ol zamân işbu kasîde oldu ilhâm kalbine Cûş edip bahr-i mahabbet mevc mevc oldu nümâ	
4	Dürr-i meknûn her kelâmı medh-i fahr-i ‘âleme Sırr-ı ma‘nîsinde mahzûn nice esrâr-ı hafâ	
5	Rahmetiyle Hak te‘âlâ merkadin pür-nûr edib Hem şefâ‘âtin nasîb ede bize yevme’l-likâ	
	El-Kasîdetü’l- Meymûnetü’l-Mübâreketü’n-Nu‘mâniyyetü li’l-İmâmî’l- A‘zamı Rahimehullâhi Te‘âlâ Bismillâhi’r-rahmâni’r-rahîm	
	Yalvaçlı İbrâhim’in Manzûm Tercümesi	Ebû Hanîfe’nin Kasidesinin Arapça Aslı
	(-.-/-.-/-.-/-.-)	(Kâmil Bahri)
1	Kasdı geldim sana ey seyyid-i sâdât ammâ İsterim senden himâyet dilerim senden rızâ	يَا سَيِّدَ السَّادَاتِ جِئْتُكَ قَاصِدًا أَرْجُو رِضَاكَ وَأَخْتَمِي بِحِمَاكَ
2	İhtiyâkım sana ey hayru’l-verâ bir rütbe kim Mâsivâyâ meyl kılmam yokdur vallâhi lâ	وَاللّٰهُ يَا خَيْرَ الْخَلَائِقِ إِنَّ لِي قَلْبًا مَّشُوقًا لَا يَزُومُ سِوَاكَ
[s.43]	‘İzz ü câhın hakkıçün vallâh senih müştâkinem Hak bilir ki ‘âşık-ı bî-çârenem meylim sana	وَيَحَقِّ جَاهُكَ إِنِّي لَكَ مُغْرَمٌ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنِّي أَهْوَاكَ
4	Sensin ol kim olmasan halk olmaz idi bir ahad Belki halh olmaz idi ‘âlem belki heb cümle verâ	أَنْتَ الَّذِي لَوْلَاكَ مَا خُلِقَ أَمْرٌ كَأَنَّ وَلَا خُلِقَ الْوَرَى لَوْلَاكَ
5	Sensin ol kim kıldı nûrundan kamer nûr iktisâb Şems-i hâver nûr-ı işrâkıñla oldu pür-ziyâ	أَنْتَ الَّذِي مِنْ نُورِكَ الْبَدْرُ اخْتَسَبَ وَالشَّمْسُ مُشْرِقَةً بِنُورِ بَهَاكَ
6	Sensin ol kim sırr-ı mi‘râcında bu heft âsumân İftiôârıyla müzeyyen oldu hem çün meh-likâ	أَنْتَ الَّذِي لَمَّا رُفِعْتَ إِلَى السَّمَاءِ بِكَ قَدْ سَمَتْ وَتَرَبَّعْتَ لِسِرَاكَ
7	Sensin ol kim eyledi da‘vet seni ol zû’l-Celâl Sem‘ine erdi o kurb içre sadâ-yı merhabâ	أَنْتَ الَّذِي نَادَاكَ رَبُّكَ مَرْحَبًا وَلَقَدْ نَادَيْكَ لِقُرْبِهِ وَحَيَاكَ

8	Sensin ol kim diledin Hak'dan şefâ'at ümmete Lutf ile kıldı kabûl itdi icâbetle nidâ	أَنْتَ الَّذِي فِينَا سَأَلْتَ شَفَاعَةً نَادَاكَ وَرَبُّكَ لَمْ تَكُنْ لِسَوَاكَ
9	Sensin ol kim [Hazret-i] Âdem Safiyyullâh sana İlticâ ile kabûl oldu ne kim etdi du'â	أَنْتَ الَّذِي لَمَّا تَوَسَّلَ أَدَمُ مِنْ رَّبِّكَ بِكَ فَازَ وَهُوَ أَبَاكَ
10	Etdi İbrâhîm Halîlullâh du'â isminle çün Âteş-i Nemrûd söyündü gül-sitân oldu ana	وَبِكَ الْخَلِيلِ دَعَا فَعَادَتْهُ مَنَاهُ بِرَدًا وَقَدْ حَمِدَتْ بِنُورِ سَنَاكَ
11 [s.44]	Hazret-i Eyyûb dedi “ennî messeniye” ³⁸ İsmi yâd eyleyip emrâzdan buldu şifâ	وَدَعَاكَ أَيُّوبُ لِيُصْرِ مَسَّهُ فَأَنْزِلَ عَنْهُ الضَّرَّ حِينَ دَعَاكَ
12	Dahi Rûhullâh senin hüsn-i sıfâtın medh edip Çok beşâretler haber verdi sıfâtında ‘ulâ	وَبِكَ الْمَسِيحِ أَتَى بِشِيرًا مُخْبِرًا بِصِفَاتِ حُسْنِكَ مَا دَخَا لِلْعَلَاكَ
13	Hazret-i Mûsâ Kelîmullâh o şânı refi‘ Rûz-ı mahşer ol dahî eder huzûra ilticâ	وَكَذَا لَمْ يَزَلْ مُوسَى مُتَوَسِّلًا بِكَ فِي الْقِيَامَةِ مُحْتَمًا بِحِمَاكَ
14	Cümleten peygamberân u hem benî Âdem melek Cem' olup taht-ı livâi'l-hamde hep bây u gedâ	وَالْأَنْبِيَاءُ وَكُلُّ خَلْقٍ فِي الْوَرَى وَالرُّسُلُ وَالْأَمَلَاكُ تَحْتَ لَوْاكَ
15	Mu'cizâtın ‘âciz etdi hep fesâhat ehlini Fazlına yokdur nihâyet farz olunmaz intihâ	لَكَ مُعْجَزَاتٌ أَعْجَزَتْ كُلَّ الْوَرَى وَفَضَائِلُ جَلَّتْ فَلَيْسَ تُحَاكَ
16	Söyledi sana ta'âm-ı puhte mesmûm olduğun Hem keler geldi sana lebbeyk ile hîne'l-likâ	نَطَقَ الذَّرَاعُ بِسَمِّهِ لَكَ مُغْلِيًا وَالصَّبُّ قَدْ لَبَّاكَ حِينَ أَتَاكَ
17	Geldi kurd ile geyik yüzün[ü] kodu hem dedi Yâ Resûlallah himâyet kıl bize ey mültecâ	وَالذِّئْبُ جَاءَكَ وَالْعَرَّالَةُ قَدْ أَتَتْ بِكَ تَسْتَجِيرُ وَتَحْتَمِي بِحِمَاكَ
18	Hem dahi kuşlar verip vaz'-ı cebîn ile selâm Hem şikâyet eyledi nâka sana kıldı bükâ	وَكَذَا الْوُحُوشُ أَتَتْ إِلَيْكَ وَسَلَّمَتْ وَشَكَى الْبُعِيرُ إِلَيْكَ حِينَ رَاكَ
19	Da'vet etdin çok [şecer] kopdu yerinden turdu tez Bî-kadem kıldı icâbet yürüyüp geldi sana	وَدَعَوْتَ أَشْجَارًا أَتَتْكَ مُطِيعَةً وَسَعَتْ إِلَيْكَ مُجِيبَةً لِيَدَاكَ
20 [s.45]	Akdı kefinden sular feyzân cümle içdiler Hem elin içinde taşlar tesbih etdi bî-hasâ	وَالْمَاءُ فَاصٌّ بِرَاحَتِيكَ وَسَبَّحَتْ جَمُّ الْحَصَا بِالْفَضْلِ فِي يُمْنَاكَ
21	Bâşın üzre sâye-dârın oldu bir pâre bulut Nahl-ı hurma firkatinden inleyip ister likâ	وَعَلَيْكَ طَلَبَتِ الْعَمَامَةُ فِي الْوَرَى وَالْجِدْعُ حَنَّنَ إِلَى كَرِيمٍ لِقَاكَ

³⁸ “Eyyûb’u da hatırla. Hanî o Rabbine: ‘Hastalanıp sıkıntıya düştüm. Sen ise merhametlilerin en merhametlisisin!’ diye yalvarmıştı.” (el-Enbiyâ 21/83).

22	Yürüse yumşâk yere aslâ belirmezdi eser Kati taşâ bassa olurdu firâş âsâruhâ	وَكَذَلِكَ لَا أَتَوِّ لِمَشْيِكَ فِي الثَّرَى وَالصَّخْرِ قَدْ غَاصَتْ بِهِ قَدَمَاكَ
23	Erdi çün merdâya vardı hem şifâ-i hikmetin Cûd-ı ihsânınla tould vâdi-i ümmü'l-kurâ	وَشَفَيْتَ ذَا الْعَاهَاتِ مِنْ أَمْرَاضِهِمْ وَمَلَأْتَ كُلَّ الْأَرْضِ مِنْ جَدْوَاكَ
24	Çeşm-i a'mâ-yı Katâde oldu ke'l-evvel basîr Dahi hem İbnü'l-Husayn buldu devân ile şifâ	وَرَدَدْتَ عَيْنَ قَتَادَةَ بَعْدَ الْعَمَى وَابْنِ الْخَصَنِينِ شَفَيْتَهُ بِشَفَاكَ
25	Hem Habîbü v'ebnü 'Afra ³⁹ oldular mecrûh-ı mevt Der-'akab mesh-i yedinle buldular mahz-ı devâ	وَكَذَا حَبِيبُ وَابْنِ غَفْرًا بَعْدَ مَا جَرَحَا شَفَيْتُهُمَا بِلَمْسِ يَدَاكَ
26	Derd-i çeşm erdi gazâ-yı Hayber içre Haydar'a Buldu ağzın bâri ile ân-ı sâ'atde şifâ	وَعَلَى مَنْ رَمَدَ دَاوَيْتَهُ فِي خَنْبَرٍ وَشَفَى بِطِبِّ لَمَّاكَ
27	İbn-i Câbir çün vefât etmişdi sen kıldın du'â Hak seni ırzâ edip verdi hayât ol dem ana	وَسَأَلْتَ رَبِّكَ فِي ابْنِ جَابِرٍ بَعْدَ مَا أَنْ مَاتَ أَخْيَاهُ وَقَدْ أَرْضَاكَ
28	Ümm-i Ma'bedin südü vermez koyunun göğsüne Sürdün elin çeşme gibi akdı südü dâimâ	وَمَسْنَسْتُ شاةً لَأَمْ مَعْبِدٍ بَعْدَ مَا نَشَقْتُ فَذَرْتُ مِنْ شِفَا رُقْيَاكَ
29	Munkati' olmağla yârân nice yıllar kaht iken Yağdı yağmur bitdi habbât eyledin çün kim du'â [s.46]	وَدَعَوْتُ عَامَ الْقَحْطِ رَبِّكَ مُغْلِبًا فَانْجَلْ قَطْرَ الشُّحْبِ حِينَ دَعَاكَ
30	Kâffeten mahlûku da'vet eyledin dîne hemân Oldu münkâd emrine her kim semâ' etdi nidâ	وَدَعَوْتُ كُلَّ الْخَلْقِ فَانْقَادُوا إِلَيَّ دَعْوَاكَ طَوْعًا سَابِعِينَ نِدَاكَ
31	Toğru yolu gösterib hem dîn-i küfrü hor kılan Toğru olan dîn-i İslâm dîninini kıldın 'ulâ	وَحَفَضْتَ دِينَ الْكُفْرِ يَا عَالَمَ الْهُدَى وَرَفَعْتَ دِينَكَ فَاسْتَقَامَ هُنَاكَ
32	Oldular mahrûm-ı merdât-i Hudâ hep cümleten Sana kim kıldı 'adâvet eyledi her kim cefâ	أَعْدَاكَ عَادُوا فِي الْقَلْبِ بِجَهْلِهِمْ صَرَغِي وَقَدْ حُرْمُوا لِرِصَا بِجَفَاكَ
33	Gazve-i Bedrinde geldi çok melâik pür-silâh Hak te'âlâ cânibinden eylediler çok gazâ	فِي يَوْمِ بَدْرٍ قَدْ أَتَتْكَ مَلَائِكُ مِنْ عِنْدِ رَبِّكَ قَاتَلْتَ أَعْدَاكَ
34	Yevm-i fethi'l-Mekke oldu çok fütûhâtın senin Yevm-i Ahzâb erdi nusret oldu çok va'd ü vefâ	وَالْفَتْحُ جَاءَكَ يَوْمَ فَتْحِكَ مَكَّةَ وَالنُّصْرُ فِي الْأَحْزَابِ قَدْ وَافَاكَ
35	Hûd ile Yûnus senin hüsnünden oldular cemîl Hem cemâl-i Yûsuf oldu rif'atinden pür-ziyâ	هُودٌ وَيُونُسُ مِنْ بَهَائِكَ تَجَمَّلَا وَجَمَالُ يُوسُفَ مِنْ زِينَتِهِ سَتَاكَ

³⁹ Beytin aslında Afra yazmış olmasına rağmen tercümede mürettip hatası olarak Akra yazılmıştır.

36	Kadrin ey Tâhâ senin ‘âlî nebîlerden kamu Geldi “sübânellezî esrâ” ⁴⁰ senin şânında tâ	قَدْ فُتِّتَ يَا طَهَ جَمِيعَ الْأَنْبِيَا طُرًّا فَسُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَاكَ
37	Gelmedi vallâhi yâ Yâsin hiç mislin senin ‘Âleminde hem cinân içre yemîn hakk-ı Hudâ	وَاللَّهُ بِسِمْثَلِكُ لَمْ يَكُنْ فِي الْعَالَمِينَ وَحَقٌّ مِنْ نَبَاكَ
38 [s.47]	Vasf-ı zâtında senin lâl oldu şâ‘irler bütün ‘Âciz oldu halk-ı ‘âlem kılmada medh u senâ	عَنْ وَصْفِكَ الشُّعْرَاءُ يَا مُدَّيِّرُ عَجَزُوا وَكَلُّوا عَنْ صِفَاتِ غُلَاكَ
39	Hem gelip verdi haber İncîl-i ‘İsâ bi‘setin Medhin edip geldi Kur’ân hem senin şânında tâ	إِنْجِيلُ عِيسَى قَدْ أَتَى بِكَ مُخْبِرًا وَلَنَا الْكِتَابُ أَتَى يَمْدُحُ خُلَاكَ
40	Medh edenler yâ Resûlallah nice medh eylesin Cümle küttâb etse ger birbirine birden salâ	مَاذَا يَقُولُ الْمَادُ حُونَ وَمَا عَسَى أَنْ يَجْمَعَ الْكُتَّابُ مِنْ مَعْنَاكَ
41	Olsa vallâhi yedi deryâ mürekkeb yazmağa Hem kalem olsa ağaçlar vasfin olmaz muntehâ	وَاللَّهُ لَوْ أَنَّ الْبَحَارَ مَدَّاهُمْ وَالشُّعْبَ أَقْلَامَ جَعِلْنَ لِذَاكَ
42	İns ü cin cem‘ olsalar yazmağa evsâfın senin Yetmeye tâkatları idrâkleri ola cüdâ	لَمْ يَقْدِرِ الثَّقَلَانُ تَجْمَعُ نَزْرَةً أَبَدًا وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ إِذْرَاكَ
43	Dâimâ ‘aşkına düşmüş kalbim oldu Seyyidim Cân u tenim ‘aşkınıla toldu hiç yok mâ‘adâ	بِكَ قَلْبٌ مُغْرَمٌ يَا سَيِّدِي وَحَشَاشَةٌ مُحْشَوَةٌ بِهَوَاكَ
44	Ger sükût etsem sükûtum sen içindir ey Habîb Söyler isem medhini söyler idim ben dâimâ	وَإِذَا سَكَتُ فَفِيكَ صَمْتِي كُلُّهُ وَإِذَا تَلَقَّيْتُ فَأَمْدُحُ غُلْيَاكَ
45	İstimâ‘ etsem sözü ben ol kelâmındır senin Gözüme baksam cemâlin görünür her bir yana	وَإِذَا سَمِعْتُ فَعَنْكَ قَوْلًا طَيِّبًا وَإِذَا نَظَرْتُ فَمَا أَرَى إِلَّاكَ
46	Ben fakîre kıl şefâ‘at yâ Resûlallah meded Kapuna yalvarı geldim dilerim senden gınâ	يَا مَالِكِي كُنْ شَافِعِي فِي فَاقَتِي إِنِّي قَفِيرٌ فِي الْوَرَى لِغِنَاكَ
47 [s.48]	İns ü cin ekremisin sen ben za‘îfe kıl kerem Cüd-ı ihsânınla râzı kıl eyâ Kenze’l-verâ	يَا أَكْرَمَ الثَّقَلَيْنِ يَا كَنْزَ الْوَرَى جُدْ لِي بِجُودِكَ أَرْضِنِي رِضَاكَ
48	Ben tama‘ ediciyim senin keremin zerresin Yok Ebû Hanîfe için ‘âlem içre mâsivâ	أَنَا طَامِعٌ بِالْجُودِ مِنْكَ وَلَمْ يَكُنْ لِأَمِي حَنِيفَةً مِنَ الْأَتَامِ سِوَاكَ
49	Ola kim rûz-ı hisâb ana şefâ‘at edesin Her sabâh u şâm eder habl-i metîne iktidâ	فَعَسَاكَ تَشْفَعُ فِيهِ عِنْدَ شَفَاعَتِي فَلَقَدْ غَدَا مَتَمِّسِكًا بِعِرَاكَ

⁴⁰ “Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulumu Mescid-i Harâm’dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götürülen Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.” (el-İsrâ 17/1).

50	Sensin ol şâfi' müşeffe' cümleden ekrem meded Ümmetin senden himâyet ister eyler ilticâ	فَلَا نَتَّ أَكْرَمُ شَافِعٍ وَمُشَفِّعٍ وَمَنْ التَّجَى بِحِمَاكَ نَالَ رِضَاكَ
51	Olsun ihsânın bana yârin şefâ'at eylemek Ola kim haşr olayım yevme'l-cezâ tahte'l-livâ	فَاجْعَلْ قَوَائِكَ شَفَاعَةً لِي فِي عَذَابٍ فَعَسَى أَكُنُّ فِي الْحَشْرِ تَحْتَ لَوَاكَا
52	Çok salât u hem selâm etsek sana Hâdi'l-hüdâ Merkad-i pâkin ede tâ ârzû ehl-i safâ	صَلِّ عَلَيْنِكَ اللَّهُ يَا عَلَّمِ الْهُدَى مَا جِئْتُ مُشْتَاتًا إِلَى مَثْوَاكَ
53	Âl ü ashâb u kirâm üzre salât u hem selâm Tâbi'ne dahi kim etdi teveccüh ravzana	وَعَلَى صَحَابَتِكَ الْكِرَامِ جَمِيعِهِمْ وَالتَّابِعِينَ وَكُلَّ مَنْ وَالَاكَ
Fî Beyânı Fazîleti'l -Kasîdeti'l- Meymûneti'l- Mübâreketi		
(-.-/-.-/-.-/-.-)		
1	Anla kim Şemsü'l-E'immetü'l-Halvânî hazreti İbn-i 'Abbâs'ı görür rû'yâda ol cezm-i likâ	
2	Der ki yâ Şemse'l-E'imme Bû Hanîfe ol imâm Medh edipdir Fahr-i 'Âlem Hazretin kim bî-bahâ	
3	Bir kasîde söylemişdir <i>Dürr-i Meknûndur</i> hemân [s.49] Cümle elfâzı belâgat hem fesâhat şâmilâ	
4	Ravza-i pâkin ziyâret eyleyen kerrûbiyân Rûz u şeb eyler bununla zâtına medh u senâ	
5	Sıdk u ihlâs ile her kim okuya hem şevkile Hatm ola imân ile hiç görmeye fakr u vebâ	
6	Hem kazâlardan belâlardan ola dâ'im emîn Sihr u 'ayn u mekr u tâ'ûn etmeye hiç kâr anâ	
7	Okuyana erse âfet hem şedâid def' ola Mevti fec'î hem de a'dâsından olmaz bir belâ	
8	Bir musîbet ger isâbet eylese bir beldeye Ol okunsa hâlisâne def' eder ânı Hudâ	
9	Okuyan mağfûr olup makbûl ola a'mâlî hep Ger 'akîbinde ederse ola makbûl her du'â	
10	Uyanıp kıldım tefâhhus Mescid-i Bathâ'yı hep Her Medîne ehline sormuş isem de kâmilâ	
11	'Aşk ile hem Kûfe'ye varıp su'âl etmiş isem Bulmadım illâ ki der-Bağdâd-ı burc-ı evliyâ	
12	Anda bir şeyh-i 'azîzden nüshasın aldım anın Ol dahi hâsiyyetinden çok haber verdi bana	

13	'Ömrüm oldukça tilâvet etmege nezr eyledim Ola kim î mân ile hatm eyleye rûhum Hudâ
14	Hasbe'l-îmkân ben de kıldım tercüme bu fikr ile Bahş ede bir Fâtîha hem okuyan ihvân bana
	Kezâ fî tuhfeti'l-îmâmu'n-Nesefî rahmetullâhi te'âlâ 'aleyhi

Sonuç

Kasîde-i Nu'mâniyye, büyük müctehid ve mezhep imamı Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bir Hz. Peygamber medhiyesidir ki asr-ı saâdet sonrası İslâmî edebiyatın oluşumunu sağlayan kasidelerden birisidir. Menkıbeye göre bu kasideyi, Ebû Hanîfe Medine-i Münevvere'de Hz. Peygamber'in Ravzasında okumuştur. Kaside, içeriği dolayısıyla Dürr-i Mekkûn (Saklı Hazine) olarak da adlandırılmıştır.

