

marife

bilimsel birikim

yıl : 6 sayı : 1 Bahar 2006

marife

bilimsel birikim

editör / editor in chief

Ahmet Yaman

editör yardımcıları / associate editor

Halit Çalış – M.Bahaüddin Varol

yayın kurulu / editorial board

Adem Şahin ♦ Ahmet Çaycı ♦ Cem Zorlu ♦ Dilaver Güler ♦ Fethi Ahmet Polat ♦ Fikret Karapınar
Halit Çalış ♦ Hidayet Işık ♦ Kamil Güneş ♦ Mehmet Akgül ♦ Mehmet Bahaüddin Varol
Mehmet Harmancı ♦ Muhammed Tasa ♦ Muhiddin Okumuşlar ♦ Seyit Bahçıvan

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Ahmet Davudoğlu (Beykent Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Ahmet Önkal (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (Mc Gill University) ♦ Prof. Dr. Bilal Saklan (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (Selçuk Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. İzzet Er (Uludağ Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali Kapar (Selçuk Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (Selçuk Üniversitesi)

yazışma / communication address

Ahmet Yaman

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Meram – Konya / Türkiye

+90. 332. 323 82 50

web: www.marife.org

e-mail: posta@marife.org

ISSN: 1303-0671

marife hakemli bir dergidir.

marife'de yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yazıların yayımlanmasına hakem raporlarına göre yayın kurulu karar verir. Yayımlanması istenilen yazılar, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, diskette birlikte iki nüshahalinde (çeviriler orijinal metinleri ile beraber) yazışma adresine gönderilmelidir. Yazarlar, kendilerine daha çabuk bilgi verilebilmesi için elektronik posta adreslerini bildirip, gönderdikleri yazıların takibini editor@marife.org adresinden yapabilirler.

kapak : Muhiddin Okumuşlar

iç düzen : M.Bahaüddin Varol

tashih : Murat Ak

baskı & cilt

sebat ofset matbaacılık

0.332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

Eylül ♦ 2006

İçindekiler / contents

editörden ♦ 5

makaleler

KUR'ÂN'DA EKSİKLİK OLDUĞU İDDİALARI BAĞLAMINDA BAZI SURELERLE İLGİLİ RİVAYETLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

(Ahzâb, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)

A CRITIQUE OF THE NARRATIONS RELATED WITH SOME SURAHS IN THE CONTEXT
OF THE CLAIMS OF THE OMISSION IN THE QUR'AN (AL-AHZAB, AL-MUAWWIZATAYN,
AL-QUNUT, AL-NOORAYN NARRATIONS)

Adil YAVUZ ♦ 7

KUR'ÂN'DA YASAMANIN ARKA PLANI OLARAK AHLAK MORAL GUIDANCE IN THE QURAN AS THE BEDROCK OF LEGISLATION

Ahmet YAMAN ♦ 41

ESKİ VE YENİ AHİD'DE PARA VE FAİZ

CURRENCY AND USUARY IN THE OLD AND NEW TESTAMENTS

Halim IŞIK ♦ 51

AHKÂM-I HAMSE İLE KANT'IN ÖDEV AHLÂKINI ÖDEVE YAKLAŞIMLARI AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMA DENEMESİ

AN ATTEMPT TO COMPARE BETWEEN AL-AHKAM AL-KHAMSA AND KANT'S MORAL DUTY IN TERMS OF
APPROACHING THE DUTY

Adnan KOŞUM ♦ 77

HADİSİN ARAP DİL BİLİMİNE ETKİSİ VE HADİSLE İSTİŞHÂD MES'ELESİ INFLUENCE OF HADITH ON THE ARABIC LANGUAGE AND MATTER OF EVIDENCE WITH HADITH

Muhittin UYSAL ♦ 97

"MÜDDESSİR, 74/4. ÂYETİN" TEFSİRLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME 127

- "Nass-Olgü" Örtüşmesi ve "Yorum Etiği" Açısından-

THE EVALUATION ABOUT THE INTERPRETATIONS/EXEGESIS OF THE VERSE OF THE SURAH
MUDDATHTHIR (THE ENFOLDED ONE) 74/4. THE PERSPECTIVE OF "THE TEXT-FACT" CONFORMITY
AND "THE ETHIC OF INTERPRETATION"

Ali Galip GEZGİN ♦ 127

KATOLİK HİRİSTİYANLIĞINA GÖRE İSA'NIN HALEFİ VE

İLK PAPA HAVARİ SİMUN PETRUS

APOSTLE SIMON PETRUS, SUCCESSOR OF JESUS AND THE FIRST POPE
ACCORDING TO THE CATHOLIC CHRISTIANITY

Muammer ULUTÜRK ♦ 145

W. MONTGOMERY WATT'IN İSLÂM VE HADİS ALGISI BAĞLAMINDA "TANRI SÜRETİNDE YARATILMA" İSİMLİ MAKÂLESİNİN TAHLİL VE TENKİDİ THE ANALYSIS AND THE CRITICISM OF WATT'S ARTICLE NAMED "CREATED IN HIS IMAGE" IN THE CONTEXT OF HIS PERCEPTION ON ISLAM AND HADITH

Hüseyin KAHRAMAN ♦ 169

KUR'AN'IN ANA BABAYA İHSAN İLKESİNİN İTAAATE DÖNÜŞÜMÜ VE GELENEĞE ETKİSİ

TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF "BEING GOOD TO PARENTS" INTO "OBEDIENCE"
AND ITS IMPACT IN TRADITION

F. Asiye ŞENAT KAZANCI ♦ 195

FIKIHTA TA'RÎZ VE KİNÂYE KULLANIMI
THE USAGE OF TA'REEZ AND KİNÂYA (ALLUSION AND INSINUATION) IN FİQH

Hüseyin ESEN ♦ 213

"EL-İBÂNE" ÇEVİRİSİ ÜZERİNE -Eleştirel Bir Yaklaşım-

Mehmet KUBAT ♦ 231

kitap / tez / toplantı

Nefâisü'l-Fünûn fi 'Arâyisi'l-'Uyûn,

Ali ERTUĞRUL ♦ 247

İslam Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar

-Doğuşu Gelişimi ve Temsilcileri-

Ali DADAN ♦ 257

nostalji

OSMANLI İMPARATORLUĞU, SİYONİZM VE FİLİSTİN SORUNU

Mim Kemal ÖKE ♦ 261

editörden

marife'nin aziz dostları,

Altıncı yılımızın ilk ürünüyle merhaba diyor; selam ve saygılarımızı sunuyorum.

Bu sayımız, Müslüman dünyanın sadece fiilî değil aynı zamanda temsil gücü yüksek fikrî saldırılara da maruz kaldığı bir konjonktürde sizlerle buluşuyor.

Afganistan, Irak, Filistin ve Lübnan başta olmak üzere değişik coğrafyalarda harîm-i ismete karşı girişilen fiilî işgallerden korunmaya çalışılırken, Papa XVI. Benediktus'un aslında Kilise'nin bilinçaltını yansıtan kindar beyanları nasıl da çok boyutlu bir savaşla karşı karşıya olduğumuzu bir kere daha göstermiş oldu.

"Bana Muhammed'in getirdiği yenilikleri göster! Sadece kötü ve insanlık dışı şeyler bulacaksın..." diyen birisini, Tarih karşısındaki mahcubiyeti ve elindeki aynaya bakamama cesaretsizliğiyle başbaşa bırakmak, cevabı müskit olacaktır belki ama, Vatikan Kütüphanesi'ne gönderilmekte olan marife'nin sadece bu sayısı bile ilim, fikir ve medeniyet ölçüğünde neleri tevarüs ettiğimize ışık tutmaya yetecektir. Zira incelendiğinde, Kur'an'ın inançtan ahlaka, oradan hukuk ve felsefeye kadar insanlığa neler kazandırdığı, İslam'ın nasıl bir ilim geleneğine sahip olduğu, ilk anlardan itibaren Müslüman bilginlerin gerek teorik gerek pratik düzlemde nasıl kılı kırk yaran bir ilim disiplinine bağlı oldukları görülecektir.

Değerli Dostlar,

İlgi ve desteğinizle yürüyüşüne devam eden marife, bu yılın son sayısının dosya konusunu *Oksidentalizm* olarak belirlemiştir. Batılıların, özellikle İslam olmak üzere Doğu'yu tanıma ve tanımlama çabalarının genel ismi olan *Oryantalizm*'in kimilerince antitezi sayılan, bazılarınca da Batı'nın bir bilgi nesnesi olarak incelenmesi şeklinde tanımlanan *Oksidentalizm* ile, Doğu'nun Batı'yı algılama biçimleri üzerinde durmak istiyoruz. Bildiğimiz kadarıyla şimdiye değin bir dosya halinde ele alınmamış olan bu önemli konu ile ilgili katkılarınızı 20 Mart 2007 tarihine kadar yazışma adreslerimize ulaştırabilirsiniz.

Sizleri, bilimsel birikimimize yeni açılımlar getireceğine inandığımız sayfalarımıza buyur ederken bir sonraki sayımızda buluşabilmek ümidiyle selam ve saygılarımızı sunuyorum.

Ahmet YAMAN



KUR'ÂN'DA EKSİKLİK OLDUĞU İDDİALARI BAĞLAMINDA BAZI SURELERLE İLGİLİ RİVAYETLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (Ahzâb, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)

Adil YAVUZ*

A CRITIQUE OF THE NARRATIONS RELATED WITH SOME SURAHS IN THE CONTEXT OF THE CLAIMS OF THE OMISSION IN THE QUR'AN (AL-AHZAB, AL- MUAWWIZATAYN, AL-QUNUT, AL-NOORAYN NARRATIONS)

In the Sunnite Hadith Compilations, there are some reports about the Surahs of Ahzab, Muawwizatayn and Qunut. These reports claim that the Surah of Ahzab was in fact as lengthy as the Surah of al-Baqara, that the Muawwizatayn did not exist in the Copy of Ibn Mas'ud, that the two Qunuts existed as the Chapters of the Qur'an in the Copy of Ubay. Relying on such reports, it has been claimed that there occurred distortion on the Qur'an.

However, none of these reports include the words of the Prophet Muhammad (PBUH) who is the only authority in this issue. It is through the concensus of the Prophet's companions which came down to us by tawatur that something is part of the Qur'an or not. All of the reports on this issue are exclusively al-khabar al-wahid. The problem is not more than the misunderstanding of some companions stemming from the fact that the Prophet recited the Muawwizatayn to shield his grandsons against the evil of Satan and that the Qunuts were recited as prayer though they were not in fact chapters of the Qur'an. The claim voiced by some Shi'ites that there existed a Surah called "Noorayn" in the Qur'an was also rejected by the majority of the Shi'ites. As the text of a typical Shi'ite propaganda, this apocryphal Surah is not considered by Nöldeke and Schwally to be an authentic Qur'anic chapter, either.

GİRİŞ

İslam dininin temel bilgi ve düşünce kaynağının odak noktasında Kur'ân bulunmaktadır. Onun bu özelliği, Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi, sonraki asırlarda da devam etmiştir. Ancak Peygamberden sonraki halifeler döneminde başlayan siyasi, mezhebi ekolleşmeler açısından Kur'ân, aynı zamanda siyasi, mezhebi ve fıkhi iddiaların da ispatı için müracaat edilen temel referans olmuştur. İslam adına ortaya çıkan her ekol, görüşlerini benimsetebilmek ve kendine meşruiyet zemini oluşturmak için, iddialarını ayetlere dayandırmaya özen göstermişlerdir.

Bazı fırkalar, Kur'ân'da zahiren veya tevil yoluyla iddialarına destek olarak kul-

* Yrd. Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ayavuz@selcuk.edu.tr

lanabilecekleri türden ayetler bulamayınca, ya ona batinî anlamlar yükleme veya onda eksiklik olduğunu iddia etmeye yönelmişlerdir. Kur'an'da eksiklik olduğu iddialarında ön plana çıkan grup, Şia olmuştur. Şia kaynaklarına baktığımızda konu ile ilgili oldukça ilginç rivayetlerle karşılaşmaktayız. Makalemizde üzerinde tafsilatlı olarak durmayacağımız, aslında oldukça fazla bir yekûn tutan şif rivayetlerinden bir kaçını, bir fikir vermesi açısından burada zikretmek istiyoruz. Onlar, Kur'an'ı toplama işini kendilerine hasrederek, "İnsanlardan yalancı olmayan hiçbir kimse, inzal olduğu gibi Kur'an'ın tamamını topladığını iddia edemez. Allah'ın indirdiği şekilde, onu toplayıp ezberleyenler sadece Ali b. Ebi Talib ve ondan sonra gelen imamlardır." demişlerdir.¹ Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr, Hz. Ali'nin kendisine verdiği Kur'an'daki Beyyine suresinde, Kureys'den yetmiş kişinin isimlerini gördüğünü nakletmiştir.² Salim b. Seleme'den nakledilen bir rivayette ise, Hz. Ali'nin derlediği ve insanların elindekinden farklı olan bir Kur'an'dan sözedilmektedir.³ Bazen bu iddialar, "Cebrail'in Hz. Muhammed'e indirdiği Kur'an 17.000 ayettir"⁴, şeklinde oldukça mübalağalı ölçülere ulaştırılabilmektedir. Aynı kaynağın aktardığı diğer bir haberde şöyle denilmektedir: "Fatıma Mushafı sizin Kur'an'ınızın üç katıdır, Allah'a yemin olsun ki, onda, sizin Kur'an'ınızdan tek bir harf bile yoktur."⁵ Verilen bilgiye göre, o, Peygamber'in vefatı üzerine Fatıma (r.a.)'ya gelen bir meleğin –bir rivayete göre de Cebrail'in- bildirdiği, haram ve helal ile ilgili ahkâmın olmadığı, gelecekle ilgili haberlerin bildirildiği bir mushaftır.⁶ Onların bu tür iddiaları, Şia dışında kabul görmemiş ve eleştirilmiştir.⁷ Görüldüğü gibi, Kur'an'da tahrif veya eksiklik olduğu konusunda Şia kaynaklarındaki tespitler, birkaç ayet veya birkaç sure boyutunun ötesinde, esas Kur'an'ın eldeki mushafın birkaç misli kadar olduğu gibi son derece aşırı iddialar

¹ Küleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub, *Usûlü'l-kâfi*, (thk. M. Cevad el-Fakîh, Yusuf el-Bekâî, Dâru'l-Advâ', Beyrut, 1992), I, 286; Küleynî'nin bu tür rivayetleri ile ilgili olarak bkz., Muhammed Mâlullah, *eş-Şia ve tahrîfu'l-Kur'ân*; (byy, 1409), 63-64.

² Küleynî, age., II, 602.

³ Küleynî, age., II, 604. Benzer bir rivayet için bkz., age., II, 592.

⁴ Küleynî, age., II, 605; Mâlullah, age., 63. Muasır şii alim en-Necefi, bu şekilde ayet sayılarındaki ihtilafı da, tahrifin olmadığını delilleri arasında saymaktadır. Bkz. en-Necefi, Şihabüddîn el-Mar'aşî, *el-Kavlü'l-fâsil fi'r-raddi alâ müdde'it-tahrîf*, thk., M. Rıza Cedîdî, (Kum, 2003), 34-35, 50-51.

⁵ Küleynî, age., I, 297. Benzer bazı tespitler için bkz., Mâlullah, age., 63; Abdurrezzâk b. Abdülmecid, *Mevkıfu'l-eimmeti'l-erba ve a'lâmi mezâhibihim mine'r-râfıza ve mevkıfu'r-râfızati minhum*, (I-II, Riyad, 2005), I, 129-138; Dihlevî, Şah Abdulazîz Gulam Hakîm, *Muhtasaru't-tuhfetü'l-isnâ aşeriyye*, (İstanbul, 1988), 30-32; Karataş, Şaban, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, (İstanbul, 1996), 153-154; Korkmaz, Sıddık, *Tarihin Tahrifi*, (Ankara, 2005), s.95.

⁶ Bkz., Küleynî, age., I, 298-299. Rasûl Caferiyan, İmamî-üstülî olan Şiilerin nazarında, Küleynî'nin el-Kâfî'sinin konumunun, Buhârî ve Müslim'in sahihleri ile Sünenlerin Ehl-i sünnet nazarındaki konumu ile aynı olmadığını; onlara göre, bunlardaki tüm hadislerin sahih sayıldığını söylemektedir. Bkz. Caferiyan, Rasûl, *Ukzûbetü tahrifi'l-Kur'ân*, (Kum, 1413), 75. Caferiyan ya Ehl-i sünnet'in bu eserlerdeki rivayetler ile ilgili kanaatini bilmediğinden veya mezhebini savunma heyecanıyla böyle söylemiş olsa gerektir. Çünkü Buhârî'nin eseri de dâhil olmak üzere hepsindeki rivayetlerin eleştiriye açık tutulduğunu, bu alanla meşgul olan herkes bilir. Ayrıca, Bu eserlerin hiçbirinde yukarıda örnekleri verilen boyutta tahrif olarak algılanacak rivayetler bulunmamaktadır. Caferiyan ayrıca, el-Kâfî'de bulunan 16.199 hadisten 9.480 tanesinin sened yönünden zayıf olduğunu ve tahrif ile ilgili rivayetleri aktaranların Gulât'tan olduğunu, Ehl-i sünnet alimlerinin Gulât ile mutedil İmâmîleri karıştırdıklarını belirtmekte ve onlara yönelik tenkitleri aktarmaktadır. Bkz., Caferiyan, age., 76-79, 117-118.

⁷ Bkz. el-Hatîb, Muhibbüddîn, *el-Himûtu'l-arîda li'l-üsüs'ille'ti kâme aley id dînü's-şiatî'l-isna aşeriyye*, byy., 1380, s.8-16, 48; Zahir, İhsan İlahî, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takıyye Anlayışı*, trc., S. Hizmetli, H. Onat, Ankara, 1984, s. 70-129, 135-139; Karataş, age, 116-173.

içermektedir. Bu konuda Şia'nın bir bütün olarak hareket ettiğini ve bu rivayetleri onayladığını söylemek mümkün değildir. Onlar arasında bu konuda farklı kanaatte olanlar⁸ da bulunmaktadır. Bu konudaki iddiaların değerlendirilmesi müstakil ve kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bazı Şif müellifler, Ehl-i sünnet kaynaklarında geçen tahrif ile ilgili rivayetlerin daha çok olduğunu, ve bunların görmezden geldiğini ileri sürmüşlerdir.⁹ Caferiyan ve Huccetî, Şia'ya yöneltilen eleştirilere karşılık olarak, Şia kaynaklarındaki tahrifle ilgili rivayetlerin olması onların Kur'an'da tahrife inandıklarının delili ise, Ehl-i sünnet kaynaklarında yer alan tahrifle ilgili rivayetlerin de, onları tahrife inandığının delili olacağını söylemişlerdir.¹⁰ Bu tür iddialar, Ehl-i sünnet hadis kaynaklarındaki söz konusu rivayetlerin incelenmesine duyulan ihtiyacı artırmaktadır.

Makalemizde yukarıda saydığımız aşırı Şia iddialarına girmeyeceğiz. Ehl-i sünnetin temel hadis kaynaklarında yer alan Ahzab, Muavvizeteyn sureleri ve Kunutlar ile ilgili rivayetleri ve Şia iddialarına bir örnek olmak üzere, bazı Şuilerin ileri sürdüğü Nurayn suresini makalemiz içerisinde değerlendirmeye çalışacağız. Önce rivayetleri senedleri ile birlikte kaydederken, rivayetlerin çokluğu sebebiyle senedlerin tercümesini yapmayıp, sadece ravilerin isimlerini sıralayacağız. Dipnotlarda, makale hacmini

⁸ M. Kazım Yılmaz, Şiilik Sempozyumu'na sunduğu tebliğinde, tahrif iddialarını, bunu savunanları ve karşı çıkan şii alimleri kaydetmiştir. Hicri Dördüncü ve beşinci asırdan sonra yetişen şii alimlerin tahrif iddialarına karşı çıktığını belirtmiştir. Bkz., Yılmaz, M. Kazım, "Şia'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Tebliğ Özetleri, (İstanbul, 1994), 75-82. Özellikle İmâmî-usûlî olan Şuiler, Kur'an'da tahrif olduğunu belirten rivayetleri kabul etmemektedirler. Bkz. Seyyid Murtaza Rıdavi, *el-Bürhân ala ademî tahrîfi'l-Kur'ân*, (Beyrut, 1991), 231-232, 237; Caferiyan, age., 7, 17, 24, 25; İmamiye Şia'sının ekollerinden Ahbariliği çalışan Mazlum Uyar'ın derlediği, konu ile ilgili Şia'nın tutumunu özetleyen, şu bilgileri aktarmak istiyoruz: "Takriben dördüncü yüzyılın sonlarına kadar İmâmî alimlerin neredeyse hepsi, Kur'an'ın tahrifine inanmalarına rağmen Sadük (306/918), Müslümanların elindeki nüshanın tam ve eksiksiz olduğunu savunur." Bkz., Uyar, Mazlum, *İmamiyye Şia'sında Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, İstanbul, 2000, s.83. "Başlangıçta, Kur'an'dan imametle ilgili bazı ayetlerin çıkarıldığına dair görüşleri ileri süren Şif ülema, bu defa Sünnîlerden ve diğer gruplardan gelen yoğun tenkitler üzerine, bir taraftan imamet nazariyesini Kur'an dışında aklî ve ahbara dayalı yollardan ispatlamaya çalışırken, diğer taraftan Kitab'ın, Allah tarafından indirildiği şekliyle tam ve eksiksiz olduğunu savunmaya başladılar. Diğer taraftan bu mezhebin bundan sonraki metodu, bir taraftan Kur'an ayetlerinin tertibinin indirildiği şekliyle muhafaza edilmediğini iddia ederken, diğer taraftan imamet doktrininin destekleyecek şekilde, Kur'an ayetlerini hamledilemeyeceği noktalara çekmek suretiyle tefsir ve tevil etmek olmuştur. Sonuçta onlar, Kur'an'ın tahrifi gibi çok tartışmalı bir noktadan, ondaki ayetlerin tertibinin indirildiği şekliyle muhafaza edilmediği düşüncesine gelmişlerdir. Kur'an'ın tahrif edildiğine dair ortaya konan ahbara gelince, özellikle son dönem usûlîleri, bunların haber-i vahit olduğunu ileri sürüp çok açık bir şekilde tenkit ederlerken, ahbarîler, imamların ahbarına verdikleri önemden dolayı, oldukça temkinli yaklaşmışlardır." Bkz., Uyar, age., 256-257. Karataş, Gaybet-i Suğrâ döneminde (260-329/673-941) Ahbarîlerin ilmi alanda hakimiyeti ele geçirerek, Ehl-i beyt'ten gelen her rivayeti kabul ettiklerini, Kuleynî'nin (329/941) *Usûlü'l-kâfi'si*, İbn Babeveyh'in (381/991) *Men lâ yahduruhul-fakih'i*, Ebu Cafer et-Tûsi'nin *el-İstısbâr fi ma'lûlîfi mine'l-ahbâr'i* ile *Telizübül-ahkâm*'ından oluşan dört hadis kitabında bulunan rivayetlerin tamamının sahih olduğunu inandıklarını, Usûlîler'in ise bu eserlerdeki her rivayetin sahih olmadığı kanaatinde olduklarını kaydetmektedir. Bkz., Karataş, age., 155-156. Şifler arasındaki tahrif ile ilgili rivayetlerin kabul ve reddinin şekillenmesinde bu anlayış farklılığı önemli rol oynamıştır. Bu alandaki en meşhur şii-polemik eser olan, Nuri Tabers'tin yazdığı Faslı'l-hitâb'a karşı bir çok reddiyeler yazılmıştır. Bkz. en-Necfî, age., 52-53. Şif rical alimi, Muhsin Emin de, büyük şif alimlerin, tahrifi kabul etmeyen eserler yazdıklarını belirterek, Şia'nın tahrif konusunda itham edilmesine karşı çıkmıştır. Bkz., Muhsin Emin, *A'yânü's-şîa*, (I-X, Beyrut, 1986), I, 44-46.

⁹ Bkz. Caferiyan Rasûl, *Ukzâbetu tahrîfi'l-Kur'ân*, (Kum, 1413), 37, 123-128; Huccetî, Muhammed Bakır, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, (Müzakereci), (İstanbul, 1993), 207.