Bu kaside Osmanlı Türkçesine Yalvaçlı İbrâhim Efendi tarafından manzûm olarak tercüme edilmiş ve kasidenin fazileti de manzûm olarak yazılmıştır. Yalvaçlı'nın tercümesinden başka Osmanlı döneminde yapılan tercüme tespit edilememiş, son yıllarda ilmi olmayan bazı neşirler yapılmış, dinî-tasavvufî muhtevalı internet sayfalarında ise tercümelerine rastlanmıştır.

Kasîde-i Nu'mâniyye bir Hz. Peygamber medhiyesidir. İçerik olarak Hz. Peygamber'in seyyid-i sâdât olması, O'na âşık olma, O'nun mirâcî, mucizeleri, Hz. Peygamber'den şefâat talebi, O'nun makâm-ı Mahmûd'a ulaşması, levlâke sırrına mazhar olması, ay ve güneşin ışığını O'nun nurundan alması gibi Hz. Peygamber'in vasıfları, nitelikleri, özellikleri anlatılmaktadır. Ayrıca Peygamberlerden Âdem, İbrâhim, Eyyûp, Îsâ, Mûsâ, Hûd, Yûnus ve Yûsuf'un da isimleri geçmektedir. Bu Peygamberlerin hepsi de Hz. Muhammed'in (s.a.s.) çeşitli vasıfları ile ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla İslâmî Edebiyatta başta na't, mevlid, istişfâ, istimdâd, hilye-i şerîfe gibi Hz. Peygamber konulu edebî türlerin ilk nüvesini teşkil etmesi hususiyetiyle İslâmî edebiyatın kurucu metinlerinden sayılır.

İbrâhim Yalvacî tercümeyle başlamadan önce Ebû Hanîfe hakkında kıt'a nazım şekliyle 5 beyitlik bir medhiye yazmıştır. Ardından *Kasîde-i Nu'mâniyye*'nin 53 beyitten oluşan manzûm tercümesini yapmış, devamında yine kıt'a nazım şekliyle 14 beyit ile kasidenin faziletini anlatmıştır. Ebû Hanîfe'nin yazdığı asıl metin ile Yalvacî'nin yazdığı ve tercüme ettiği manzûmelerin hepsinde revî harfî eliftir (â). Türkçe manzûmelerin vezni, aruzun remel bahrinin "fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıdır. Mütercim asıl metne sadık kalmış ancak edebî sanatları kullanarak kaynak metindeki imgeleri bazen açıklamış bazen de üstü kapalı anlatmıştır. Özellikle edebî sanatlardan telmih sanatını çok sık kullanmıştır. Şair, Peygamberlere ve onların çeşitli hususiyetlerine çokça telmihte bulunmuş,

böylece Hz. Peygamber'in imajını ve çeşitli hususiyetlerini daha güçlü olarak anlatmıştır. Mütercimnin dili ise 19. yüzyıl Osmanlı Türkçesi olup dönemine göre sade ve anlaşılır bir dildir.

Tercüme özellikle manzûm tercüme yapmak bir sanat olduğuna göre Yalvaçlı İbrâhim bu çalışmasında başarılıdır.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs*. 2 Cilt. Dimaşk: Mektebetü'l-Kuds, 1351/1932.
- Akgül, Ahmet. “İbrâhim Yalvacî'nin (İhbâr billezî) Manzûm Kasîde-i Muzariyye Tercümesi”. *EKEV Akademi Dergisi* 86/25 (2021), 21-35.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Masnû' fî ma'rîfeti'l-hadîsi'l-mevzû*. nşr. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: y.y., 1426/2004.
- Altuntaş, Muhammed Eser. *İbrâhim b. Muhammed el-Yalvacî'nin Garâibü'l-i'lâl ve'l-iştikâk ale'l-binâ Adlı Eseri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Armutlu, Sadık. *Klasik Arap, Fars ve Türk Edebiyatı İncelemeleri*. 2 Cilt. İstanbul: Kesit Yayınları, 2021.
- Armutlu, Sadık. “Mevlid Türüne Arap Edebiyatından Bakmak ve Medhiye Mevlid Birlikteliğinden Oluşan Eşsiz Bir Eser Örneği: Burdetü'l-Bûsirî”. *Türk Kültüründe Mevrit Geleneği Sempozyumu*, ed. Hakan Yekbaş. 2/735-757. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Cengiz, Mehdi. “Eski Arap Şiirinde Kasidenin Bölümleri Arasındaki Konu Bütünlüğü Sorunu”. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2021), 1237-1249.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Ankara: DİB Yayınları, 2002.
- Elmalı, Hüseyin. “Kaside”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/562-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Erken, İsmâîl. “İbrâhim b. Muhammed el Yalvacî ve Risale fî ihbar bi'llezî”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2016), 155-180.
- Erken, İsmâîl. *İbrâhim b. Muhammed el-Yalvacî ve Risâle fî ihbar bi'llezî*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Gürkan, Nejdî. “Yalvacî İbrâhim Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/665. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *es-Sunne*. nşr. ‘Atiyye ez-Zehrânî. Riyad: Dâru'r-Râye, 1410/1989.
- Kara, Mustafa. “Tasavvuf Kültüründe İmâm-ı Azam'ın Yeri”. *İmâm-ı Azam Abû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*. 2/13-24. Bursa: KURAV Yayınları, 2005.
- Kesik, Beyhan. “Hulvî, Hulvî Abdullah Efendi”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 16 Haziran 2026. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hulvi-hulvi-abdullah-efendi>
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. çev. Ali Özek vd. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc. *Sahîhu'l-Müslim*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *Kasîde-i Meymûne-i Mübâreke Dürr-i Mekkûn*. haz. İhrâmcı zâde Hacı İsmâil Hakkı Altuntaş. b.y.: y.y., 2011.

Öksüz, Yılmaz. “İbrâhim Yalvacî'nin Kasîde-i Tantarâniyye Tercümesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2020), 431-458.

Öztürk, Abdülvehhab. *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Eserleri*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023.

Sağlam, Hacer. “Bir Hurûf-I Mukattaa Olarak Tâhâ Âyeti, Hz. Peygamber'in Şahsında Önemi ve Ali Emîrî Efendi'nin Divan'ındaki Tâhâ Redifli Şiirlere Dâir”. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 10/Ali Emiri Efendi Özel Sayısı (2024), 196-209.

Şahin, Kamil. “Halvânî, Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/383. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uzunpostalıcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ünal, İsmâil Hakkı. *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.

Yalvacî, İbrâhim. *Mecmû'atü'l-kübrâ mine'l-kasâ'idi'l-fuhrâ*. İstanbul: y.y., Taş baskı, 1275/1859.

Yeniterzi, Emine. “Na't-Türk Edebiyatı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/436-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Recâizâde İbrahim Şefik Bey'in Na'ıtları

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 3 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 22 Haziran 2026

Yazar: Gökhan Coşgun

Dr. Öğr. Üyesi

Hitit Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Çorum-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/01x8m3269>

<https://orcid.org/0000-0001-8052-9358>

gokhancosgun@hitit.edu.tr

Atıf: Coşgun, Gökhan. “Recâizâde İbrahim Şefik Bey'in Na'ıtları”. *Diyanet İlmi Dergi* 62/2 (2026), 763-814.

<https://doi.org/10.61304/did.1881116>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Çalışmanın sadece İngilizce “öz” çevirisinde ChatGPT yapay zeka aracı kullanılmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

The Na‘ts of Recâizâde İbrahim Şefik Bey

Research Article

History

Received: 3 February 2026 Accepted: 22 June 2026

Author: Gökhan Coşgun

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Professor

Hitit Üniversitesi / Hitit University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

Çorum-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/01x8m3269>

<https://orcid.org/0000-0001-8052-9358>

gokhancosgun@hitit.edu.tr

Citation: Coşgun, Gökhan. “Recâizâde İbrahim Şefik Bey’in Na‘tları”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 763-814.

<https://doi.org/10.61304/did.1881116>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

AI Use Statement: The ChatGPT artificial intelligence tool was used solely for the English translation of the abstract.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Recâizâde İbrahim Şefik Bey'in Na'tları

Öz

Her medeniyeti şekillendiren, ona ruh ve hayat veren belli unsurlar bulunmaktadır. İslâmiyetin düşünce dünyasıyla hayat bulan Türk İslam edebiyatının da en önemli kaynaklarından biri Hz. Peygamber ve onun insanlığa rehber olan hayatı olmuştur. Hz. Peygamber'i konu alan edebî türlerin başında na't gelmektedir. Arapça “vasfetme, övme, methetme, senada bulunma” anlamlarına gelen na't, terim olarak Hz. Peygamber'in yüce vasıfları ve güzel ahlakı üzerine kaleme alınan övgü şiirlerini ifade etmektedir. Edebiyatımızda hemen hemen her şair tarafından kaleme alınan na't, XIX. yüzyıla geldiğinde dönemin kendine has durumunu da içine alarak yazılmaya devam etmiştir. Bu bağlamda na't yazan şairlerden biri de İbrahim Şefik Bey'dir (ö. 1856). XIX. yüzyıl şairlerinden olan ve devletin farklı kademelerinde görev alan Recâizâde İbrahim Şefik Bey, döneminin önemli devlet adamlarından Reisülküttâb Recâî Mehmed Emîn Efendi'nin (ö. 1780) torunu, Mehmed Celâleddîn Bey'in (ö. 1812) oğludur. İbrahim Şefik Bey, devlet görevleri yanında 1841 yılında Mevlevîliğe intisap etmiş, 1856 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Yazdığı tarih manzumeleriyle öne çıkan İbrahim Şefik'in, Dîvân'ında şimdiye kadar bir akademik çalışmaya konu olmamış 13 tane na't bulunmaktadır. Çalışmada İbrahim Şefik'in hayatına kısaca değinildikten sonra söz konusu na'tlar şekil ve muhteva yönünde incelenecek, Dîvân nüshaları üzerinden çeviri yazısı yapılacak ve İbrahim Şefik ve şiirlerinin na't edebiyatındaki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Hz. Peygamber, Na't, Recâizâde İbrahim Şefik, Dîvân.

The Na‘ts of Recâizâde İbrahim Şefîk Bey

Abstract

Every civilization is shaped by certain elements that provide it with spirit and life. One of the most important sources of Turkish Islamic literature, which embodies the worldview of Islam, is the Prophet Muḥammad and his life as a profound guide to humanity. Among the various literary genres focusing on the Prophet Muḥammad, the na‘t holds a prominent and cherished place. Derived from Arabic, the term “na‘t” signifies “to describe, to praise, to exalt,” specifically referring to poetry dedicated to celebrating the noble attributes and moral virtues of the Prophet Muḥammad, often reflecting the values of love, devotion, and reverence. A notable figure of the 19th century, Rajâizâde İbrâhîm Şafîq (1808-1856) served in various important levels of the Ottoman administrative system. He was the grandson of the notable and influential statesman Reîsulkuttâb Rejâi Maḥmad Amîn Afandi (d. 1780) and the son of Maḥmad Jelâleddîn (d. 1812). Alongside his official duties, İbrâhîm Şafîq joined the esteemed Mawlavî order in 1841 and unfortunately passed away in Istanbul in 1856. Known for his rich historical poetry, İbrâhîm Şafîq’s Dîwân is notable for including 13 exquisite na‘ts. This study will briefly address the life of İbrâhîm Şafîq, followed by an in-depth analysis of these na‘ts from both formal and thematic perspectives. Through the meticulous examination of Dîwân manuscripts, a thorough translation will be prepared, and the distinct place of İbrâhîm Şafîq along with his poetry within the realm of na‘t literature will be identified and celebrated.

Keywords: Turkish Islamic Literature, The Prophet Muḥammad, Na‘t, Rajâizâde İbrâhîm Şafîq, Dîwân.

Summary

With the Turks' encounter with Islam, the profound transformation in their world of belief and thought manifested itself in every sphere of life, and the foundations of a new civilization shaped by Islamic understanding were laid. Literature, one of the most important pillars of this newly constructed civilization, also underwent its share of these transformations and incorporated new content shaped by the principles of Islamic belief. In Turkish literature that developed under the influence of Islam, the Prophet Muḥammad and his life occupy a distinct and central place. Numerous subjects related to the Prophet -such as his birth (mawlid), migration (hijra), battles, sayings, ascension (mi'rāj), and miracles- have found a place in Turkish literature in the finest detail. In this context, na'ts -poems that praise the Prophet's noble qualities and extol his exemplary moral character- hold a particular significance. The term na't, derived from the Arabic meaning "to describe, to praise, to extol, and to eulogize," refers, in a technical sense, to panegyric poems composed in praise of the exalted attributes and virtuous character of the Prophet Muḥammad. In Turkish literature shaped by Islamic influence, the tradition of composing na'ts, which began with Qutadgku Bilig written by Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib (d. after 1069), preserved its distinctive position in every period. Even in the nineteenth century -perhaps one of the most critical periods of rupture in Turkish literary history- this tradition maintained its vitality despite being influenced by the profound transformations of the era, serving as a refuge for poets seeking escape from the political, economic, and social crises of their time. In this context, Rajāizāde İbrāhīm Shafīq, a member of one of the prominent bureaucratic families of the nineteenth century, joined the tradition of na't composition with his distinctive style and expressed his longing for and devotion to the Prophet through his poems. İbrāhīm Shafīq was born in Istanbul in 1223/1808. Belonging to a family of bureaucrats who had served in important state offices, he was the grandson of Raīsulkuttāb Rejāī Efendi (d. 1194/1780) and the son of Tezkireji-i Thānī Jelāleddīn Maḥmad (d. 1227/1812). He lost his father, Jelāleddīn Bey, at the age of four, and his mother passed away shortly thereafter. İbrahim Şefik began his bureaucratic career in 1250/1834, and in 1255/1839, as a result of the works he authored, he was awarded the rank of hâcegân by Sultān 'Abdu'l-majīd. Having affiliated himself with the Mawlavī order in 1841, İbrāhīm Shafīq began serving in 1263/1847 as the divan secretary to Kāmil Pasha (d. 1275/1859), the Governor of Sidon, but returned to Istanbul a few months later. Throughout his life, İbrāhīm Shafīq held numerous state positions, worked closely with prominent statesmen, and received praise and patronage from the sultans of his time. He passed away in Istanbul in 1273/1856 and was buried in the cemetery of the Yenikapı Mawlavī Lodge. As far as can be determined, İbrāhīm Shafīq's Dīwān contains thirteen

na‘ts. Of these poems, which are presented to the scholarly world for the first time in this study, two are written in the ghazal form and the remaining ones in the qaşıda form, comprising a total of 242 couplets. While nearly all of the themes commonly encountered in the classical na‘t tradition are addressed in these poems, the themes of intercession (istishfâ‘) and supplication (istimdâd) are particularly prominent. In this context, nine Qur’anic verses related to the Prophet are quoted, and several miracles attributed to the Prophet -most notably the Ascension (Mi‘râj), the splitting of the moon, the fact that the Prophet cast no shadow, and the presence of the Seal of Prophethood on his back- are mentioned. Comparisons are drawn between the Prophet Muḥammad and other prophets such as Adam, Moses, Jesus, and Joseph, and the Rightly Guided Caliphs (al-Khulafâ’ al-Râshidûn), the four most significant figures in Islamic history, are praised. When examining the content of the na‘t poems, the fact that the Prophet’s name is referred to as the Ism-i A‘zam and the use of the phrase “one of you” when addressing both the Prophet and Allah the Almighty are issues that warrant attention from the perspective of the fundamentals of Islamic faith. In this study, İbrâhîm Shafîq’s life has been briefly outlined, the aforementioned na‘ts have been analyzed in terms of both form and content, and by preparing a transliterated text based on the manuscript copies of the Dîwân, an attempt has been made to determine the place of İbrâhîm Shafîq and his poetry within the tradition of na‘t literature.

Giriş

Toplumların kültür ve medeniyetini şekillendiren, kimliklerini belirleyen, edebiyat, mimari, müzik gibi güzel sanatlarının çerçevesini çizen, onları besleyen ve zaman içinde inkişafını sağlayan en önemli amil hiç şüphesiz din ve inanç sistemleridir. Bu bağlamda Türklerin İslâmiyetle tanışmasıyla birlikte, inanç ve düşünce dünyalarında yaşanan köklü değişim, hayatın her alanında kendini hissettirmiş; İslâm telakkisi ile yoğrulan yeni bir medeniyetin temelleri atılmıştır. Yeni inşa edilen bu medeniyetin en önemli yapı taşlarından birini oluşturan edebiyat da bu değişimlerden kendine düşen payı almış ve İslâm inanç esaslarının biçimlendirdiği yeni muhtevaları bünyesine katmıştır. İslâm etkisinde gelişen Türk edebiyatında Hz. Peygamber ve onun hayatının ayrı bir yer tuttuğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in doğumu (mevlidi), hicreti, savaşları, sözleri, miracı, mucizeleri vb. pek çok konu en ince ayrıntısına kadar Türk edebiyatında kendine yer bulmuştur.¹ Bu meyanda Hz. Peygamber'in güzel vasıflarını öven, onun ahlâk-ı hamidesini metheden şiirler olarak bilinen na'tların ayrı bir önemi bulunmaktadır.

Arapça “vasfetme, övme, methetme, senada bulunma”² anlamlarına gelen na't, terim olarak Hz. Peygamber'in yüce vasıfları ve güzel ahlâkı üzerine kaleme alınan övgü şiirlerini ifade etmektedir.³ Bu bağlamda son dönem Türk edebiyatının önemli temsilcilerinden olan Sezai Karakoç na'tı şöyle tavsif etmektedir:

“... Peygamber nasıl insanın ufkuyusa na't da şiirin ufkudur... Na't, insanın, insanı, kendini Peygamber'de araması, gerçeği O'nun çevresinde dolaşarak bulmaya çalışması, O'na yaklaşımağa çalışarak yaradılışın sırrına erileceğini idrak edişidir. Na't, Peygamber'in şiirle yapılmak istenen bir portresidir. Her şâir, durduğu yerden ve görme kabiliyeti ölçüsünde O'na bakar; O büyük mükemmelliğin karşısındaki duygularını zaptetmeye çalışır. Bütün na'tlar âdetâ, tarih boyunca yapılan tek bir portrenin farklı cephelerden birer örneği gibidir ve tek bir portre içindir. Bir portre ki, tarih ve insan devam ettikçe bitmeyecektir. Bütün na'tlar bir meş'ale ormanı gibi pırıldar, insanın üstünde ve insanlık Peygamber'e doğru bu ışıkların altında sevinçle, aşkla, güvenle yürür.”⁴

¹ Türk İslam edebiyatında Hz. Peygamber'i konu alan edebî türleri ele alan Süer, en az 14 farklı türün edebiyatımıza kazandırıldığını bildirmektedir. Bk. Fatih Ramazan Süer, *Türk İslam Edebiyatında Türler* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2025), 65-233.

² Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı, 2016), “Na't”, 1464.

³ Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 1.

⁴ Sezai Karakoç, “Birkaç Söz”, *Hazreti Peygambere Şiirler Antolojisi Na'lar*, thk. Abdullah Öztemiz Hacıtahtiroğlu (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1966), 6.

Arap edebiyatında medâiyihü'n-nebeviyye; İran edebiyatında sitâyiş; Türk edebiyatında na't olarak kendine yer bulan bu tür,⁵ şair sahâbeyle birlikte İslâm'ın ilk yıllarından itibaren edebî metinlerde kendine yer bulmuş, İslâm kültüründe yetişen hemen hemen her şair, muhayyilesinde taşıdığı Hz. Peygamber tasavvurunu şiirlerine yansıtmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in yanı sıra dört halife, Hz. Hasan ve Hüseyin, Hz. Fatıma ile din büyükleri için de na't yazıldığı görülmektedir. Şairleri na't yazmaya sevk eden pek çok saik bulunmaktadır.⁶ Bu sebeplerin başında Hz. Peygamber'in sevgisini kazanmak, ona duyulan derin muhabbeti dile getirmek, mahşerde şefaatine nail olmak, Hz. Peygamber'e uyarak Allah'ın rızasına ve muhabbetullah sırrına ermek gelmektedir.⁷ Bu bağlamda şairleri na't yazmaya yönlendiren en önemli hadise Ka'b b. Zühre'nin (ö. 24/645 [?]) bir na't vesilesiyle bağışlanması ve Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmasıdır.⁸ Bunların yanı sıra sözlerini Hz. Peygamber'le güzelleştirme arzusu, güzel bir olay sonrasında şükür mahiyetinde bir şiir takdim etme isteği, Hz. Peygamber'in ümmetine karşı düşkünlüğüne mukabil şairlerin şiir aracılığıyla ona olan sevgi ve şükranlarını ifade etme düşüncesi,⁹ klasik edebiyat geleneğinde na't yazmanın adı konmamış bir kural olarak algılanması gibi farklı pek çok saikle şairler na't geleneğine katkıda bulunmuşlardır. Nitekim klasik Türk edebiyatı geleneğinde içinde na't bulunmayan bir divan, na't yazmamış bir şair yok denecek kadar azdır. Hatta bazı şairler tarafından divanlarının tamamı ya da büyük bir kısmı Hz. Peygamber ve onun sevgisine ayrılmış,¹⁰ sadece na'tlardan oluşan şiir

⁵ Alim Yıldız, "Hz. Peygamber (s.a.s) ile İlgili Edebî Türler", *Türk İslam Edebiyatı* ed. Alim Yıldız (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 173.

⁶ Şairleri na't yazmaya sevk eden amiller hakkında bilgi için bk. Murat Ak, *Na'tlerin Tasavvufî Temelleri ve Na't Mecmuaları (Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü 1210, 1211 - Tenkidli Metin)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 28-34.

⁷ Nitekim Allah'ın muhabbet ve sevgisini kazanmanın Hz. Peygamber'e uymaktan geçtiği hakikati Kur'an-ı Kerim'de şöyle dile getirilmektedir. "De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın." Âl-i İmrân 3/31.

⁸ Ka'b b. Zühre ve Kaside-i Bürde hakkında bilgi için bk. Hikmet Akdemir - Seydi Kiraz, *Kutlu Hırkayla Taltif Edilen Bir Şiir: Kaside-i Bürde Üzerine Yazılmış Bir Hâşiye ve Hulasası* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2024).

⁹ Hz. Peygamber'in ümmetine olan düşkünlüğü Kur'an-ı Kerim'de şu âyetle ifade edilmektedir: "Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur." et-Tevbe 9/128.

¹⁰ Divanlarının tamamını ya da büyük bir kısmını na'tlara ayıran şairlerden bazıları için bk. Mehmet Özdemir, *Neccâr-zâde Rızâ Dîvânı* (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Mustafa Sefa Çakır, *Yahya Nazım Divanı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2020); Abdullah Salahaddin-i Uşşâkî, *Dîvân*, thk. Mehmet Akkuş (İstanbul: Eflatun Kitap, 2020).

mecmuaları tertip edilmiş¹¹ ve Hz. Peygamber hasretini terennüm eden şiirler bestelenerek farklı mecralarda icra edilmiştir.

İslâm tesirinde gelişen Türk edebiyatında Yusuf Has Hacıb'in (ö. 1069'dan sonra) kaleme aldığı *Kutadgu Bilig*¹² ile başlayan na't yazma geleneği, kendine has konumunu her dönemde korumuş, belki de Türk edebiyatının en sert kırılma anlarından birinin yaşandığı XIX. yüzyılda bile dönemin köklü değişimlerinden etkilenmekle birlikte canlılığını sürdürmüş, şairler için dönemin siyasi, ekonomik, sosyal buhranlarından kaçmak için sığınılacak bir liman olmuştur. Bu bağlamda XIX. yüzyılın önemli bürokrat ailelerinden birine mensup olan Recâizâde İbrahim Şefik de kendine has üslubuyla na't yazma kervanına katılmış, Hz. Peygamber'e olan hasret ve muhabbetini na'tlarıyla dile getirmiştir.

Şairin, *Dîvân*'ından hareketle Mevlânâ (ö. 672/1273) sevgisi ve tarih manzumelerinin tarih düşürme edebiyatı içerisindeki yerini ele alan Pervin Çapan, İbrahim Şefik Bey'in edebî yönünü ele alan ilk araştırmacılarından biri olmuştur.¹³ Daha sonra şaire ait Fihrist-i Şâhân tarzında kaleme alınan iki eseri üzerine ise Mustafa Özkat bir makale kaleme almıştır. Makaleye konu olan İbrahim Şefik Bey'in na'tları üzerine şimdiye kadar akademik bir çalışma bulunmamaktadır.

Buraya kadar klasik Türk edebiyatında Hz. Peygamber muhabbetinin edebî sahadaki yansıması olan na'tlar hakkında genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmış, Şefik Bey'in şiirleri üzerine yapılan çalışmalardan kısaca bahsedilmiştir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında İbrahim Şefik Bey'in hayatı ve eserlerine kısaca değinilecek, söz konusu na'tlar şekil ve muhteva yönünden incelenecek, Şefik Bey'in na'tlarının XIX. yüzyıl na't geleneğinde hangi dönüşümü veya sürekliliği temsil ettiği, na't türünün geç dönem poetikası hakkında nasıl bilgiler verdiği gibi sorulara cevap aranarak şiirlerin, na't geleneğindeki yeri tespit edilmeye çalışılacak ve son olarak ilk defa bu çalışmayla ilim âlemine sunulacak olan na'tların çeviri yazısı verilecektir.

¹¹ Ak, *Na'tlerin Tasavvufî Temelleri ve Na't Mecmuaları (Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü 1210, 1211 - Tenkidli Metin)*.

¹² İlgili na't için bk. Yusuf Hâs Hacıb, *Kutadgu Bilig*, ed. Halil Aşıcı (Ankara: Gençlik Spor Yayınları, 2019), 35-36.

¹³ *Dîvân*'da bulunan Mevlânâ methiyeleri ile İbrahim Şefik'in tarih manzumeleri üzerine Pervin Çapan'ın çalışmaları için bk. Pervin Çapan, "Recâizâde İbrâhîm Şefik Dîvânı Örneğinde Tarihe Edebiyattan Bakmak", *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2018), 54-73; Çapan, "Recâizâde İbrâhîm Şefik Dîvânı'nda Mevlânâ ve Mevlevîlik", 41-86; Pervin Çapan, "Şefik Dîvânı Örneğinde Manzum Tarih Düşürme Geleneği", *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu (20-22 Ekim 2011) Bildirileri* (Adana: Çukurova Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2012), 69-85; Pervin Çapan, "Recâizâde İbrâhîm Şefik Dîvânı'nda Osmanlı-Rus Savaşları", *93 Harbi ve Hırvatistan Rijeka'da Ruzic Koleksiyonunda Bulunan Fotoğraflar Uluslararası Sempozyum, 16-18 Nisan 2013, Muğla*, 2017.

1. Recâizâde İbrahim Şefik Bey'in Hayatı

İbrahim Şefik Bey'in hayatı hakkında en kapsamlı ve ayrıntılı malumat *Fatin Tezkiresi*'nde bulunmaktadır.¹⁴ Şair hakkında diğer kaynaklarda verilen bilgiler daha çok *Fatin Tezkiresi*'ni tekrar eden malumattan oluşmaktadır. Buna göre; İbrahim Şefik Bey 1223/1808 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Devletin önemli makamlarında görev almış bürokrat ailelerinden birine mensup olan İbrahim Şefik, Reîsülküttâb Recâî Efendi'nin torunu,¹⁵ Tezkireci-i Sâni Celâleddîn Mehmed Bey'in oğludur.¹⁶ Dört yaşında iken babası Celâleddîn Bey'i kaybeden şairin, bundan kısa bir süre sonra da annesi vefat etmiştir. Küçük yaşta öksüz ve yetim kalan İbrahim Şefik halasının himayesinde hayatını devam ettirmiş, Gölpazarlı Şakir Efendi'den¹⁷ Arapça öğrenmiş, Cerrahpaşalı Hamdi Efendi'den ise hat sanatı talim etmiştir.¹⁸

1250/1834 yılında¹⁹ Mektûbî-i Vekâlet-penâhî Odası hulefâsı sınıfına girerek memuriyet hayatına başlamıştır. İbrahim Şefik, 1255/1839 yılında *Tevârih-i Cûlûs-ı Âli Osmân* ve *Eslâf-ı Selâtîn-i 'Îzâm*²⁰ adlı eserleri kaleme alarak Sultan Abdülmecid'e takdim etmiş ve sultan tarafından kendisine "hâcelik"²¹ rütbesi verilmiştir.

¹⁴ Fatin Davud, *Tezkire-i Hâtîmetü'l-Eş'âr* (İstanbul: İstihkâm Alayları Taşbasma, 1271), 218-219.

¹⁵ Borlulu Halil Ağa'nın oğlu olan Recâî Mehmed Efendi 1131/1719 yılında doğmuş, çeşitli devlet makamlarında resmî görevlerde bulunmuş reisülküttâplık makamına kadar yükselmiş, İstanbul'da sıbyan mektebi gibi bazı eserler bırakmış önemli bir devlet adamıdır. 5 Receb 1194/7 Temmuz 1780 tarihinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında bilgi için bk. Kurtuluş Yıldız, *Reisülküttâb Recâî Mehmed Emin Efendi'nin Osmanlı-Rus Savaşı'na Dâir Derlediği Resmî Yazılar (1769-1772)* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 4-8; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, thk. Nuri Akbayer (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1996), 4/1364.

¹⁶ Celaleddin Mehmed Bey, 1222/1807 tarihinde kaymakam paşa mühürdarı iken kethüdâ kâtibi, sonra teşrifatçı ve küçük tezkireci olmuştur. Sağlık sorunları nedeniyle görevinden ayrılmış ve 1227/1812 yılında vefat etmiştir. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 2/388.

¹⁷ Gölpazarlı Şakir Mehmed Efendi, müderris ve dersiam olup Huzur Derslerine katılmıştır. 1283/1866 yılında vefat etmiştir. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 5/1565.

¹⁸ Fatin Davud, *Tezkire-i Hâtîmetü'l-Eş'âr*.

¹⁹ Kayıt yılı *Sicill-i Osmânî*'de 1251/1835 olarak verilmiştir. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 5/1569.

²⁰ Manzumeler üzerinde Mustafa Özkat'ın bir çalışması bulunmaktadır. Bk. Mustafa Özkat, "Recâî-Zâde İbrâhîm Şefik Bey ve Fihrist-i Şâhân Tarzı Manzumeleri", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 34 (2025), 476-538.

²¹ Osmanlı bürokrasisinde Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyûn şeklinde geçmekte olup sadece Dîvân-ı Hümâyûn kâtiplerini ifade etmektedir. Bilgi için bk. Mehmet İşpirli, "Hâcegân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/430.

Yine aynı yıla tekabül eden bir tarih manzumesinde İbrahim Şefik Bey'in kendisinin şairlik yetkinliğine ulaştığını bildirmesi dikkat çekicidir. Şairlik yetkinliğine ulaşmasının hâcelik rütbesi almakla ilintili olduğu düşünülmektedir. İlgili manzume altı beyitlik bir kıt'a-i kebire olup manzumenin son beyti şöyledir:

Dedi târîh-i tām pîr-i sūhan
Şâ'ir olduñ Şefîk pek a'lâ (1255)²²

1256/1840 yılında dünyaya gelen şehzade V. Murad'ın²³ doğumu için düştüğü tarih neticesinde padişah tarafından dördüncü dereceden bir nişan ile taltif edilmiştir.²⁴

İbrahim Şefik, 1257/1841 yılında Yenikapı Mevlevîhânesi postnişini Şeyh Osmân Selâhaddîn Efendi'den (ö. 1304/1887)²⁵ bir miraç gecesinde (?)²⁶ sikke giyerek Mevlevîliğe intisap etmiştir.²⁷ Şair, sikke giymesini şu tarihle dile getirmektedir:

²² İbrâhim Şefîk, *Şefîk Dîvânı* (Alî Emîrî Manzum, AEmnz 229), 115b.

²³ İbrahim Şefik tarafından Sultan V. Murad'ın doğumuna düşülen üç tarih manzumesi için bk. İbrâhim Şefîk, *Şefîk Dîvânı* (Alî Emîrî Manzum, AEmnz 229), 36a.

²⁴ İbrahim Şefik Bey, *Dîvân*'ında bu iki olayı 1257/1841 tarihli manzumesinde şu ifadelerle açıklamaktadır:

...
Hâcelikle çâkerin etdi muqaddemce çerâğ
Luţf-ı dîğerle yine kıldı derûnum şâdmân
Ya'nî bir kıt'a nişân-ı iftîhâr ihsân edüp
Bu meserretle dil oldu ma'den-i cevher-feşân

...
Cevherîn târîh gayrı yakışır dedim Şefîk
Etdi ihsân çâkeriçün pâdişâh zîbâ nişân (1257) İbrâhim Şefîk, *Şefîk Dîvânı* (Alî Emîrî Manzum, AEmnz 229), 115b.

²⁵ Mevlevî Şeyhi ve Mesnevihân olan Osman Selâhaddin Dede'nin hayatı hakkında kısa bilgi için bk. Bayram Ali Kaya, "Osman Selâhaddin Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/378-379.

²⁶ *Fatin Tezkiresi*'nde bu kısım "...Yenikapı Mevlevî-hânesi Şeyhi 'Osmân Şalâhaddîn Efendiden sikke-püş-ı intisâb olduğu Leyle-i Mi'râc-ı Hâzret-i Nebevî'ye teşâdüf eyleyerek..." şeklinde geçmektedir. Fatin Davud, *Tezkire-i Hâtimetü'l-Eş'âr*, 219. Fakat İbrahim Şefik'in düştüğü tarihin birinci mısrasında "Mâh-ı rûze içre oldum sikke-püş-ı Mevlevî" denmektedir. "Mâh-ı rûze" ifadesi -şair tarafından farklı bir anlam bağlamında kullanılmamışsa- "Oruç ayı" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İbrahim Şefik Efendi Receb 1257 yerine Ramazan 1257 tarihinde Mevlevîliğe intisap etmiş olmalıdır. Belki de "Leyle-i Mi'râc" ifadesinin Fatin tarafından sehven Leyle-i Kadr ifadesi yerine yazılmış olması da mümkündür. Bu bilgiler teyide muhtaç görünmektedir.

²⁷ *Dîvân*'ı incelendiğinde İbrahim Şefik'in aynı yıla -1257- tesadüf eden bir tarihî manzumesi göze çarpmaktadır. Şair 1257 yılının başında şiirlerinde artık hiciv ve hezle ait bir şey söylemeyeceğini, Allah'ın yardımıyla hiciv ve hezlen tevbe ettiğini söylemektedir. Şiirlerindeki bu tutumunun Mevlevîliğe intisap etmesi ile aynı tarihte

Mâh-ı rûze içre oldum sikke-püş-ı Mevlevî
 Şems-i Tebrîzîniñ ede feyzini Allâh refîk
 Mevlevîler çekdiler gülbang târîhin deyüp
 Sikke giydi müjdeler ‘Osman Efendiden Şefîk (1257)²⁸

İbrahim Şefik 1263/1847 yılında Sayda valisi Kamil Paşa’nın (ö. 1275/1859)²⁹ divan kâtibi olarak göreve başlamış, birkaç ay sonra İstanbul’a dönmüştür. 1265/1849 yılında Mısır valisi Abbas Hilmi Paşa’nın divan kâtibi olarak Mısır’a giden şair, birkaç ay sonra Abbas Paşa’nın (ö. 1270/1854)³⁰ iltiması ve İbrahim Şefik’in istidadı üzerine kendisine ikinci sınıf “Rûtbe-i Ülä” takdim edilmiş, bu rûtbede iken 1267/1851 yılında memuriyetinden istifa ederek tekrar İstanbul’a dönmüştür. 1268/1852 yılında Evkâf-ı Hümâyûn Muhasebeciliği görevine atanmıştır. Bir dönem Ahmed Sâdık Zîver Paşa’nın (ö. 1278/1862)³¹ mühürdarlığını da yapan İbrahim Şefik, şiirleri ve hattının güzelliği nedeniyle II. Mahmud’un övgüsüne mazhar olmuş ve bu övgü vesilesiyle mühürdarlık vazifesi uzatılmıştır.³²

Hayatı boyunca farklı pek çok devlet görevinde bulunan, önemli devlet adamlarıyla teşrik-i mesaisi bulunan, dönemin padişahlarından övgü ve taltifler alan İbrahim Şefik 1273/1856 yılında İstanbul’da vefat etmiş, Yenikapı Mevlevihanesi haziresine defnedilmiştir.³³

Yukarıda zikredilen bilgilerin yanı sıra çalışmaya konu olan na‘tlar incelendiğinde İbrahim Şefik Bey’in hayatına dair bazı yeni bilgilere de

gerçekleşmesi, Mevleviliğin onun ve şiir üslubunun üzerindeki bir etkisi olarak düşünmek mümkündür. Söz konusu manzume şöyledir:

Hamdülillâh tevbe etdim hicv ü hezle bî-riyâ
 Hıfz ede Mevlâ lisânım kıldı tevîkin refîk
 Hezli terk etdim daîhî târîh-i cevher söyledim
 Hicve tevbe kıldı nev-sâlde hakkâ Şefîk (1257) İbrâhim Şefik, Şefik Dîvânı (Alî Emîrî Manzum, AEmnz 229), 115b.

²⁸ İbrâhim Şefik, *Şefik Dîvânı* (Alî Emîrî Koleksiyonu, AEmnz 229), 116a.

²⁹ Mehmed Kamil Paşa hakkında bilgi için bk. Ömer Toraman, “Osmanlı Taşra Yöneticilerinin Tanzimat Reformlarına Yaklaşımına Dair Bir Mukayese: Erzurum Eyaleti Valilerinin Tutumları ve Mehmet Kâmil Paşa’nın Erzurum Memuriyeti (1839-1846)”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33/3 (2023), 1453-1470.

³⁰ Abbas Hilmi Paşa’nın hayatı hakkında kısa bilgi için bk. İlhan Şahin, “Abbas Hilmi Paşa I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 1/25.

³¹ Ziver Paşa’nın hayatı ve şiirleri için bk. Ziver Paşa, *Dîvân ve Münşeat*, thk. Mehmet Arslan (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2009); Hasan Aksoy, “Zîver Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/474-475.

³² Fatin Davud, *Tezkire-i Hâtimetü’l-Eş’âr*, 219.

³³ Fazıl İsmail Ayanaoğlu, *Tarihî Mezar Taşları-İstanbul-3*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: İBB Yayınları, 2022), 3/131.

ulaşılmaktadır. Şair, 9. manzumede Hafız Dilâver Paşa'nın (ö. 1272/1856)³⁴ vezâret rütbesiyle Medine'ye şeyhülharemlüğünü, kendisinin de Dilâver Paşa'nın kapı kethüdası³⁵ olarak atandığını zikretmekte, söz konusu manzumeyi de bu göreve gelmesine bir şükür olarak kaleme aldığını dile getirmektedir.³⁶

Dil-âver çâkeriñ şeyhü'l-**harâm** etdiñ ne devlet bu

Aña ihsân edüp **câh-ı vezâret** yâ Resûla'llâh

Benim de luğf edüp kıldıñ anıñçün **kethüdâ-yı bâb**

Açıldı çok şükür bâb-ı hidâyet yâ Resûla'llâh

Berây-ı şükr-i ni'met böyle manzûme edüp tertîb

Hûzûra eylerim 'arza cesâret yâ Resûla'llâh (9/12-15)

Na'itlerde geçen diğer bir husus da Şefik Bey'in hanımının Hz. Peygamber soyundan gelmesi, yani şerife olmasıdır. Bir beyitte sıhriyyet (evlenilerek elde edilen akrabalık) yoluyla Hz. Peygamber'e nisbeti olduğunu dile getirmiştir.³⁷

Benim var nisbetim şihriyyet ile âl-i Zehrâya

Şeref bahtımdan oldu bu 'âlâmet yâ Resûla'llâh (11/8)

2. Eserleri

2.1. Dîvân

İbrahim Şefik Efendi'nin en çok bilinen eseri *Dîvân*'ıdır. Fatin, onun şiirleri ve şairliği hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Mümâ-ileyh mezâmîn-âferîn bir şâ'ir-i nâzikterîn olup dîvân olacak
miğdâr eş'âr-ı dil-nişîn tanzîmine muvaffâk olmuş ise de Şaydâ'ya
'âzîmetinde mecmû'a-i eş'ârı kazâ-zede-i rûzgâr olmuş olduğu istiğbâr

³⁴ Dilâver Paşa Esmâ Sultan'ın başağası olup 1271/1855 yılında vezirlik rütbesiyle şeyhülharemlüğünü almış bir yıl sonra da vefat etmiştir. Bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 2/421.

³⁵ Kapı kethüdalığı hakkında bilgi için bk. Döndü Düşünmez, “Tanzimat Devrinde Kapı Kethüdalığı Müessesesi Hakkında Temel Bilgiler”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 28 (2010), 375-401.

³⁶ Bu konuda devlet arşivinde yaptığımız araştırmalar sonucunda 20 Şevval 1271/6 Temmuz 1855 tarihli arşiv belgesinde Şefik Bey'e kapı kethüdâlığı söz konusu tarihte tevcih edildiği görülmektedir. Bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi. A.MKT.MHM.78.1.

³⁷ Receb 1272/2 Nisan 1856 tarihli diğer bir arşiv belgesinde ise şeyhülharemlük olarak Dilâver Paşa'nın, kapı kethüdası olarak da Şefik Bey'in adı geçmektedir. Bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi A.MKT.MHM.87-17.

³⁸ Kaynaklarda kızının adının Şerife Zeliha Hüzmüş olması bu durumu doğrular niteliktedir. Nitekim “Şerife” isminin daha çok Hz. Peygamber'in soyundan gelenlerin kullandığı bir ünvan niteliği taşıdığı bilinmektedir. Kızının ismi için bk. Özkat, “Recâi-Zâde İbrâhîm Şefik Bey ve Fihrist-i Şâhân Tarzı Manzumeleri”, 489.

kılnılmışdır. Kendisinin irād-ı mezāmîne kemāl-i mecbûriyeti cihetiyle ekser maзмûnları tahsîne şâyân ve zevk-bahş-ı dil-i şâ'irandır.”³⁸

Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere İbrahim Şefik’in şiirleri bir divanı dolduracak nitelikte olup mürettep değildir. Pervin Çapan, elde bulunan şiirlerini şöyle tasnif etmektedir: “*Dîvân*’da 13 na’t, biri mersiye olmak üzere 2 muhammes, 4 adet Mevlânâ medhiyesi, 294 tarih, 89 gazel, 69 kıt’a, 6 kaside, 59 müfred vardır.”³⁹

Dîvân’ının Fatih Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Manzum Koleksiyonu numara 228, vr. 1b-88b, Fatih Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Manzum Koleksiyonu numara 229, vr. 1b-135b ve Fatih Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Manzum Koleksiyonu numara 230, vr. 3b-8a, 69b-72a, 90b, 137b, 138b, 166a-178b, 180b-186a.’da kayıtlı olmak üzere üç nüshası bulunmaktadır. İlk iki nüsha nispeten birbirine yakın olmakla birlikte üçüncü nüsha oldukça eksiktir.

2.2. *Tevârîh-i Cûlûs-ı Âl-i Osmân*

İbrahim Şefik Bey’in 1255/1839 yılında Sultan Abdülmecid’e sunarak hâcelik ünvanı aldığı bu eserinde Osman Gazi’den başlayarak kendi dönemine kadarki 31 Osmanlı padişahının tahta çıkışlarına düşürülen tarihler yer almaktadır. Eserdeki toplam beyit sayısı 85’tir.

2.3. *Eslâf-ı Selâfîn-i ‘Îzâm Nevverallâhu Merâkidehum İlâ Yevmi’l-kıyâm Hazerâtının ‘Âlem-i ‘Ukbâya İrtihallerine Nazm u İnşâd Olunan Târîhlerdir*

Eserde, kıt’a tarzında kafiyeleşmiş iki ya da üç beyitte Osman Gazi’den başlayarak Sultan II. Mahmud’a kadar Osmanlı padişahlarının her birinin kaçır yıl saltanat sürdüğünü bildirerek vefatlarına tarihler düşürülmüştür. Toplam beyit sayısı 72’dir.⁴⁰

3. Na’tların Şekil Açısından İncelenmesi

İbrâhim Şefik tarafından kaleme alınan söz konusu na’tlar, yukarıda zikredilen *Şefik Dîvânı*’nın Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu Manzum 228 numarada kayıtlı nüshasının 2^b-8^b sayfaları ile yine aynı koleksiyonda Manzum 230 numarada kayıtlı nüshanın 180^b-186^a sayfaları arasında yer almaktadır. Söz konusu nüshalardaki kayıtlı şiirler karşılaştırıldığında iki nüsha arasında belirgin bir fark görülmemektedir. Hatta 230 numarada kayıtlı nüshada bulunmayan 12 ve 13. manzume

³⁸ Fatin Davud, *Tezkire-i Hâtîmetü’l-Eş’âr*, 219.

³⁹ Pervin Çapan, “Recâî-zâde İbrâhim Şefik Dîvânı’nda Mevlâna ve Mevlevîlik”, *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik- Bildiriler* (Konya: SÜMAM Yayınları, 2007), 44.

⁴⁰ Bu iki eser hakkında bilgi için bk. Özkat, “Recâî-Zâde İbrâhim Şefik Bey ve Fihrist-i Şâhân Tarzı Manzumeleri”, 476-538.

dışında bir fark tespit edilememiştir. İki nüshada da şiirlere bir başlık verilmemiştir.

Dîvân'da bulunan na'atların iki tanesi (12-13. manzumeler) gazel nazım şekliyle yazılmıştır geri kalan manzumelerde kaside nazım biçimi tercih edilmiştir. *Dîvân*'da bulunan bütün na'atlarda aruz vezni kullanılmıştır. Bu bağlamda 6. manzume remel bahrinin fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlün; 13. manzume yine aynı bahrin fâ'îlâtün fâ'îlâtün fâ'îlâtün fâ'îlün ve kalan diğer 11 manzume ise hezec bahrinin mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün kalıbıyla kaleme alınmıştır. Bu kalıbın tercih edilmesinin en önemli nedenlerinden biri “Yâ Resûla'llâh” ifadesinin hemen hemen bütün na'atlarda redif olarak kullanılmasıdır.

Şefîk Dîvânı'ndaki 13 na'tın toplam beyit sayısı 242'dir. Na'atların en uzununu 32 beyit ile 8. manzume, en kısası ise 5 beyit ile 13. manzumedir.

Şairin na'atlarda kullandığı aruz kalıpları sınırlı olsa da (sadece üç farklı kalıp) vezni tatbikte başarılı olduğu görülmektedir. Kalıplarda vezin kusuru yok denecek kadar azdır. Bununla birlikte sadece üç farklı aruz kalıbının kullanılmış olmasının şiirlerde kısmen tekdüzeliğe neden olduğu söylenebilir. Diğer yandan bu durum şairin kullandığı kelime topluluklarına da yansımış, şiirlerde aynı ve benzer kelimelerin sıkça kullanılmasına neden olmuştur.⁴¹

Her şair, şiirinin akıcılığını yakalamak, şiiri ile okuyucuya vermek istediği düşünceyi pekiştirmek ve şiiriyeti sağlamak amacıyla şairliğinin el verdiği ölçüde ahenk unsurlarından yararlanmak ister. İbrahim Şefîk'in na'atları bu açıdan ele alındığında şairin, mısra sonu tekrarlanan kalıp ifadelerden ve rediflerden çokça yararlandığı görülmektedir. Nitekim na'atların tamamında redif kullanılmış fakat seçilen rediflerde bir çeşitlilik yakalanamamıştır. Bu meyanda şair, 13 manzumenin 9'unda “yâ Resûla'llâh” ifadesini redif olarak kullanmıştır.⁴² Dolayısıyla şiir muhtevasıyla birlikte redifleri ile de Hz. Peygamber'e duyulan sevgi okuyucuya aktarılmaya çalışılmıştır:

Cemâliñ şâf mir'ât-ı Hüdâdır yâ Resûla'llâh

Gören hâkîyla zâtıñ evliyâdır yâ Resûla'llâh (4/1)

Aşağıdaki beyitte de görüleceği üzere şair ahengi sağlamak amacıyla bazen “yana geldim/yâ ne geldim” (3/1), “zebâna/zebânî” (2/20), gibi cinaslı ifadelerden bazen kelime tekrarlarından yararlanmış bazen de telaffuzu yakın kelimeleri tercih ederek anlatımı güçlendirmeye çalışmıştır:

Benim cürmüm benim cirmimden artık ğayrı 'afv eyle

⁴¹ Bu meyanda örnek vermek gerekirse “yâ Resûla'llâh” ifadesi toplamda 112, “mübârek ravza” 6 kez tekrarlanmıştır.

⁴² Geriye kalan dört manzumenin redifleri şöyledir: 5. manzume “yâ Aḥmed-i Mürsel”; 6. manzume “dîdârîñ ile”; 8. manzume “ile/-le”; 13. manzume “kuluñ”.

Bilürsin kim **zamān āhîr zamāndır** yâ Resûla'llāh (1/8)

Ĥalîlu'llāh Safiyyu'llāh Kelîmu'llāh Rûḥu'llāh

Denilür zātña ancak ne şāndır yâ Resûla'llāh (2/10)

4. Dil ve Üslup

Osmanlı devletinde XVII. yüzyılın sonlarından itibaren siyasi ve askerî sahada yaşanan sorunlar, kaybedilen savaşlar ve topraklar, Osmanlı toplumunu da doğrudan etkilemiş, devletin yenilikler çerçevesinde yüzünü Batıya dönmesiyle birlikte sosyal hayatta da pek çok değişimin nüveleri belirmeye başlamıştır. Osmanlı devletinin en çalkantılı dönemi olan XIX. yüzyıla gelindiğinde ise Osmanlı kültür ve medeniyetini asırlarca besleyen kaynaklardan bir uzaklaşma ve yeni bir medeniyete dönüşme sancıları çekilmekteydi. İdari, askerî ve siyasi alanda başlayan ve Tanpınar'ın ifadesiyle “bir medeniyet mücadelesi”⁴³ olan bu değişim, zamanla toplumu ve toplumun aynası hükmünde olan şairleri de etkilemiş, onlar da paylarına düşeni almışlar eski edebiyatın keskin kalıplarından sıyrılmaya, dönemin telakki ve düşünce dünyasına uyan yeni bir edebî kültür havzası oluşturmaya yönelmişlerdir.⁴⁴

XIX. yüzyıl Osmanlı devlet idaresinin merkezinde bulunan, devlet ricaliyle yakın ilişkiler kuran ve devlette önemli görevler alan İbrahim Şefik'in de bu değişen atmosferden etkilenmemesi mümkün değildir. Nitekim şairin na'ıtlar özelinde dil ve üslubu incelendiğinde göze ilk çarpan şeyin metinlerdeki sadelik ve halk söyleyişlerinin şiirlerde kolaylıkla kullanılması olmuştur. Bu bağlamda aşağıdaki beyitte klasik dönemde kaleme alınmış bir na'tta çok karşılaşılmayan hatta biraz da eğreti gibi duran “çakır keyif” tabiri şair tarafından kullanılmış, Hz. Peygamber'e duyulan muhabbet, bu ifade ile dile getirilmiştir:

Görüp mest oldu dil Bezm-i Eleste çeşm-i maḥmûruñ

Çakır keyfim belî o ân bu āndır yâ Resûla'llāh (1/7)

Yine Nâbî'nin (ö. 1124/1712) “sakın terk-i edebden”⁴⁵ diyerek

⁴³ Tanpınar, XIX. yüzyıl edebiyat tarihini açıklarken “her şeyden evvel Türk insanında başlayan bir buhranın ve yeni ufuklar ve değerler etrafında yavaş yavaş kurulan bir iç düzenin tarihidir.” ifadesini kullanmaktadır. Bk. Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Çağlayan Basımevi, 1988), IX.

⁴⁴ XIX. yüzyılda yaşanan sancılı değişimi ve bu değişimin Türk edebiyatına yansımalarını irdeleyen Kayahan Özgül, Türk şiirinin yeni kurulan medeniyet içinde yer edinme serüvenini, *Dîvan Yolu'ndan Pera'ya* adlı eserinde “Devlet Değişirken, İnsan Değişirken, Şair Değişirken, Şiir Değişirken” başlıkları altında ele almış, klasik şiirimizin modern şiire evrilme sürecini ayrıntılı olarak okuyucuya sunmuştur. M. Kayahan Özgül, *Dîvan Yolu'ndan Pera'ya Selâmetle - Modern Türk Şiirine Doğru* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018).

⁴⁵ Ali Fuat Bilkan, *Nâbî Dîvânı* (Ankara: Akçağ Yayınevi, 2011), 2/952.

Ravza-i Mutahhara'ya doğru ayak uzatmayı edebe aykırılık olara telakki etmesine karşın, şairin Hz. Peygamber'in huzurunda kalmayı Ravza'da "yan gelmek"⁴⁶ tabiriyle açıklaması yeni gelişen ve değişen dilin şiirlere yansımaları olarak görülmektedir:

Bu semte gelmeyüp anda kalırım **yan gelüp** ben de

Mübârek ravzaña vaktiyle cân atsam selametle (8/28)

Şairin döneminde edebî mahfillerde görülen şiiri nesre yaklaştırma, nesrin şiirden daha önde tutulması düşüncesinden İbrahim Şefik'in de etkilendiği görülmektedir. Na'atlarında "Şaşırdım pusulayı kaldım" (12/6), "şaşardım bilmezim şağım şolum" (9/22), "Yaramaz oldu nefsim bir yaramaz" (9/26) "Gavur nefsimdeki Moskov 'inâdın" (1/17) gibi günlük konuşma dilinin yansımaları yanında nesre benzer ifadeler de tercih edilmiş, bazı beyitlere bir muhavere havası verilmiştir.

Yıkıl git gayrı demeysin bilirim lutfuñ ekşerdir

Yapup şâd et gönül vîrâne geldim yâ Resûla'llâh (3/14)

Şair, na'atlarında her ne kadar sade bir dil kullanımını tercih etse de bazı beyitlerde üç dört kelimedenden oluşan Arapça-Farsça tamlamalara yer vermiştir. Kullanılan bu tamlamalar ise İslâm kültürü ile büyümüş bir miktar dinî eğitim almış herkesin anlayabileceği tarzda ifadelerden seçilmiştir:

Sipeh-sâlâr-ı hayl-i enbiyâ yâ Ahmed-i Mürsel

Ser-efrâz-ı rusûl şâhib-livâ yâ Ahmed-i Mürsel (5/1)

İbrahim Şefik'in na'atları incelendiğinde iki temel üslup özelliği dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi döneminin de özelliği olan ağıdalı ve tekellüflü ifadelerden uzak, günlük konuşma üslubuna yakın bir tarz benimsemesidir. İkincisi ise şiirlerindeki samimiyettir. Şiirlerini tasannu ile boğmamış, Hz. Peygamber'e duyduğu derin muhabbet ve sevgiyi içinden geldiği şekliyle şiirlerine yansıtmıştır. Bu sadelik ve samimi duygularla kaleme alınan şiirlerin hepsinde olmasa bile bazı beyitlerde derin bir edebî kültür birikiminin yansımaları olan ince tasavvurlar görülebilmektedir:

Gül-i şad-berg açar fıkı-i ruh-ı pâkiñ ile hâtır

Hezâr-ı aşkıña dil gül-sitândır yâ Resûla'llâh (1/5)

İbrahim Şefik şiirlerindeki sade ve akıcı dilinden övünerek bahsetmekte, samimi üslubun ve muhabbet üslubunun bütün şiirlerine yansıdığını dile getirmekte, "sözde ahenk ve akıcılık"⁴⁷ olarak bilinen şiirlerindeki selaseti

⁴⁶ "Bir işe karışmayarak rahatına bakmak, keyfince yaşamak" (TDK) anlamlarına gelen bu deyim, İbrahim Şefik tarafından Hz. Peygamber'in huzurunda kalmak, bir iş ile meşgul olmadan hep onunla olmak, sadece Ravza-ı Mutahhara'da vakit geçirmek anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

⁴⁷ Tâhîrülmevlevî, *Edebiyat Lügatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), "Selâset", 134.

ezel bezminde Hz. Peygamber'in feyizlerine mazhar olmakla elde ettiğini dile getirmektedir:

Ezelden âb-ı feyziñ nüş kılmış zâde-i şab'ım

Selâsetle sözüm kevşer-nişândır yâ Resûla'llâh (1/13)

İbrahim Şefik, *Dîvân*'da kendi şairliği ile ilgili düştüğü bir tarih manzumesinde bu konu hakkında “sözlerinin ve şiirlerinin Allah'ın feyzi ile ihya olduğunu, Allah'ın rızasına uygun olmayan şeyleri söylememeye gayret ettiğini, şiirlerinin nazım denizi içerisinde eşi benzeri bulunmayan bir mücevher gibi görüldüğünü, na'tlarının Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680 [?])⁴⁸ şiirleri gibi hikmet dolu olduğunu” ifade etmiş “şiirlerinde söz ehlinin pek çok mana arayıp bulduğunu” belirtmiştir.⁴⁹ Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere şair tarafından sade, akıcı ve günlük konuşma diline yakın bir üslup benimsenmesi, iradi, istenen ve Allah vergisi bir haslet olarak görülmektedir.