¹⁰ Bkz., Caferiyan, age., 73; Huccetî, age., 209.

kabartmamak amacıyla rivayetleri makbul olan sika ravilerle ilgili bilgilerin yer aldığı kaynakları vermekle yetineceğiz. Tevsikinde ihtilaf edilen, cerhedilen ve rivayetin zaaf yönünü oluşturan ravilerle ilgili cerh ve tadil bilgilerini vereceğiz. Bu bilgileri esas alarak, sened tenkidi yapacağız. Daha sonra rivayetlerin metin tahlili ve değerlendirmesini yaparak, ulaşılan sonuçları kaydedeceğiz. Şimdi her bir sure ile ilgili rivayetleri ele almak istiyoruz.

I. RİVAYETLER VE SENED DEĞERLENDİRMESİ

A- Ahzâb Rivayetleri

Ahzâb suresi ile ilgili ele alacağımız rivayetlerde, bu suredeki bazı ayetlerin ek-sik olup olmaması ve onda bulunan tilaveti mensûh, hükmü baki kaldığı ileri sürülen recm ile ilgili bir ayet olduğu konusunda ilgili bilgiler aktarılmaktadır. Ancak yakın dönemde recm konusu tetkik edilmiş ve onunla ilgili rivayetleri değerlendiren müstakil eser ve makaleler¹¹ kaleme alınıp yeterince tartışılmıştır. Bu sebeple, rivayetlerle ilgili recm ayeti konusundan sarfınazar ederek, meseleyi makalemizin üst başlığı olan Kur'ân'da eksiklik iddiaları çerçevesinde değerlendireceğiz.

1- Ebu Davud (204/819)¹²- İbn Fudâle¹³- Âsım (128/746)¹⁴- Zir (87/706)¹⁵: Übey b. Ka'b, bana "Ahzâb Suresini kaç (ayet olarak) okuyorsunuz?" diye sordu. Ben de "Şu

¹¹ Bkz., Karataş Şaban, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*, (İstanbul, 1996), 196-199; Muhsin Demirci, "Nesih Bağlamında Recim Ayeti Sorunu", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (sy: XVIII, İstanbul, 2000), 101-119; Yusuf Ziya Keskin, *Recm Cezası- Ayet ve Hadis Tahlilleri*-, İstanbul, 2001; M. Hayri Kırbaoğlu, "İslama Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İritdat Meselesi", İslamiyât, (cilt:V, sy:I, Ocak-Mart, 2002, Ankara), 125-132; Davut İltaş, "Yadsınan Celenek: -İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İritdat Meselesi- Yazısı Üzerine Bazı Eleştirel Mülâhazalar" Mañife, (yıl:III, sy: 1, Bahar, 2003, Konya), 217-227; Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, (sy: II, Konya, 2003),117-129.

¹² Ebu Dâvud Süleyman b. Davud et-Tayâlisî, hakkında, Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve İcî sika, İbrahim el-Cevherî, bin kadar hadisin rivayetinde hata ettiğini söylemiştir. Bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu fi'l-kütüb's-sitte*, (I-III, thk, Sıtkı Cemil Atâr, Beyrut, 1997), 1,345 (2100); İbn Hacer, *el-Askâlâni*, Ahmed b. Ali, *Tehzîbü'r-ıtezâib* (I-VI, thk. Ömer Selami, Ali b. Mes'ud, Beyrut,1996, Dâru'l-Ma'rife), II, 398-400 (2983).

¹³ Mufaddal b. Fudâle el-Misrî, Âsım b. Behdele Ebi'n-Nücûd'dan hadis almış, ondan da Tayâlisî rivayette bulunmuştur. Onun hakkında Ebu Hâtim, hadisi (araştırılmak üzere) yazılır, Ali, rivayetinde münker olanlar var, İbn Sa'd, münkeru'l-hadis, Nesâî, leyse bi'l-kavî demişlerdir. Bkz. Nesâî, *Kitâbü'd-dua'fa' ve'l-metrûkîn*, thk. M.İbrahim Zayed, Beyrut, 1986, 237 (563); İbn Ebi Hâtim er-Râzî, Abdurrahman, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, (I-IX, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1952), VIII, 317 (1460); İbn Adiy, Abdullah, *el-Kâmil fi dua'fa'r-ricâl*, I-IX, thk. A. Ahmed Abdülmevcûd, A. Muhammed Muavviz, Abdulfettâh Ebu Sünne, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997), VIII, 151 (1891); Mizzî, Cemalüddin Yusuf, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl*, 6.bsk., I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1994), XXVIII, 419 (6152); Zehebî, *Mizânü'l-iridâl fi nakdir-ricâl*, I-IV, (thk., Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1963), IV, 169 (8732); a. mlf., *el-Muğnî fi'd-dua'fa'*, I-II, thk., Ebu-Zehrâ Hâzim el-Kâdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997), II, 426 (6399); a. mlf., *el-Kâşif*, III, 153 (5683); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 499-500 (8072); a. mlf., *Lisânü'l-mizân*, (I-VII, Müessesetü'l-A'lâ, Beyrut, 1971), VII, 396 (4917).

¹⁴ Âsım b. Behdele İbn Ebi'n-Nücûd, Zir b. Hubeyş'den hadis öğrenmiş, ondan da Şu'be rivayette bulunmuştur. İbn Sa'd, sika olduğunu ancak rivayetinde çok hata yaptığını söylemiştir. İcî sika, İbn Mañn ise lâ be'se bih demiştir. İbn Uleyye ve Nesâî seyyiü'l-hifz demişler. Hammad b. Seleme ise hayatının sonunda ihtilata düştüğünü söylemiştir. Yahya el-Kattân hafızasının iyi olmadığını söylemiştir. Zehebî, hadiste sebt olmadığını kaydetmiştir. Bkz. İbn Ebi Hâtim, age., VI, 340-341 (1887); Mizzî, age., XIII, 473-479 (3002); Zehebî, *Mizân*, II, 357 (4068); a. mlf., *el-Muğnî*, I, 508 (2995); a. mlf., *Ma'rifetü'r-ruvât el-mütekellim fihim bimâ lâ yücübü'r-red*, (thk., İbrahim Sa'dâ İdris, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1986), 122 (168); İbn Hacer, *Tehzîb*, III,28-29 (3545).

¹⁵ Zir b. Hubeyş hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 274 (1642); İbn Hacer, *Tehzîb*, II,193-194 (2350).

kadar ayet" dedim. Bunun üzerine şöyle dedi: "Onu Bakara suresine benzetirdik (كما لضاهي سورة البقرة). Onun içinde "Evlenmiş bir erkek ve evlenmiş bir kadın¹⁶ zina ederlerse, Allah'dan bir ceza olarak onları recmedin" ayetini de okurduk. (Hükümü) neshedilenler için de o da, neshedildi (رفع فمراجع)" dedi¹⁷

2- Abdullah b. Ahmed (290/903)¹⁸- Vehb b. Bakıyye (239/853)¹⁹- Halid b. Abdullah Tahhân (182798)²⁰- Yezîd b. Ebî Ziyâd (137/754)²¹- Zir b. Hubeyş (87/706) - Übey b. Ka'b tarikiyle gelen rivayette aynı soruya yetmiş küsur ayet cevabı verilmiş, Übey de, onu Peygamberle birlikte Bakara suresi kadar okuduğunu ve onda recm ayeti de olduğunu söylemiştir.²²

3- Abdurrezzâk (211/826)²³- Sevrî (161/778)²⁴- Âsım b. Ebi'n-Nücûd (128/746)- Zir b. Hubeyş: Übey b. Ka'b tarikiyle gelen rivayette ise, Ahzab suresinin Bakara suresi kadar veya daha fazla olacağı belirtilmiş ve recm ayeti, "Allah, Âlîmdir, Hakîmdir." ziyadesiyle zikredilmiş ve ravilerden Sevrî şöyle demiştir: Nebî'nin (s) ashabından Kur'an okuyan bazılarının, Müseylime ile (yapılan savaşta) şehid olmaları üzerine,

¹⁶ Zina konusu ile ilgili rivayetleri ele alan bir çalışmada, (الصحیح والصحیح الاثری) ibaresi, "yaşlı erkek ve yaşlı kadın zina ettiklerinde..." şeklinde tercüme edilmiştir. Bkz., Keskin, Y. Ziya, age., 99. Kanaatimizce, lafzî anlam esas alınarak yapılan bu tercüme, bu kelimelerin istilahi anlamı dikkate alınmaması sebebiyle yanlıştır. Çünkü tilaveti mensuh, hükümü baki olduğu söylenen, Keskin'in tercüme ettiği bu recm ayetinden bahsederken, Hz. Ömer şöyle demektedir: "Şüphesiz recm, evlenmiş kadın ve evlenmiş erkekler zina ettiklerinde, uygulanması gereken Allah'ın kitabında sabit olan bir gerçektir. (ان علي من رزقنا احسن من الرجال والنساء)." Ömer(ra) bu kelimeleri, evlenmiş, yani evlilik akdi yapmış olan herkes için kullanmış sadece yaşlıları tahsis eden bir ifade kullanmamıştır. Bkz. Müslim, Hudûd, 15(1691); Ebu Dâvud, Hudûd, 23(4418); İbn Mace, Hudûd, 9(2553). Yoksa, hiç evlenmemiş yaşlılar için de bu cezadan bahseden bildiğimiz kadarıyla hiçbir İslam hukukçusu yoktur. Yine söz konusu metinde yaşlı olanlara verilecek olan bu cezanın, genç evlilerin zinasını kapsam dışı bıraktığını söylemek de pek isabetli olmasa gerektir. Keskin'in de incelediği Asif hadisine göre zina eden evli kadını recmettiren Hz. Peygamberin, onunla zina eden bekar işçiyeye yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası vermiş olması da, cezayı recme dönüştüren farkın yaşlılık değil, evlenmiş olma vasfı olduğunu göstermektedir. Bkz., Keskin, age., 264-269.

¹⁷ Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, (Beyrut, ?), 73 (540).

¹⁸ Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 67 (2648); İbn Hacer, *Tezhib*, III, 90-91 (3725).

¹⁹ Vehb. b. Bakıyye el-Vâsîfî hakkında bkz., İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed, *Kitâbu's-sikât*, (I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1973), IX, 229; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 232 (6183); İbn Hacer, *Tezhib*, VI, 100 (8739).

²⁰ Halid b. Abdullah et-Tahhân hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 227 (1341); İbn Hacer, *Tezhib*, II, 64-65 (1940).

²¹ Yezîd b. Ebî Ziyâd el-Kûfî hakkında, Buhârî, münkerul-hadîs, Nesâî, metrûkûl-hadîs, İbn Adiy onun Kûfe Şiilerinden, İbn Fudayl ise şianin ileri gelen imamlarından olduğunu, İbn Maîn leysa bi'l-kaviy rivayetiyle ihticac olunamaz, İclî câizü'l-hadîs olduğunu, İbn Hibbân, İclî ve Darakutnî yaşlandığı dönemde telkin kabul ettiğini İbn Sa'd zayıf, İbn Şahin ise sika, Şu'be mevkuf haberleri merfu olarak naklettiğini söylemişlerdir. Bkz., Cüzecânî, İbrahim b. Yakub, *Ahvâlür-ricâl*, thk. Subhî Samerrâî, Beyrut, 1985, 92 (135); Nesâî, *Kitâbu'd-duağâ*, 251 (644); İbn Ebi Hâtim, age., IX, 265 (1114); İbn Adiy, age., IX, 163 (2168); Mizzî, age., XXXII, 135-140 (6991); Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, IV, 425 (9696); a. mlf., el-Muğnî, II, 537 (7102); a. mlf., el-Kâşif, III, 264 (6389); İbn Hacer, *Tezhib*, VI, 202-203 (9000).

²² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, İstanbul, 1992, V, 132.

²³ Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'aânî, Süfyan'dan hadis rivayet etmiştir. Onun hakkında, Ebu Hatim, hadisiyle ihticac olunur, İclî sika demiş, İbn Hibbân es-Sikât'ına almış ve ezberinden rivayet ettiğinde hata ettiğini söylemiştir. Nesâî, hayatının sonunda münker rivayetleri olduğunu, İbn Adiy, onda Şiiliğe meyil olması sebebiyle fedâil konusundaki rivayetlerinin başkaları tarafından rivayet edilmediğini söylemiştir. Bkz., İbn Hibban, *Kitâbu's-sikât*, VIII, 412; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 188 (3399); İbn Hacer, *Tezhib*, III, 422-425 (4756).

²⁴ Süfyan b. Saîd es-Sevrî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 331 (2013); İbn Hacer, *Tezhib*, II, 356-358 (2866).

Kur'an'dan bazı ayetlerin kaybolduğunu duyduk. (نَدَحَتْ حُرُوفَ مِنَ الْقُرْآنِ).²⁵

4- Abdullah b. Ahmed (290/903)- Halef b. Hişâm (229/843)²⁶- Hammâd b. Zeyd (179/795)²⁷- Âsım b. Behdele (128/746) - Zir: Übey b. Ka'b tarikiyle gelen rivayet de, muhteva olarak Abdurrezzâk rivayetinin aynısıdır.²⁸

Buna benzer bir rivayeti Hâkim, Ahmed b. Kâmil el-Kâdî (?)- Muhammed b. Sa'd el-Avfî (?)- Ravh b. Ubâde (205/820)²⁹- Şu'be (160/777)³⁰- Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Kâdî (?)- Ebu'n-Nu'mân Muhammed b. Fadl (224/839)³¹ ve Hammâd b. Zeyd (179/795)- Âsım- Zir- Übey b. Ka'b tarikiyle tahric etmiş ve isnadının sahîh olduğunu söylemiş, Zehebî ise bir değerlendirme yapmamıştır.³² Muhteva olarak aynı olan bir rivayeti de Beyhakî (458/1066); Ebu Nasr b. Katâde (?)- Ebu Mansur Abbas b. Fadl en-Nadravî (372/982)³³- Ahmed b. Necde (?)- Saïd b. Mansur (227/842)³⁴- Hammad b. Zeyd-Âsım b. Behdele- Zir b. Hubeys- Übey tarikiyle tahric etmiştir.³⁵

5- Abdullah b. Muhammed el-Ezdî- İshâk b. İbrahîm (238/852)³⁶- Nadr b. Şümeyl (203/818)³⁷- Hammâd b. Seleme (167/783)³⁸- Âsım b. Ebi'n-Nücûd (128/746)³⁹- Zirr- Übey b. Ka'b tarikiyle gelen rivayete göre, Ahzâb Suresinin, Bakara

²⁵ Abdurrezzâk, b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, (thk.Habiburrahman el-A'zamî, 2.bsk., I-XI, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1403), VII, 329-330 (13363).

²⁶ Halef b. Hişâm el-Bağdadî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 238 (1414); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 97 (2050).

²⁷ Hammâd b. Zeyd el-Basrî, Âsım b. Süleyman el-Ahvel el-Basrî'den hadis almış, ancak bu senedde geçen Âsım b. Behdele el-Kûfî'den rivayeti bilinmemektedir. Onun hakkında İbn Maîn ve İbn Sa'd sika, İbn Hibbân ise vehme düştüğünü söylemiştir. Yakub b. Şeybe ise, sika olduğunu ancak, rivayetinde çok tereddüte düştüğünü, bazen merfuyu, mevkuf, mevkufu merfu olarak naklettiğini, elinde yazılı müracaat edebileceği bir kitabı olmadığını söylemiştir. Bkz., İbn Hibbân, *Kitabu's-sikât*, VI, 217-218; Zehebî, *el-Kâşif*, I,207 (1227); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 9-10 (1766).

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 132.

²⁹ Ravh b. Ubade el-Basrî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 268 (1605); İbn Hacer, *Tehzîb*, II,177-179 (2302).

³⁰ Şu'be b. Haccâc el-Basrî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 11 (2298); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 494-498 (3257).

³¹ Ebu'n-Nu'mân Muhammed b. Fadl es-Sedûsî, hakkında, Nesâî, ihtilata düşmeden önce sikaydı, Darakutnî ve İbn Hibbân da, ondan sonra münker rivayetlerde bulunduğunu, Ebu Hatim, hayatının sonunda ihtilata düşüp hafızasının bozulduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., VIII, 58 (267); İbn Hibbân, Muhammed, *Kitâbu'l-mecrâlin min'el-muhaddisîn ve'd-dnaşâ' ve'l-me'râkin*, (I-III, thk., M. İbrahim Zayed, Dâru'l-Va'y, Halep, 1402), II, 294; Mizzî, age., XXVI, 287-292 (5547); Zehebî, *Mizânü'l-İrûdâ*, IV, 7-9 (8057); a. mlf., *el-Muğnî*, II, 361 (5907); a. mlf., *el-Kâşif*, III,71 (5174); İbn Hacer, *Tehzîb*, V,240-241 (7351) a. mlf., *Lisânü'l-mizân*, VII, 371 (4711).

³² Hâkim Neysâbü'rî, Ebu Abdillah, *el-Müstedrek ale's-salîhain*, (I-V, Beyrut, 1986), IV, 359.

³³ Abbâs b. Fadl en-Nadravî hakkında bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, III,81-82 (3700).

³⁴ Saïd b. Mansûr el-Horasânî hakkında bkz. İbn Hibbân, *Kitabu's-sikât*, VIII, 268-269; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 326 (1979); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 342-343 (2814).

³⁵ Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ', I-XI, Beyrut, 1994, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye), VIII, 367 (16911).

³⁶ İshak b. İbrahim b. Mahled b. Râhûye hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 60 (275); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 200 (408).

³⁷ Nadr b. Şümeyl el-Basrî hakkında bkz. İbnü'l-Medîni, İbn Maîn, Nesâî ve Ebu Hâtim sika demiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 189 (5908); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 604 (8377).

³⁸ Hammâd b. Seleme hakkında İbn Maîn, sika, Beyhakî, yaşlanınca hafızasının zayıflaması sebebiyle Buhârî'nin onun rivayetlerini terk ettiğini söylemiştir. İbn Sa'd sika olduğunu bazen münker rivayetleri aktardığını, İclî ve Nesâî de sika olduğunu söylemişlerdir. Zehebî, rivayetleri karıştırdığını belirtmiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 208 (1228); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 10-12 (1767).

³⁹ Âsım b. Ebi'n-Nücûd ile yukarıdaki senedde geçen Âsım b. Behdele aynı kişidir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 46 (2517); a. mlf., *Ma'rifetü'r-ruvâi*, 122 (168); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 28 (3545), 40 (3573).

Suresi kadar olduğu belirtilmiştir.⁴⁰

6- Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Harun el-Fakîh (?)- Ali b. Abdulazzîz (?)- Haccâc b. Minhâl (217/832)⁴¹- Hammad b. Seleme- Âsım- Zir- Übey b. Ka'b rivayetine göre, Ahzâb suresi Bakara suresine denkti. Hakim, bu sahîhu'l-isnâd bir hadistir, ama onu Buhârî ve Müslim tahrir etmemişlerdir demiştir. Zehebî de hadisin sahîh olduğunu söylemiştir.⁴²

Suyûtî (911/1505); Ebu Ubeyd (224/839)⁴³- İbn Ebi Meryem (224/839)⁴⁴- Ebu Lehîa (174/790)⁴⁵- Ebu'l-Esved (137/754)⁴⁶- Urve b. Zübeyr (94/713)⁴⁷ tarikıyla Âişe (r.a.)'nın: Ahzâb suresi Nebî (s) zamanında ikiyüz ayet olarak okunmaktaydı. Osmân (r.a.), mushafı yazdırdığında, ancak şu anda olduğu kadarını bulabildi" dediğini nakletmektedir.⁴⁸ Ahzab suresi ile ilgili bazı rivayetleri, Kur'an'da eksiklik olduğu iddiasını bir polemik üslubuyla kaleme alan ve ciddi tartışmalara sebep olan Nuri Tabersî (1292/1875) de eserinde, iddialarına bir delil olarak kaydetmiştir.⁴⁹ Seyyid Murtaza Rıdâvî ve Rasûl Caferiyan da, Hz. Âişe'den naklen "Ahzab suresinin Peygamber zamanında 200 ayet olduğuna dair Ehl-i sünnet kaynaklarında geçen rivayete işaret etmiştir.⁵⁰ Bu rivayetlere bakıldığında hemen hemen hepsinin Übey b. Ka'b'dan rivayet edildiği dikkat çekmektedir.

Şii ahbârî alim Meclisî de, Ahzab suresi'nin Bakara suresi kadar hatta daha fazla

⁴⁰ İbn Hibbân, *Hudûd, Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belebân, I-XVIII*, thk. Şuayb Arnaût, Beyrut, 1997, X, 273 (4428).

⁴¹ Hacâc b. Minhâl el-Enmâti hakkında bkz., Zehebî, *el-Kâşif*, I, 163 (953); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 508 (1345).

⁴² Hakim Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, II, 415.

⁴³ Ebu Ubeyd Kasım b. Selâm hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 376 (4562); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 496-497 (6429).

⁴⁴ Saîd b. Hakem b. Muhammed el-Cümahî el-Mısrî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 311 (1885); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 300 (2689); II, 338 (2806).

⁴⁵ Abdullah b. Lehîa, (her ne kadar matbu olan elimizdeki el-İtkân'da, ravinin ismi, Ebu Lehîa olarak geçmekteyse de), bu künye ile bir ravi temel kaynaklarda geçmemektedir. Burada bir dizgi hatası olduğu kanaatindeyiz. Bize göre gerçek ravi olan İbn Lehîa, Ebu'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman'dan hadis almış, ondan da Saîd b. Ebî Meryem rivayette bulunmuştur. Sened onunla muttasıl hale gelmektedir. Onun hakkında, Hakim, Müslim onun iki rivayetiyle istihadda bulundu demiştir. Buhârî, onun rivayetini terk etmiş, İbn Huzeyme, bu eserime onun ferd rivayetlerini almadım, Nesâî, sika değil, İbn Maîn, zayıf, rivayetiyle ihticac olunmaz, Hatîb, tesahülüne sebebiyle münker rivayetleri arttı, Hakim, kitapları yandıktan sonra münker rivayetleri arttı, İbn Sa'd, zayıf, İbn Hibbân, rivayetlerini inceledim zayıf ravilerden gelen rivayetleri tedlis yoluyla sika ravilerden naklettiğini tesbit ettim demişlerdir. Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Kitâbu'd-duafâ is-sağîr*, (thk., M. İbrahim Zâyed, Beyrut, 1986), 69 (190); Cüzecânî, *Ahvâlür-ricâl*, 155 (274); Nesâî, *Kitâbu'd-duafâ*, 203 (346); İbn Ebî Hâtım, age., V, 145-148 (682); İbn Adiy, age., V, 237-252 (977); Mizzî, age., XV, 487-503 (3513); Zehebî, *Mizanü'l-İtidâl*, II, 475-483 (4530); a.mlf., *el-Kâşif*, II, 118 (2964); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 227-230 (4128).

⁴⁶ Ebu'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 53 (5059); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 184-185 (7201).

⁴⁷ Urve b. Zübeyr b. Avvâm, teyzesi Âişe (r.a.)'dan hadis almış, onda da Ebu'l-Esved, Muhammed b. Abdu *Kâşif*, II, 257 (3818); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 113-115 (5347).

⁴⁸ Suyûtî, Celaluddin Abdurrahma Kesîr, Beyrut, 1987), II, 718. Aynı rivayeti Şii alim Hûî de eserine almıştır. Bkz., el-Hûî, Ebu'l-Kâsım el-Müsevî, *el-Beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Necef, 1966, s. 221.

⁴⁹ Bkz. Tabersî, Hüseyin Nuri, *Faslu'l-İitâb fi tahrîfi kitâbi rabbi'l-erbâb*, British Museum, 12 00T26, varak no: 53b; "Ahzâb suresi Bakara suresine denkti" rivayeti için bkz., age., 57b; "Ahzab suresi, yediyüz ayetti." rivayeti için bkz., 58b.