5. Na'tların Muhteva İncelemesi

Türk edebiyatında yazılan na'tlar muhteva açısından ele alındığında bu türün daha çok Hz. Peygamber'e övgü, onun hayatı, mucizeleri, üstün vasıfları, ümmetine şefaatte bulunması, miracı, şairin Hz. Peygamber'den şefaet talep etmesi ve ona duyduğu derin muhabbet gibi konuları işlediği görülmektedir. İbrahim Şefik'in kaleme aldığı na'tlar da genel itibarıyla bu konuları içermektedir.

Şair, Hz. Peygamber'in vasıflarını dile getirirken ya da en büyük mucizelerinden biri olan miraç hadisesinden bahsederken sıklıkla âyet iktibaslarında bulunmuştur. Bu meyanda 12 farklı yerde 9 âyet iktibası yapılmıştır.⁵⁰ Âyetler daha çok 10. manzumede yer almaktadır. Aşağıdaki beyitte “Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu.”⁵¹ âyetinde dile getirilen ifadelerin yüz bin defa okunduğunu fakat her okuyuşta âyetle geçen “iki yay”ın Hz. Peygamber'in kaşından ibaret olduğunun görüldüğü dile getirilmiştir:

⁴⁸ Hz. Peygamber'in şairleri arasında sayılan Hassân b. Sâbit hakkında bilgi için bk. Hüseyin Elmalı, “Hassân b. Sâbit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/399-402.

⁴⁹ Manzume için bk. Ali Emîrî Koleksiyonu Manzum 228 115b.

⁵⁰ Lafzi olarak iktibas edilen âyetler ve geçtiği beyitler şöyledir: “*Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.*” el-Enbiyâ 21/107. Beyitler: 5/4, 10/10; “*Elbette öyle! Tanıklık ederiz*” dediler.” A'râf 7/172. Beyit 7/5; “*Yemin olsun, güneşe*” eş-Şems 91/1. Beyitler: 9/2, 10/5; “*Yemin olsun, kuşluk vaktine*” ed-Duhâ 93/1. Beyitler: 10/1; “*Yemin olsun, bürüyüp örttüğünde geceye*” el-Leyl 92/1. Beyit: 10/1; “*Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu.*” en-Necm 53/9. Beyit: 10/2; “*Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı.*” en-Necm 53/17. Beyit: 10/3; “*Battığı sırada yıldız andolsun ki bu arkadaşınız ne sapmış ne de eğri yola gitmiştir.*” en-Necm 53/1-2. Beyit: 10/5; “*Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin.*” ez-Zümer 39/53. Beyitler: 10/11, 13/3.

⁵¹ en-Necm 53/9.

Oğuduk *ķabe ķavseyñ* âyetin yüz vechile biñ kez

Anı biz bulduk ebrûñdan ‘ibâret yâ Resûla’llâh (10/2)

Aşağıdaki beyitte ise “*Resûlullah’a itaat eden Allah’a itaat etmiş olur, yüz çevirenlere gelince seni onlara bekçi olarak göndermedik.*”⁵² âyetine manevi iktibasta bulunarak Hz. Peygamber’e uymanın, Allah’a itaat etmenin bir gereği olduğunu dile getirmiştir:

Seniñ bir ayrı ğayrıñ yokdur Allâh ile anuñçün

Muñt’-i Hâķ olur ‘âlem saña ‘arz-ı itâ’atle (8/9)

Hız. Peygamber’in mucizeleri de na’atlarda kendisine yer bulmuştur.⁵³ Bu meyanda miraç hadisesi farklı yönleriyle pek çok beyitte ele alınmıştır. Miraçta Hız. Peygamber, gökleri kat kat çıkmış, göğün her bir katı onun için basamak olmuştur (2/14), Hız. Peygamber’in göğeyükseleceğini haber alan Hız. İsa feleklere hazırlanma haberini vermiştir (6/5), miraç gecesi aşk ay gibi zahir olmuş, Hak vechi görünmüştür (6/12), bu gece ümmete beş vakit namaz hediye edilmiştir (11/5). Hasılı Allah miraç ile yerden göğey Hız. Peygamber’in kadrini bildirmiş, onun yükselmesi arşaya farklı bir halet bahşetmiştir:

Hudâ mi’râc ile yerden göğey kadrin beyân etdi

Ķudumuñ ‘arşaya verdi özge hâlet yâ Resûla’llâh (11/4)

Miraç hadisesi dışında Hız. Peygamber’in mübarek sırtında peygamberlik mührünün bulunması (4/3), Hız. Peygamber’in gölgesinin yere düşmemesi ve onun her zaman bir bulut tarafından gölgelenmesi (1/2) mucizeleri dile getirilmiş, aynı Hız. Peygamber’e muhabbetinin bir gereği olarak ikiye bölünmesi (9/8) ve bu mucizenin basiret ehli için günden ayan olduğu dile getirilmiştir:

Bir engüşt-ı işaretle dü pârey oldıĝı bedriñ

Başîret ehline günden ‘ayandır yâ Resûla’llâh (1/3)

Na’atlarda dikkati çeken diğery bir husus da Hız. Peygamber’in diğery peygamberlerle münasebeti ve onlardan üstün olan vasıflarının işlenmiş olmasıdır. Özellikle 6. manzumede bu husus farklı peygamberler üzerinden ele alınmıştır. Hız. Adem’e Safiyyullah denmesinin sebebi Hız. Peygamber’in safvetinin iki dünyaya ayna olmasındandır (6/3). Hız. Musa’nın Tur Dağı’nda gördüğü şey Hız. Peygamber’in aşkının ateşidir (6/4). Hız. Peygamber göğey yükseldiğinde feleğey onun şöretini haber veren Hız. İsa’dır. (6/5) Hız. Yûsuf’un güzelliğı Hız. Peygamber’in didarına

⁵² en-Nisa 4/80.

⁵³ Türk edebiyatında mucize ve mucizenâmeler ile ilgili geniş bilgi için bk. Müjgan Çakır, *Mu’cizeler Kitabı - Klasik Türk Edebiyatında Müstakil Mu’cizât Metinleri-Mu’cizât-ı Enbiyâ Tercümesi-Sinanoğlu Za’îfi-Mu’cizât-ı Mustafa (İnceleme-Sadeleştirme-Metin)* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015).

nisbetinden gelmektedir (6/6). Diğer peygamberlerin her biri bir sıfatla anılırken o, hem Halilullah hem Safiyyullah hem Kelimullah hem de Rûhullah'tır (2/10).

Peygamberler dışında beyitlerde Veysel Karanî'nin Hz. Peygamber'i görme hasretiyle can vermesi (6/8), İbrahim Ethem'in Hz. Peygamber uğruna saltanatı bırakması (6/10) zikredilmiş, İskender'in dünyayı gösteren aynasını yapmasının sebebi Hz. Peygamber'in didarını görme arzusuna bağlanmıştır:

Vech-i 'aşkıñla cihân seyrin edüp İskender

Yapdı bir âyîne bak niyyet-i dîdârıñ ile (6/7)

İbrahim Şefik Hz. Peygamber'in "Benim ashabım gökteki yıldızlar gibidir."⁵⁴ rivayetini girizgâh yaparak Hulefâ-yı Râşidîn olarak bilinen ve Hz. Peygamber'den sonra İslâmiyetin en önemli şahsiyetleri arasında yer alan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi de na'tlarında zikretmiş, onların tarihte öne çıkan vasıflarını dile getirmiştir. Özellikle 4. manzumede (7-10. beyitler) her halife için bir beyit ayrılmış, onların İslâm için verdikleri mücadelelerden bahsedilmiştir. Bununla birlikte Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin de unutulmamış, bunların ilim kapısının (Hz. Ali'nin) iki güzide halkası olduğu belirtilmiştir. 8. manzumede ise dört halifenin İslâm binasının yıkılmaz dört direği olduğu ve sadakat, adalet, sehavet (cömertlik) ve şecaatle bu binayı muhafaza ettikleri dile getirilmiştir:

Ebû Bekr ü 'Ömer 'Oşmân 'Alî kim çâr-yârıñdır

Binâ-yı dîne çâr-erkân bunlardır şalâbetle

Ne özge nâm u şân aldılar anlar rub '-ı meskûnda

Şadâkatle 'adâletle şehâvetle şecâ'atle (8/13-14)

Bilindiği üzere na'tlar sadece Hz. Peygamber'in övüldüğü, onun üstün vasıflarının dile getirildiği şiirler değildir. Şairi na't yazmaya iten en önemli saiklerden biri de Hz. Peygamber'den istimdatta bulunmak, onun şefaatine nail olmak duygusudur.⁵⁵ Bu düşünce İbrahim Şefik'in na'tlarında da açık bir şekilde görülmektedir. Bu kapsamda na'tlar incelendiğinde

⁵⁴ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Kesfî'l-hafâ*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayınları, 2019), 1/324-325. Türk tasavvuf edebiyatında sıklıkla zikredilen bu rivayet, muhaddisler tarafından sened zincirindeki boşluk ve bazı ravileri hakkındaki muhakkiklerin sessiz kalması nedeniyle sahih olmadığı görüşü benimsenmiştir. Bilgi için bk. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Suudi Arabistan: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1414/1994), 2/923 (No: 1757).

⁵⁵ Na't şefaati ilişkisi hakkında bilgi için bk. Hasan Kaplan, "Na'tan Şefaate, İstimdaddan İstişfaya: Süleyman'ın Şefaati-nameleri", *Ağız ve Dil Araştırmalarına Adanan Bir Ömür Prof. Dr. Jale Öztürk'e Armağan*, ed. Hasan Kaplan - Ahmet Haşimi (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 163-171.

söz konusu na'tların büyük bir bölümü istimdad ve istişfaya⁵⁶ ayrılmış durumdadır. Her na'tın sonunda şair kendi günahlarının çokluğundan dem vurarak Hz. Peygamber'in şefaati dilemiş, onun şefaati olmadan cennete girmenin mümkün olmadığını dile getirmiştir. Özellikle 5, 7, 8, 9, 12 ve 13. manzumeler neredeyse baştan sona istişfa ve istimdad beyitleri ile örülmüştür. Bu manzumelerde Hz. Peygamber muhatap olarak seçilmiş ve “Benim şefaati ümmetinden büyük günah işleyenleredir.”⁵⁷ hadisi bağlamında Hz. Peygamber'e hal arz edilmiştir:

Şefâ'at va 'diñi duydum kebâ'ir ehline yarın

'Uşât-ı ümmete bugün katıldım yâ Resûla'llâh (7/7)

İbrahim Şefik na'tlarında Hz. Peygamber'i farklı pek çok vasıfla tavsif etmiş, esma ve sıfât-ı Nebî olarak sayılabilecek ifadelerle yer vermiştir. Bu meyanda şiirlerde Hz. Peygamber; “Cemâl-i pāk” (1/10), Maḥmūd (1/15), “Mübtedâ-yı kevn ü mekân” (2/1), “Sırr-ı vaḥdâniyyet” (2/4), Şeh-süvâr-ı sahn-ı devlet” (2/11), “Mir'ât-ı Ḥudâ” (4/1), “Muşḥaf-ı ḥüsn” (3/4), Sipeh-sâlâr-ı ḥayl-i enbiyâ” (5/1), “Ser-efrâz-ı rusûl” (5/1), “Sâhib-i Livâ” (5/1), “Raḥmeten li'l'âlemîn” (5/4), “Ebû'l-ervâḥ” (5/12), “Pertev-i şems-i hidâyet” (8/1), “Seyyidü'l-kevineyn” (8/30), “Şâh-ı evreng-i risâlet” (10/12) gibi sıfat ve isimlerle anılmıştır.

Buraya kadar yapılan muhteva tahlili Türk edebiyatında kaleme alınan hemen hemen bütün na'tlarda görülebilecek konular olup şairin zihin dünyası ve bilgi birikimiyle harmanlanarak farklı ifadelerle dile getirilmiştir.⁵⁸ Bu konular dışında çalışmaya konu olan na'tlarda dikkat çeken ve her na'tta görülmeyecek birkaç husus öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'in isminin İsm-i A'zam olması meselesidir. Bilindiği üzere İsm-i A'zam Allah'ın en büyük ismi olup onunla yapılacak duanın Hak katında makbul olacağı bildirilmiştir.⁵⁹ İbrahim Şefik ise aşağıdaki beyitte bütün insanlığın hidayete ermesi ve Rablerini tanımasının

⁵⁶ “Âhirette peygamberlerin ve kendilerine izin verilen kimselerin müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunmaları” anlamına gelen şefaati isteğinde bulunma olarak bilinen istişfa, na't türünün önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Bilgi için bk. Bahir Selçuk, “Na'tların İstişfa Bölümlerinde Söylem Düzeni”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/2 (2016), 65-76.

⁵⁷ Tirmizî ve Beyhakî'nin Enes kanalıyla merfu olarak rivayet ettikleri bir hadistir. İbn Huzeyme, İbn Hibbân ve Hakîm bunu sahih saymış, Tirmizî “Hasen-sahih-gariptir” demiş; Beyhaki ise “İsnadı sahihtir” değerlendirmesinde bulunmuştur. Ayrıca Beyhakî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Davûd ve İbn Huzeyme bu hadisi Enes'ten başka bir tarikile de rivayet etmişlerdir. Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/579-581.

⁵⁸ Türk edebiyatının na't geleneğinde ele alınan, işlenen konular ve muhteva tasnifi için bk. Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 90-325.

⁵⁹ İsm-i A'zam hakkında bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, “İsm-i A'zam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/75-76.

Hız. Peygamber'in risaletiyle gerçekleşmesi nedeniyle Muhammed isminin İsm-i A'zam olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰

Büyüklerden haber aldık Muhammed ism-i a'zamdır
Ki nâmıñla cihân buldı hidâyet yâ Resûla'llâh (10/13)

Yine Allah'ın hangi ismi Hız. Peygamber'in ismi ile birlikte anılırsa o ismin İsm-i A'zam olduğu belirtilmiştir:

Hudâniñ kağı ismi añılırsa nâm-ı pâkiñle
Ki ism-i a'zam ol yâd olunandır yâ Resûla'llâh (2/5)

Na'tlarda fazla rastlanmayan diğerk bir husus ise Hız. Peygamber'in rüyada görülmesi⁶¹ ve bunun açık açık dillendirilmesidir. İbrahim Şefik beyitlerde Hız. Peygamber'i rüyada gördüğünü belirtmiş, "Bu yıl da 'arz-ı dîdâr eyle" ifadesiyle her yıl Hız. Peygamber'in rüyalarını süslediğini ve bu geleneğin yüz yıl devam etmesini arzuladığını şu beyitlerde zikretmiştir:

Bu yıl da 'arz-ı dîdâr eyle ru'yâda kuluñ şâd et
Olunsun yüz sene icrâ bu 'âdet yâ Resûla'llâh (9/10)

Seni ru'yâda gördüm hamdülillâh ehl-i imânım
Velî insâna besdir bir kerâmet yâ Resûla'llâh (9/11)

Yine Bûsîrî'nin (ö. 695/1296 [?]) *Kasîde-i Bürde*'sini yazması ve Hız. Peygamber'in onun rüyasına girerek taltif etmesine benzer bir durumun⁶² kendisi için de geliştiğı, rüyasında Hız. Peygamber tarafından manevi elbiseler giydirildiğı ve gönlünün hoş edildiğı bildirilmiş, akabinde de Hız. Peygamber'in mübarek yüzünü görenleri cehennem ateşinin yakmayacağı dile getirilmiştir (1/9-11). Belki de bu gibi saiklerden dolayı İbrahim Şefik, şiirlerinde her ne kadar günahının çok olduğunu söylese de Hız. Peygamber'e olan muhabbet ve sevgisinin onu cehennem ateşinden koruyacağını, yerinin cennet yurdu olacağını ve oraya layık olduğunu sık sık dile getirmiştir (1/6, 1/9, 12/4, 8/7).

İbrahim Şefik'in bir beytinde ise İslâm inanç esaslarının temeli olan tevhid inancı açısından üzerinde durulması gereken bazı ifadelerin de olduğu görülmektedir. Nitekim İslâm itikadının en önemli esaslarından biri Allah'ın eşinin benzerinin olmayışdır. Şair, genel olarak Hız. Peygamber'i

⁶⁰ İlk beytin (10/13) şu şekilde anlaşılması da akla gelmektedir: Nasıl ki İsm-i A'zam Allah Teâlâ'nın en yüce ismi ise Muhammed de isimler içerisinde İsm-i A'zam yani isimlerin en yücesi olmuştur. Nitekim XIX. yüzyıl şairi Erzurumlu Ketencizâde Rüşdü (ö. 1334/1916) na'tında bu anlamda birkaç beyit kaleme almıştır. Bk. Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 182. Fakat ikinci beytin (2/5) bu anlamda yorumlanması pek mümkün görülmemektedir.

⁶¹ Hız. Peygamber'in rüyada görülme arzusu istenen ve işlenen bir husustur. Burada kasdedilen Hız. Peygamber'in görülmesi ve bunun açık açık söylenmesi meselesidir.

⁶² Bûsîrî ve kasidesi hakkında geniş bilgi için bk. Bünyamin Ayçiçeğı (ed.), *Türk Edebiyatında Bûsîrî'nin Kasîde-i Bürde'si* (İstanbul: DBY Yayınları, 2024).

Allah'ın katındaki en makbul kul olarak görse de aşağıdaki beyitte Allah Teâlâ ile Hz. Peygamber'e hitaben “biriniz ruhların yaratıcısı biriniz ise abu'l-ervâhsınız” ifadesi kullanılmıştır. Bu beyitte geçen “biriniz” tabirinin tevhid inancı açısından sorunlu olabilecek bir anlam içerdiği düşünülmektedir:

Biriñiz Hâlık-ı cândır biriñiz de abu'l-ervâh
Hudâyâ merhamet senden 'atâ yâ Ahmed-i Mürsel (5/12)

İbrahim Şefîk Bey'in na'atlarındaki muhteva ile dil ve üslubunun XIX. yüzyıl na't geleneğindeki yerini tespit etmek amacıyla dönemin önemli na't yazar şairlerinden olan Osman Nevres (ö. 1293/1876)⁶³, Kureyşizâde Mehmed Fevzî (ö. 1318/1900)⁶⁴, Mehmed Lebîb Efendi (ö. 1284/1867)⁶⁵ ve Bursalı İffet'in (ö. 1258/1842)⁶⁶ na'atları ile kısa bir karşılaştırma yapılması yerinde olacaktır.⁶⁷

Söz konusu şairlerin naatları ile İbrahim Şefîk Bey'in na'atları muhteva açısından incelendiğinde Şefîk Bey'in Hz. Peygamber'e olan güveni, onu rüyada görme hadisesi ve Hz. Peygamber'in adının İsm-i A'zam olması gibi hususlar dışında kalan diğer konular dönemin hatta yüzyıllar süren na't geleneğinin birikimiyle oluşan muhteva bütünlüğü ile örtüştüğü ve bu geleneğin bir parçası olduğu görülmektedir.

⁶³ Osman Nevres'in hayatı, eserleri, edebî kişiliği ve na'atları hakkında bilgi için bk. Osman Nevres, *Osman Nevres Dîvânı*, thk. Bayram Ali Kaya (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2018), 1-44.

⁶⁴ Mehmed Fevzî Efendi'nin Hz. Peygamber ve na'atlarını ihtiva eden önemli eserleri şunlardır: *et-Tevessülâtü'l-Fevziyye fi'n-Nuûti'n-Nebeviyye*. Çoğunluğu na'tlardan oluşan bu eser Merve Adam tarafından çalışılmıştır. Merve Adam, *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi'nin "et-Tevessülâtü'l-Fevziyye fi'n-Nuûti'n-Nebeviyye" İsimli Eserinin İncelenmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021). Yine *Revâyihü'l-fevâyih fi senâyihi'l-medâyihi* adlı eserinin de çoğu na'tlara ayrılmıştır. Gökhan Coşgun - Metin Yıldırım, “Edirne Müftüsü Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi ve *Revâyihü'l-Fevâyih fi-Senâyihi'l-Medâyihi* Adlı Şiir Mecmuası”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 1046-1085.

⁶⁵ *Lebîb Dîvânı*'nda farklı nazım şekillerinde yazılmış 30'dan fazla na't bulunmaktadır. *Dîvân* Mehmet Aslan tarafından çalışılmıştır. Mehmet Aslan, *İstanbul'da Lebîb Dîvânı I-II* (İstanbul: DBY Yayınları, 2022). Lebîb'in dil ve üslubu hakkında bilgi için bk. Seydi Kiraz - Selim Ümütlü, *Matem Mevsiminde Aşk Oduna Yanmak: Mehmed Lebîb Efendi'nin Kerbelâ Mersiyeleri* (Çorum: Hitit Üniversitesi Yayınları, 2025), 14-34.

⁶⁶ *Bursalı İffet Dîvânı*'nda yirmiyeye yakın na't yer almaktadır. Seyyid Mehmed Emin, *Bursalı İffet Dîvânı* thk. Mehmet Aslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2018).

⁶⁷ XIX. yüzyılda onlarca şairin bulunduğu ve bu şairlerin hemen hemen hepsinin de na't yazmış olduğu düşünüldüğünde bütün şairlerin şiirleri incelenerek XIX. yüzyıl na'atlarındaki muhteva ile dil ve üslup hakkında bir sonuca varılması daha kesin bilgiler vermekle birlikte böyle bir araştırmanın makale boyutunu aşacağından burada sadece -bir fikir vermesi açısından- dört şair ele alınmıştır.

İbrahim Şefik Bey ile yukarıda zikredilen şairlerin na‘tlarının dil ve üslubu ele alındığında ise her ne kadar beş şair de XIX. yüzyılın değişimlerinden etkilenseler de Osman Nevres, Bursalı İffet ve Mehmed Fevzi’nin na‘tlarında klasik dil ve üslubu sürdürdüğü, büyük oranda geleneğe bağlı kaldıkları anlaşılmaktadır. Lebîb Efendi’nin ise şiirlerinde dönemin halk dilini kullanma ve mahallileşme akımının etkileri görülmektedir. İbrahim Şefik ise -belki de- bürokraside yer alması, devlet ricaliyle yakın temas kurması, toplumun değişimine yakından şahit olması hasebiyle na‘tlarındaki dil ve üslubu halk diline yaklaştırmış, Lebîb Efendi gibi o da mahalli dili şiirlerine yansıtmıştır. Dolayısıyla na‘tlar özelinde bazı şairlerin hem muhteva hem de dil ve üslupta klasik geleneği koruduğu görülse de Lebîb Efendi ve İbrahim Şefik gibi şairler yeni gelişen şiir algısına ve bu şiirin diline uyum sağladığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Osmanlı medeniyetinin asırlarca beslendiği kaynaktan koparak yönünü Batıya döndüğü, siyasi, askerî, iktisadi açıdan buhranlı ve sancılı bir dönemin yaşandığı XIX. yüzyılın kırılğan ikliminde dünyaya gelen İbrahim Şefik Bey, küçük yaşta anne ve babasını kaybetmiş, halasının himayesinde yetişmiş, bürokrat bir aileye mensup olma hasebiyle genç yaşta memuriyet hayatına başlamış, devletin farklı kademelerinde görev yapmıştır. Şefik Bey’in na‘tlarını mihvere alan bu çalışma ile şairin hayatı hakkında bazı yeni bilgilere de ulaşılmıştır. Bu kapsamda Hafız Dilaver Paşa 1271/1855 yılında şeyhülharem, Şefik Bey de onun kapı kethüdası olmuş, Şefik Bey 9. na‘tı bu taltif üzerine kaleme almıştır. Yine 1255/1839 yılında tam anlamıyla şairlik ünvanına eriştiği, 1257/1841 yılında Mevleviliğe intisap etmekle birlikte şiirlerinde hiciv ve hezelden içtinap ettiği, eşinin Hz. Peygamber soyundan gelen biri olduğu gibi bilgiler hayatı hakkında tespit edilen diğer hususlardandır. Bununla birlikte kaynaklarda Mevleviliğe miraç gecesi intisap ettiği bildirilse de şair tarafından yazılan bir tarih manzumesinde Ramazan ayında sikke giydiği dile getirilmiştir. Bu hususta şairin beyanının esas alınması daha uygun görülmektedir. Muhtemeldir ki *Fatin Tezkiresi*’nde bu bilgi kaydedilirken “leyle-i kadr” yerine sehven “leyle-i miraç” ifadesi yazılmış olabilir.

İbrahim Şefik Bey’in *Dîvân*’ında tespit edebildiğimiz kadarıyla 13 na‘t bulunmaktadır. Bu çalışmayla ilk defa ilim dünyasına sunulan söz konusu na‘tların ikisi gazel geri kalanı ise kaside formunda kaleme alınmış olup toplam beyit sayısı 242’dir.

Şefik Bey, na‘tlarında XIX. yüzyılın “yeni bir medeniyet arayışının” şiire yansması olarak değerlendirilebilecek sadelikte bir dil kullanmayı tercih etmiş; tasannudan uzak samimi bir üslup benimsemiştir. Bunun bir yansması olarak, “yan gelmek”, “pusulayı şaşırmaq”, “keyiflenmek”,

“çakır keyif olmak”, “gavur nefis”, “Moskov inadı” gibi konuşma dili denebilecek ifadeler na'tlarda kullanılmış, Hz. Peygamber'le samimi bir muhavere havası şiirlere aksettirilmeye çalışılmıştır.

Şiirlerde klasik na't geleneğinde görülen hemen hemen bütün konulara temas edilmekle birlikte istişfa ve istimdad konuları öne çıkmıştır. Bu kapsamda Hz. Peygamber ile ilintili dokuz lafzi âyet iktibası yapılmış, Hz. Peygamber'in başta miraç olmak üzere ayın yarılması, Hz. Peygamber'in gölgesinin yere düşmemesi, sırtında peygamberlik mührünün olması gibi mucizelere yer verilmiş, Hz. Âdem, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Yusuf gibi peygamberlerle Hz. Peygamber'in kıyası yapılmış, İslâm tarihinin en önemli dört şahsiyeti olan Hulefâ-yı Râşidîn'den övgüyle bahsedilmiştir. Na'tların muhtevası incelendiğinde görülen Hz. Peygamber'in isiminin İsm-i A'zam olması, Hz. Peygamber ile birlikte Allah Teâlâ'ya hitaben “biriniz” ifadesinin kullanılması İslâm inanç esasları açısından üzerinde durulması gereken konulardandır.

Dikkat çeken diğer bir husus da İbrahim Şefik Bey'in Hz. Peygamber'e olan güvenidir. O, Hz. Peygamber'i birden fazla rüyasında görmüş, Hz. Peygamber tarafından ona manevi pek çok taltifte bulunulmuştur. Şefik Bey'e göre günahı ne kadar çok olsa da onu gören kişinin cehenneme girme ihtimali yoktur. Bu sebeple kendi yerinin cennetten başka bir yer olmayacağı farklı ifadelerle dile getirilmiştir. Onun düşüncesinde Hz. Peygamber'e iman ve muhabbet, kurtuluş vesilesi olarak yeterli görülmüştür. Na'tlarda geçen bu ifadeler de yukarıda zikredilen ve inaç esasları açısından üzerinde durulması gereken konulara ek hususiyetler olarak öne çıkmaktadır.

Sonuç olarak İbrahim Şefik, asırlardır süre gelen na't geleneğini kendi yüzyılı içerisindeki değişim, dönüşüm ve yeni bir medeniyet arama kaygıları içerisinde harmanlayarak sürdürmüş, Hz. Peygamber'e olan derin muhabbetini kendi üslubuyla dile getirmiş, XIX. yüzyıl şiir anlayışının bir tezahürü olan mahalli unsurları ve halk dilini na'tlarına yansıtmış bir şair olarak na't geleneğindeki yerini almıştır.

Kaynakça

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. çev. Mustafa Genç. 4 Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.

Adam, Merve. *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin "et-Teveşşülâtü'l-Fevziyye Fi'n-Nuûti'n-Nebeviyye" İsimli Eserinin İncelenmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.

Ak, Murat. *Na'tlerin Tasavvufî Temelleri ve Na't Mecmuaları (Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü 1210, 1211 - Tenkidli Metin)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Akdemir, Hikmet - Kiraz, Seydi. *Kutlu Hırkayla Taltif Edilen Bir Şiir: Kaside-i Bürde Üzerine Yazılmış Bir Hâşiye ve Hulasası*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2024.

Aksoy, Hasan. "Zîver Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/474-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Aslan, Mehmet. *İstanbul Lebib Dîvânı I-II*. İstanbul: DBY Yayınları, 2022.

Ayanaoğlu, Fazıl İsmail. *Tarihî Mezar Taşları-İstanbul-3*. thk. Seyit Ali Kahraman. 4 Cilt. İstanbul: İBB Yayınları, 2022.

Ayçiçeği, Bünyamin (ed.). *Türk Edebiyatında Bûsîrî'nin Kasîde-i Bürde'si*. 2 Cilt. İstanbul: DBY Yayınları, 2024.

Bilkan, Ali Fuat. *Nâbî Dîvânı*. 2 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınevi, 2011.

Coşgun, Gökhan - Yıldırım, Metin. "Edirne Müftüsü Kureyşzâde Mehmed Fevzi Efendi ve Revâiyihü'l-Fevâyih Fî Senâiyihî'l-Medâyih Adlı Şiir Mecmuası". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 1046-1085.

Çakır, Mustafa Sefa. *Yahyâ Nazîm Divanı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2020.

Çakır, Müjgan. *Mu'cizeler Kitabı - Klasik Türk Edebiyatında Müstaki Mu'cizât Metinleri-Mu'cizât-ı Enbiyâ Tercümesi-Sinanoğlu Za'îfî-Mu'cizât-ı Mustafa (İnceleme-Sadeleştirme-Metin)*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015.

Çapan, Pervin. "Recâî-zâde İbrâhim Şefik Dîvânı Örnekleminde Tarihe Edebiyattan Bakmak". *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2018), 54-73.

Çapan, Pervin. "Recâî-zâde İbrâhim Şefik Dîvânı'nda Mevlâna ve Mevlevîlik". *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik-Bildiriler*. 41-86. Konya: SÜMAM Yayınları, 2007.

Çapan, Pervin. "Recâî-zâde İbrahim Şefik Dîvânı'nda Osmanlı-Rus Savaşları". *93 Harbi ve Hırvatistan Rijeka'da Ruzic Koleksiyonunda Bulunan Fotoğraflar Uluslararası Sempozyumu*. Muğla: 16-18 Nisan 2013.

Çapan, Pervin. "Şefik Dîvânı Örnekleminde Manzum Tarih Düşürme Geleneği". *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu (20-22 Ekim*

2011) *Bildirileri*. 69-85. Adana: Çukurova Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2012.

Düşünmez, Döndü. “Tanzimat Devrinde Kapı Kethüdalığı Müessesesi Hakkında Temel Bilgiler”. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 28 (2010), 375-401.

Elmalı, Hüseyin. “Hassân b. Sâbit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Fatin Davud. *Tezkire-i Hâtimetü'l-Eş'âr*. İstanbul: İstihkâm Alayları Taşbasma, 1271.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *Câmiu beyânî'l-ilm ve fazlihî*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.

İbrâhim Şefik. *Şefik Dîvânı*. Fatih Millet Kütüphanesi, Alî Emîrî Koleksiyonu, Mnzm 228.

İbrâhim Şefik. *Şefik Dîvânı*. Fatih Millet Kütüphanesi, Alî Emîrî Koleksiyonu, Mnzm 229.

İbrâhim Şefik. *Şefik Dîvânı*. Fatih Millet Kütüphanesi, Alî Emîrî Koleksiyonu, Mnzm 230.

İşpirli, Mehmet. “Hâcegân” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kaplan, Hasan. “Na'ttan Şefaate, İstimdaddan İstişfaya: Süleyman'ın Şefaate-nameleri”. *Ağız ve Dil Araştırmalarına Adanan Bir Ömür Prof. Dr. Jale Öztürk'e Armağan*. ed. Hasan Kaplan - Ahmet Haşimi. 163-202. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.

Karakoç, Sezai. “Birkaç Söz”. *Hazreti Peygambere Şiirler Antololisi Na'lar*. thk. Abdullah Öztemiz Hacitahiroğlu. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1966.

Kaya, Bayram Ali. “Osman Selâhaddin Dede”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/378-379. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Kiraz, Seydi - Ümütlü, Selim. *Matem Mevsiminde Aşk Oduna Yanmak: Mehmed Lebîb Efendi'nin Kerbelâ Mersiyeleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi Yayınları, 2025.

Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. thk. Nuri Akbayer - Seyit Ali Kahraman. 6 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı - Tarih Vakfı Yayınları, 1996.

Özdemir, Mehmet. *Neccâr-zâde Rızâ Dîvânı*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Özgül, M. Kayahan. *Dîvan Yolu'ndan Pera'ya Selâmetle - Modern Türk Şiirine Doğru*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Özkat, Mustafa. “Recâî-Zâde İbrâhîm Şefik Bey ve Fihrist-i Şâhân Tarzı Manzumeleri”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 34 (2025), 476-538.

Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı, 2016.

Selçuk, Bahir. “Na'tların İstişfâ Bölümlerinde Söylem Düzeni”. *Fırat*

Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 26/2 (2016), 65-76.

Seyyid Mehmed Emin. *Bursalı İffet Dîvânı*. thk. Mehmet Aslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2018.

Süer, Fatih Ramazan. *Türk İslam Edebiyatında Türler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2025.

Şahin, İlhan. “Abbas Hilmi Paşa I”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/25. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Tâhirülmevlevî. *Edebiyat Lügatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Basımevi, 1988.

Topaloğlu, Bekir. “İsm-i A‘zam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Toraman, Ömer. “Osmanlı Taşra Yöneticilerinin Tanzimat Reformlarına Yaklaşımına Dair Bir Mukayese: Erzurum Eyaleti Valilerinin Tutumları ve Mehmet Kâmil Paşa’nın Erzurum Memuriyeti (1839-1846)”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33/3 (2023), 1453-1470.

Yeniterzi, Emine. *Divan Şiirinde Na ‘t*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Yıldız, Kurtuluş. *Reisülküttâb Recâî Mehmed Emîn Efendi’nin Osmanlı-Rus Savaşı’na Dâir Derlediği Resmi Yazılar (1769-1772)*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Uşşâkî, Abdullah Salahaddîn. *Dîvân*. thk. Mehmet Akkuş. İstanbul: Eflatun Kitap, 2020.

Yıldız, Alim. “Hz. Peygamber (s.a.s) ile İlgili Edebî Türler”. *Türk İslam Edebiyatı*. 173-247. ed. Alim Yıldız. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Yusuf Hâs Hacib. *Kutadgu Bilig*. ed. Halil Aşıcı. Ankara: Gençlik Spor Yayınları, 2019.

Ziver Paşa. *Dîvân ve Müşeat*. thk. Mehmet Arslan. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2009.

EK**Metin****1. Manzume***Mefâ 'îlün mefâ 'îlün mefâ 'îlün mefâ 'îlün*

- 1 Seniñ cism-i laţîfîñ 'ayn-ı cāndır yâ Resûla'llâh
Vücûd-ı devletiñ rûh-ı cihāndır yâ Resûla'llâh
- 2 Yere zıll-ı hümayûnuñ felek düşürmez Allâh bir
Kudümüñ sāye-bağş-ı āsumāndır yâ Resûla'llâh
- 3 Bir engüş-tı işāretle dü pâre oldıǵı bedriñ
Başîret ehline günden 'ayāndır yâ Resûla'llâh
- 4 N'ola şāhān olurlarsa mübārek ravzana ferrāş
Aña Rûhü'l-Emīn bir pāsbandır yâ Resûla'llâh
- 5 Gül-i şad-berg açar fikr-i ruh-ı pâkiñ ile hâţır
Hezār-ı 'aşkıñıñ dil gülsitāndır yâ Resûla'llâh
- 6 Cehennem görmeden gidüp cinānda yan-gelen Ādem
Cihānda nār-ı 'aşkıñla yanandır yâ Resûla'llâh
- 7 Görüp mest oldı dil Bezm-i Elestde çeşm-i maḥmûruñ
Çakır keyfim belī o ān bu āndır yâ Resûla'llâh
- 8 Benim cürmüm benim cirmimden artık gayrı 'afv eyle
Bilürsin kim zamān āḥir zamāndır yâ Resûla'llâh
- 9 Cehennem ümmetiñ yakmaz bilürem ben de sāyeñde
Umarım ki yerim dār-ı cināndır yâ Resûla'llâh
- 10 Yed-i pâkiñle kıldıñ cāmeler iḥsān ru'yāda
Giyindi tıfl-ı gönñlüm kāmrandır yâ Resûla'llâh

- 11 Cemāl-i pākiñi seyr eyleyenler ehl-i cennetdir
Cehennem ehli senden dūr olandır yâ Resûla'llāh
- 12 Efendim ravzaña da'vet buyur yüz sürmege gelsün
Vücüdüm cānıma taht-ı revāndır yâ Resûla'llāh
- 13 Ezelden āb-ı feyziñ nūş kılmış zāde-i tab'ım
Selāsetle sözüm kevşer-nişāndır yâ Resûla'llāh
- 14 Bulur 'izzet iki 'ālemde bir kez yād eden nāmıñ
Bize çok böyle luṭfuñ rāyigāndır yâ Resûla'llāh
- 15 Denir nām-ı Muḥammed yerde gökde ism-i Maḥmūduñ
Bu bir arz u semāya özge şāndır yâ Resûla'llāh
- 16 Fütühāt-ı celīle zāhir oldı maḥz-ı luṭfuñla
Bi-ḥamdi'llāh ümmet şādumāndır yâ Resûla'llāh
- 17 Gavur nefsimdeki Moskov 'inādın vaḳtidir ref'et
Ki densün aña bu da Müslümāndır yâ Resûla'llāh
- 18 Amān ḳavliñde gelsün kim 'uşāt-ı mü'minīn için
Mübārek dergehiñ dārü'l-emāndır yâ Resûla'llāh
- 19 Benim ḥaddim degil vaşfiñ seniñ vaşşāfiñ Allāhdır
Ḥuzūra maḳşadım ḥālim beyāndır yâ Resûla'llāh
- 20 Sözüm maḳbūl ola bābıñda kim gūyā Süleymāna
Dehān-ı mürdan bir armağandır yâ Resûla'llāh
- 21 Be-cāh-ı Sākī-i Kevşer kerem kıl teşnedir gön'lüm
Şefiḳi āb-ı iḥsānıñla ḳandır yâ Resûla'llāh

2. Manzume

Mefâ 'îlün mefâ 'îlün mefâ 'îlün mefâ 'îlün

- 1 Vücûduñ mebd-e-i kevn ü mekândır yâ Resûla'llâh
Zamân-ı bi'setîñ âhîr zâmandır yâ Resûla'llâh
- 2 Vücûd-ı devletiñ mir'âtdır Zât-ı İlâhîye
Bu sırra vâkıf olan 'ârifândır yâ Resûla'llâh
- 3 Görünür Zât-ı Hâk 'aynıñ ne sır mir'ât-ı zâtında
Bu fânî-i Hâk olana 'ayândır yâ Resûla'llâh
- 4 Zuhûruñla bilindi sırr-ı vahdâniyyet Allâh bir
Seniñ nâmıñla Hâk vird-i zebândır yâ Resûla'llâh
- 5 Hudânıñ kâğı ismi añılursa nâm-ı pâkiñle
Ki ism-i a'zam ol yâd olunandır yâ Resûla'llâh
- 6 Mübârek zâtıña eyler teveccüh Ka'beniñ sırrı
Ki ravzañ kıblegâh-ı ins ü cândır yâ Resûla'llâh
- 7 Kef-i ihsân ile aya felekde iltifât etdiñ
Meh anıñçün müşârun bi'l-benândır yâ Resûla'llâh
- 8 Seniñ 'aşkıñla Hâk 'âlemleri halk eyledi bi'llâh
Saña cümle halâyık bendegândır yâ Resûla'llâh
- 9 Seni bulunca Hızır âb-ı hayâta ol zamân erdi
'Aceb kim zinde dem o ân bu ândır yâ Resûla'llâh
- 10 Halîlullâh Safiyyullâh Kelîmullâh Rûhullâh
Denilir zâtıña ancağ ne şândır yâ Resûla'llâh
- 11 Sen öyle şeh-süvâr-ı şahın-ı devletsin ki sultânım
Süleymânlar rikâbında revândır yâ Resûla'llâh