⁵⁰ Bkz., Rıdâvî, age., 217; Caferiyan, age., 38.

olduğuna dair haberler nakletmiştir.⁵¹

Hadisleri kaydederken dipnotlarda verdiğimiz bilgileri esas alarak, senedlerini değerlendirdiğimizde şu sonuçlarla karşılaşmaktayız: Bu rivayetlerden, Tayâlisî, Müsned, 540, Abdurrezzâk, Musannef, VII, 329-330, İbn Hibbân, X, 273, Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 132, Hâkim, Müstedrek, II, 415; IV, 359; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, VIII, 367'deki rivayetler, senedlerindeki Asım b. Behdele sebebiyle zayıftırlar. Asım b. Behdele'yi tevsik edenler olmakla birlikte, seyyiü'l-hıfz olduğunu, hafızasının güçlü olmadığını, hayatının sonunda ihtilata düştüğünü söyleyenler olmasınidikkate alarak, bu senedlerde zayıflık olduğu söylenebilir. Üstelik bu rivayet, Kur'an'da bir eksiklik iddiası gibi önemli bir konudan bahsetmesi sebebiyle sened yönüyle çok sağlam olmalıydı. Önemli bir kıraat imamı olan Asım'ın cerhedilmesi yadırganabilir. Günümüzde, hafızlığı sağlam ve kıraatı da güzel olan birçok hafızın hadis alanında aynı derecede güçlü bir birikime sahip olmadığı bilinen bir gerçektir. Nasıl ki, iyi bir hadiscinin iyi bir hafız ve kârî olması gerektiği iddia edilemiyorsa, bunun aksisi de geçerlidir. Kur'an altı yüz kûsur sayfadan ibaret bir metindir. Hadisler ise ciltlerce hacme sahiptir. Bu sebeple önemli bir kârî olmak, hadiste de güçlü olmayı gerektirmez. Kaldı ki, Asım'a yöneltilen cerh ifadeleri hep hadis alanındaki zabtıyla ilgili olup, adaletiyle ilgili değildir. Nitekim Şuayb Arnavut da, Asım b. Behdele hakkında şöyle demektedir: "O, sadûk ise de, hafızası güçlü olmadığından rivayetlerinde vehme düşmüştür. Bu hadis (Müsned, V, 132), onun vehme düştüğü rivayetlerindedir. Ayrıca bu rivayetteki 'Ben onu Rasulullah ile birlikte okudum' sözünde nekaret vardır."⁵² Ayrıca Tayâlisî rivayetinin senedinde bulunan İbn Fudâle de zayıf bir ravidir. Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 132'deki bir diğer rivayetinin senedi de, Yezîd b. Ebî Ziyâd sebebiyle zayıftır. Suyûtî'nin Ebû Ubeyd (224/839)'in eserinden aktardığı ve metni de farklı olan Aişe (r.a.) rivayetinin senedi, İbn Lehîa sebebiyle zayıftır. Hâkim, Müstedrek, II, 415'deki hadisin senedi hakkında Hakim sahih demiş, Zehebî de ona muvafakat etmiştir. Bu onların Asım'a yönelik cerh katılmadıklarını göstermektedir. Bu cerh ifadeleri dikkate alınmasa bile, Kur'an'da eksiklik ifade eden bu rivayetler ferdi mutlaklardır ve sadece sahabeden Übey b. Ka'b'a dayanmaktadır. Halbuki bir şeyin Kur'an'dan olduğunu tespit için senedi sağlam olan haber-i vahitler bile yeterli değildir, onun mütevatir olarak aktarılması gerekir. Dolayısıyla bu rivayeti sahih olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Bu tespitlerden sonra Muavvizeteyn ile ilgili rivayetleri ele alabiliriz.

B- Muavvizeteyn Rivayetleri

1- Kuteybe b. Saîd (240/854)⁵³- Süfyân (198/813)⁵⁴- Âsım (128/746)⁵⁵ ve Abde

⁵¹ Bkz., Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihârü'l-envârü'l-câmi'a li dâirari'l-ahbârü'l-eimme'ti'l-ethâr*, (Beyrut, 1983), LXXXIX, 41, 50.

⁵² Bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsnedü'l-İmâm Ahmed b Hanbel, thk. Şuayb Arnavut, (I-L, Beyrut, 1999), XXXV, 133-134 (21206).

⁵³ Kuteybe b. Saîd es-Sekafî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 383 (4606); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 521-522 (6496).

⁵⁴ Süfyân b. Uyeyne el-Hilâlî hakkında bkz. İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, VI, 403-404; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 332 (2019); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 359-362 (2872).

⁵⁵ Âsım b. Behdele hakkında, İbn Sa'd, sika olduğunu ancak rivayetinde çok hata yaptığını söylemiştir. İclî sika, İbn Maîn ise lâ be'se bih demiştir. İbn Uleyye ve Nesâi seyyiü'l-hıfz hayatının sonunda ihtilata düştüğünü söylemiştir. Yahya el-Kattân hafızasının iyi olmadığını söylemiştir. Zehebî, hadiste sebt olmadığını kaydetmiştir. Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, II, 357 (4068); İbn Hacer, → →

(123/741)⁵⁶- Zir b. Hubeyş (87/706): Übey b. Ka'b'a Muavvizetyne'i sordum. Şöyle dedi: Ben de Rasulullah (s)'e sordum. "(Cibrîl tarafından) bana böyle denildi (vahyedildi)" dedi. Ben de: Biz de Rasulullah'ın dediği gibi söylüyoruz dedim.⁵⁷

Buhârî'nin (Ali b. Abdullah (234/848)⁵⁸- Süfyân (198/813)- Abde b. Ebî Lübâbe (123/741)- Zir b. Hubeyş (87/706)- Übey) tarikiyle tahrir ettiği, benzer bir rivayette ise, İbn Mes'ûd'un muavvizeteyn ile ilgili tutumu müphem bir ifadeyle Übey'e sorulup yukarıdaki ifade cevap olarak nakledilmektedir.⁵⁹ Bazı rivayetlerde ise, İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyni sildiği açıkça belirtilmektedir.

2- Muhammed b. Hasan b. Mükrim (?) - Dâvud b. Ruşeyd (239/853)⁶⁰- Ebu Hafs el-Ebbâr⁶¹- Mansûr (132/749)⁶²- Âsım b. Ebi'n-Nücûd (128/746)- Zir b. Hubeyş: Übey b. Ka'b ile karşılaştım. Ona dedim ki: İbn Mes'ûd Mushaflardan Muavvizeteyni siliyor ve "onlar Kur'ân'dan (bir sûre) değil, ondan olmayanı ona katmayın" diyor. Übey şöyle dedi: Bu Rasulullah (s)'e söylenildi, o böyle (onların Kur'ân'dan olduğunu) söyledi. Biz de öyle diyoruz...⁶³

Ayn bilgi, -Abdullah b. Ahmed (290/903)⁶⁴- Muhammed b. Hüseyin b. İşkâb (261/875)⁶⁵- Muhammed b. Ebi Ubeyde b. Ma'n (205/820)⁶⁶- Babası (Ebu Ubeyde)⁶⁷- A'meş (145/782)- Ebu İshak (126/744)⁶⁸- Abdurrahman b. Yezîd (73/692)⁶⁹ tarikiyle Müsned'de tahrir olunmuştur.⁷⁰ Müsneddeki diğer bir rivayette ravilerden Süfyân b. Uyeyne rivayete ek olarak, şu açıklamada bulunmaktadır: Evet o ikisi İbn Mes'ûd'un mushafında yoktu. O, Rasulullah (s)'in bu ikisi ile, istiaze için (torunları) Hasan ve Hüseyin'e okuduğunu görmüş, onları namazda okuduğunu duymamıştı. Onların

→ →

Tehzîb, III,28-29 (3545).

⁵⁶ Abde b. Ebî Lübâbe el-Esedî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 216 (3566); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 511 (4998).

⁵⁷ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, thk. Abdulazîz b. Abdullah, Tefsîr, 113 (4976). VI, 116.

⁵⁸ Ali b. Abdullah b. Cafer el-Medîni hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 281 (3984); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 210-214 (5571).

⁵⁹ Buhârî, Tefsîr, 114 (4977), VI, 116-117.

⁶⁰ Dâvud b. Ruşeyd el-Haşîmî hakkında bkz. İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, VIII, 236; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 244 (1949); İbn Hacer, *Tehzîb*, II,113-114 (2103).

⁶¹ Ebu Hafs Ömer b. Abdurrahman el-Ebbâr el-Kûfi hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 306 (4136); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 285 (5783).

⁶² Mansûr b. Mu'temir el-Kûfi, hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 159 (5723); İbn Hacer, *Tehzîb*, V,525-527 (8127).

⁶³ İbn Hibbân, *Hudûd*, X, 274 (4429).

⁶⁴ Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 67 (2648); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 90-91 (3725).

⁶⁵ Muhammed b. Hüseyin b. İşkâb el-Bağdâdî hakkında bkz. İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, IX, 124; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 20 (4850); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 74 (6859).

⁶⁶ Muhammed b. Ebî Ubeyde el-Mesûdî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 58 (5093); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 200 (7244).

⁶⁷ Ebu Ubeyde Abdulmelik b. Ma'n el-Mes'ûdî hakkında bkz.. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 208 (3519); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 489 (4929).

⁶⁸ Ebu İshâk Amr b. Abdullah es-Sebîî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 323 (4236); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 340-342 (5948).

⁶⁹ Abdurrahman b. Yezîd b. Kays en-Nehâî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 185 (3381); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 415-416 (4728).

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 129-130.

istiaze için okunacağını sanmış ve bu görüşünde ısrar etmişti. Diğerleri ise, onların Kur'an'dan olması meselesini araştırmış ve onları (mushaftaki) yerlerine kaydetmişlerdi.⁷¹

İbn Mes'ûd'un yanılma sebebini izah eden bu açıklama dışında, Hz. Peygamberden sarîh ifadelerle Muavvizeteyn'den nazil olan ayetler şeklinde söz edildiğini bildiren hadisler de bulunmaktadır.

3- Kuteybe b. Saîd (240/854)- Cerîr (188/804)⁷²- Beyân⁷³- Kays b. Ebî Hâzım (84/703)⁷⁴- Ukbe b. Âmir (58/678)⁷⁵: Rasulullah (s) şöyle dedi: Geceleyin nazil olan ayetleri biliyor musunuz? Onların benzeri görülmemiştir. (Onlar), (فل أعود برب الفلاق . فل أعود)'tir.⁷⁶

4. Muhammed b. Abdullah b. Nümeyr (234/848)⁷⁷- Babası (Abdullah (199/814)⁷⁸- İsmâil (146/763)⁷⁹- Kays (84/703)- Ukbe b. Âmir (58/678): Rasulullah (s) bana şöyle dedi: *Bana benzeri görülmemiş ayetler inzal edildi. (Onlar) Muavvizeteyndir.*⁸⁰ Bu hadisin tahrîc olunduğu yerde geçen diğer bir tarîkının isnadı ise şöyledir: Ebu Bekr b. Ebî Şeybe- Vekî' (H) Muhammed b. Râfi', Ebû Üsame. Her ikisi (Vekî ve Ebu Üsame) İsmâil'den rivayet etmişlerdir. Aynı hadisi Tirmizî, sadece ilk iki ravisi (Bündâr Muhammed b. Beşşâr (252/866)⁸¹- Yahya b. Saîd (198/813)⁸² farklı olmak üzere tahrîc etmiş ve hasen sahîh değerlendirmesinde bulunmuştur.⁸³ Mübârekpûrî (1353/1934), Rasulullah (s)'in bana bugün benzeri görülmemiş ayetler indirildi dedikten sonra Muavvizeteyni okumasının, onların Kur'an'dan olduğunun en büyük delili olduğunu söylemiştir.⁸⁴

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsted*, V, 130.

⁷² Cerîr b. Abdulhamîd ed-Dabbî'den Kuteybe rivayette bulunmuştur. Onun hakkında, İbnü'l-Medîni, sahibi leyl (ne rivayet ettiğini bilmez), Ebu Hayseme, müdellis, Ebu Zûr'a, sadûk, İclî, Nesâî, İbn Sa'd ve İlâlikâî sika demişlerdir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., II, 505-507 (2080); Mizzî, age., IV, 540-551 (918); Zehebî, *el-Kâşif*, I, 135 (780); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 427-428 (1078).

⁷³ Beyân b. Bişr el-Becelî hakkında bkz Zehebî, *el-Kâşif*, I, 120 (672); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 377 (942).

⁷⁴ Kays b. Ebi Hâzım el-Kûfi hakkında, İbn Maîn sika, İsmail b. Ebi Halid yaşı yüzü geçtikten sonra hafızasının zayıfladığını söylemiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 389 (4647); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 538-539 (6546).

⁷⁵ Ukbe b. Âmir el-Cühenî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, 266 (3884); İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, Amman, 2002, 920 (6310); agm., *Tehzîb*, IV, 148-149 (5435).

⁷⁶ Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. M.Fuad Abdulbaki, I-V, Kahire, 1991, Salâtü'l-Müsâfirîn, 264 (814). I, 558.

⁷⁷ Muhammed b. Abdullah b. Nümeyr el-Hemedânî hakkında bkz. İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, IX, 85; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 49 (5034); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 169-170 (7157).

⁷⁸ Abdullah b. Nümeyr el-Hemedânî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, 133 (3055); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 271-272 (4254).

⁷⁹ İsmâil b. Ebi Hâlid el Ahmesî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 76 (372); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 244-245 (543).

⁸⁰ Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 265. I, 558.

⁸¹ Bündâr Muhammed b. Beşşâr el-Basrî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 11 (4790); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 43-44 (6778).

⁸² Yahya b. Saîd el-Kattân hakkında bkz.. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 243 (6258); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 135-137 (8827).

⁸³ Bkz., Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, tsh., s. Cemil Atâr, I-V, Beyrut, 1994, Fedâilü'l-Kur'an, 12 (2911).

⁸⁴ Bkz., Mübârekpûrî, Abdurrahman b. Abdurrahim, Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmiit-Tirmizî, (I-X, Kahire, 1383), VIII, 215.

5- İsmâîl (193/809)⁸⁵- el-Cerîrî (144/761)⁸⁶- Ebu'l-Alâ⁸⁷- Bir adam (racül)⁸⁸: Rasulullah (s) ile bir seferdeydik. İnsanlar yürüyorlardı. Öğle vaktine de az kalmıştı. Rasulullah (s) ile beraber konaklama vaktimiz yaklaşmıştı. Rasulullah (s) arkamdan gelerek omuzuma vurdu ve şöyle dedi: "*De ki sabahın rabbine sığınırım.*"⁸⁹ Ben de, "Sabahın rabbine sığınırım" dedim. Rasulullah (s), okumaya devam etti. Ben de onunla birlikte okudum. Sonra şöyle dedi: "*De ki insanların rabbine sığınırım.*"⁹⁰ dedi ve o (sureyi) okudu. Ben de onunla birlikte okudum. Sonra şöyle buyurdu: "*Namaz kıldığında bu ikisini oku.*"⁹¹ Bu hadis, Müsned'in bir başka yerinde de aynı sened ve metinle kaydedilmiştir.⁹² Aynı eserde tahrir edilen hadisin bir diğer tarikindeki rivayete (V,78) göre, (Affân- Şu'be- el-Cerîrî- tarikıyla Yezîd b. Abdullah b. Şihhîr, kabilesinden bir adamdan) bu hadisi nakletmiştir.

Meclisî, Şîa imamlarından, Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olduğunu belirten bilgiler nakletmektedir.⁹³ Rıdâvî ve Rasul Caferiyan, tahrirle ilgili Sünnî kaynaklarda yer alan rivayetlere örnek olarak bu rivayete işaret etmişlerdir.⁹⁴

Muavvizeteyn rivayetleri sened açısından değerlendirildiğinde şu sonuçlarla karşılaşmaktayız: Buhârî, Tefsir, 113 (Abde tarıkı); 114 (Ali b. Abdullah tarıkı), Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 265; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 130 (Abde tarıkı) ve Tirmizî, Fedâilül'l-Kur'ân, 12'deki rivayetlerin ravileri sika olup senedleri de muttasıldır. Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 129-130; V, 130(Asım tarıkı); Buhârî, Tefsir, 113 (Asım tarıkı) ve İbn Hibbân, X, 274'deki rivayetlerin senedleri Asım b. Behdele sebebiyle zayıftır. Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 24'deki hadisin senedinde mechulü'l-ayn bir ravi (racül) vardır. Ancak onun sahâbi Ukbe b. Amir olduğu belirtilmektedir. Bu durumda bu sened sahîhu'l-isnad olmaktadır. Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 264 ve Hakim, Müstedrek, II, 540'daki rivayetler senedlerindeki Cerîr b. Abdulhamîd sebebiyle zayıftır. Rivayetlerin Übey b. Ka'b ve Ukbe b. Amir kanalıyla aktarıldığını görmekteyiz. Her iki tarıkta da sahîhu'l-isnad rivayetler bulunmaktadır. İbn Mes'ud'a

⁸⁵ İsmail b. İbrahim b. Miksem el-Esedî (İbn Uleyye) hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 73 (352); İbn Hacer, *Tehzib*, I, 235-237 (513).

⁸⁶ Saîd b. İyâs el-Cerîrî, Ebu'l-Alâ'dan hadis almış, ondan da (İsmail b. İbrahim) b. Uleyye rivayette bulunmuştur. İbn Maîn, Nesâî, İbn Sa'd ve İclî sika olduğunu ancak hayatının son döneminde ihtilata düştüğünü söylemiş, İbn Hibbân bunun vefatından önceki üç yılda olduğunu söylemiştir. Ebu Davud ondan en çok rivayette bulunanın İbn Uleyye olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, VI, 351; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 309 (1872); İbn Hacer, *Tehzib*, II, 292-293 (2674).

⁸⁷ Ebu'l-Alâ' Yezîd b. Abdullah eş-Şihhîrel-Basrî hakkında bkz. İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, V, 532; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 267 (6412); İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 209-210 (9024).

⁸⁸ Bu hadisin her üç tarikinde (Müsned, V, 24,78,79) bulunup hadisi Hz. Peygamberden nakleden bu ravi mechulü'l-ayn'dır. İsmi belirtilmemiş, sadece bir rivayette onun, Yezîd b. Abdullah'ın kabilesinden olduğu belirtilmiştir. Şuayb Arnavut, bu senede "Racül: adam" olarak zikredilen kimsenin, sahâbi Ukbe b. Amir (58/678) olduğunu söylemektedir. Bkz., Ahmed b. Hanbel, Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, (I-L, Beyrut, 1999), XXXI, 406. İbn Hacer, Ukbe'nin kurrâ ve kendisi için müstakil Mushaf yazan sahâbilerden olduğunu kaydetmiştir. Bkz., İbn Hacer, *el-İsâbe*, (Ammân, 2002), 920 (6310). Bu durumda rivayet muttasil ve sahîh olmaktadır.

⁸⁹ Felak Suresi (113), 1.

⁹⁰ Nâs Suresi (114), 1.

⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 24.

⁹² Age., V,79.

⁹³ Bkz., Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihârü'l-envârî'l-câmia li dürarî'l-ahbârî'l-eimmetü'l-ethâr*, (Beyrut, 1983), LXXXIX, 363-369.

⁹⁴ Bkz., Rıdâvî, age., 214; Caferiyan, age., 57, 88.

nispet edilen Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olmadığı ile ilgili doğrudan kendi ifadesi ile aktarılan bir rivayet mutemet kaynaklarda geçmemektedir. Dolaylı olarak bunu ihsas eden rivayetler bulunmaktadır. Onlarla ilgili bu durum, metin ile ilgili değerlendirmelerde dikkate alınmalıdır.

C-Hal' ve Hafz /Kunut Rivayetleri

Abdurrezzâk, İbn Ebî Şeybe, Buhârî, Müslim, Ebu Davud, Tirmizî ve Dârakutnî gibi önemli kaynaklarda, Hz. Peygamber, Ömer b. Hattâb, Ali ve İbn Abbâs (r.a.)'ın sabah veya vitir namazlarında rükudan önce veya sonra kunut⁹⁵ okuduklarına dair bir çok merfu ve mevkuf haber aktarmışlardır. Bu rivayetlerin bazılarında Hz. Peygamberin kunûtunda, kurrâ sahabileri şehit eden kabilelere beddua ettiği kaydedilmiştir.⁹⁶ Ancak kunutun nerede okunacağı ve lafızlarındaki farklılık bizim incelediğimiz konunun dışında kaldığından bu rivayetlere işaret etmekle yetiniyoruz. Bu konunun bizi ilgilendiren yönü, kunutların bir Kur'ân ayeti veya suresi olup olmadığı ile ilgili rivayetlerdir. Şimdi onları gözden geçirelim.

Übey b. Ka'b'a Nispet Edilen Rivayet

1- Vekî' (196/811)⁹⁷- Cafer b. Bürkân (154/771)⁹⁸- Meymûn b. Mihrân (116/734)⁹⁹ şöyle demiştir: Übey b. Ka'b'in kıraatında şunlar bulunmaktaydı: "Ey Allahım! Biz, senden yardım ister, senden bağışlanma dileriz. Seni metheder ve sana küfran-ı nimette bulunmayız. Sana isyan edeni terk eder, ondan uzaklaşırız. Ey Allahım! Ancak sana kulluk eder, senin için namaz kılar, secde ederiz. Senin rızan için çaba harcar, yardım ederiz. Senin rahmetini diler ve azabından korkarız. Şüphesiz azabın tüm kafirlere ulaşacaktır."¹⁰⁰ Bu rivayette yer alan kunut lafızları, bizlerin vitir namazında okuduğumuz kunut dualarıyla önemli ölçüde benzerlik arz etmektedir. Bu rivayette, kunutların Übey'in kıraatinde olduğu belirtilmektedir.

Diğer Sahabilere Nispet Edilen Rivayetler

2- Vekî'- Süfyân (161/778)¹⁰¹- Habîb b. Ebî Sâbit (119/737)¹⁰²- Abdümelik b.

⁹⁵ Kunût, taat, huşû', namaz, dua, ibadet, kıyam, sükût gibi anlamlara gelmektedir. Bkz., İbnü'l- Esîr, Mübârek b. Muhammed, en-Nihâye fi garîbi'l-hadis, I-V, (Kum, 1342), IV, 111.

⁹⁶ Bkz., Abdurrezzak, el-Musannef, III, 113 (4973, 4974); İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, II, 106 (7012....7021); Buhârî, Vitir, 7 (1001, 1002, 1003) II, 17-18; Müslim, Mesâcid, 295, I, 467; Ebu Dâvud, Vitir, 5 (1425, 1426); 10 (1441...1446), Tirmizî, Vitir, 10 (463); Dârakutnî, Ali b. Ömer, Sünenü'd-Dârakutnî, I-II, (Beyrut, 1994), Vitir, 7 (1650, 1651), 9 (1674).

⁹⁷ Vekî' b. Cerrâh el-Kûfî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III,225 (6137); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 78-82 (8680).

⁹⁸ Cafer b. Bürkân el-Kilâbî, Meymûn b. Mihrân'dan hadis almış, ondan da Vekî' rivayette bulunmuştur. Onun hakkında, İbn Maîn, İbn Sa'd ve İbn Uyeyne sika demiştir. Ebu Hatim, hadisleri (araştırılmak üzere) yazılacağını, İbn Huzeyme ise, onun ferd rivayetleri ile ihticâc edilemeyeceğini söylemiştir. Hakim de bu görüşü aktarmıştır. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., II, 474-475 (1932); İbn Adiy, age., II, 371-374 (339); Mizzî, age., V, 11-18 (934); Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I, 403 (1490); a.mlf., *Ma'rifetü'r-ruvât*, 80-81 (66); a.mlf., *el-Kâşif*, I, 137 (792); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 433-434 (1093).

⁹⁹ Meymûn b. Mihrân el-Cezerî hakkında bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, V, 417-418; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 178 (5841); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 575-576 (8283).

¹⁰⁰ Bkz. İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed (235/849), *el-Musannef*; tsh., Muhammed Abdüsselam Şahin, I-IX, (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995), II, 107 (7029).

¹⁰¹ Süfyân b. Saîd es-Sevrî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 331 (2013); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 356 (2866).

¹⁰² Habîb b. Ebî Sâbit el-Kûfî'den Süfyân es-Sevrî hadis rivayet etmiştir. Onun hakkında, İbn Maîn, Iclî, Nesâî, Ebu Hatim ve Zehebî sika demişler, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân müdellis olduğunu söylemişlerdir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., III, 107-108 (495); İbn Adiy, age., III, 316-319 (526); Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I, 451 (1690); a. mlf., *el-Kâşif*, I, 156 (912); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 490-491 (1285).

Süveyd el-Kâhilî (?)¹⁰³: Ali (r.a.) (40/660)¹⁰⁴, sabah namazının kunutunda *şu iki sûreyi* okudu denilerek, metinlerindeki kısmi değişikliklerle kunutlar kaydedilmiştir.¹⁰⁵

Bu hadisi, İbn Ebî Şeybe eserinin bir başka yerinde de aynen zikretmektedir. Ancak oradaki senedde, Abdülmelik b. Süveyd el-Kâhilî yerine, Abdurrahman b. Süveyd el-Kâhilî (?) bulunmaktadır.¹⁰⁶ Böyle bir karışıklığın müstensih hatasından kaynaklanması muhtemeldir.

3- Hz. Alî'nin okuduğu bu kunutu, Abdurrezâk (211/826)¹⁰⁷ da; Hasan b. Umâra (153/770)¹⁰⁸, Habîb b. Ebî Sâbit- Abdurrahman b. Esved el-Kâhilî (?) tarikıyla "*şu iki sureyi okurdu..*" diyerek naklediyor.¹⁰⁹ Bu üç rivayette olayı Hz. Alî'den gördüğü şekilde bize aktaran ravinin isminin ciddi bir karışıklık (isimler Abdurrahman ve Abdülmelik, baba adları ise Süveyd ve Esved olarak değişiklik) arz ettiği görülmektedir. Biz de bu ravinin cerh ve ta'dil durumu ile ilgili bir bilgiyi rical kitaplarında tespit edemedik.

4- Abdurrezâk (211/826); İbn Cüreyc (149/766)¹¹⁰- Atâ' (114/732)¹¹¹- Ubeyd b. Umeyr (68/687)¹¹² tarikıyla Ömer b. Hattâb (r.a.)'ın¹¹³ kunutta okuduğu (duaları) nakletmektedir. Bu rivayete göre o, önce "Ey Allahım! Kadın erkek tüm mü'minlere mağfiret et..." diye başlayan bir dua okuduktan sonra, her birinin başında besmele çekerek kunutları okumuştur. Ravi Atâ' bunların akabinde, Ubeyd b. Umeyr'den, kunutlarının, İbn Mes'ûd'un mushafında bulunan iki sure olduğuna dair bir bilginin

¹⁰³ Abdülmelik b. Süveyd, İbn Sirîn'den hadis almıştır. Bkz., İbn Ebî Hâtim, age., V, 353 (1667).

¹⁰⁴ Ali b. Ebi Tâlib, hayatı için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 939 (6436); a. mlf., *Telzîb*, IV, 202-204 (5561).

¹⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, age., II, 107 (7028).

¹⁰⁶ Bkz. İbn Ebî Şeybe, age., VI, 91 (29708).

¹⁰⁷ Abdurrezâk b. Hemmâm es-San'ânî, Ma'mer'den hadis rivayet etmiştir. Ondan birçok önemli hadisçi rivayette bulunmuştur. İclî, sika, Ebu Hatim, rivayetiyle ihticac olunur demiş, İbn Hibbân es-Sikât'ına almıştır. Ahmed b. Hanbel gözleri a'ma olduktan sonra ondan hadis alanların rivayetinin zayıf olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, VIII, 412; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 188 (3399); İbn Hacer, *Telzîb*, III, 422-424 (4756).

¹⁰⁸ Hasan b. Umâra el-Kûfî'den Abdurrezâk hadis rivayet etmiştir. Onun hakkında Şu'be, İbnü'l-Medîne ve İbn Maîn, ondan hadis alma, o rivayetinde yalan söyler, Ahmed b. Hanbel, Müslim, Nesâî, Darâkutnî ve Ebu Hatim metrükül-hadis, rivayetleri mevzudur, İbnü'l-Medîne rivayetinde hata yapar ve hadis uydurdu, İbn Hibbân ise, zayıf ravilerden aldığı hadisleri sika ravilere nispet ederek rivayet ettiğini söylemişlerdir. Bkz. Buhârî, *Kitâbu'd-dua'fâ*, 33 (66); Cûzecânî, age., 52 (35); Nesâî, *Kitâbu'd-dua'fâ*, 169 (149); İbn Ebî Hâtim, age., III, 27-28 (116); İbn Adiy, age., III, 93-115 (445); Mizzî, age., VI, 265 (1252); İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 229-231; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I, 513-515 (1918); a. mlf., *el-Muğnî*, I, 254 (1454); a. mlf., *el-Kâşif*, I, 180 (1058); Burhaneddin el-Halebî, *el-Keşfü'l-İhsâs ammen runiye bi vad'i'l-hadis*, (thk. Subhî es-Sâmerrâî, Alemül-kütüb, Beyrut, 1987), 93 (223); İbn Hacer, *Telzîb*, I, 564-566 (1494).

¹⁰⁹ Abdurrezâk, *el-Musannef*, III, 114 (4978).

¹¹⁰ Abdülmelik b. Abdulazîz b. Cüreyc, Atâ'dan hadis almış, ondan da Abdurrezâk rivayette bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel, onun mürsel olarak rivayet ettiği bazı hadisler mevzudur, Ebu Hatim, sâlihu'l-hadis, İclî sika, Darakutnî ise, İbn Cüreyc'in tedlisinden sakın demiş, İbn Hibbân, es-Sikât'ına almışsa da tedlisine işaret etmiştir. Müt'a nikahı ile yetmiş kadar kadınla evlendiği nakledilmektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., V, 356-357 (1687); İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, VII, 93-94; Mizzî, age., XVIII, 338-352 (3539); Zehebî, *Marîfetu'r-ruvât*, 139 (218); a. mlf., *Mizânü'l-İtidâl*, II, 659 (5227); a. mlf., *el-Muğnî*, II, 12 (3827); İbn Hacer, *Telzîb*, III, 476-478 (4902); a. mlf., *Lisân*, VII, 292 (3877).

¹¹¹ Atâ' b. Ebi Rabah el-Mekkî hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 260 (3840); İbn Hacer, *Telzîb*, IV, 123-125 (5380).

¹¹² Ubeyd b. Umeyr el-Leysi hakkında bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 233 (3667); İbn Hacer, *Telzîb*, IV, 46 (5146).

¹¹³ Ömer b. Hattâb. b. Nüfeyl l-Adevî. Hayatı için bkz. İbn Hacer, *Telzîb*, 949 (6514).

kendisine ulaştığını ve onları her gece vitirde okuduğunu nakletmektedir.¹¹⁴

5- İbn Ebî Şeybe, Hüseyim (183/799)¹¹⁵, İbn Ebî Leylâ (148/765)¹¹⁶, Atâ' tarikıyla gelen rivayete göre, Ubeyd b. Umeyr, Hz. Ömer'in arkasında namaz kıldığını onun, kunutta bunları okuduğunu nakletmektedir.¹¹⁷ Bu rivayette Ömer (r.a.)'ın kunutlardan önce besmele çektiği belirtilmemektedir. Aynı muhtevaya yakın bir rivayeti, Abdurrezzâk (211/826), Ma'mer (153/770)¹¹⁸. Ali b. Zeyd b. Cüd'an (131/748)¹¹⁹ tarikıyla Ebu Râfi'den¹²⁰ nakletmektedir.¹²¹

6- İbn Ebî Şeybe'nin, Vitir kunutunda okunacak dua babı içerisinde, İbn Fudayl (194/810)¹²²- Atâ' b. Sâib (137/754)¹²³- Ebu Abdurrahman (72/691)¹²⁴ tarikiyle aktardığı habere göre, İbn Mes'ûd'un (32/652)¹²⁵ kunutta okunmak üzere bu duaları öğrettiği nakledilmektedir.¹²⁶ Ancak onların bir sure olduğundan bahsedilmemektedir.

¹¹⁴ Abdurrezzak, *el-Musannef*, III, 111 (4969).

¹¹⁵ Hüseyim b. Beşir es-Sülemî'den İbn Ebî Şeybe hadis almıştır. İbn Sa'd, Ebu Zür'a, İclî ve Ebu Hatim, onun sika, İbn Hibbân, müdellis olduğunu belirtmiştir. Devrakî ise, onun tedlisle rivayeti caiz gördüğünü, Cüzecânî onun mülaki olmadığı kimselerden hadis rivayet ettiğini söylemiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., IX, 115-116 (487); İbn Adiy, age., VIII, 451-456 (2051); Mizzî, age., XXX, 272-289 (6595); Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, IV, 306-308 (9250); a. mlf., *el-Muğni*, II, 481 (6766); a. mlf., *el-Kâşif*, III, 212 (6059); İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 39-41 (8569).

¹¹⁶ Muhammed b. Abdurrahman b. Leylâ el-el-Küfi, Atâ' b. Ebî Rabah'dan hadis almıştır. Onun hakkında Ahmed b. Hanbel, seyyiül-hıfz, muzdaribü'l-hadîs, özellikle Atâ'dan rivayetlerinde zayıftır, Tayâlisî, ondan hafızası daha zayıf birini görmedim, Ebu Hatim ve Zehebî seyyiül-hıfz ve rivayetiyle ihticac olunamaz, Nesâî leysa bi'l-kavî, İclî hadisi (araştırılmak üzere) yazılır demişlerdir. Bkz., Cüzecânî, age., 71-71 (86); Nesâî, *Kitâbu'd-duafâ*, 232 (525); İbn Ebî Hâtim, age., VII, 322-323 (1739); İbn Adiy, age., VII, 388-397 (1663); Mizzî, age., XXV, 622-627 (5406); Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III, 613-614 (7825); a. mlf., *el-Muğni*, II, 333 (5726); a. mlf., *el-Kâşif*, III, 52 (5054); İbn Hacer, *Tehzib*, V, 180-181 (7195); a. mlf., *Lisâni'l-mîzân*, VII, 366 (4659).

¹¹⁷ İbn Ebî Şeybe, age., II, 107 (7026); VI, 91 (29705).

¹¹⁸ Ma'mer b. Râşid el-Ezdi Ebu Hatim, İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, VII, 484; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 146 (5642); İbn Hacer, *Tehzib*, V, 480-482 (8021).

¹¹⁹ Ali b. Zeyd b. Cüd'an el-Basrî, Ebu Râfi' es-Sâiğ'den hadis almıştır. Onun hakkında, Ahmed b. Hanbel ve Ebu Zür'a leysa bi'l-kavî, Nesâî, zayıf, İbn Adiy, şii, İbn Zürey' rafizî, İbn Sa'd, İbn Maîn, Ebu Hatim ve İbn Huzeyme rivayetiyle ihticac olunamaz, İbn Hibbân ise rivayetlerinde vehme düşer ve çok yanılırdı demişlerdir. Bkz. Cüzecânî, age., 114 (185); İbn Ebî Hâtim, age., VI, 186-187 (1021); İbn Adiy, age., VI, 333-334 (1351); İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrülîn*, II, 103-104; Mizzî, age., XX, 434-444 (4070); Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III, 127-129 (5844); a. mlf., *el-Muğni*, II, 85 (4265); a. mlf., *el-Kâşif*, II, 278 (3963); İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 194-196 (5540); a. mlf., *Takribü'l-Tehzib*, (I-II), H. Me'mûn Şihâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001), II, 43 (5316); a. mlf., *Lisâni'l-mîzân*, VII, 311 (4109).

¹²⁰ Ebü Râfi' Nüfe' es-Sâiğ el-Basrî Ebu Hatim, Zehebî, *el-Kâşif*, III, 195 (5948); İbn Hacer, *Tehzib*, V, 624-625 (8430).

¹²¹ Abdurrezzak, *el-Musannef*, III, 110 (4968).

¹²² Muhammed b. Fudayl b. Gazvân el-Küfi. İbn Şahin, onu sika ravilerle ilgili eserinde zikretmiştir. Zehebî onun sika ve şif olduğunu belirtmiştir. Onun hakkında İbn Maîn, sika, Ebu Zür'a *sadûk*, Nesâî ise *la be'se bilî* demiştir. İbn Sa'd, bazı alimlerin onun rivayetiyle ihticac etmediğini ve gulât-ı şia'dan olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Şahin Ömer b. Ahmed, *Târîhu esmâ's-sikât mimen nukile anluami'l-ilm*, thk., A.E. Ka'acî, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1986), 291; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 89; a. mlf., *el-Muğni*, II, 362; İbn Hacer, *Tehzib*, V, 241-242; a. mlf., *Lisâni'l-mîzân*, VII, 372.

¹²³ Atâ' b. Sâib el-Küfi Ebu Hatim, Zehebî, *el-Kâşif*, III, 260 (3841); İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 126-128 (5381).

¹²⁴ Ebu Abdurrahman Abdullah b. Habîb es-Sülemî Ebu Hatim, Zehebî, *el-Kâşif*, II, 76 (2705); İbn Hacer, *Tehzib*, III, 115 (3796).

¹²⁵ Abdullah b. Mes'ûd el-Hüzelî. Hayatı için bkz. İbn Hacer, *el-İsabe*, 832-833 (5652); a. 254 (4187).

¹²⁶ İbn Ebî Şeybe, age., II, 96 (6892).

Kütüb-i Sitte gibi temel hadis kaynaklarında yer almayan bu rivayetlerin, ancak ikinci üçüncü dereceden kaynaklarda yer aldığı görülmektedir. Ayrıca bunların sure olduğu bilgisi Peygamber (s)'e nispet edilen merfu bir haber olmadığı gibi, sahabilerin onlardan sure olarak sarih ifadelerle söz ettiği de nakledilmemektedir.

Nuri Tabersî, Ebu Musa ve Übey kıraatlarında Kunutların sure olarak Kur'an'da bulunduğu ile ilgili rivayetleri eserinde zikretmiştir.¹²⁷ Şiî alim el-Hûî de, bu iki kunutun İbn Abbas ve Übey b. Ka'b'ın Mushaf'larında olduğuna dair bir rivayete işaret etmektedir.¹²⁸ Rıdavî ve Rasûl Caferiyan da, Sünnî kaynaklarda yer alan, tahrifle ilgili görülebilecek rivayetler arasında bunları da kaydetmişlerdir.¹²⁹

Kunut veya bazı kaynaklarda geçtiği adıyla Hal' ve Haf'd sureleri ile ilgili rivayetlerden İbn Ebî Şeybe, Musannef, II, 107 (7029)'daki rivayette Übey'in kıraatında bunların olduğu aktarılmaktadır. Bu rivayetin senedindeki Cafer b. Bürkân'ı ta'dil edenlerin yanında ferd rivayetleri ile ihticac edilemeyeceğini söyleyenler de bulunmaktadır. Diğer rivayetler Übey dışındaki bazı sahabilerin kunutları ile ilgilidir. Hz. Ali'nin sabah namazının kunutunda bu iki sureyi okudu diye aktarılan, İbn Ebî Şeybe, Musannef, II, 107 (7028); VI, 91 (29708) ve Abdurrezzak, Musannef, III, 114 (4978)'deki rivayetlerin senedinde Hasan b. Ebi Sabit hakkında sika diyenlerin yanında müdellis olduğunu söyleyenler de olmuştur. Ayrıca kunutlara sure diyen Hz. Ali değil, arkasında namaz kılan hadisin ravisi olup isminde de ihtilaf edilmiştir. Muhtemelen bu iki duanın namazda okunmasından hareketle onları sure zannetmiş olmalıdır. Abdurrezzak rivayetinde bulunan Hasan b. Umâra ise ciddi bir şekilde cerh edilmiştir. Ömer b. Hattâb (r.a.)'a nispetle nakledilen Abdurrezzak, Musannef, III, 111 (4969)'daki rivayetin, senedindeki İbn Cüreyc'in tedlis ve mevzu rivayetle itham edilmesi sebebiyle zayıftır. Abdurrezzak, Musannef, III, 110 (4968)'deki rivayetin senedi Ali b. Zeyd b. Cüd'ân sebebiyle zayıftır. İbn Ebî Şeybe, Musannef, II, 107 (7026) ve VI, 91 (29705)'deki rivayetlerin senedinde bulunan Hüseyim ve İbn Ebî Leylân'ın mecruh olmaları sebebiyle isnadları zayıftır. İbn Ebî Şeybe, II, 96 (6892)'deki rivayette İbn Mes'ud'un bu duaları kunutta okunmak üzere öğrettiği nakledilmektedir. Bu rivayetin senedindeki İbn Fudayl'ı tevsik edenler yanında cerhedenler de bulunmaktadır. Kunutları gerek dua olarak, gerekse sure olarak aktaran rivayetler olsun, hepsinin senedinde en az bir mecruh ravi bulunmaktadır. Senedleri zayıf olan, bir kısmında sure bir kısmında da dua olarak aktarılan bu rivayetlere dayanarak, kunutların sure olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Nitekim bunların kıraatlerinde olduğu söylenen birkaç sahabe hariç, sahabenin tamamı Kur'an sureleri olarak kabul etmemişlerdir. Ayrıca onlara isnad edilen görüş kendilerinin sarih ifadelerine değil, onlara nispet edilen zayıf rivayetlere dayanmaktadır. Bunların bir kısmında temriz sigalarının kullanılmış olması da dikkat çekmektedir.

Bu tespitlerden sonra, bazı Şîa kaynaklarında geçen Nurayn adlı bir surenin olduğu ile ilgili iddiayı ele alabiliriz.

D-Nurayn Rivayeti

Sadece bazı Şiî kaynaklarda bahsedilen Nurayn adlı bir surenin olduğu iddiasını, Hüseyin Nuri Tabersî (1292/1875), eserinde dile getirmektedir. Debistanü'l-mezâhib

¹²⁷ Bkz. Tabersî, Hüseyin Nuri, *Faşlül-hitâb*, British Museum, 12 00T26, varak no: 75a, 88b.

¹²⁸ Bkz., el-Hûî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 223-224.

¹²⁹ Bkz. Rıdavî, age., 215-219; Caferiyan, age., 55, 88.

adlı eserden aktararak, Hz. Osman'ın diğer Mushaf'ları yaktırarak, Hz. Ali ve Ehl-i beyt ile ilgili ayetleri yok ettiğini iddia etmiş ve bu sözde surenin metnini nakletmiştir.¹³⁰ Goldziher de Şia'nın bu sure ile ilgili iddialarına işaret etmekte ve onu Batı dünyasına Mirza Kazımbeg'in tanıttığını belirtmektedir.¹³¹ Nöldeke ve Schwally, Kur'ân Tarihi adlı eserlerine, bu sözde surenin metnini ve tercümesini almışlardır.¹³² Nurayn suresi dışında yedi ayet olup, Hz. Ali ve İmamlara gösterilmesi gereken saygıdan bahsettiği söylenen Velaye suresinin¹³³ metnine ise hiçbir yerde rastlayamadık.

Aslında Nurayn diye bir surenin olduğu, Şia'nın hepsi tarafından kabul edilmemektedir. Nitekim, Nurî Tabersî'nin Faslul-hitâb'ını ve delillerini inceledim, sonunda tahrifin olmadığına inandım diyen¹³⁴ Şii alim Ayetullah Seyyid el-Mar'aşî en-Necefi (1411/1990), her nazil olanın -Kutsi hadisler gibi- Kur'ân olmadığını, Ali (r.a.)'ın derlediği mushafa, kendisinin Nebî (s)'den duyduğu herşeyi Kur'ân'dan olup olmadığına bakmadan yazmış olabileceğini, bu sebeple mevcut mushafta bulunmayan şeyleri onda gören bazı kimselerin, tahrif iddiasında bulunulabileceğini ifade etmiştir. Kur'ân'da i'caz ve tehatti özelliğinin olduğunu, ancak kaybolduğu söylenen Recm, Velaye, Hafd ve Nûrayn surelerinde bu özelliklerin olmadığını belirtmiştir. Onun eserini tahkik eden Muhammed Rıza Cedîdî ise dipnotta Velaye suresi olarak Nurayn suresini kaydetmiş ve bunun Velaye suresinin diğer adı olduğunu söylemiştir.¹³⁵ Cedîdî, bu sözde surenin kaynağı ile ilgili olarak şu tespitleri nakletmektedir: Bu sözde sureyi, "Muhammed b. Ali b. Şehraşub Kitabu'l-Mesâlib'de zikretmiştir. Bu sözde surenin alındığı Debistânü'l-mezâhib'in üzerinde müellifi yazmamaktadır. Müellifi meçhuldür. Müsteşrik ve doğulu araştırmacıların tetkiklerine göre onun te'lifi, mezheble ilgili düşünceleri bozuk birkaç kimseye dayanmaktadır. Muhakkiklerin ulaştığı son kanaate göre onun müellifi Hindistan'daki Mecusilerin büyük alimlerinden Keyhusrev b. İsfendiyar'dır."¹³⁶ Erken dönem kaynaklarında bulunmayan bu sözde surenin, dayandığı kaynak oldukça ilginçtir. Sözde Nurayn suresi ile ilgili bu bilgileri aktardıktan sonra, rivayetlerin metinlerini değerlendirmek istiyoruz.

II- RİVAYETLERİN METİN TAHLİLİ VE TENKİDİ

A-Ahzâb Rivayetleri

Ebu Bekr el-Bâkılânî (403/1012), Übey'den nakledilen "Biz Ahzab suresini okuduk. O, Bakara suresi kadardı." sözü hakkında şöyle demiştir: "Bu sözün,

¹³⁰ Bkz. Tabersî, Hüseyin Nuri, *age.*, 93a-93b.

¹³¹ Bkz., Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, (I-II, London, 1971), II, 109.

¹³² Bkz., Nöldeke, Theodor, Schwally, Friedrich, Kur'ân Tarihi, çev., Muammer Sencer, (İstanbul, 1970), 120-129. Bu eserin orijinali elimizde bulunmamaktadır. Çevirisinde ise bazı ifade bozuklukları bulunmaktadır. Bu sebeple alıntı yaptığımız yerlerde acıklılığı sağlamak üzere kısmi tasarruflarda bulunmak durumunda kaldık.

¹³³ Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, Ankara, 1988, I, 406; Karataş, Şaban. *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*, (İstanbul, 1996), 116, 123-125.

¹³⁴ Bkz. en-Necefi, *age.*, 15.

¹³⁵ Bkz. en-Necefi, *age.*, 24-25, 26 (dipnot, 2). Müellif ve muhakkik, Ali mushaf'ında, tağutların Mushaf derlemeye yaptıklarının aksine, elimizdeki Kur'ân'da olmayan, ayetlerin tefsiri ve ayet olmayan -kutsi hadis- gibi ziyadelikler olduğunu ve bu sebeple onu kabul etmediklerini söylemiştir. (*age.*, 26). Burada, Necefi'nin ilmi bir meseleyi ele alırken bile, diğer sahibilere duyduğu kini gizleyememesi ne kadar ilginçtir.

¹³⁶ Bkz., en-Necefi, *age.*, 25.

Übey'den nakli doğru değildir. Doğru olsa bile bunun anlamı, onun tilavetinin neshedilip kaldırılmasıdır. Çünkü Übey, gevşek davranıp kaybettiğimiz demiyor. Son derece ihtiyatlı hareket ederek, Kunutları bile mushafına yazan Übey gibi bir kimsenin bu ayetleri ihmal edip kaybetmesi nasıl doğru olabilir?¹³⁷

Muhammed Zekiyyüddîn, bunun ya uyudurulmuş bir rivayet olduğunu veya Ahzab suresinin ondaki bir kısım ayetler nesholunmadan önce 200 ayet olduğu şeklinde yorumlamıştır.¹³⁸ Ancak, nasih ve mensuh konusuyla ilgili kaynaklar, Ahzab suresini 200 ayetten 73 ayete indirecek kadar geniş çaplı bir nesh olayından bahsetmemektedir. Onların bize verdiği bilgiye göre, Ahzâb suresi'nin, 48. ayeti Seyf (Tevbe suresi 5.) ayeti ile, 52. ayeti aynı surenin 50. ayeti ile nesholunmuştur.¹³⁹

Ebu Şâme el-Makdisî (665/1267), Zeyd b. Sabit'in, Hz. Ebu Bekr zamanında Kur'an'ı toplarken, Übey b. Ka'b'a haber gönderdiğini, onun da diğer insanların yanında olan Kur'an sayfalarının benzerlerini getirdiğini eserinde kaydetmiştir.¹⁴⁰

Mustafa Zeyd, lafzı mensuh hükmü baki ayetler konusunda, Übey b. Ka'b'dan nakledilen, Ahzab suresinin Bakara suresi kadar olduğu ve onun içinde recm ile ilgili ayetin de bulunduğunu belirten rivayetle ilgili olarak, İbn Kesîr'in de, (tilavetinin mensuh) hükmünün baki olduğunu kabul etmeyerek, lafzın da hükmünün de neshedildiği kanaatinde olduğunu söyler.¹⁴¹ Ahzab suresindeki mensuh ayetler konusunda 4. ve 5. ayetlerinin evlat edinmeyi neshettiğine dair görüşleri serdetmiş, Seyf ayeti olarak bilinen Tevbe suresi 5. ayetinin Ahzab suresinin 48. ayetini konuları farklı olduğu için neshetmeyeceği gibi bazı konular üzerinde durmuş, ancak iddia edilen çapta bir nesh olayından bahsetmemiştir.¹⁴² Kırbaşoğlu, Kur'an dışı ayetlerin mevcudiyeti ile ilgili rivayetleri sayarken Ahzab suresinin Hz. Peygamber zamanında 200 ayet olduğuna dair rivayetlerin hadis kaynaklarında yer aldığını gündeme taşımıştır.¹⁴³ Görüldüğü gibi, bu surelerle ilgili rivayetler geçmişten günümüze değişik şekillerde dile getirilmeye devam etmektedir.