- 12 Degildir gözde kühl-i İsfahân hâk-i derîñ varken
Ki ol bir nûr-bağş-ı çeşm-i cândır yâ Resûla'llâh
- 13 Hezâr ümmet olur büy-ı gül-i 'irfân-ı ravzañdan
Ki rûh-ı gülşeni bir bağbândır yâ Resûla'llâh
- 14 Çıkup kürsîye tab'im vaşf-ı mi'râcîñ n'ola etse
Aña eflâk kat kat nerdübândır yâ Resûla'llâh
- 15 Saña vâşıl olanlar tâbi'-i nefsi degillerdür
Muṭahhar şer'îñ emrine uyandır yâ Resûla'llâh
- 16 Haḳîkat ehliniñ olmaz nişânı derler amâ kim
Benim gögsümde îmânım nişândır yâ Resûla'llâh
- 17 Benim ḳalbim seniñ zıkr-i şerîfiñle bulur ḳuvvet
Duyulmaz öyle bir ḳuvvet cenândır yâ Resûla'llâh
- 18 Kef-i mîzân cirmi cürmüm almaz bilürim 'afv et
Çekilmez öyle bir bâr-ı girândır yâ Resûla'llâh
- 19 Benim de çokdur 'işyânım efendim gerçi kim ammâ
Seniñ de 'afv u luṭfuñ râyigândır yâ Resûla'llâh
- 20 Zebâna nâmıñ alanı zebânî düzaḥa almaz
Ne ḥavf artık yerim dâr-ı cinândır yâ Resûla'llâh
- 21 Zebûn-ı dîv-i nefis olsun mı cânım cân-ı âdemdir
Ḥalâş et cânım andan ḥâl yamandır yâ Resûla'llâh
- 22 Günehkârım meded nâr-ı caḥîme yakmadan Allâh
Beni sen âteş-i 'aşkıñla yandır yâ Resûla'llâh
- 23 Şabâh-ı feyze ersün şâm-ı zulmetden rehâ bulsun
Şefîḳi ḥ'âb-ı ḡafletden uyandır yâ Resûla'llâh

3. Manzume

Mefâ 'îlün mefâ 'îlün mefâ 'îlün mefâ 'îlün

- 1 Cihāna 'aşkıñ ile yana geldim yâ Resûla'llāh
Aña ben yanmayım da yâ ne geldim yâ Resûla'llāh
- 2 Görüp vechiñ li-vechi'llāh ezelde eyledim secde
Ne ahsen vechile ĩmāna geldim yâ Resûla'llāh
- 3 Yine göster mübārek vechiñ evvelki gibi luṭf et
Seni görmek için bu yana geldim yâ Resûla'llāh
- 4 Okurken muşḥaf-ı ḥüsnüñ yüzünden kaldı dil ḥayrān
Duraḡdır āyet-i Raḥmāna geldim yâ Resûla'llāh
- 5 Yanar cānım seniñ nūr-ı cemāliñ iştiyākıyla
Ḥayāl-i şem'ine pervāne geldim yâ Resûla'llāh
- 6 Benim göñlüm gider böyle yapılmaz bu ḥarābātda
Şarāb-ı 'aşkıla mestāne geldim yâ Resûla'llāh
- 7 Bahār-ı ma'rifet açdı göñül dīdār-ı şevḡ ile
Mişāl-i 'andelīb efgāna geldim yâ Resûla'llāh
- 8 Mübārek ravzaña ĩmān ile bir kerre cān atsam
Şükür derim der-i cānāna geldim yâ Resûla'llāh
- 9 Beni ḥayvān-şıfat ḥaşr etmesin Allāh niyāz et kim
Seniñçün şüret-i insāna geldim yâ Resûla'llāh
- 10 Kuşūr-ı nefsim afv et geçmedi gitdi ma'āsīden
Der-i vālāña küstāḥāne geldim yâ Resûla'llāh
- 11 O deñlü müznibim ki ümmet içre gelmedi mişlim
Ḳabül et böylece bir dāne geldim yâ Resûla'llāh

- 12 ‘Ademden bu geliş vuşlat içündür zātına ancak
Vücūd iklîmine āyā ne geldim yâ Resûla’llâh
- 13 Beni şād eyle Allâh ‘aşkına nakş-ı şefâ’atle
Düşüp kalka der-i ihsâna geldim yâ Resûla’llâh
- 14 Yıkıl git gayrı demeysin bilürim luţfuñ ekşerdir
Yapup şād et göñül vîrâne geldim yâ Resûla’llâh
- 15 Şefîk-i çâkeriñ redd eyleme luţf et şefâ’at kı
Huzûr-ı devlete dîvâne geldim yâ Resûla’llâh

4. Manzume

Mefâ’lün mefâ’lün mefâ’lün mefâ’lün

- 1 Cemâliñ şâf mir’ât-ı Hudâdır yâ Resûla’llâh
Gören haqqıyla zâtıñ evliyâdır yâ Resûla’llâh
- 2 Ebû’l-ervâhsın cân geldi cism-i ‘âleme senden
Zuhûruñ kâ’inâta mübtedâdır yâ Resûla’llâh
- 3 Vücûduñ hüccet-i Haq kim mühür var zahr-ı pâkiñde
Bize ol bir nişân-ı Kibriyâdır yâ Resûla’llâh
- 4 Güneş yüzüñden almışdı felekde zerrece bir nûr
Anıñçün mihr böyle pür-ziyâdır yâ Resûla’llâh
- 5 Vişâliñ göstere yüz bu hezâr ümmet ola handân
Ruhuñ bir verd-i bâğ-ı ıstıfâdır yâ Resûla’llâh
- 6 Uyan aşhâbına nûr-ı hidâyet bulur anlar kim
Nücûm-ı âsumân-ı ihtidâdır yâ Resûla’llâh

- 7 Nebî olduğuñ etmekle Ebû Bekr ibtidâ taşdıķ
Gürüh-ı mü' minîne muķtedâdır yâ Resûla'llâh
- 8 'Ömer Fârûķ-ı haķķ u bâtıl olmağla 'ale't-taħķķ
Cihânda ehl-i 'adle reh-nümâdır yâ Resûla'llâh
- 9 Şehîd ü câmi'-i Furķân Zî'n-nüreyñ 'Oşmân kim
Ziyâ-yı dîn-i haķ kân-ı hayâdır yâ Resûla'llâh
- 10 Hâsan ile Hüseyn olmuşdur iki halkası a'lâ
Der-i 'ilmiñ 'Aliyyü'l-Murtażâdır yâ Resûla'llâh
- 11 Ülü'l-ebsâr olur a'mâ çekerse çeşm-i cân üzre
Bir öyle hâķ-i pâyiñ tütüyâdır yâ Resûla'llâh
- 12 Kebâ'ir ehlini va'd-i şefâ'at ile şâd etdiñ
Bilüriz 'âdetiñ 'ahde vefâdır yâ Resûla'llâh
- 13 Mutî'-i emriñ olmaķ cânıma özge sa'âdetken
Gönül vâh tâbi'-i nefis ü hevâdır yâ Resûla'llâh
- 14 Ğam-ı dünyâdan olsun pâķ ķalbim luţf edüp bir baķ
Nigâh-ı şefķatiñ 'ayn-ı ziyâdır yâ Resûla'llâh
- 15 Şefiķiñ cürmüne baķma kerem ķıl merķamet et kim
Bir ednâ çâķer-i Âl-i 'Abâdır yâ Resûla'llâh

5. Manzume

Mefâ'ılün mefâ'ılün mefâ'ılün mefâ'ılün

- 1 Sipeh-sâlâr-ı hayl-i enbiyâ yâ Ahmed-i Mürsel
Ser-efrâz-ı rusül şâhib-livâ yâ Ahmed-i Mürsel
- 2 Olur luţfuñ meded-res kim ki derse 'aşķ ile bir kez
Ebu'l-Kâsım Muħammed Muştafâ yâ Ahmed-i Mürsel

- 3 Bulur mihr ü mehāsā nūr-ı feyẓ iki cihān içre
Denilir şevķile şubḥ u mesā yā Ahmed-i Mürsel
- 4 Seni Ḥaḳ *rahmeten li'l- 'ālemīn*⁶⁸ etmişdir āmennā
Bize bildirdi Qur'ān-ı Hudā yā Ahmed-i Mürsel
- 5 Ḳabūl eyle ḥuzūr-ı devletiñde isterem cānım
Saña kebş-i dilim olsun fedā yā Ahmed-i Mürsel
- 6 Livāü'l-ḥamd taḥtī cāy ede yarın benim cānım
Ki farkımda ola zıll-ı hü mā yā Ahmed-i Mürsel
- 7 Ne lāzım cennet artık istemem Allāh 'aşkıçün
Mübārek vechiñi göster baña yā Ahmed-i Mürsel
- 8 Göñül şeytān gibi nefsiñ elinde vāh esīr oldu
Müselmānı gavurdan kıl rehā yā Ahmed-i Mürsel
- 9 Ḳuşūr-ı ümmete bakma meded 'afv eyle luṭf et kim
Emānet eylemişdir Ḥaḳ saña yā Ahmed-i Mürsel
- 10 Mübārek ravẓaña murğ-ı dilim bir bülbul olmuşdur
Bilürsin kuş dili eyler nevā yā Ahmed-i Mürsel
- 11 Gelür derler Muḥammed Mehdī dīn-i Ḥaḳḳı te'yīde
Zamānı gelmedi mi gayrı āyā Ahmed-i Mürsel
- 12 Biriñiz Ḥāl-ı cāndır biriñiz de ebu'l-ervāḥ
Hudāyā merḥamet senden 'aṭā yā Ahmed-i Mürsel
- 13 Zuhūr-ı devletiñle işbu zulmetgāh-ı āfākı
Münevver eyledi nūr-ı Hudā yā Ahmed-i Mürsel

⁶⁸ “*Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.*” el-Enbiyâ 21/107.

- 14 Sañadır i 'timādım evvel Allāh evvel ü āhır
Şefā'at et baña rûz-ı cezā yā Ahmed-i Mürsel
- 15 Mü'ezzin eyle göñlüm cāmi' -i şevk ü muhabbetde
Minār-ı 'aşkda versün şalā yā Ahmed-i Mürsel
- 16 Cihād-ı ekber etsün nefisile dil gālib olsun cān
Kuluñ kıl hā'iz-i fazl-ı gazā yā Ahmed-i Mürsel
- 17 Oñulmaz mı benim bu zaḥm-ı zenbim merhem-i 'afvıñ
Olur derdlilere senden devā yā Ahmed-i Mürsel
- 18 Bi-ḥamdi'llāh Şefikāsā daḥıl-i dergehiñ oldum
Seniñ sāyeñde dil bulsun şafā yā Ahmed-i Mürsel

6. Manzume

Fe'ilātün fe'ilātün fe'ilātün fe'ilün

- 1 Buldı fer mihr seniñ ṭal'at-ı dīdārıñ ile
Oldı pür-nūr cihān ru'yet-i dīdārıñ ile
- 2 Kendine reng-i ruḥuñ ādemi meyl etdirdi
Bilmedi yapıdığını ḥayret-i dīdārıñ ile
- 3 Hüsnuñe eyledi mir'āt iki dünyāyı Hudā
Ādeme dendi Şafī şafvet-i dīdārıñ ile
- 4 Allāh Allāh göricek Tūrda nār-ı 'aşkıñ
Düşdi Mūsā o yere heybet-i dīdārıñ ile
- 5 İşidüp devlet-i mi'rācıñı 'İsā öyle
Felege verdi ḥaber şöhret-i dīdārıñ ile

- 6 Vech-i tesmiyye-i Yūsuf nedir iḥvān bilsin
‘Aşk-ı Yūsuf ver aña nisbet-i dīdārın ile
- 7 Vech-i ‘aşkıñla cihān seyrin edüp İskender
Yapdı bir āyine bak niyyet-i dīdārın ile
- 8 Çeşm-i zāhirle seni görmedi Veysü’l-Ḳaranī
Verdi cān bu ne ‘aceb ḥasret-i dīdārın ile
- 9 Vaḳ‘a-i bedrde sırrı ‘aceb oldu rüşen
Pārelenmişdi ḳamer āyet-i dīdārın ile
- 10 Terk eder devlet-i dünyāyı çü Sulṭān Ethem
Kim bulur ise şeref devlet-i dīdārın ile
- 11 Bir işāretle gelüp pāyiñe yüz sürdi ḳamer
Buldı nūr āyeti ünsiyyet-i dīdārın ile
- 12 Şeb-i mi‘rācda ‘aşk ay gibi zāhir oldu
Vech-i Ḥaḳ bir görinüp ‘izzet-i dīdārın ile
- 13 Ḥaḳ Na‘īm içre ziyāfet edecek ümmetiñe
Seyr-i çeşm et beni sen ni‘met-i dīdārın ile
- 14 ‘Abd-i kاتب ki ḳalem hem-çü Bilāl-i Ḥabeşī
Faḥr eder levḫa yazup medḫat-i dīdārın ile
- 15 Gül cemālīñle cihān gülşeni pür-zīb oldu
Buldı bu vechile gül nūkhet-i dīdārın ile
- 16 Ḥūr u ḡilmān dilemem öyle cemālīñ dilerim
Ḳānī‘im ben yalınız cennet-i dīdārın ile

- 17 Bâde-i 'aşkıñ anı Bezm-i Elest eyledi mest
Keyiflensün yine dil 'işret-i dîdârıñ ile
- 18 Fıkr-i rûyıñ ile Kur'ân okumakdan geçdim
Kevseri dil unudur lezzet-i dîdârıñ ile
- 19 Teşnedir Sâkı-i Kevser 'Alî 'aşkı kerem et
Çandır artık dilimi şerbet-i dîdârıñ ile
- 20 Gül ruhuñ 'aşkına bülbül gibi dil zâr eyler
Rağm edüp güldür anı vuşlat-ı dîdârıñ ile
- 21 Görür elbet iki 'âlemde sa'âdet yüzini
Ola me'lûf gönül ülfet-i dîdârıñ ile
- 22 Kuluñı kırtar efendim iki yüzlülükden
Gönlüm ülfet ede tâ vahdet-i dîdârıñ ile
- 23 İstemem âdem isem cenneti ben de sensiz
'Adn olur düzağ 'aceb fırkat-i dîdârıñ ile
- 24 Gül yüziñ göster efendim ki hezâr-ıtab'ım
Eyleye vaşfıñı tehniyyet-i dîdârıñ ile
- 25 Çok şükür 'aşkıñ eder kalb-i Şefîki me'vâ
Buldı âyîne şafâ şüret-i dîdârıñ ile

7. Manzume

Mefâ 'lün mefâ 'lün mefâ 'lün mefâ 'lün

- 1 Ruhuñ şevkiyle gül gibi açıldım yâ Resûla'llâh
Ser-i 'uşşâka anıñcün takıldım yâ Resûla'llâh

- 2 Görüp vech-i münîriñ şubh-dem gün doğdı zann etdim
Çü zerre mihr-i ‘aşkıñla kapıldım yâ Resûla’llâh
- 3 Olaldan gönlüm âl-i nefsile mağlûb bî-rengim
Cihânîñ naķşına böyle kapıldım yâ Resûla’llâh
- 4 Cüdâ düşdüm kemân ebrûlarıñdan niçe demlerdir
Yabana tîrveş böyle atıldım yâ Resûla’llâh
- 5 Mey-i bezm-i elest etdi *belâ*⁶⁹ öyle beni ser-mest
Harâbâta gelüp şanma ayıldım yâ Resûla’llâh
- 6 Efendim zabt kıl hâbl-i metîn-i şer‘ile nefsim
Ser-i zülf-i siyehkâra aşıldım yâ Resûla’llâh
- 7 Şefâ‘at va ‘diñi duydum kebâ’ir ehline yarın
‘Uşât-ı ümmete bugün katıldım yâ Resûla’llâh
- 8 Hadîd oldu mizâcım nâr-ı ‘aşkıñ anı nerm etsin
Karışdıķca dile nefsim katıldım yâ Resûla’llâh
- 9 Mübârek dâmeniñ geçdi ele koyvermem Allâh bir
Aña bir öylece cândan şarıldım yâ Resûla’llâh
- 10 Huzûrında benim ‘afv ola küstâhâne etvârim
‘Aceb germî-i ‘aşkıñla bayıldım yâ Resûla’llâh
- 11 Dil-i vîrânemi mi‘mâr-ı lutfuñ edeli ihyâ
Yıkılmaz beyt-i kalb öyle yapıldım yâ Resûla’llâh
- 12 Ümîd oldur yarın huld-i berîne olurum dâhil
‘İdâd-ı ümmetiñden çün şayıldım yâ Resûla’llâh

⁶⁹ “Rabbin Âdemoğullarından -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “**Elbette öyle! Tanıklık ederiz**” dediler.” el-A‘râf 7/172.

- 13 Beni kulum deyü halk etdi Hâllâk-ı cihân böyle
Bi-hamdi'llâh saña bende şatıldım yâ Resûla'llâh
- 14 Mü'ebbeddir seniñ şevkiñ benim sînemde sultânım
Ezelden defter-i 'aşka yazıldım yâ Resûla'llâh
- 15 Mübârek ravzaña Hâk bâ-berât etdi kuluñ ferrâş
Hużûruñda ne devlet bu añladım yâ Resûla'llâh⁷⁰
- 16 Yaraşmam bulmayınca nûr-ı 'aşkıñ gün gibi ben de
Cihâna hayli ezmândır tarıldım yâ Resûla'llâh
- 17 Qabûl et nazmımı *Bânet Su 'âd'*âsâ kerem eyle
Kuşûrum 'afv kıl zîrâ yañıldım yâ Resûla'llâh
- 18 Şefîki bâde-i feyzi dem-â-dem eyle âgâh et
Müdâm-ı gâflete çokdan başıldım yâ Resûla'llâh

8. Manzume

Mefâ 'lün mefâ 'lün mefâ 'lün mefâ 'lün

- 1 Cihâna yâ Resûla'llâh geldiñ çün sa'âdetle
Münevver oldu 'âlem pertev-i şems-i hidâyetle
- 2 Binâ-yı küfre geldi çok tezelzül bir bir 'âlemde
Bütün âfâkı teşrîf eylediñ yümm-i risâletle
- 3 Seni ru'yet eder billâh kimde var ise 'aşkıñ
Görünür âb ru'yâda uyanılsa harâretle
- 4 Göñül cürmün bilen kuldur anı kıl 'afv ile ihyâ
Meşeldir öldürülmez denilir kul bir kabâhatle

⁷⁰ Vezin aksamaktadır.

⁷¹ Kâ'b b. Züheyr'in Hz. Peygamber'e sunduğu ünlü kasidesi.