Şia kaynakları istisna edilirse, Kur'an'da en fazla eksikliğin olduğu ifade edilen sure, Ahzab suresidir. Acaba, bu surede bu çapta bir nesh olmuş mudur? Yahut burada Bakara suresinin 106. ayetinde bahsedilen bir insadan (unutturmadan) söz etmek

¹³⁷ Bkz., Ebu Bekr Bakillâni, Muhammed b. Tayyîb, *Nükeü'l-intisâr li nakli'l-Kur'ân*, thk., Muhammed Zağlül Sellâm, İskenderiye, 1971, s. 95.

¹³⁸ Bkz. Zekiyyüddîn, Muhammed, *Tevîru'l-ezhân fi'r-radd alâ müddei'tahrîfi'l-Kur'ân*, (Mısır, 1310), 42-43.

¹³⁹ Bkz., İbn Hazm el-Endelûsî, Muhammed, *en-Nâsîli ve'l-mensûli fi'l-Kur'ânî'l-kerîm*, thk., A. Süleyman el-Bündârî, Beyrut, 1986, 51; İbnü'l-Barizî, Hibetullah, *Nasîhu'l-Kur'ân ve mensûhuhu*, thk. Salih Hatim, 3.bsk., Beyrut, 1985, s.45; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 711.

¹⁴⁰ Bkz., Ebu Şâme el-Makdisî, Abdurrahman b. İsmail, *Kitâbü'l-mürşidî'l-vecîz, ilâ ulûmin'teteallaku bi'l-kitâbi'l-azîz*, thk., Tayyar Altıkulaç, Ankara, 1986, s. 63.

¹⁴¹ Bkz. Bkz. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, I-II, Dâru'l-Vefâ', 2. bsk., Mansura, 1987, I, 284-285. Ayetin tilavetinin mensuh, hükmünün baki olması oldukça tartışma götürülen bir meseledir. Suyûtî'nin, Fünûn müellif'inden naklettiği -bunda gözetilen maksat, ümmetin, herhangi bir emirde kesin bir delil aramadan, zanna dayansa bile, İbrahim Peygamberin gördüğü rüya ile oğlunu boğazlamaya yönelmesinde olduğu gibi, emre itaat konusunda derhal harekete geçip geçmiyeceğinin ortaya çıkmasıdır- şeklindeki izah kabul edilebilir bir durum gibi gözükmemektedir. Hz. İbrahim bir peygamberdir onun rüyasının vahiy olması mümkündür. Ama diğer insanlar için böyle bir durum söz konusu değildir. Tilaveti mensuh hükmü baki bir ayet olduğu rivayet edilen Recm ayeti ile ilgili rivayetler ve bununla ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz., Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası*, İstanbul, 2000, 93-109.

¹⁴² Bkz. Zeyd, age., II, 572, 626-627, 762-766.

¹⁴³ Bkz. Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2000, s. 320.

mümkün müdür? Müfessirlere¹⁴⁴ baktığımız zaman, bir usül konusu olarak insadan bahsettiklerini ama inşâ söz konusu olan ayet ve surelerden bahsetmediklerini görmekteyiz. Dolayısıyla bir usül konusu olarak bahsedilen, ama kapsamı konusunda hiçbir bilgi olmayan inşâ ile bunu açıklamak da mümkün görünmemektedir. Aydemir, bu sure ile ilgili rivayetler konusunda şöyle demektedir: "Hz. Aişe'den yapılan rivayette Kur'ân'ın tek bir suresinden 127, Übey rivayetinde 214 ayetin Mushaf'ın dışında kaldığını bunlardan başka bilen yok muydu? Neden bir başkası veya başkaları çıkıp da 'Bu ayetler nerede? Bunları mushafa niye almadınız?' dememiştir. Bunu ve hatta daha ilerisini söyleyenler bulunur, değil bu kadar fazla ayet için, bir ayet için bile kıyametler koparılırdı. Eğer bunlar yapılmamışsa, bunların aslı yok demektir. Rastgele, iyice ölçülüp biçilmeden kitaplara alınan bu rivayetler, aynı zamanda Hz. Ebu Bekir'i de, onun görevlendirdiği Kur'ân'ı cem etme komisyonunu da töhmet altına almak demektir."¹⁴⁵ Ayrıca 286 ayet olan Bakara suresi kadar olduğu söylenen Ahzab suresinden rivayetlerde aktarıldığı gibi, iki yüz ayetten fazla bir kayıp olsaydı, bunu birçok sahâbi dile getirirdi, sadece Übey b. Ka'b değil. Nitekim Kur'ân'ı cem' komisyonu başkanlığını üstlenen Zeyd b. Sabit, "Rasulullah (s)'den işittiğim Ahzâb suresinden bir ayeti bulamamıştım. Onu, Peygamberin şahitliğini, iki kişinin şahitliğine denk tuttuğu Huzeyme b. Sabit'in kayıtları arasında buldum." demiş ve bu kaynaklarda aktarılmıştır.¹⁴⁶ Kur'ân'ı derlerken tek bir ayeti bile uzun süre araştırarak bulunduğunu söz konusu yapan Zeyd ikiyüzden fazla ayetin kaybolduğunu hiç dile getirmez miydi?

Ayrıca rivayetlerin metinleri arasında da Ahzab suresinin, Bakara suresine denk olması, Bakara suresinden bile uzun olması, Bakara suresine benzetilmesi, 200 ayet olduğu gibi farklılıklar bulunması rivayetlerin bir başka zaaf noktasıdır. Aynı sahâbiden gelen rivayetlerin lafızlarında bile farklılık olması dikkat çekmektedir. Çünkü söz konusu olan, rastgele herkesin ilgisini çekmeyecek bir ayrıntı değil, önemli ölçüde kaybolup eksildiği ileri sürülen bir Kur'ân suresidir. Üstelik bu birkaç yüz ayet olduğu ifade edilen ciddi bir kayıptır. Böyle önemli bir kayıp olsaydı, bunu dile getirenler sadece iki sahâbi ile sınırlı kalmaz, birçok sahâbi bunu dile getirir, halifeler bu konuda suçlanır ve bunlar da, aynen bu rivayetler gibi kaynaklarımıza intikal ederdi. Demek ki mesele, birçok sahâbinin kabul ettiği bir durum değil, birkaç sahâbinin bu sure ile ilgili çerçeveyi tam kavrayamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce bu karıştırmanın temeli, ileride o dönemdeki durumu tasvirimizde de görüleceği gibi, eldeki yazı malzemesinin (düzgün taşlar, tahta parçaları, deve kemikleri vb.) sureleri ayrıntılı olarak tespit için uygun olmaması ve vahyin nüzul sürecinin devam etmekte oluşu, Peygamber dönemindeki imkanların sureleri ayrı ayrı sıralayıp müstakil fasiküller veya derli toplu bir Mushaf haline getirme imkanı vermemesine dayanmaktadır. Bu da Ahzab suresinin nerede başlayıp nerede bittiğinin bir iki sahâbi tarafından karıştırılmasına yol açmış olmalıdır. Bir başka sure, bu surenin devamı zannedilmiş olabilir. Kur'ân'ın cem ve istinsahında bu surenin eksikliği

¹⁴⁴ Bkz., İbn Cerîr et-Taberî, Muhammed, *Tefsîru't-Taberî*, I-XXX, (by., 1954), I, 476-479; Zemahşeri, mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil*, I-VI, Adil Abdulmevcûd, A. Muhammed, (Riyad, 1998), I, 308-309; Ebu'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, I-IX, 4.bsk., Beyrut, 1987, I, 128; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, I-VIII, 2.bsk., çev. V. İnce, M. Altınkaya, (İstanbul, 1998), V, 111.

¹⁴⁵ Aydemir, Abdullah, "*Mensuh Ayetler*", Diyanet Dergisi, (Ankara, 1988), c. XXIV, 69.

¹⁴⁶ Bkz. Buhârî, Cihad, 12 (2807), III, 271; Tefsîr, 33 (4784), VI, 26; Fedâilü'l-Kur'ân, 3 (4988), VI, 121.

gibi bir problemden bahsedilmemesi bunu teyit etmektedir. Binlerce sahabe arasında bunun bir iki sahabeye dayanan rivayetlerle sınırlı kalması, problemin onlara ait yanlış bir kanaatten kaynaklandığını teyit etmektedir.

B-Muavvizeteyn Rivayetleri

Felak ve Nas sureleri Muavvizeteyn olarak adlandırılmışlardır. Bunlara, İhlas suresiyle birlikte, tağlib yoluyla Muavvizat adı verilmiştir.¹⁴⁷ Kaydettiğimiz rivayetler içinde bulunan bazı rivayetlere¹⁴⁸ göre, Hz. Peygamber bizzat Muavvizeteyni öğretmiş ve namazda okunmasını tavsiye etmiştir. Muavvizeteynle sabah namazı kıldırıldığını aktaran rivayetler de bulunmaktadır.¹⁴⁹ Bütün bunlar Muavvizeteynin bir sure olduğuna açıkça delalet etmektedir. Ancak İbn Mes'ud'a atfen aktarılan, onun bunları mushafına almadığına dair rivayetler de hadis kaynaklarında bulunmaktadır.

İbnü'n-Nedîm'in (385/995) bize aktardığına göre İbn Mes'ud'un Mushaf'ında Muavvizeteyn ve Fatiha bulunmamaktadır. O, Ebu Şâzân- İbn Sîrîn tarikıyla aktardığı bir rivayetle bunu teyit etmektedir. Onun bildirdiğine göre, Muhammed b. İshak (151/768), müstensihlerinin İbn Mes'ud'a nispet ettikleri birçok Kur'ân nüshası gördüğünü ama bunların hiçbirinin birbirine tam uyum göstermediğini söylemiştir. İbnü'n-Nedîm, bu bilgileri verdikten sonra kendisinin gördüğü iki yüz yıl kadar önce yazılmış olan bir nüshada Fatiha suresinin bulunduğunu söylemektedir.¹⁵⁰ Bu bilgiler bize, sahabilere (bu çerçevede İbn Mes'ud'a) nispetle aktarılan nüshaların kendi aralarında da tam mutabakat taşımadığını göstermektedir. İbn Mes'ud mushaf'ında Muavvizeteyn'in olmadığına dair birçok rivayetin olması, bu konuda güçlü bir kanaat oluşturmaktadır. Ancak, Fatiha suresinin olmaması konusunda durum aynı değildir. Acaba, ona nispetle nakledilen, İbn Mes'ud mushafının başından ilk yaprağın kaybolması ve bu sebeple de onda Fatiha suresinin olmadığı kanaati de Muavvizeteyn'le ilgili kanaatine ilave edilmiş olamaz mı? İbn Ebî Dâvud'un bize naklettiği bilgilere göre, onun Hz. Peygamber (s)'in ve Raşid Halifelerin arkasında namaz kıldığını ve onların Fatiha'yı okuduğunu belirten rivayetler bulunmaktadır.¹⁵¹ Böylesine herkesin bilmesi gereken bir durumdan İbn Mes'ud gibi Hz. Peygamberin yakınında bulunan, birisinin, "Fatiha suresi okunmaksızın namaz sahih olmaz."¹⁵² hadisinden haberdar olmaması mümkün değildir.

Ebu Bekr el-Bâkîllânî (403/1012), İbn Mes'ud'un Osman mushafına muhalefet etmesi sebebiyle, eldeki Kur'ân üzerinde bir icma olmadığı iddiasına, Zeyd b. Sabit'in istinsah ile görevlendirilmesini kabul etmeyip buna yönelik eleştirilerinden bahisle bunun kırgınlık sebebi olduğunu, daha sonra Hz. Osman'ın nasihat ederek müslümanlar arasında bölücülüğe yol açmaması tavsiyesine uyarak bundan vazgeçtiğini

¹⁴⁷ Bkz., Kastalânî, Şihabüddin Ahmed, İrşâdü's-sâri, (I-XV, Beyrut, 1990), XIII, 380.

¹⁴⁸ Bkz., Ahmed b. Hanbel, Müsned, Müsned, V, 24, 79.

¹⁴⁹ Bkz., Ebu Dâvud, Vitir, 19 (1462, 1463), I, 544.

¹⁵⁰ Bkz., İbn Nedîm, Muhammed b. Ebi Yakub, *el-Fihrist*, nşr., Gustav Flugel, Beyrut, 1978, 26. Aynı bilgiler için bkz., Okıç, Muhammed Tayyib, *Tefsir Usûlii*, (Konya, ts.), 39.

¹⁵¹ Bkz., İbn Ebî Davud es-Sicistânî, Abdullah, *Kitâbü'l-mesâliif*, Beyrut, 1985, 104-105.

¹⁵² Buhârî, Ezan, 95 (856); Müslim, Salat, 34 (394); İbn Mace, İkame, 11 (837, 838, 839, 840); Ebu Dâvud, Salat, 131 (822, 823); Tirmizî, Salat, 69 (247). Tirmizî bu rivayeti hasen sahih olarak değerlendirmiştir. Tirmizî, Salat, 115 (311); 116 (312); Nesâî, İftitâh, 24 (910, 911); Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 428; Darimî, Salat, 36 (1244);

belirtmektedir.¹⁵³ Hz. Osman'ın onun yerine Zeyd'i tayin etmesini, Zeyd'in Kur'ân ezberinin sağlam olmasına, ahkamı iyi bilmesine, yazısının ve kaydının güzel oluşuna bağlamaktadır.¹⁵⁴ İbn Hazm (456/1064) ise, "İbn Mes'ud'dan nakledilen, onun mushafında Fatiha ve Muavvizeteynin olmadığına dair rivayetlerin hepsinin aslı yoktur, mevzudur. Çünkü İbn Mes'ud'dan sahih tarikle (Asım- Zir b. Hubeyş- İbn Mes'ud) Asım kıraatı rivayet edilmiştir ve bu kıraate göre Kur'ân'da Fatiha ve Muavvizeteyn bulunmaktadır" demiştir.¹⁵⁵ Zerkeşî (794/1392), Muavvizeteynin Kur'ân'dan olduğunu belirtmiş ve el-Bakillânî'den naklederek, İbn Mes'ud'a nispet edilen bu görüşün, ona ait olmadığını, onun Muavvizeteynin Kur'ân'dan olduğu kanaatinde olduğunu kaydetmiştir.¹⁵⁶ Ebu Şâme el-Makdisî (665/1267), arz yoluyla Osman b. Affan, Ali b. Ebî Talib, İbn Mes'ud, Zeyd b. Sabit ve Übey b. Ka'b'dan kıraat öğrenen Ebu Abdurrahman es-Sülemî'nin (72/691) şöyle dediğini aktarmaktadır: "Ebu Bekr (r.a.), Ömer (r.a.), Osman (r.a.), Zeyd b. Sabit (r.a.), Muhacirun ve Ensar'ın kıraati aynıydı. Bu Rasulullah (s)'in vefat ettiği yıl iki defa Cebrâil'e arzettiği kıraattı. Ali (r.a.) hayatı boyunca Osman mushafını okudu. Zeyd b. Sabit, Rasulullah'ın Cebrâil'e arz ettiği Arza-i ahire'de bulundu. O arzada neshedilen ve neshedilmeyen şeyler kendisine açıklanmıştı. Zeyd, iki defa kıraatını Peygamber (s)'e, onun vefat ettiği yıl arz etti. Bu sebeple, Ebu Bekr ve Ömer onu Kur'ân'ın toplanmasında, Osman da Mushaf'ların istinsahında görevlendirdiler." demektedir.¹⁵⁷ Nevevî (676/1277), "Müslümanlar, Muavvizeteyn ve Fatiha'nın Kur'ân'dan olduğunda icma etmişlerdir. Kim bunu inkar ederse küfre düşmüş olur. İbn Mes'ud'dan bu konuda rivayet edilenler ise, batıldır sahih değildir demiş,¹⁵⁸ İbn Hacer (852/1448) de, aynı bilgileri nakletmiştir.¹⁵⁹ Aynî (855/1451) ise, "Bu iki surenin Kur'ân'dan olduğu konusundaki icma, haber-i vahitlerin senetleriyle uğraşma külfetinden müstağni kılar" demiştir.¹⁶⁰ Kirmânî (786/1384), Muavvizeteynin Kur'ân'dan olduğu konusunda, önce sahabenin ihtilaf ettiğini sonra bu ihtilafın giderilip icma ettiğini, onların Kur'ân'dan olduğunu inkar edenin küfre düşeceğini belirtmiştir.¹⁶¹ Kastalânî (923/1517) de aynı kanaattedir.¹⁶² Mennâ Halil el-Kattân da, Zeyd b. Sabit'in Kur'ân'ı, Rasulullah'a arzının tüm sahabeden sonra olduğunu belirtmektedir.¹⁶³ Ayrıca komisyonda Zeyd yerine İbn Mes'ud olsaydı, komisyon tümüyle muhacirlerden oluşmuş ve Ensar dışlanmış

¹⁵³ Bkz., Ebu Bekr el-Bâkılânî, age., 363, 364.

¹⁵⁴ Bkz., El-Bakillânî, age., s. 368.

¹⁵⁵ Bkz., İbn Hazm, Ali b. Ahmed, el-Muhallâ bi'l-âsâr, thk. A.S. Bündârî, (I-XIII, Beyrut, 1988), I, 32.

¹⁵⁶ Bkz., Zerkeşî, , Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, tlk. M. Abdulkadir Ata', (Beyrut, 1988), II, 136-137.

¹⁵⁷ Ebu Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'l-mürşidi'l-vecîz*, 68-69.

¹⁵⁸ Bkz., Nevevî, el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb, (I-XX, Beyrut, ts.), III, 396.

¹⁵⁹ Bkz., İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, (I-XIII, Bulak, 1300), VIII, 571.

¹⁶⁰ Bkz., Aynî, Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî fî şerhi sahihi'l-Buhârî*, (I-XI, Amira matbaası, 1308), VIII, 572.

¹⁶¹ Bkz., Kirmânî, Muhammed b. Yusuf, *Sahîhu'l-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî*, (I-XXV, Mısır, 1956), XVIII, 219.

¹⁶² Bkz., Kastalânî, Ahmed, *İrşâdüs-sârî li şerhi sahihi'l-Buhârî*, (I-XV, Beyrut, 1990), XI, 288.

¹⁶³ Bkz. el-Kattân, Mennâ Halil, *Ulûmü'l-Kur'ân -Kur'ân İlünleri-*, trc. Arif Erkan, (İstanbul, 1997), 174. Zeyd b. Sabit'in Kur'ân derleme komisyonunun başkanı tayin edilmesinde, onun en devamlı vahiy katibi olması, kaza, fetva, feraiz ve kıraatte Ömer (r.a.) ve Osman (r.a.) tarafından tercih edilmesi, hifzda olduğu gibi yazıda da üstad olması gibi özelliklerine de işaret olunmaktadır. Bkz., Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Rasmü'l-mushaf -dirâse lügaviyye târihiye-* (Bağdat, 1982), 97, 104, 108, 113, 114.

olacaktı. Zeydin liyakati ve diğer nitelikleri yanında onun bu özelliği de, Ebu Bekr (r.a.) dönemindeki toplamada görevlendirilmesinin bir diğer sebebi olabilir. Bu duruma göre istinsah komisyonu başkanı Zeyd olacak, ihtilaf halinde ise, Kureyş lehcesi tercih edilerek ashabın ittifakı sağlanmış olacaktır.

İbn Mes'ud mushaf'ında Fatiha ve Muavvizeteynin olmadığını belirten Nöldeke ve Schwally şöyle demektedirler: "Bir başka rivayette, İbn Mes'ud mushafının 112 suresi olduğu ve yemin (Muavvizeteyn) surelerinin Kur'an'ında bulunmadığı bildirilmektedir... Fihrist yazarı, İbn Mes'ud'a ait 200 yıllık bir Kur'an gördüğünü, bu kodekste Muavvizeteyn surelerinin bulunduğunu ve sözü edilen edisyonun birbiriyle uyuşan iki el yazmasının bile kolay kolay bulunmadığını hikaye etmektedir."¹⁶⁴ Nöldeke ile Schwally, Osman mushafının gördüğü kabul konusunda şöyle demektedirler: "İbn Mes'ud, kendi Kur'an metninin bir tarafa bırakılması dolayısıyla o kadar kırgın olduğu halde, Osman metninin yanlış olduğuna dair hiçbir itiraz sesi yükseltmedi... Herşey, Osman Kur'an'ının eksiksiz ve doğru olduğunu göstermektedir. Bu imtiyazları dolayısıyla Osman metni İslam topluluğunda çabucak ve kolayca kabul edilmiştir."¹⁶⁵ İbn Ebî Dâvud'un, İbn Mes'ud mushafının farklılıkları ile ilgili bize naklettiği bilgiler arasında, onun mushafında Fatiha ve Muavvizeteyn'in olmadığından bahsetmeyip, sadece diğer surelerdeki kıraat farklılıklarını rivayet ettiğini görmekteyiz.¹⁶⁶ Bu rivayetten şüphe duymamızı gerektiren bir başka şey ise, Âsım kıraatı İbn Mes'ud'dan nakledilmiş olup onda da bu sureler bulunmaktadır.¹⁶⁷

Şii müfessirlerden el-Kummî (329/941) eserinde Fatiha suresinin Kur'an'dan olup olmadığı gibi bir konudan bahsetmemiş, ancak ayetleri yorumlarken mezhebinin görüşlerini katmıştır. Fatiha'da geçen *es-Sıratu'l-müstakim*'i Emiru'l-mü'minin ve onu bilmektir, *kendilerine gazab olunanlar*, Ali aleyhtarı olanlardır, *dalalette olanları* ise, imamı tanımayanlardır şeklinde yorumlamıştır.¹⁶⁸ İbn Mes'ud'un Muavvizeteyni silmesinin, onun kendi icthadı olup gerçekte o ikisinin Kur'an'dan olduğunu nakletmiştir.¹⁶⁹

Suyûtî'nin (911/1505), naklettiğine göre, İbn Mes'ud'un Mushaf'ında Fatiha ve Muavvizeteyn sureleri bulunmamaktadır.¹⁷⁰ Âlûsî (1270/1854), sahabeden hiçbir kimsenin, bu konuda İbn Mes'ud'un görüşünü kabul etmediğine işaret etmiştir.¹⁷¹ Mennâ Halil el-Kattân da, İbn Mes'ud'dan rivayet edilen haberin sahih olmadığını ve onun kabul etmemesinin Muavvizeteynin, mütevatir olan Kur'an'dan olduğu

¹⁶⁴ Bkz. Nöldeke, T., Schwally, *Kur'an Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1970, 25, 26, 27. Burada ilk dikkat çeken şey, Muavvizeteyn'e yemin sureleri denilmesidir. İbn Nedim'den nakledilen bilgide de, bir anlama hatası görülmektedir. Bizim yukarıda el-Fihrist'ten aktardığımız gibi, gördüğü nüshaların birbirine uymadığını söyleyen, İbn Nedim değil, Muhammed b. İshak'tır. İbn Nedim'in gördüğü nüshada bulunduğunu söylediği şey ise, onun yemin sureleri (dediği Muavvizeteyn) değil, Fatiha suresidir. (bkz., İbn Nedim, *el-Fihrist*, 26) Bu yanlış, müelliflerden mi yoksa çeviri yapan Sencer'den mi kaynaklanmıştır bilemiyoruz.

¹⁶⁵ Bkz., Nöldeke, Schwally, age., 110, 111.

¹⁶⁶ Bkz. İbn Ebî Dâvud, Abdullah, *Kitâbu'l-mesâliif*, (Beyrut, 1985), 64-82.

¹⁶⁷ Bkz. Zerkânî, *Menâhulu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*, I-II, 3.bsk., (Beyrut, 1988), I, 275, 276.

¹⁶⁸ Bkz., Kummî, Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, (I-II, Beyrut, 1981), I, 41, 42.

¹⁶⁹ Bkz., Kummî, age, II, 455.

¹⁷⁰ Bkz., Suyûtî, *el-İkân*, I, 202-203.

¹⁷¹ Bkz., Âlûsî, Mahmud, *Rûhu'l-meânî*, (I-XXX, Beyrut, ts.), I, 26.

konusundaki icmayı bozmayacağını söylemiştir.¹⁷²

Montgomery Watt şöyle demektedir: "İbn Mes'ûd'un son iki sureyi (113, 114), (Muavvizeteyn) yani Allah'a sığınma surelerini tümüyle çıkarttığına ilişkin açık ifadeler mevcuttur. Ancak bunlar bir tür sihir veya hamd (övgü) duası idi ve başlangıçta Kur'ân'dan bir parça olarak sayılmamış olabilirler."¹⁷³ Birkaç sahabinin, Hz. Peygamber'den öğrendikleri surelerle duaları karıştırmaları söz konusu olabilir. Hz. Peygamber'in Muavvizeteyn'i gerek kendisi için gerekse torunları için dua olarak da okumuş olması¹⁷⁴ böyle bir ihtimali güçlendirmektedir. Ebu Saîd'in aktardığı bir rivayette, Hz. Peygamberin Muavvizeteyn nazil olunca kadar çeşitli dualarla istiaze ettiği, onlar nazil olunca, başka dualarla istiazeyi terkettiği belirtilmektedir.¹⁷⁵ Bu rivayet bunların istiaze için, dua gibi okunmuş olmalarının, İbn Mes'ud'u yanıltmış olacağı ihtimalini gündeme getirmektedir. Nitekim Übey b. Ka'b'dan aktarılan bir rivayet de bunu teyit etmektedir. Übey şöyle demiştir: "İbn Mes'ud, Rasulullah (s)'in bu iki sureyi istiaze amacıyla torunları Hasan ve Hüseyin için okuduğunu görmüş ancak onları namazda okuduğunu işitemiştir. Bu sebeple onları istiaze duası zannederek, kendi kanaatinde ısrar etmiş, diğer sahabiler ise meseleyi tahkik ederek onları Kur'ân'daki yerlerine kaydetmişlerdir."¹⁷⁶ Ayrıca Ebu Davud'un tahrir ettiği bir rivayette, İbn Mes'ud, Rasulullah (s)'in on şeyi mekruh gördüğünü belirterek bunları saymış, onlar arasında Muavvizât'tan başka şeylerle kötülüklerden korunmaya çalışmayı da zikretmiştir.¹⁷⁷ Bütün bunlar, Muavvizât ile ilgili bazı uygulamaları İbn Mes'ud'un yanlış algıladığını ancak onun bu kanaatine diğer sahabilerin katılmadıklarını, açıkça göstermektedir. Nitekim John Burton gibi bir oryantalist de, İbn Kuteybe'den naklen, Peygamberin bu iki sureyi, torunları Hz. Hasan ve Hüseyin'in ilahi himaye ile korunmaları amacıyla dua gibi okuduğunu gören İbn Mes'ud'un, bu iki sureyi mushafına almadığını nakletmektedir.¹⁷⁸ Dolayısıyla incelediğimiz rivayetlere dayanılarak Kur'ân'da bir eksiklik veya fazlalığın olduğunun ileri sürülmesi sağlam bir iddia olamaz.

¹⁷² Bkz., el-Kattân, age., 193.

¹⁷³ Watt, W. Montgomery, *Kur'ân'a Giriş*, (çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000), 60.

¹⁷⁴ Buhârî, Deavat, 12 (6319), Fedailü'l-Kur'ân, 14 (5017); Müslim, Selam, 51; İmam Malik, Muvatta', Ayn, 10 (1775); İbn Mace, Tıb, 38 (3529).

¹⁷⁵ Bkz., Tirmizî, Tıb, 16 (2065); İbn Mace, Tıb, 33 (3511); Nesâî, İstiaze, 37 (5494).

¹⁷⁶ Bkz., Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 130. "Muavvizeteyn Üzerine Bir Değerlendirme" adlı makalesinde Hidayet Aydar, konu ile ilgili rivayetleri nakletmiş, ancak bunların senedleri üzerinde ayrıntılı bir değerlendirme yapmamıştır. Bu sebeple makalesinde zikrettiği senedi muttasıl ve sika ravilerden oluşan bu rivayetle aktarılan, İbn Mes'ud'un yanılma sebebine gereken önemi vermemiş, bu rivayetin sahih olmadığı ve bu aktarılan şeylerin İbn Mes'ûd'dan sudur etmesinin mümkün olmadığı sonucuna varmıştır. Bkz. Aydar, Hidayet, "Muavvizeteyn Üzerine Bir Değerlendirme", İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. XI, İstanbul, 2005, s.12, 14, 33, 34. Halbuki sahih bir isnadla tahrir edilmiş olan bu rivayetin açıkça ortaya koyduğu gibi, İbn Mes'ûd da değerli bir sahabi olmakla beraber bir insandır ve yanılabilir. Araştırmamızda elde ettiğimiz veriler bizi, -en azından Peygamberin vefatından sonraki bir süre- İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'in Kur'ân surelerinden olmadığı kanaatini taşıdığı sonucuna ulaştırdı. Sahabenin Muavvizeteynin, Kur'ân'dan olduğunda ittifak etmeleri karşısında kanaatinden dönmüş olması muhtemel görünmektedir.

¹⁷⁷ Ebu Davud, Hatim, 3 (4222), IV, 66.

¹⁷⁸ Bkz., Burton, John, *The Collection of The Qur'an*, (London, 1977), 220-221.

C- Hal' ve Hafd/ Kunut Rivayetleri

Kunutla ilgili rivayetler arasında, bunların Übey mushafında olduğunu ifade edenler yanında, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin sabah namazının kunutunda okuduğunu, İbn Mes'ud'un bunları kunutta okunmak üzere öğrettiğini belirtenler de bulunmaktadır. Ancak, Übey dışındaki sahabilerin bunları sure olarak açıkça ifade etmedikleri, bazı ravilerin, -muhtemelen onların kunutları namazda okunmalarından hareketle- bunlara sure dedikleri anlaşılmaktadır. Rivayetlerin hepsinin senedinde zayıf veya cerh-ta'dil yönü ihtilaflı en az bir ravi bulunmaktadır. Ayrıca Kunutlarla ilgili bu tür rivayetlerin Kütüb-i sitte gibi önemli hadis kaynaklarında yer almaması da dikkat çekmektedir. Demek ki onlar, namazlarla da ilgili olan bu tür rivayetleri, eserlerine alacak kadar sağlam görmemiş olmalıdırlar. Halbuki bilindiği gibi temel hadis kaynaklarında en tafsilatlı olarak tahrir edilen rivayetler abdest ve -kunutların da okunduğu- namazla ilgili rivayetlerdir.

İbnü'n-Nedîm'in bildirdiğine göre, Basra'nın Ensar köyü sakinlerinden Muhammed b. Abdulmelik el-Ensârî'nin yanında olan Übey mushafı iki kunut da dahil olmak üzere 116 sureden meydana gelmekteymiş. Atâ' b. Yesâr'dan nakledildiğine göre, 114 sureden, Asım el-Cahderî'den gelen rivayete göre 113 sureden meydana gelmekteymiş.¹⁷⁹ Suyûtî'nin eserinde naklettiğine göre, Übey b. Ka'b Mushaf'ında Sûratü'l-Hal' ve Sûratü'l-Hafd adını verdiği Kunutlar yer almaktadır.¹⁸⁰ Ebu Bekr el-Bâkılânî, "Sizin söylediğinize göre, Kur'an son derece yayılmış ve Übey de Kur'an'ı en iyi bilen kimse ise, onun Kunutların Kur'an'dan olmadığını bilmemesi nasıl mümkün olur?" sorusuna şöyle cevap vermektedir: Kunutlar kesinlikle Kur'an'dan değildir. Şayet Übey, böyle demiş ve mushafına yazmışsa, bunu yanılarak mushafına yazmış ve sonra düzeltmiştir. Übey'in kendisinden Kunutların Kur'an suresi olduğuna dair bir söz rivayet edilmemiştir. Başkaları onun mushafına yazdığını rivayet etmişlerdir. Eğer bu doğru ise, onların vazgeçilmeyecek önemde bir dua olduğu, onu devamlı okumanın müekket bir sünnet olduğu kanaatiyle yazmış olabilir. Yoksa onların Kur'an suresi olduğu düşüncesiyle değil... Bu konuda onların en son söyleyebileceği şey, kunutlardaki fasih ve belîğ ifadeleri ve Hz. Peygamber'in bazı namazlarda sürekli okumasını görerek onların Kur'an'dan olduğunu zannederek yazmıştır... Ebu'l-Hasen el-Eş'arî şöyle demiştir: "Basra'da, Enes zürriyetinden gelen bir topluluğun yanında Enes'in mushafını gördüm. O, halkın elindeki Kur'an'ın aynısı idi. Enes oğulları *onuu imlasını Übey'e, hattının ise Enes'e ait olduğunu* söylediler."¹⁸¹ Suyûtî, Hüseyin b. Münâdî'nin, lafzı Kur'an'dan kaldırılıp hıfzı hafızalarda baki kalan surelere örnek olarak bunları zikrettiğini aktardıktan sonra; Kadı Ebu Bekir'den bir grup alimin buna karşı çıkarak, "Bu konudaki rivayetler haber-i vahittir, onlar esas alınarak ayetin inzali ve neshi konusunda hüküm verilemez." dediğini nakletmektedir.¹⁸²

Muhammed Tayyib Okıç, Abdülmüteâil es-Saîdî'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "Kur'an üslubundan olmayan kunut, belki Übey b. Ka'b'ın mushafına Kur'an suresi olarak değil, namazda okunması gereken dua olarak ve mushafla birlikte muhafaza edilmesi için yazılmıştır. Kunut belki evvelce mushafın sonunda idi de, sonradan bazı

¹⁷⁹ Bkz., İbn Nedîm, age., 27.

¹⁸⁰ Bkz., Suyûtî, age., I, 201-202.

¹⁸¹ Bkz., Ebu Bekr Bakılânî, *Nüketü'l-İmisâr*, 79, 80, 81.

¹⁸² Suyûtî, age., II, 721.

kimseler tarafından iç sahifelere ve sureler arasına nakledilmiştir.¹⁸³ Osman Keskiöğlü ise, "Übey, istinsah heyetinde idi, Kunutları dua kabilinden yazdığı şüphesizdir. Eğer Kur'ân olduğunu iddia etse, heyette bunun münakaşası yapılırdı. Halbuki böyle bir şey yoktur.. Übey mushafına yazmışsa dua diye yazmıştır. İstinsah heyetinde bulunduktan sonra bu hareketini tashih etmiştir. Eskiden görülenler, rücuundan haberi olmayarak öyle rivayet etmiş olabilirler. Bu da bir ihtimaldir." demiştir.¹⁸⁴

Montgomery Watt şöyle demektedir: "Übey'in sözü edilen üç sureyi (Fatiha ve Muavvizeteyni) mushafına dahil ettiği, aynı zamanda standart Kur'ân metninde olmayan diğer iki sureye de yer verdiği görülmektedir. Bu surelerin metinleri bazı Müslüman alimlerce muhafaza edilmiştir... Bunlar kısa dualardır ve Fatiha'da olduğu gibi 'de ki' kelimesiyle başlanması beklenmelidir. Bu surelerin metinleri kısa olmakla birlikte, dil kullanımları Kur'ân'la paralel olmayan bazı noktalar içermektedir. Schwally, bu hususu belirtmekle beraber, bunların Hz. Muhammed'e kadar gidebileceğini düşünmektedir, ancak bu oldukça şüphelidir. Bunların Hz. Muhammed zamanında Müslümanlarca okundukları, ama Kur'ân'ın parçası olmadıkları düşünülebilir."¹⁸⁵ John Burton; İbn Mes'ud'un tutumunun aksine, Übey'in onları dua olarak değil, Peygamber'in dini amaçla okuduğunu görerek iki kunut duasını Mushaf'ına kaydettiğini söylemektedir.¹⁸⁶

Watt'ın atıfta bulunduğu, Schwally ve Nöldeke, Sûratu'l-Hal' ve Sûratu'l-Hafd adı verilen kunutların metinlerinin tam olarak, ancak Suyûtî (911/1505), Taşköprizade (967/1560) ve Birgivi (970 /1562) gibi yazarlarca elde edildiğini söylerken,¹⁸⁷ konuyu ciddi olarak araştırmadığını gösteren bir yanlış yapmaktadır. Halbuki Abdurrezzak (211/826) ve İbn Ebi Şeybe (235/849) gibi oldukça erken dönem musanniflerinin eserlerinde Kunut metinlerini bulmak mümkündür. Nöldeke ve Schwally, kunut metinlerinin içeriklerine göre duayı andırması, kunutlarda geçen (نبي) fiili ile, (جاء) fiilinin Kur'ân'da hiç geçmemesi, (جاء) fiilinin Kur'ânda geçtiği yerde¹⁸⁸ bu kadar mübalağalı bir anlama sahip olmayışı sebebiyle her ikisinin Kur'ân'a ait gerçek bir parça olduğu ve Peygamberden bir vahiymiş gibi aktarılabilirliğini pek inandırıcı bulmadıklarını, onların Peygamber zamanında okunan dualar olduğunu söylemektedirler.¹⁸⁹

Kırbaçoğlu, "Kunut dualarının Kur'ân'dan olduğu, daha sonra yazılı olarak Kur'ân'dan çıkarıldığı ve sadece sözlü olarak namazlarda okunduğu" rivayetini, problemleri rivayetler arasında zikretmektedir.¹⁹⁰

Hiz. Osman döneminde oluşturulan istinsah komisyonunda Übey b. Ka'b 'ın bulunduğu dair Ebu Şâme el-Makdisî'nin (665/1267) aktardığı bilgiye göre, Hiz. Osman, Übey b. Ka'b'ı çağırarak "Sen Peygambere nazil olan Kur'ân'ı en iyi bilen kimsesin, onun zamanında Kur'ân öğretiyordun. Ömer (r.a.), Kur'ân konusunda insanları sana yönlendiriyordu. İnsanlar ihtilafa düştü. Şunlara Kur'ân'ı yazdır" demiş.

¹⁸³ Okıç, Muhammed Tayyib, *Tefsir Usûlü*, (Konya, ts.), 38.

¹⁸⁴ Keskiöğlü, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, 2.bsk, Ankar, 1989, s. 103.

¹⁸⁵ Watt, W. Montgomery, *Kur'ân'a Giriş*, 60-61.

¹⁸⁶ Burton, John, age., 221.

¹⁸⁷ Nöldeke, T., Schwally, F., 42-43.

¹⁸⁸ Tâha suresi (20), 12.

¹⁸⁹ Nöldeke, Schwally, age., 46-47.

¹⁹⁰ Bkz., Kırbaçoğlu, M. Hayri, age., 320.

Übey imla ettirmiş, Zeyd b. Sabit ile Saîd b. As da istinsah etmişler.¹⁹¹ Şayet bu aktarılan bilgi doğru ise, bu komisyon görevinde Übey'in bir muhalefeti de aktarılmadığına göre, sahabenin icmaı karşısında iddiasından vazgeçmiş olabileceği düşünülebilir.

O dönemde bazı sahabiler, kendileri için özel mushaflar yazmaktaydılar. Bu özel mushaflarına Kur'an'dan olmayan, kendilerinin anlamakta zorlandığı ayetlerin tefsiri, namaz kunutunda okunan Kur'an dualarına benzeyen dualar gibi bazı şeyler yazmaları muhtemeldir. Ancak onlar bunların ayet veya sure olmadığını biliyorlardı. Yazı malzemeleri o dönemde kıtıldı. Yazdıkları Kur'an nüshası da başkaları için değil, kendilerine özeldi.¹⁹² Übey'in elindeki mushafta da böyle bir durumun olma ihtimali yüksektir. Çünkü İbn Ebî Davud'un aktardığına göre, Ebu Bekr (r.a.) veya Osman zamanındaki cem' komisyonunda Übey'in de görev alarak, imla hizmetinde bulunduğu dair zayıf bir rivayet aktarılmıştır.¹⁹³

Kur'an'daki surelerin önemli bir kısmı, toptan değil, farklı zamanlarda, farklı uzunlukta bölümler halinde inzal olmakta, bunlar Hz. Peygamber'in gösterdiği yerlere yazılmaktaydı. Sahabenin çok az bir kısmı vahiy katibi olarak görev üstleniyor, ve ayetleri gösterilen yerlere yazıyordu. Peygamberin yazdırdığı resmi nüshada her ayetin işaret olunan yerlere yazılacağı kesindir. Ancak bunun dışında kendileri için ayetleri yazanların, her zaman için devamlı Nebi (s) ile birliktelikleri söz konusu değildi. Onun yanında olmayanlar -başkalarından veya kısmen Peygamberden duyarak- gelen vahiyleri kendi nüshalarına kaydetmiş olmalıydılar. Bu kayıt esnasında, bazı ayetleri özellikle benzer ayetlerin olduğu başka bir yere yazmaları ve o ayetleri, olmaları gereken surelerin dışındaki başka surelerin içinde olduğunu zannetmeleri, bu sebeple de, bazı surelerin olduğundan daha uzun olduğu kanaatine varmaları mümkündür. Parça parça inen vahiy metinlerini, vahiy katibi olmayanların, her zaman için yerli yerine yazamamış olmaları sebebiyle de surelerin hacmi konusunda yanlışlıkları muhtemeldir.

Bu tür problemlerin nasıl ortaya çıktığını anlamak için, o günün şartlarını ve imkanlarını iyi anlamak zorundayız. 23 yıllık risalet döneminin, nispeten daha uzun olan Mekke dönemi, dinî tebliğin oldukça zorlukla yapıldığı, Hz. Peygamber (s) dahil tüm müslümanların hayati tehlike altında olduğu bir dönem olmuştur. Ayrıca Mekke'nin tamamında bile okuma yazma bilenler onlu rakamla ifade edecek kadar azdı. Medine döneminde ise, birçok savaş ve gazve yapılması gerekmiştir. Vahiyler tek elden değil, farklı kimselere yazdırılmış, bazen de inen vahiy neshedilmiştir. Bu gelişmelerden her sahabe aynı seviyede haberdar olamamıştır. Kullanılan elverişsiz yazı malzemeleri Peygamberin evinde biriktirilmiştir. Resmi nüsha dışında bazı sahabiler de kendileri için ayrı nüshalar yazmışlar, muhtemelen bunlar resmi nüsha kadar kontrol altına alınamamıştır. Kur'an ayetlerinin, kutsi hadislerin ve nebevi hadislerin tek kaynağı vardır, o da Hz. Peygamber'dir. Yerine göre peygamber ayetlerle ilgili açıklamalar yapmış, bazı Kur'an ayetlerine benzer dualar okumuştur. Böylesine dini ve sosyal gelişmelerle, problemlerle iç içe olan şartlar altında, farklı seviyede kültüre sahip insanların olduğu bir süreç içinde yazılan metinlerin tamamının aynılık

¹⁹¹ Bkz., Ebu Şâme el-Makdisî, age., s.64-65.

¹⁹² Bkz., Zerkânî, age., I, 271.

¹⁹³ Bkz. İbn Ebî Dâvud, age., 15; Gânim Kaddûrî el-Hamed, Rasmu'l-mushaf –dirâse lügaviyye târihiyye- (Bağdat, 1982), 115-117.

arzetmesi elbette beklenemez. Bunun sonucunda birçok farklı nüsha çıkmış, bazılarının nüshalarında eksiklikler olmuştur. Kullanılan yazı malzemesinin çok da uygun olmaması sebebiyle surelerin metinlerinin nerede bitip nerede başladığı konusunda yanılgılar olabileceği göz ardı edilmemelidir. Bütün bu olumsuz şartlara rağmen, birkaç sahabeye nispet edilen ihtilaf dışında sahabilerin arza-i ahireye uygun olan bir Kur'an metninde ittifak edebilmiş olmaları son derece önemli bir başarı olarak değerlendirilmelidir. Bu olayı tam olarak gözümüzde canlandırabilirsek, kaynaklarımıza akseden bu tür şaz rivayetlerin Kur'an'da eksiklik olduğu iddiasını ispat için yeterli olamayacağı daha iyi anlaşılabilir.

D-Nurayn Rivayeti

Şiilerin bir kısmının, bir zamanlar Kur'an'da bulunan bazı surelerin Kur'an'dan çıkarıldığını iddia ettikleri daha önce dile getirilmişti. Nöldeke ve Schwally, bu konuda şöyle demişlerdir: "Bu surelerden sadece birini bilmekteyiz. Bu 'çift nur' suresi denilen suredir. Surenin metni, Farsça Debistan-ı mezahib adlı eserden 17. yüzyılda yaşayan Muhsin Fani tarafından bulunmuş ve ünlü Fransız şarkiyatçısı Garcin de Tassy tarafından Avrupa'ya tanıtılmıştır. Kazanlı profesör Kazım Bey'in yayınladığı metin adı geçen metinden yararlanmış sadece metin veya baskı yanlışlarını düzeltmiş, yeni Kur'an yazmalarının alışageldiğimiz ortografi, vokal işareti ve ayet bölümlerini eklemiştir. Kazım Bey, Journal Asiatique'te yayınladığı çift nur suresiyle ilgili yazının girişinde 18 yıllık bir çalışmadan sonra, önceden sadece parçalar halinde bilinen çift nur suresinin nihayet bütün olarak elde etmesi karşısında duyduğu sevinci dile getirmektedir."¹⁹⁴ Bu bilgileri veren Nöldeke ve Schwally, bu sözde surenin metnini ve tercümesini de aktarmaktadırlar. Tipik bir şii propagandası özelliği gösteren bu metinde geçen şu cümleler bunu açıkça göstermektedir: Bu metnin 4. ve 5. cümlelerinde "İman ettikten sonra mîsâklarını ve Rasul'e verdikleri sözleri bozarak inkar edenler, cehenneme atılacaklardır. Onlar kendilerine zulmettiler ve Rasul'ün tayin ettiği vasînine isyan ettiler, onlar cehennemdeki kaynar sudan içirilirler." denilmektedir. 17.-22. cümleler ise şu şekildedir: "Şüphesiz Ali, muttakilerdendir. Kıyamet günü ona hakkını vereceğiz, ona yapılan zulümden gafil olmayacağız, Onu tüm Ehl-i beytin üzerine üstün kıldık." Bu metnin son bölümü olan 37-42. cümlelerinde ise daha açık bir propaganda üslubuyla şöyle denilmektedir: "Biz seni salih bir nesil ile müjdeledik. Onlar emrimize muhalefet etmezler. Haşr gününde, diri olsun ölü olsun benden onlara bir rahmet, bağışlanma vardır. Senden sonra onlara karşı gelenler, hüsrana uğrayacak kötü bir kavimdir ve gazabım da onların üzerindedir. Rahmetim, onların yolunu takip edenleredir ve (cennet) evlerinde güven içerisindeyler. Alemlerin rabbına hamd olsun. Amin."¹⁹⁵

Bu metinde, Şiinin ısrarla savunduğu vasilik kavramına vurgu yapılmaktadır. Halbuki Kur'an'da, vasiyet kelimesi, kişinin ölümü yaklaşınca belli yerlere harcanmak üzere geri kalan mallarının bir kısmını ayırması anlamında çoğunlukla da, miras ve ölüm anını tasvir eden ayetlerde geçmektedir. Yâsin suresinde ise, ölmek üzere olan inkarcının bir tavsiyede bulunmaya gücünün yetmeyeceği anlamında kullanılmıştır.¹⁹⁶ Şi'a'nın kullandığı anlamda kendine belli yetki ve sorumluklar verilen kimse anlamında

¹⁹⁴ Nöldeke, Schwally, age., 120-121.

¹⁹⁵ Bkz., age., 122-127.