- 5 Saña ĩmān edenler dāh̄il-i cennet olur elbet
Bunı ‘ālemlere bildirdi Mevlā niçe āyetle
- 6 Huzūra lāyık öyle armağan çün aradım yokdur
Getürdim anıñ içün tuhfe-i ĩmān şehādetle
- 7 Seniñ sāyeñde o bir luṭf-ı Hākdır ümmete yoḥsa
Alınmaz kaşr-ı cennet bilüriz naḫd-ı ‘ibādetle
- 8 Seniñ bir ayrı ğayrıñ yokdur Allāh ile anuñçün
Muṭī‘-i Hāḫ olur ‘ālem saña ‘arz-ı iṭā‘atle
- 9 Bugün bir öyle nefsi nefsi oldu ehl-i dünyā kim
Bu ‘aşrıñ kalmadı farkı ‘aceb rüz-ı kıyāmetle
- 10 Saña geldim efendim cürmüme bakma qabül eyle
Kerim olan eder mi red gele mücrim deḫāletle
- 11 Hemān ĩmānımı Hāḫqa emānet eylerim her dem
Bilinmez niçedir ḫāl-i ‘aḫ̄bet keşf ü kerāmetle
- 12 Bu manzūme daḫi *Bānet Su‘ād-āsā* ola maḫbūl
Beni de Ka‘b-ı Ka‘be eyle şāyeste ‘ināyetle
- 13 Ebū Bekr ü ‘Ömer ‘Oḡmān ‘Alī kim çār-yārıñdır
Binā-yı dīne çār-erkān bunlardır şalābetle
- 14 Ne özge nām u şān aldılar anlar rub‘-ı meskūnda
Şadāḫatle ‘adāletle şehāvetle şecā‘atle
- 15 Zamān-ı devletiñden soñra anlardır cihān içre
Hükümet eyleyenler vech-i şer‘ üzre ḫilāfetle
- 16 ĩmāmeyn oldu sıbṭayn-i güzīniñ cāmi‘-i dīne
Vuḫū‘ buldı ne ḫikmet iḫtilāf ammā cemā‘atle

- 17 Ta'ayyün eyleyüp bir iki bâğî ol zamân şad hayf
Cemâ'at başı oldu öyle da'vâ-yı imâmetle
- 18 Münâfıklar gelür şadıklara gâlib ne hikmet bu
Edüp hak şüretinde bâtılı nâsa irâ'etle
- 19 Miyân-ı müslimîne eyleyüp dürlü fesâd ilkâ
Temellük etdiler dünyâyı âhîr çok şemâtetle
- 20 Hilâfet hakkı buldı cânib-i Hakdan sükü't eyvâh
O bâğîler be-kâm oldu niçe merret imametle
- 21 Hudâ sevdiklerine verir a'lâ devlet-i 'uqbâ
Nazar eylerler anlar 'âleme çün kim hakâretle
- 22 Biraz akbaba Şâmda eyledi hüküm karakuşu
'Aceb dünyâ için yüz aklıgı öyle izâ'atle
- 23 Hilâf-girân-ı ehl-i beyt işi Şâm işidir cümle
İki 'âlemde bed-nâm oldu anlar şu fezâhatle
- 24 İmâm-ı câmi'-i İslâm nâ-pâk olıcağ artık
Namâz öyle kılınmaz oldu erkâna ri'âyetle
- 25 Zamân-ı evvelîn içre bu hâlât oldu çok vâki'
Olur me'lûf halk âhîr zamândır bu sefâhatle
- 26 Şadırdan hâric oldu sözlerim 'afv eyle sultânım
Ederken senden istimdâd ahvâlim hikâyetle
- 27 Şefîk ednâdan ednâ çâker-i âl-i kirâmıñdır
Anı haşr etmesün Allâh yarın ehl-i şekâvetle

- 28 Bu semte gelmeyüp anda kılurdım yan gelüp ben de
Mübârek ravzaña vaḳtiyle cān atsam selâmetle
- 29 Bir alay ‘aşîyiz eyvâh bize ümmet denür şimdi
Hużûra bilmeyiz yarın çıkılur ne kıyâfetle
- 30 Kuşûr-ı ümmete bakma amân yâ seyyide’l-kevneyn
Meded senden bize bir bak dü ‘âlemde şahâbetle
- 31 Bu ‘abd-i müznibi de devlet-i dâreyn ile şâd et
Bu ‘âlemde himâyetle o ‘âlemde şefâ’atle
- 32 Saña hem âliñe aşhâbıña yüz biñ selâm olsun
Kuluñ şâd eyle ru’yâda kerem kıl çok beşâretle

9. Manzume

Mefâ’lün mefâ’lün mefâ’lün mefâ’lün

- 1 Bağışla bunca cürmüm kıl ‘inâyet yâ Resûla’llâh
Her âdem eylemez hubben kabâḥat yâ Resûla’llâh
- 2 Felek içre ruḥuñ ay aşikâre gece dil görsün
Yarın *ve’ş-şems*⁷² olur nûriçün âyet yâ Resûla’llâh
- 3 Buyurduñ Hakkı bir bilenler olur dâhil-i cennet
‘İbâda müjde bunda var beşâret yâ Resûla’llâh
- 4 Niçe ihsânlar ister devlet-i dîdâr ile cânım
Bir öyle ‘And ile etmem kanâ’at yâ Resûla’llâh
- 5 Yakınca mihr-i maḥşerle göre çün cürmüni insân
Olur elbet ‘araḳ-rîz-i ḥacâlet yâ Resûla’llâh

⁷² “Yemin olsun güneşe.” eş-Şems 91/1.

- 6 Livâü'l-ḥalmd altında bula sāyeñde dil bir yer
Tulū'unda yarın şems-i kıyāmet yā Resūla'llāh
- 7 Bilirim zenbimi 'afv eyle kim ḥaml-i şakīl oldu
Getirmez tağlara konulsa tākat yā Resūla'llāh
- 8 Felekde māhı bir şeb iki pāre eyledi 'aşkıñ
Kamer devrine oldu bu işāret yā Resūla'llāh
- 9 Geçen yıldan bu yıl yüz vechile 'aşkım füzūn oldu
Ki gördüm anda bir rüy-ı sa'ādet yā Resūla'llāh
- 10 Bu yıl da 'arz-ı dīdār eyle ru'yāda kuluñ şād et
Olunsun yüz sene icrā bu 'ādet yā Resūla'llāh
- 11 Seni ru'yāda gördüm ḥamdülillāh ehl-i īmānım
Velī insāna besdir bir kerāmet yā Resūla'llāh
- 12 Dil-āver çākeriñ şeyḥü'l-ḥarām etdiñ ne devlet bu
Aña iḥsān edüp cāh-ı vezāret yā Resūla'llāh
- 13 Kerem eyle mu'īn ol zātına her kārda evvel kim
Umūrunda eder 'arz-ı şadākat yā Resūla'llāh
- 14 Benim de lutf edüp kıldıñ anıñçün ketḥüdā-yı bāb
Açıldı çok şükür bāb-ı hidāyet yā Resūla'llāh
- 15 Berāy-ı şükr-i ni'met böyle manzūme edüp tertīb
Hużūra eylerim 'arza cesāret yā Resūla'llāh
- 16 Refīk eyle bize īmān gibi tevfiḳ-i Mevlāyı
Ki kılsın zātına toğrı delālet yā Resūla'llāh
- 17 Diler murğ-ı dil uçmak ḥubb-ı 'aşkıñ per ü bāl eyle
Sırātı öte geçsin bā-selāmet yā Resūla'llāh

- 18 Gışiftâr olmasun bir şerr-i şeytāna deyü āhır
Hudāya kıldım ĩmānım emānet yā Resūla'llāh
- 19 Bilirüz naşşıla hayr u şer-i a'māl-i insānı
Kırāmen Kātībīn eyler kitābet yā Resūla'llāh
- 20 Yesārī kātībim ta'līk 'afv eyle yazar cürmüm
Yemīnī kātībim eyler kırā'at yā Resūla'llāh
- 21 Okur yazar iki kātibdir anlar öyle yanımda
Eder bir birine hālīm hikāyet yā Resūla'llāh
- 22 Günāhımdan şaşardım bilmezim sağım şolum ben de
Saña etdim dehālet kıl şahābet yā Resūla'llāh
- 23 Çoğaldı defter-i a'māl-i zıştī hüsne tebdīl et
Olunsun öyle mahşerde irā'et yā Resūla'llāh
- 24 Sicill-i zenbimi tay ede anlar emr-i 'afvıñla
Yesārī kātībim tā ede rāhat yā Resūla'llāh
- 25 Yemīnī kātībim yazsın benimle na'tıñı böyle
Bize ecr-i kalem ede işābet yā Resūla'llāh
- 26 Yaramaz oldu nefsim bir yaramaz emr-i Bārīye
Zebūndur göñlüm andan kıl himāyet yā Resūla'llāh
- 27 Şefā'atsiz girilmez cennete ādemce öğrendim
Şefīke eyle anıñçün şefā'at yā Resūla'llāh

10. Manzume

Mefâ 'lün mefâ 'lün mefâ 'lün mefâ 'lün

- 1 Ruḥuñdur *ve 'd-duḥā*⁷³ dan bir sirāyet yā Resūla'llāh
Ḥaṭıñdır sırr-ı *ve 'l-leyl*⁷⁴ i şāret yā Resūla'llāh
- 2 Oḡduḡ *ḡabe ḡavseyn*⁷⁵ āyetin yüz vechile biñ kez
Anı biz bulduḡ ebrūñdan 'ibāret yā Resūla'llāh
- 3 Kūḡul-i çeşm-i Ḥaḡ-bīñiñ ki *mā-zāḡa 'l-başar*⁷⁶ oldı
N'ola kevneyne eylerseñ nezāret yā Resūla'llāh
- 4 Ḥudā vaşf etdigi cennet cemāl-i bā-kemālīñdir
Lebiñdir sırr-ı Kevşerden 'alāmet yā Resūla'llāh
- 5 Çıḡar bir niçe ma'nā ḡālīñe *ve 'n-necmi*⁷⁷ denilse
'Aceb *ve 'ş-şems* eder ḡüsnüñ ḡikāyet yā Resūla'llāh
- 6 Ḥaḡ āyet āyet eyler zātıñı tavşif öğrendim
Yüzüñden muşhafı edüp kırā'at yā Resūla'llāh
- 7 Bilirüz dört ḡitābu'llāh ḡaḡḡı çār-yāriñdir
Ḥuḡūḡu'llāha edenler ri'āyet yā Resūla'llāh
- 8 Edenler ḡüsn-i ḡidmet āliñe maḡbūl-i ḡazretdir
Bu yolda buldı aşḡābıñ şerāfet yā Resūla'llāh
- 9 Muḡabbet anlara naşş ile sābit oldı İslāma
Bize luḡf et bu bābda istiḡāmet yā Resūla'llāh

⁷³ “Yemin olsun, kuşluk vaktine.” ed-Duhā 93/1.

⁷⁴ “Yemin olsun, bürüyüp örttüğünde geceye.” el-Leyl 92/1.

⁷⁵ “Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu.” en-Necm 53/9.

⁷⁶ “Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı.” en-Necm 53/17.

⁷⁷ “*Battığı sırada yıldız andolsun ki bu arkadaşınız ne sapıtmış ne de eğri yola gitmiştir.*” en-Necm 53/1-2.

- 10 Seni Hâk *rahmeten li'l- 'âlemîn* irsâl kılmışdır
Umarlar ins ü cân senden 'ināyet yâ Resûla'llâh
- 11 Okuduñ ümmete *lâ-takneṭū min-rahmeti'llāh*⁷⁸ çün
Bize besdir bu âyetle beşâret yâ Resûla'llâh
- 12 Saña i'tâ olundı taht-ı 'ālî-baht-ı Maḥmūdî
Ki sensin şâh-ı evreng-i risâlet yâ Resûla'llâh
- 13 Büyüklerden haber aldık Muḥammed ism-i a'zamdır
Ki nāmıñla cihân buldı hidāyet yâ Resûla'llâh
- 14 Seniñ Hâk bir deyü yâd etse nāmıñ bir şakî der-hâl
Dü 'âlemde olur ehl-i sa'âdet yâ Resûla'llâh
- 15 Muḥammed ism-i pâkiñ hürmetiçün Allāh 'aşkıçün
Kuluñ kıl iki 'âlemde şahâbet yâ Resûla'llâh
- 16 Eb ü ümmüm fedâ olsun reh-i 'aşkıñda sultānım
Kuşurum 'afv kıl eyle şefâ'at yâ Resûla'llâh
- 17 'Alî 'aşkı efendim kevser-i luṭfuñla sîr-âb et
Dilimde bak benim vardır ḥarâret yâ Resûla'llâh
- 18 Şefîkiñ gönli oldı 'ândelîb-i ravza-i pâkiñ
Dem-â-dem nağme etsün ver icâzet yâ Resûla'llâh

11. Manzume

Mefâ 'lün mefâ 'lün mefâ 'lün mefâ 'lün

- 1 Vücuduñ 'âleme oldı bidāyet yâ Resûla'llâh
Anıñçün 'aşkıña olmaz nihāyet yâ Resûla'llâh

⁷⁸ “De ki (Allah şöyle buyuruyor): “Ey kendi aleyhlerine olarak gûnahta haddi aşan kullarım! *Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin*. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.” ez-Zümer 39/53.

- 2 Saña Allâh bilir Rûhu'l-emîn bir cândan 'âşıktır
Kapuñda sidreveş eyler iķâmet yâ Resûla'llâh
- 3 Getirüp âyet-i Raḥmân okurdu zâtıña Cibrîl
Saña senden ederdi bir ḥikâyet yâ Resûla'llâh
- 4 Hudâ mi'râc ile yerden göge ḳadriñ beyân etdi
Ḳudumuñ 'arşa verdi özge ḥâlet yâ Resûla'llâh
- 5 Salât-ı pençgâh İslâma ḥams-i mübârekdir
Bize mi'râc ile verdiñ beşâret yâ Resûla'llâh
- 6 Ebû Bekr ü 'Ömer 'Osmân 'Alîdir çâr rükn-i dîn
Binâ-yı şer'a verdiler metânet yâ Resûla'llâh
- 7 Ḥasan ile Ḥüseyn İslâmıñ iki gözi nurıdır
Cihâna geldi anlardan şerâfet yâ Resûla'llâh
- 8 Benim var nisbetim şihriyyet ile âl-i Zehrâya
Şeref baḥtımdaydı bu 'alâmet yâ Resûla'llâh
- 9 Bi-ḥamdi'llâh bu yüzden ḥâk-i pâ-yi Bû-Türâb oldum
Baña ol verdi kîmyâ-yı sa'âdet yâ Resûla'llâh
- 10 Recâ'î-zâdeyim ben de recâm oldur efendimden
Baña ceddım gibi eyle 'inâyet yâ Resûla'llâh
- 11 Yedi ḥac eylemiş merḥûm ceddım bu ne iḥsânla
Mübârek ravzaña kılmış ziyâret yâ Resûla'llâh
- 12 Şefâ'at aña vâcibdir ki olsa zâ'ir-i ḳabriñ
Aña ensâbına eyle şefâ'at yâ Resûla'llâh
- 13 Bu devletde niçe ḥidmetde bulundu şadâkatle
Kerem kılmış idin câh-ı riyâset yâ Resûla'llâh

- 14 Beni de andan a'lâ ser-firâz-ı ehl-i devlet kı
Edüp her kârda i'tâ selamet yâ Resûla'llâh
- 15 Refîk eyle umurumda bâña tevfiķ-i Mevlâyı
Ede taķdîre tedbîrim işabet yâ Resûla'llâh
- 16 Bâña her hîdmetimde yâver olsun hıẓr-ı luţfuñ kim
Huzûr-ı pâkiñe kılsun delâlet yâ Resûla'llâh
- 17 Mu'ammer et ķuluñ bā-ehl-i beyt iķbāl u şaĥvetle
Bula 'aşkıñla beyt-i dil 'imâret yâ Resûla'llâh
- 18 Şefiķ ol ravzaña biñ şevķile gelsün de yüz sürsün
Buyur da'vet ki olunsun icâbet yâ Resûla'llâh

12. Manzume

Mefâ 'tlün mefâ 'tlün mefâ 'tlün mefâ 'tlün

- 1 Hemîşe cürm ü zenbe mübtelâyım yâ Resûla'llâh
Bilürsin dem-be-dem ehl-i hevâyım yâ Resûla'llâh
- 2 Bıraķma dūzaĥa bu yüzi ķara mücrimi bārī
Yanarsam nâr-ı 'aşkıñla yanayım yâ Resûla'llâh
- 3 Dil-i maĥzûnımı naķd-i şefâ'at ile mesrûr et
Ķapuñdan ģayrıya gitmez gedâyım yâ Resûla'llâh
- 4 Günâhım çok şevâbım yok saña var ancak imânım
Ki sâyeñde Na'îme ben sezâyım yâ Resûla'llâh
- 5 Beni rûz-ı cezâda zümre-i sādât ile ĥaşr et
Ki ben de ķâker-i Âl-i 'Abâyım yâ Resûla'llâh

- 6 Şaşırdım puşulayı kaldım hâlâş et baħr-ı 'işıyânda
Ki fülk-i cürme gûyâ nâħudâyım yâ Resûla'llâh
- 7 **Şefik**-i mücrimi red eyleme bâb-ı şerîfînden
Ġarîbim bî-kesim bî-dest ü pâyim yâ Resûla'llâh

13. Manzume

Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün

- 1 Yâ Resûla'llâh perîşân oldu hâli kûlunuñ
Bu cihetle hep günehdir kıl ü kâli kûlunuñ
- 2 'Afvıña mağrûr olup hîç tâ'atim yokdur benim
Geçmede 'işıyânıla her mâh u sâli kûlunuñ
- 3 Şübhesiz sensin efendim *rahmetenli'l- 'âlemîn*
Yolıña her dem fedâdır cân u mâli kûlunuñ
- 4 Yâ Resûla'llâh şefâ'atden beni dūr eyleme
Zîkr ü fikri sensin her rûz u leyâlî kûlunuñ
- 5 Dâm-ı ġafletde tutulup kaldı bî-çâre **Şefik**
Yâ Resûla'llâh perîşân oldu hâli kûlunuñ

Günümüzdeki Hak İhlalleri Karşısında Vedâ Hutbesi'nin Evrensel Öğreti ve İlkelerini Yeniden Okumak

Rereading the Universal Teaching and Principles of the Farewell Sermon in the Face of Contemporary Human Rights Violations

Emine Gümüş Böke

Bireysel İmandan Toplumsal İnşaya Kur'an'ın Tebliğ Dilindeki Tedricî Dönüşümü

The Gradual Transformation of the Qur'anic Language of Tabligh: From Individual Faith to Social Construction

Şaban Kondi

İslâm Öncesi Arap Toplumunun İtikadî Yapısı

The Religious Doctrinal Structure of Pre-Islamic Arab Society

Ramazan Altıntaş

İman-Amel Bütünlüğüyle Bir Medeniyet Kurmak: Hz. Muhammed ve İslâm Medeniyetinin İnşası

Building a Civilization With the Unity of Faith and Action: The Prophet Muhammad and the Construction of Islamic Civilization

Muzaffer Barlak

Hz. Peygamber'in Ümmet Bilinci ve Kelâmî Perspektiften Uhuwetin Evrensel Boyutu

The Prophet Muhammad's Consciousness of the Ummah and the Universal Dimension of Ukhuwwah From a Theological (Kalâmî) Perspective

Mustafa Yalçınkaya

Boykot Döneminde Hz. Peygamber ve İlk Müslümanların Direnişî

The Resistance of the Prophet Muhammad and the Early Muslims During the Boycott Period

Hasan Telli

Kur'an ve Sünnetin Câhiliye Şiddet Kültürüne Pedagojik Açıdan Yaklaşımı

The Pedagogical Approach of the Quran and Sunnah to the Jahiliyyah Culture of Violence

Mustafa Soycan

Hakikat-i Muhammediye Düşüncesinde Hz. Peygamber'in Âlemlere Rahmet Oluşunun Anlamı

The Meaning of the Prophet Muhammad's Being a Mercy (Rahma) to All Worlds in al-Haqq'a al-Muhammadiyya Thought

Ömer Dursun

Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber Medhiyesi: Kasîde-i Nu'mâniyye ve Manzûm Tercümesi

Abu Hanifa's Eulogy for the Prophet: Qasida-i Nu'maniyya and its Verse Translation

İbrahim Akyol

Recâizâde İbrahim Şefik Bey'in Na'tları

The Na'ats of Recâizâde İbrahim Şefik Bey

Gökhan Coşgun