¹⁹⁶ Bkz., Bakara suresi (2), 180, 240, Nisâ' suresi (4), 11, 12, Mâide suresi (5), 106 ve Yâsin suresi (36), 50.

vasi kelimesi hiç kullanılmamıştır. Hz. Ali'nin isminin açıkça zikredilerek övüldüğü, Abbasilerin yönetime gelmelerine karşı da onun üstün kılındığı, onlara tabi olanların rahmete, karşı gelenlerin gazaba uğrayacakları belirtilmek suretiyle onlar lehine açık bir propaganda yapıldığı görülmektedir. Nöldeke ve Schwally, bu metinde geçen, (Enzele), fiilinin Kur'an'da eşya ve vahiy için kullanıldığı halde, burada, Hz. Muhammed ve Ali'nin inzali anlamında, (Nur) kelimesinin Kur'an'da sadece Allah için (Nûr suresi, 35) bir defa kullanıldığını ama hiçbir yerde insanlar için kullanılmadığı gibi 8-10 kelimenin daha kullanım üslubunun Kur'an'da geçen üsluba uymadığını söylemekte ve muhteva yönünden de eleştirmektedirler.¹⁹⁷ Onların Kazım Bey'den nakillerine göre, 16.yüzyıldan önce hiçbir yazar Nurayn suresinden haberdar değildir. Nurayn Hz. Muhammed ve Ali'ye işaret sayılması ise ilk kez 14. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Zamanı gibi, Nurayn suresini yazanın adı ve kişiliği de belli değildir.¹⁹⁸ Bu tespitler iddia edilen metnin Kur'an surelerinin özelliklerini taşımadığı gibi, hem üslubunun hem de muhtevasının Kur'an ile uzaktan yakından bir ilgisinin olmadığını ve tamamıyla Şii anlayışın düşüncelerinin kompoze edilmesinden ibaret olduğunu göstermektedir. Keskiöglü ise, bu surenin metnini aktaran Faslu'l-hitâb adlı eser hakkında "Batıl sözlerle, saçmalarla doludur. Fakat asıl Şîa'da böyle bir itikat yoktur. Ve olamaz. Gulat-ı şîa'nın bu gibi iddialarına kulak verecek değiliz. Onların yalnız Kur'an hakkında değil, bizzat Allah, din ve Muhammed hakkında nice batıl sözleri vardır. Nasıl ki onlara bakmıyorsak, Kur'an hakkındakini de kabul etmeyiz." demiştir.¹⁹⁹ Ayrıca, "Ali (r.a.), halifelik görevine gelmiş bir kimsedir. O zaman Kur'an'da var olduğu iddia edilen bu tür eksikleri insanlara açıklayıp, niçin hatalarını düzeltmemiştir? Onların inancına göre o, masum imamdır. Ayrıca Kur'an hafızlarının ileri gelenlerinden ve dine hizmet etmede Allah'ın kullarının en cesurudur. Ondan sonra da oğlu Hasan yönetime gelmiştir. Allah'ın kitabının gerçek şeklinin açığa çıkması için bu fırsatı değerlendirmesini engelleyen nedir?"²⁰⁰ Bu tarihi gerçekler, şîa iddialarını boşa çıkarmaktadır.

Şii alimlerden el-Hûî ise, Hz. Peygamber (s)'den sonraki halifelere yönelik tahrif iddialarını değerlendirirken şunları dile getirmektedir: Kur'an'ın Ebu Bekr ve Ömer (r.a.) zamanında tahrif edildiği iddiası batıldır. Kur'an'ın onlara tam olarak ulaşmadığı iddiası geçersizdir. Çünkü Peygamber (s) ve ashab, Kur'an'ın ezberlenip okunmasına çok önem vermişlerdir. Onlar Kur'an uğruna vatanlarını terk edip, mallarını feda etmiş, hanımlarını ve çocuklarını ihmal etmişlerdir. Akli başında olan herhangi bir kimse bunların Kur'an'a gereken itinayı göstermeyeceklerini söyleyebilir mi? Sekaleyn hadisinde anlatılanlar, Kur'an'ın, Peygamber (s) zamanında tedvin edildiğini göstermektedir. Hilafet siyasi davranmayı gerektirdiği halde, onların Kur'an'ı tahrifi nasıl mümkün olabilir. Osman (r.a.) zamanında tahrif iddiası önceki iddiadan daha uzak bir ihtimaldir. Çünkü Osman zamanında İslam, onun Kur'an'dan bir şeyi eksiltmesine imkan vermeyecek kadar yayılmıştı. O Kur'an'ı tahrif etmiş olsaydı bu, onu öldürenler tarafından ileri sürülen en büyük mazeret olurdu. Halbuki böyle bir iddia ortaya atılmamıştır. Eğer tahrif olsaydı, Kur'an'ı Peygamber zamanındaki okunduğu asli şekline döndürmek, Ali (as)'ın yapması gereken bir vacip olurdu... Şayet bunu

¹⁹⁷ Bkz., Nöldeke, Schwally, age., 127-132.

¹⁹⁸ Bkz., Nöldeke, Schwally, age., 133

¹⁹⁹ Keskiöglü, age., 316.

²⁰⁰ Bkz., Zerkânî, age., I, 282.

Muaviye yapmış olsaydı, tarih, hadis ve kelim kitaplarının kaydettiği birçok konuda olduğu gibi, Ali taraftarları bunu onun aleyhine bir delil olarak kullandılar. Bu anlattığımız şeyler, tahrif iddiasında bulunanın aklın açık prensiplerine muhalefet ettiğini göstermektedir.²⁰¹ El-Hûî'nin bu tespitleri, tarihî gerçeklerin ve mantığın verilerinin dikkate alınması durumunda bu tür iddiaların, ne kadar tutarsız olduğunu göstermektedir. Tahrif iddialarını kabul etmeyen Şii alimlerden Kerakî'nin şu tespitleri, onların bu konu ile ilgili rivayetleri değerlendirme konusundaki ilkelerini ortaya koymasından önemlidir: "Kur'ân'da eksiklik olduğunu ifade eden rivayetlerin ya te'vili veya reddedilmesi gerekir. Çünkü Kur'ân, mütevatir sünnet ve icmada bulunan delile muhalif olan, tevili mümkün olmayan ve tutarlı bir yorumu da yapılamayan hadisin, reddedilmesi vaciptir."²⁰² Bütün bunlar ileri sürülen iddiaların, önyargıyla hareket etmeyen şiiiler tarafından da kabul edilmediğini göstermektedir.

Makalemizde ele aldığımız rivayetler, surelerle ilgili olduğundan, mushafta bulunan surelerin sayısı hakkında özet bazı bilgiler aktarmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

E-Kur'ân Surelerinin Sayısı

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (597/1201), Hz. Ebu Bekr ve Osman zamanında Zeyd b. Sabit'in tesbit ettiği Mushaf nüshasında Kur'ân ayetlerinin sayısının 114 tane olduğunu ve onun içerisinde Fatiha, Muavvizeteyn ve Berâe surelerinin de bulunduğunu belirtmiştir.²⁰³

Suyûtî, görüşleri dikkate alınan alimler, Kur'ân surelerinin sayısının, 114 olduğunda görüş birliğine varmışlardır, bazıları ise, Enfâl ile Berâe surelerini tek sure sayarak sure sayısının 113 olduğunu söylemişlerdir demektir.²⁰⁴ İbnü'l-Cevzî ise, İbn Mes'ud Mushafı'nda 112 sure vardır. Çünkü o, Muavvizeteyn'i yazmamıştır. Übey mushafı'nda ise, sonuna Hal' ve Hafd surelerini eklediği için, 116 sure vardır demiştir.²⁰⁵ Suyûtî, "Übey'in, Fil ve Kureyş surelerini tek sure saydığı için onun mushafındaki sure sayısının 115 olduğunu" söylemektedir.²⁰⁶ Bu konuda ihticac olunamayacak seviyede birkaç zayıf rivayet dışında, Kur'ân'ın 114 sureden oluştuğu konusunda görüş birliğine varıldığı anlaşılmaktadır.

Şii alim el-I-Hûî, tahrif meselesini etraflıca tartıştıktan sonra ulaştığı kanaati şu sözleriyle özetlemektedir: "Kur'ân'da tahrif olduğundan bahsetmek bir hurafe ve hayalden ibarettir. Gerizekalı, meseleyi etraflıca değerlendirmekten aciz veya bu meseleyi gündeme taşıma sevdasına kapılanlar hariç, hiçbir kimse bunu söyleyemez. Sevgi de insanı kör ve sağır eder. Meseleyi idrak eden, akli başında insaf sahibi olan kimse için, bunun asılsız ve hurafe olduğunda hiçbir şüphe yoktur."²⁰⁷

Günümüzde insanların elinde bulunan semâvî kitaplar arasında, Kur'ân'ın orijinallik yönünden durumunu anlamak için, Müslüman olmayan iki bilim adamının (Nöldeke ve Schwally) tespitleri son derece önemlidir. Yahudiliğin beş asırlık bir

²⁰¹ Bkz., el-Hûî, age., 234-239.

²⁰² Bkz., el-Hûî, age., 253.

²⁰³ Bkz., Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Fünûnu'l-efnân, fî uyûni ulûmü'l-Kur'ân*, (thk. H. Ziyaeddin İtr, Beyrut, 1987), 234.

²⁰⁴ Bkz. Suyûtî, age., I, 204.

²⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, age., 235.

²⁰⁶ Bkz., Suyûtî, age., I, 205, 206-207. Benzer görüşler için bkz., Âlûsî, age., I, 26.

²⁰⁷ Bkz., el-Hûî, age., 278.

sürede sistematik bir yapıya kavuştuğunu, İncil'in ise, derli toplu bir hale gelmesinin dört asır sürdüğünü belirttikten sonra şöyle demektedirler: "Şimdi elimizde bulunan Kur'an'ın biçimi esas olarak, Peygamber'in vefatından sonra iki üç yıl içinde oluşmuştu. Osman metni, Hafsa nüshasının bir kopyası olduğuna göre, Kur'an, Ebu Bekir veya en geç Osman'ın yönetimi sırasında bitirilmiştir demek doğru olur. Mamafih bu işlem, muhtemelen sadece surelerin kompozisyonu ve sırasına özgü kalmıştır. Tek tek vahiylerin, Peygamber'in bıraktığı veya yazdırdığı şekilde kağıda geçirildiğinden emin olabiliriz... Hıristiyan şeriatının olduğu gibi, Yahudi şeriatının da kutsal yazıları insan eseridir. Her ne kadar İncil yazarı, kendisinin Tanrı'dan ilham aldığını söylemişse de (2. Petr I, 21) bu böyledir... Kur'an'daki durum çok daha değişiktir. Gerçekten Hz. Muhammed objektiftir ve kitaptaki vahiyleri aktarmıştır. Fakat kendisinin bu vahiylerin yazarı olmadığını ve Tanrı sözleriyle Tanrı istemini aktarmaktan öteye geçmediğini açıkça söylemiştir. Kur'an'da sadece ve sadece Tanrı konuşur. Hayatından çıkardığımız sonuca göre Peygamber bu düşüncelerinde son derece samimiydi... Sonuçta Kur'an-ı Kerim, tek bir kişiye, dolayısıyla onun Levh-i mahfuz'dan okuduğu kutsal vahiylerle dayanır."²⁰⁸

Şimdiye kadar yaptığımız tespitler, bu konudaki eksiklik iddialarının haber-i vahit seviyesinde aktarılan bilgi ve rivayetlere dayandığını göstermektedir. Acaba haber-i vahitler, Kur'an'dan olan bir sure veya ayeti tespitinde delil olabilir mi? Alimlerin bu konu ile ilgili görüşlerine kısaca bir göz atmamız faydalı olacaktır.

F- Haber-i Vahit ve Kur'an'ın Sübutu

İslamî bilgi kaynakları arasında ikinci sırada bulunan hadislerin hepsi taşıdıkları bilgi değeri açısından aynı seviyede bulunmamaktadır. Onun farklı şekildeki tasnifleri bulunmakla birlikte, konumuzla ilgili olarak ön plana çıkan gruplandırılması, mütevatir ve haber-i vahit şeklindeki tasnifidir. Mütevatir haberlerin ilim ve amel yönünden kabulünde pek ihtilaf edilmemiştir.²⁰⁹ Haber-i vahitlerin²¹⁰ özellikle yakın veya zan ifade etmesi konusu tartışmalıdır. Acaba, Kur'an'da tahrif iddiaları ile ilgili olarak kaynaklarda geçen haber-i vahitler, bu konuda bir istidlal kaynağı olabilirler mi? Bu mesele ile ilgili alimlerin görüşlerine kısaca göz atmak istiyoruz. Taftazânî (792/1390), Kur'an'ı tanımlarken; Mushafın iki kapağı arasında olduğu şekliyle bize *mütevatir* olarak aktarılan kitaptır demektedir.²¹¹ Onun muasırı olan Zerkeşî (794/1392) ise şöyle demiştir: "Kur'an'dan olan herşeyin mütevatir olması gerekir... Allah "*Kur'an'ı biz indirdik. Onu koruyacak olan da biziz.*"²¹² buyurmuştur. Koruma ise

²⁰⁸ Bkz., Nöldeke, Schwally, age., 141, 142, 143. Aktardığımız metnin içinde yaptığımız kısaltmalara rağmen yine de uzun sayılabilecek bu alıntıyı konuyu özetleyecek bir değerlendirme özelliği taşıdığından, okuyucunun dikkatine arz etmenin faydalı olacağını umuyoruz.

²⁰⁹ Bkz., İmam Şafii, Muhammed b. İdris, er-Risâle, thk. A. Muhammed Şakir, (byy, ts), 357-359; Semerkandî, Muhammed b. Ahmed, Mizânü'l-usûl fi netâicü'l-ukûl, thk. M. Z. Abdilber, (Katar, 1984), 423; Buhârî, Alâuddîn, Keşfu'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Bezdevî, I-IV, (Beirut, 1997), II, 533; Şevkânî, İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl, thk. M.S. Bedri, (Beirut, 1992), 90.

²¹⁰ Haber-i vahitler ile ilgili bilgi için bkz., İbn Hazm, Ali b. Ahmed, el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm, I-II, (Kahire, 1992), I, 103, 112; Hatîb Bağdâdî, Ahmed b. Ali, el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye, (Haydarabad, 13557), 25-26; Semerkandî, age., 448; Buhârî, Alâuddîn, age., II, 524; Koçyiğit, Talat, "Ahâd Haberlerin Değeri", Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Ankara, 1967), XIV, 125-142; Koçkuzu, A. Osman, Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri, (Ankara, 1988), 97-256.

²¹¹ Taftazânî, Sadedin Mes'ûd b. Ömer, *Kitabü't-telvîh ve't-tavdîh*, I-II, (İstanbul, 1310), I, 49.

²¹² Hicr suresi (15), 9.

ancak, tevatürle gerçekleşir. Yine Ayet-i kerîmede, "Ey Peygamber, rabbinden sana inzal olunanı tebliğ et. Şayet bunu yapmazsan, risalet görevini yerine getirmemiş olursun."²¹³ buyurulmuştur. Genel tebliğ, ancak onun mütevatir olarak aktarılmasıyla gerçekleşir. Haber-i vahitle (ayet veya sure olarak) aktarılan şeyin, Kur'ân'dan olmadığına hükmederiz. Usulcülerin çoğu, bir şeyin Kur'ân'dan olduğunun sübutu için tevatürün şart olduğunu söylemişlerdir... Ayetlerin yerinin tespitinde tevatürü şart koşmazsak, "Rabbimizin hangi nimetlerini inkar edersiniz."²¹⁴ ve "O gün, yalanlayanların vay italine!"²¹⁵ ayetleri gibi tekrar eden ayetlerin mütevatir olmaması caiz olur... Bunlar aynı zamanda, Kur'ân'ın doğru bir şekilde aktarıldığının, değişikliğe uğramaktan korunduğunun delilidir. Bu, Rafizîlerin Kur'ân'da eksiklik fazlalık olduğu şeklindeki iddialarını da geçersiz kılmaktadır.²¹⁶

Âmidî (631/1234), şer'i delil olarak kitap (Kur'ân), mushafın iki kapağı arasında olduğu şekliyle Kıraat-ı seb'a ile mütevatir olarak nakledilen kitaptır demiştir. Bize Kur'ân olarak nakledilen mushafın metninin mütevatir olarak aktarıldığında alimler ittifak etmişlerdir. İbn Mes'ud ve diğerlerinin mushafı şeklinde (mütevatir olarak nakledilenin dışında) haber-i vahitle rivayet edilen şeylerin, fikhî açıdan huccet olup olamayacağına ihtilaf etmişlerdir. Âmidî'nin, aktarılanın ayet olmasında değil de fikhî yönden huccet olmasında ihtilaf edildiğini belirtmesi önemlidir, çünkü o ayet değildir. Ona göre, bir lafzı, haber-i vahitle rivayet eden (sahabinin), bunun Kur'ân'dan olduğunu söylemesi yanlıştır.²¹⁷ Suyûtî, müteahhir alimlerin, bir şeyin Kur'ân'dan olduğunun sübutu için, rivayetin senedinin sahîh olmasının yeterli olmadığını, mütevatir olarak rivayet edilmesinin gerektiği kanaatinde olduklarını belirtmiş ve kendisi de aynı görüşe katıldığını ifade etmiştir.²¹⁸ Ancak haber-i vahitle nakledilip, Arapça kurallarına uygun olan ama lafzı, Hatt-ı (Osmanî'ye) muhalif olan kıraatle ilgili rivayetlerin kabul edileceğini, fakat icmaya muhalif olması ve kendisiyle Kur'ân'ın sabit olmadığı haber-i vahitle gelmesi sebebiyle (Kur'an ayeti olarak) okunamayacağını söylemiştir.²¹⁹ Şevkânî (1250/1834) de şer'i bir delil olarak kitabı (Kur'ân'ı) tanımlarken, "Mushaflarda yazılı olduğu şekliyle Rasulullah'a nazil olan ve mütevatir olarak bize ulaştırılan kelimadır." demiş, "mushaflarda yazılı olduğu gibi, Rasulullah'a inzal olunan" ifadesiyle, onun diğer semavi kitaplardan, kutsi hadisler ve hadis-i şeriflerden ayırt edilmiş olduğuna dikkat çekmiştir.²²⁰

Fahrudin er-Râzî (606/1209), "Kur'ân'ı biz indirdik. Onu koruyacak olan da biziz."²²¹ ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: "Hıfz, ziyade ve noksandan koruma anlamına gelmektedir. Şayet sahabenin Kur'ân ile ilgili ziyadelik ihtiva eden rivayetleri kabul edilirse, eksiklik belirten rivayetleri de kabul edilir. Bu da Kur'ân'ı huccet

²¹³ Mâide suresi (5), 67.

²¹⁴ Rahman suresi (55), 13, 16, 18...

²¹⁵ Mürselât suresi (77), 19, 24, 28...

²¹⁶ Zerkeşî, age., II, 133-134.

²¹⁷ Bkz., Âmidî, Ali b. Ebu Ali, *el-İhtâm fî usûl'il-alkâm*, I-II, Kahire, 1967; I, 147, 148.

²¹⁸ Bkz., Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *el-İtkân fî ulûm'il-Kur'ân*, I-II, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut, 1987, I, 239-240.

²¹⁹ Suyûtî, age., I, 240.

²²⁰ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdül-fühûl ilâ tahkiki'l-hak min ulm'il-usûl*, thk., Ebu Mus'ab M. Saïd el-Bedrî, Beyrut, 1992, s.62.

²²¹ Hicr suresi (15), 9.

olmaktan çıkarır demiştir.²²² Kasımî (1332/1914), ümmetin Hz. Osman mushafındaki metin üzerinde icma ettiğini, buna uymayan ziyade ve noksanların terk edileceğini söylemiştir.²²³

Şii alimlerden el-Hûî ise, şöyle demektedir: "Müslümanlar tüm mezhep ve gruplarıyla, Kur'an'ın sübutunun ancak *tevatür yoluyla* olacağına ittifak etmişlerdir."²²⁴ O, eserinde, Kur'an'ın ancak *mütevâtir haberle* sabit olacağını ısrarla vurgulamıştır.²²⁵ Aynı görüşü muasır şii alim Necefi de dile getirmiştir.²²⁶

Zerkânî, Kur'an'ı toplarken gözetilen temel ilkelerin yani mushafa yazılacak şeyde aranan özelliklerin, ezber, yazı ve onun Kur'an (ayeti veya suresi) olduğuna dair icma olduğunu söylemektedir.²²⁷ Sahabe insanların Kur'an'ı korumada en titiz davrananları olmuştur. Tevatür yoluyla gelmeyen şeyin Kur'an olduğunu kabul etmemişler, mütevâtir olduğu sabit olmayan ve Arza-i âhire'de bulunmayan şeyleri reddetmişlerdir.²²⁸ Bu temel prensipler, Kur'an'ın nihai şeklini almasında etkili olmuştur. Bunlardan en belirleyici olanı da Arza-i âhire'de Peygamber (s) ile Cebrail arasındaki mukabelede nesholunanlar çıkarılmış, Kur'an çerçevesine giren metin oluşmuş ve mukabele iki defa tekrarlanmıştır. Bundan sonra da Kur'an'ı derleme komisyonuna başkanlık edecek olan Zeyd b. Sabit, Nebi (s)'e ezberini arz etmiştir.

O dönemdeki tarihi ve sosyal gerçeklere işaret eden Muhammed Zekiyüddîn'in şu tespitleri, konunun bir diğer açıdan test edilmesini sağladığı için önemlidir: "İlk dönemde müslüman toplumun genel olarak mü'minlere, özel olarak da Nebî (s)'e düşman olan yahudi ve hıristiyanlarla dolu olduğu akli başında basiret sahibi herkesin bildiği bir gerçektir. Onlar, Peygamberin ve çevresindeki insanların her durumunu gözetliyor ve biliyorlardı. Şayet en ufak bir tahrif ve değişiklik olduğunu görmüş olsalardı, mushafı derleyenler aleyhine bir fitne kampanyası başlatırlar ve onları her yerde kötülerlerdi. Çünkü böyle bir durum, Kur'an'ı cem' edenleri ümmet arasında töhmet altında bırakmak, İslam toplumunu ve ideallerini parçalamak için onların ele geçirdikleri en büyük fırsat olurdu.. Önceki ve sonraki müslümanlar Peygamber (s)'in hadislerini son derece titiz bir şekilde inceleyip adeta elekten geçirmişlerdir. Onun sözlerine bu kadar özen gösteren müslümanların, Hakimlerin Hakimi en doğru sözlü olan Allah'ın kelamına karşı tutumları ihtimamları nasıl olmuştur, düşünmek gerekir... Peygamberin yaşadığı asır, düşmanlarla, münafıklarla doluydu. O, onların hepsini tanımaktaydı. Onlar Nebi (s) ile oturup kalkıyor, onu dinleyip Kur'an okuyorlar, namaz kılıyorlardı. Her an, insanları imandan alıkoymak ve nefret ettirmek için, ondan sadır olacak en ufak bir hatayı gözlüyorlardı. Nebi (s)'den sonra sahabe ile birlikte yaşamaya devam ettiler. Onlardan Kur'an'da değişiklik olduğuna dair bir iddia duyulmamıştır."²²⁹ Kur'an-ı Kerîm, Yahudi ve Hristiyanları,

²²² Bkz., Fahrüddin er-Râzî, et-Tefsîru'l-kebir, (I-XXXII, Mısır, ts.), XIX, 160.

²²³ Bkz., Kasımî, M. Cemalüddin, Mehâsinü't-te'vil, (I-XVII, Mısır, 1960), I, 291.

²²⁴ Bkz., el-Hûî, Ebu'l-Kâsım el-Müsevî, el-Beyân fi tefsîri'l-Kur'an, Necef, 1966, s. 165, 174.

²²⁵ Bkz., el-Hûî, age., 274-275.

²²⁶ Bkz., en-Necefi, age., 27.

²²⁷ Bkz., Zerkânî, age., I, 253, 266.

²²⁸ Bkz., Zerkânî, age., I, 270.

²²⁹ Bkz., Zekiyüddîn, Muhammed, Tenvîru'l-ezhân fi'r-raddi alâ müddei tahrîfi'l-Kur'an, (Mısır, 1310), 50, 51, 52.

kitaplarını tahrif etmekle suçlamaktaydı.²³⁰ Kur'an'da da benzer bir durum olsaydı, onların bu gelişmeyi, Kur'an ve Müslümanlar aleyhine bir propaganda kampanyasına dönüştürmesini engelleyecek hiçbir sebep yoktu. Böyle bir fırsatı, özellikle Peygamber'in vefat ettiği ve irtidatların başladığı dönemde, müslümanların inancını ve birliğini bozmak için değerlendirirler ve bu da bizlere kadar aktarıldı.

SONUÇ

İncelediğimiz Kur'ân'da eksiklik kanaati uyandıran bu rivayetlerin hiç birisinde, bu konuda en yetkili ve belirleyici kimse konumundaki Hz. Peygamber'den meseleye sarih olarak delalet eden bir haber nakledilmemektedir.

Muavvizeteyn ile ilgili İbn Mes'ûd'a atfedilen rivayetler, -en azından- Hz. Peygamber'in (s) vefatından sonra, bir süre bunların Kur'ân sureleri olmadığı kanaatini taşıdığını ortaya koymaktadır. Ayrıca bu rivayetlerin sahih olan varyantları bile yakini bilgi değil zan ifade etmektedir. Çünkü haber-i vahit konumunu aşabilecek bir rivayet ağına sahip değildirlere. Aynı durum, genellikle kunut duaları olarak bilinen metinlerin Hal' ve Hafd sureleri olarak Kur'ân'da yer aldığı ile ilgili Übey b. Ka'b'dan gelen rivayetler ile Ahzâb suresi ile ilgili olarak Hz. Âişe (r.a.)'den nakledilen rivayetler için de geçerlidir. Özellikle Übey mushafı ile ilgili aktarılan kunut rivayetlerinin senedleri zayıf olup, birinci derecedeki hadis kaynaklarında bulunmamaktadır.

Kaldı ki burada söz konusu olan, bir iki kişiye özel olarak nakledilebilecek bir bilgi değil, Hz. Peygamberin, ezberlenmesine ve yazılmasına büyük özen gösterdiği ve sahabenin büyük çoğunluğunun haberdar olduğu Kur'ân metinleridir.

Ayrıca kendilerinden bu konu ile ilgili rivayetlerin nakledildiği Hz. Âişe, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b toplumda sıradan kimseler değil, kıraat konusunda önemli bir konumda olan, tanınan saygın kimselerdir. Kur'ân'ın cem'edildiği dönemde bu surelerin eksik ve fazla olduğunu söyleyip açıkça mücadele edebilecek bir konumdaydılar. Bir hadisin bile yanlış aktarıldığını duyunca feveran eden Hz. Âişe'nin, Kur'ân'da eksiklik olduğuna inandığı bir konuda sessiz kalacağı nasıl düşünülebilir. Ancak kaynaklar, onların bu şekilde iddialı bir mücadelelerinden bahsetmemektedir. Bu da, onların önceden böyle bir kanaatleri varsa bile, sonradan yanıldıklarını anlayıp vazgeçmiş olduklarını düşündürmektedir. Meseleyi bu şekilde yorumlayan ilim adamları bulunmaktadır.

Bu konudaki rivayetlerin sahih olduğu farzedilse bile, haber-i vahit seviyesini geçmeyen bu nakillere dayanılarak, o günlerden bugüne, tevatür yoluyla nakledilegelen Kur'ân'da eksiklik olduğunu söyleme, iddia sahiplerinin niyetlerine göre, bir karalama çabasından veya zayıf rivayetlere dayanan bir endişeden öteye geçemeyecektir.

Muavvizeteynin, Hz. Peygamber(s) tarafından hem kendisi hem de torunları için istiaze amacıyla okuması sebebiyle, dua gibi algılanarak Kur'ân'dan olmadığı iddiasıyla İbn Mes'ud tarafından kendi mushafından silinmiş olması, aslında dua olduğu aşikar olarak ilgili rivayetlerden de anlaşılan Kunut dualarının da, namazlarda okunması sebebiyle birer sure zannedilerek Übey gibi bir sahabinin mushafına dahil edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda, Hz. Peygamber (s)'in "*Benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmayın. Kim benden Kur'ân dışında bir şey yazmış ise, onu imha*

²³⁰ Bkz., Bakara suresi(2), 75; Nisâ' suresi(4), 46; Mâide suresi(5), 13, 41.

ersin.²³¹ demesinin, özellikle hadisler ile ayetlerin karışmaması için alınmış olan ne kadar isabetli bir karar olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Muhtemelen Hz. Peygamber (s), karşılaştığı bu tür yanlış algılama ve nispetlerin önüne geçmek amacıyla, okuma yazmanın zayıf olduğu risaletin ilk yıllarında böyle bir önlem almış olmalıdır.

Bazı Şii'iler tarafından dile getirilen Nurayn diye bir surenin olduğu iddiası, hem Ehl-i sünnet alimleri tarafından ilgi ve itibar görmeyerek kabul edilmemiş hem de Şia'nın büyük çoğunluğu tarafından reddedilmiştir. Nöldeke ve Schwally gibi müsteşrikler bile bunun bir Kur'ân suresi olamayacağını dile getirmişlerdir.

Ümmetin kahir ekseriyeti, tarih boyunca bu tür rivayetleri bir Kur'ân suresini tespit için esas olarak almamışlardır. Mütevatir olarak nakledilen, Osman Mushafının Arza-i âhire'ye mutabık olduğunu, bunun üzerinde icma vuku bulunduğunu ve Kur'ân'ın bugün yaygın bir şekilde ümmet arasında olduğu şekliyle, sahabe döneminden bugüne mütevatir olarak aktarılageldiğini kabul etmişlerdir. Bütün bu gerçeklere rağmen bu tür rivayetlerin bir kısmının önemli hadis kaynaklarına alınması, -en azından Kur'ân'ın güvenilirliğini zan altında bırakan rivayetlerde- metin tenkidine gereken önemin verilmediği endişesine yol açmaktadır. Çünkü bunların hadis kaynaklarına alınabilmesini makul gösterecek ne tür bir faydanın olduğu anlaşılabilir gibi değildir.

²³¹ Bkz., Müslim, Zühd, 72(3004), IV, 2297; Dârimî, Mukaddime, 42(454); Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 12, 21, 39.



KUR'ÂN'DA YASAMANIN ARKA PLANI OLARAK AHLAK

Ahmet YAMAN*

"Siz kendinizi imutarak diğer insanlara erdemli olmayı mı öğütüyorsunuz -hem de İlâhî Kelâmı okuyup durduğunuz halde? Siz hiç aklınızı kullanmaz mısınız?" Bakara 2/44

MORAL GUIDANCE IN THE QURAN AS THE BEDROCK OF LEGISLATION

It seems that the legislative principles of the Quran have a strong relationship with moral principles of Islam. The Quran endeavors to maintain the humanistic ideals by taking legislative steps, and also restrain man from non-humanistic acts by introducing punitive rules. One is supposed to see the relationship between morality and law, not just in different verses, but in the entire message of the Quran. This paper, therefore, aims to display that the principles of the Quran that frames social life of man observe moral values.

İnsan, insanın kurdu (*homo hominon lupus*) mudur, yoksa insan, insan için mukaddes bir varlık (*homo sacra res homini*) midir?

İnsanlık tarihi boyunca dünya üzerinde yaşanan tecrübeler, sanki daha çok birinci seçeneğin doğru olduğunu gösterir gibidir. Fakat İlâhî öğretisi açısından konuyu değerlendirdiğimizde her iki soruya da olumlu cevap verilebileceğini söyleyebiliriz.

Bir taraftan insan, yaratılmışlar âleminin en şerefli¹; özünde ilâhî nefes bulunan², Yaratıcının adeta başka yaratıklara karşı bir övünç vasıtası³ olan bir varlıktır. Diğer taraftan, atamız Âdem ile annemiz Havvâ'nın (a.s.), mahiyetini tam olarak kavrayamadığımız bir Cennet'ten dünyaya gönderilirken doğalarına "birbirinin düşmanı olma"⁴ niteliği de yerleştirilen bir varlıktır. Bu nitelik, onların daha ilk çocukları olan Hâbil ve Kâbil'de hemen sonucunu vermiş⁵ ve soyumuzun gen haritasında belirgin bir konum edinmiştir.

Bu iki zıt özellikle donanmış olarak dünyadaki serüvenine başlayan insan, doğ-

* Prof.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; yamanahmet@hotmail.com

¹ İsrâ 17/70; Tîn 95/4

² Hicr 15/29; Secde 32/9; Sâd 38/72

³ Bakara 2/30-31; A'râf 7/11; Ahzâb 33/72; Sâd 38/75

⁴ Bakara 2/36; A'râf 7/24

⁵ Bakara 2/30; Mâide 5/27-31; Şems 91/8

ruyu sadece vicdanî/kalbî yetenekleriyle bulmak zorunda bırakılmamıştır. Unutuldukça ya da tahrif edildikçe yenilenen ilâhî mesajla mutlak iyi ve mutlak hayır daima kendisine gösterilmiş; bu değerlerin karşıtları da anlatılarak onlara karşı uyarık olması uyarısı yapılmıştır.⁶

Bütün bu irşad ve uyarılar, esasen insanın daha çok, toplumsal bir varlık olmasıyla anlaşılabılır. Öyle ki, inanç esaslarını bile bu anlam dairesine almak mümkündür. Zira tek başına yaşayan bir insana imanının kazandıracağı şeyler olmakla birlikte, onun asıl değeri toplum içinde ortaya çıkar. İnancı sağlam, dini bütün bir mü'minin arınmış-durulmuş hali, yanında hemcinsi yoksa, sırf teolojik bir tatmin aracı olmanın ötesinde pratikte bir yansımaya sahip olamaz. Onun içindir ki iman, sonuçlarını büyük ölçüde toplum içinde doğuran bir değerdir. "Hangi iman daha değerlidir?" sorusuna "İyi ahlak" cevabını verip⁷ "İman açısından müminlerin en kâmilî, ahlakı en iyi olanıdır" buyururken⁸ Hz.Peygamber (s.a.), herhalde bu gerçeğe işaret ediyor olsa gerektir.

Bu yargımızın doğruluğunu, yaratılışımızın nedeninde bulmak mümkündür. Kur'an'da pek çok defa vurgulandığı üzere, insan soyunun yaratılışındaki gaye, imtihandır. Yani yaratıcısının muradı istikametinde inanç ve davranış bütünlüğü sağlayıp sağlayamayacağını ölçmektir. Bu içerikte bir imtihan ise açıktır ki, ancak bir toplum içinde yaşamakla mümkündür. Esasen imtihanı yapanın kendi beyanı da bunu açıkça ortaya koymaktadır:

*"Hepinizi mutlaka sınavacağız ki, üstün gayret gösterenleri ve sıkıntılara göğüs gereklileri ayırabilelim ve haberlerinizi sınav meydanlarına örnek yapalım."*⁹

İşte böylece toplum içinde imtihana girmek durumunda olan insanın doğasındaki "birbirine düşman olma" gerçeği, çıkar çatışmalarını doğurmuş, onları birbirlerinin kurdu haline getirmiştir. Din dilinde "fıtrat" denen ve hem madde hem de mânâ ölçeğinde bütün güzellikleri ve erdemleri ifade eden arkaplan ile bu kurt olma hali, iki değer düzeniyle dengelenmeye çalışılmıştır: Ahlak ve hukuk. Bir başka ifadeyle ahlak ve hukuk, insanı insan hüviyetine kavuşturan ve birbirini tamamlayan iki değer alanıdır.¹⁰

Her ne kadar teoride, sübjektif iyi-hayır düzeni olarak ahlak, objektif iyi-hayır düzeni olarak hukuk öngörülüyor ve böylece etik değerler birbirinden ayrılıyor görünse de¹¹, kesin hatlarıyla ahlak-hukuk ayırımından bahsetmemiz pek mümkün değildir. Zira menfaatler çatışmasını devlet yaptırımıyla cebren çözen hukukun, asgarî ahlak olduğu, ahlaka dayandığı bilinen bir gerçektir. Hz.Âdi'nin (r.a.) "İyi ahlak üç özellikte somutlaşır: Haramlardan kaçınmak, helali aramak ve aileye cömert olmak" sözüyle¹², Abdullah b. Zübeyr'in (r.a.) "Allah, ancak insanların ahlakı hakkında vahiy indirmiştir" tespitinde¹³ bu gerçeğin ipuçlarını bulmak mümkündür. Hukuk felsefesi

⁶ Bakara 2/213; A'râf 7/43; İbrahim 14/27; A'lâ 87/3; Şems 91/8

⁷ Müsned 4/385

⁸ Ebu Dâvûd, "Sünnet" 14; Tirmizî, "İman" 6; Müsned, 2/250, 5/89

⁹ Muhammed 47/31; bkz. Hûd 11/7; Kehf 18/7; Zâriyât 51/56; Mülk 67/2

¹⁰ Yörük, Abdulhak Kemal, *Hukukun Umumi Prensipleri*, İstanbul 1949, s. 22-26; Çağlı, Orhan Münir, *Hukuk Başlangıcı Derleri*, İstanbul 1963, s. 52; Killoğlu, İsmail, *Ahlak-Hukuk İlişkisi*, İstanbul 1988, s. 325 vd.

¹¹ Killoğlu, age., s. 336, 339

¹² Gazzâlî, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*, İstanbul 1985, 3/52

¹³ Buhârî, "Tefsîru Sûrati'l-A'râf" 5

biliminde de dile getirildiği üzere "ahlak toplumsal düzenin biricik temeli ve dayanağıdır. Çünkü ahlakî değerler ve onlara inanç olmaksızın ne bireysel yaşam, ne de onun uzantısı olan toplumsal yaşam, insanî bir kimliğe kavuşturulabilir; sadece amaçsız, idealsiz bir hayvansal yaşam olarak kalır".¹⁴

Hukukun ahlaktan neş'et ettiğini, hukukun ideleri yani temel fikirleri ve hedef gayeleri olan adalet, hakkaniyet, hakikat ve hürriyetin aynı zamanda birer ahlak kavramı olmalarıyla¹⁵ da temellendirebiliriz. Daha açık bir söylemle, hukukun temin etmeye çalıştığı adalet, hakkaniyet, özgürlük, düzen, emniyet, vicdan bütünlüğü, iyiliği gerçekleştirme, kötülüğü giderme, erdem, mutluluk, insan haysiyeti, eşyayı ve mülkiyeti koruma vb. değerler hep ahlakî içerik taşıyan değerlerdir. Hukuk, işte bu değerleri somut ilişkiler ağında gerçekleştirmeyi amaçlayan ve maddî yaptırım gücüne sahip olan normatif bir kurumdur. Müslüman fakihlerin, bütün hukukî hükümleri canı, dîni, aklı, ırzı ve malı korumak biçiminde beş tümel altında toplamış olmaları da bu noktada dikkat çekicidir.

Bu bağlamda Kur'an'a baktığımızda hukukun hedef gayelerinin, pratik ve somut hukuk kurallarının bildirilmesinden önce, vahyin ilk geliş aşamasından itibaren belirlendiğini görüyoruz. Adalet, ihsan, iyilik, af, sabır, şükür, ahde vefa, kötülüğü en güzel biçimde giderme gibi emirler ile haksızlık, fuhuş, kötülük, taşkınlık, ahde vefasızlık, ölçü ve tartıda hile yapma, bilgisizce hüküm verme, yeryüzünde fitne çıkarma, haksız yere cana kıyma gibi yasaklar Mekke döneminin, iman vurgusu yanında sık dile getirilen mesajlardır. Böylece ahlak altyapısına bağlı, meşrûyetini ve kuvvetini oradan alan bir hukuk düzeninin de temelleri atılmış oluyordu.

Bu özellik, ahlakın tarihsel olarak hukuktan daha önce var olduğunu söyleyen hukuk tarihçilerini teyit etmektedir. Gerçekten de yargı pratiği ve erki, yasamadan daha önce gelişmiş; hakimler önlerinde henüz kanun metinleri olmadan önce de hall ü fasl görevlerini ifa etmişlerdir. Acaba bunu neye göre yapmışlardır? Tabii ki, mâşerî vicdanda bulunan ve zaman zaman da örf şeklini almış bulunan ahlak ilkeleriyle.¹⁶

Aynı gerçek, Kur'an'ın ilk nüzûl sürecinde Hz.Peygamber'in (s.a.) izlediği yargılama yöntemi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Hz.Peygamber, vahyin somut yasamasının yoğunlaşmadığı ilk dönemlerde Kur'an'ın az önce vurguladığımız etik önermeleriyle ve Câhiliyye'nin saygın değerleriyle hüküm vermişti.¹⁷ Söz konusu uygulama bize, gerek ferdî gerek mâşerî vicdanda var olan etik değerlerin hukukun temelini oluşturduğunu; hukukun aslında, ahlakın öngördüğü soyut ilkeleri somutlaştıran bir özelliğe sahip bulunduğunu¹⁸ bir kez daha göstermektedir.

Böyle olduğu içindir ki, sosyal bünyeyi, kutsalı, adalet ilkesini ve etik değerleri göz ardı eden bir kanun, formel olarak yürürlükte görünse bile sosyolojik nüfûza sahip olamaz.¹⁹

¹⁴ Hartmann, N., *Etilik*, s. 65 ve Arsal, Sadri Maksudi, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, s. 306-307'den naklen Aral, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul 1992, s. 93

¹⁵ Çağıl, age., s. 30; Özlem,Doğan, "Ahlak Hukuku Önceler", Kavramlar ve Tarihleri I, İstanbul 2002, s. 134-138

¹⁶ Yörük, age., s. 39; Killoğlu, age., s. 329; bkz. Özlem, "Ahlak Hukuku Önceler", s. 132,138 vd.

¹⁷ Hamîdullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1990, 2/898, 911; Hamîdullah, *İslamın Doğuşu* (çev. Murat Çiftkaya) İstanbul 2002, s. 276-277

¹⁸ Çobanoğlu, Rahmi, *Hukukta Gaye Problemi*, İstanbul 1964, s. 25 vd.; Killoğlu, *Ahlak-Hukuk İlişkisi*, s. 147,150,244

¹⁹ Çağıl, age., s. 54; bkz. Topçuoğlu, Hâmide, *Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Ankara 1963, 1/157,158,183 vd.

Kur'an'ın Allah'ın yaratmasında bir değişiklik bulunmadığı²⁰, insanın temel erdemlere sahip olarak yaratıldığı, ona iyi-kötü (takvâ-fücûr) bilgisi verilip aralarında tercihte bulunma yetkisi tanındığı²¹, bütün bunların Hz.Peygamber'in (s.a.) şahsında somutlaştırıldığı²² yönündeki beyanları, bize, ahlakın değişmez bir Allah kanunu olduğunu da göstermektedir.²³ Fazlur Rahman'ın deyimiyile "o, Allah'ın 'emr'idir. İnsan ahlak kanununu ne meydana getirebilir ne de ortadan kaldırabilir. O, bu kanuna boyun eğmek zorundadır. Bu boyun eğme hususuna 'ibadet' veya 'Allah'a kulluk' adı verilir."²⁴

Kur'an'ın hukuku, Kur'an ahlakından kaynaklandığı ve bu ahlakı iyice yerleş-tirme amacına matuf olduğu içindir ki, hukuk da bir Allah "emr"idir ve ona uymak da kâmil bir iman borcudur. Bu önermenin benimsenmesi halinde şu sonucu kavramak kolaylaşacaktır: Kur'an'a göre ahlakın kesin şartı, dinin bütün emirlerini serbestçe kabul ve ona tam bir içtenlikle boyun eğmektir.²⁵

Sunmaya çalıştığımız bu teorik çerçeve, beşerî hukuklarda görülen ve bilginle-rince dile getirilen ahlak-hukuk arasındaki şu ayırım noktalarının Kur'an mesajı açısından çok geçerli olmadığını göstermektedir: Hukuk dış, ahlak ise iç eylemlerle ilgilidir; hukuka uygunluk (legalite) ile ahlaka uygunluk (moralite) birbirinden ayrıdır; hukukun yürürlük kaynağı dışta, ahlakın ise içtedir; keza hukukta sorumlu olunan makam dışta, ahlakta ise içtedir.²⁶

Madem ki önemli olan, insanın ve dolayısıyla toplumun ıslahı ve onun hayrını gerçekleştirmektir; madem ki bunun öncelikli yolu ahlakı bütün bireyler yetiştirmek-tir, madem ki hukuk ahlaktan beslenmeli ve meşrûiyetini oradan almalıdır; madem ki böyle bir hukuka boyun eğmek bir iman borcudur, öyleyse ahlakî olan ile hukukî olan birbirinden ayrı düşünülemez. Bu iççelik sebebiyledir ki Kur'an, bazen hukukî talimatını ahlakî kavramlarla sunarken, ahlakî önermelerini de hukuk terimleriyle besler. Birçok örneği yanında mesela şu üç ayet burada hatırlanabilir:

"Gerçek erdemlilik (birr), yüzünüzü doğuya veya batıya çevirmeniz ile ilgili de-ğildir. Ama gerçek erdem sahibi, Allah'a, Âliuret Günü'ne, vahye ve peygamber-lere inanan, servetini –kendisi için ne kadar kıymetli olsa da- akrabasına, ye-timlere, ihtiyaç sahiplerine, yolculara, yardım isteyenlere ve insanları kölelikten kurtarmaya harcıyan; namazında devamlı ve dikkatli olan ve arındırıcı mâlî yükümlülüğünü ifa eden kişidir; ve söz verdiklerinde sözlerini tutan, felaket, zorluk ve sıkıntı anlarında sabredenerlerdir. İşte onlardır sadâkatlerini gösteren-ler ve işte onlardır Allah'a karşı sorumluluklarının bilincinde olanlar."²⁷

"De ki: Doğrusu Rabbin, yalnızca, açık ya da gizli, utanç verici davranışları, günahın her çeşidini, hukuku çiğnemeyi, Allah'tan başkasına –hakkında liğçbir

²⁰ Rûm 30/30; Fâtır 35/43

²¹ Şems 91/8-10

²² Ahzâb 33/21; Kalem 68/4

²³ Ahlakın değişebilirliği yönündeki tartışmalar için bkz. Özlem, "Ahlak Hukuku Önceler", s. 127; Erdem, Hüsamettin, *Ahlak Felsefesi*, Konya 2003, s. 66-72

²⁴ Fazlur Rahman, *İslam* (çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), Ankara 1981, s. 38. Ahlak-Tanrı ilişkisi hakkında bkz., Nielsen, Kai, *Ethics Without God*, New York 1990, s. 70 vd.

²⁵ Bakara 2/139; Nisâ 4/65; A'râf 7/29; Zümer 39/2,11,14; Mü'min 40/16,65; Beyyine 98/5

²⁶ Çağıl, age., s. 58-60; Aral, age., s. 188-193; Killoğlu, age., s. 360

²⁷ Bakara 2/177 (Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1999, 1/48)

delil indirmedığı halde- tanrısal nitelikler yakıştırmaz ve bilmediğiniz şeyi Allahl'a izafe etmenizi haram kılmıştır."²⁸

*"De ki: 'Gelin Allah'ın neyi haram kıldığını size anlatayım: O'ndan başka şeylere asla ilahlık yakıştırmayın; anne-babanıza iyilik yapın ve çocuklarınızı yoksulluk korkusuyla öldürmeyin, çünkü sizin de onların da rızıklarını sağlayacak olan Biziz; açık veya gizli hiçbir utanç verici fiil işlemeyin ve adalet(i ifa etmek) dışında Allah'ın kutsal saydığı insan hayatına kıymayın. Allah size bunu emretti ki, aklınızı kullanabilesiniz." "Ve rişd yaşına erişmeden önce yitim mal varlığına -onun iyiliği için olmadıkça- dokunmayın. Ölçü ve tartıya tam olarak, adaletle uyum. Biz hiçbir insana taşıyabileceğinden daha fazla yük yüklemeyiz. Bir görüş belirttiğinizde, yakın akrabamıza karşı olsa da, âdil olun. Allah'a karşı taahhütlerinize riayet edin. Bunu size Allah emretti ki ders alabilesiniz." "Ve (bilin ki), bu, dosdoğru bana yönelen bir yoldur; öyleyse bunu izleyin ve başka yollardan gitmeyin ki, sizi O'nun yolundan saptırmassınlar. Allah bütün bunları size emretti ki, O'na karşı sorumluluğumuzun bilincine varasınız."*²⁹

Görüldüğü gibi birincisinde hukukî yükümlülükler, bir ahlak kavramı olan "birr" ile; diğerlerinde ise ahlakî yükümlülükler, bir hukukî/teklîfî hüküm çeşidi olan "haram" ile sunulmuştur. Böylelikle ahlaka uygunluk (moralite) ile hukuka uygunluk (legalite) birlikte sağlanmış olmaktadır. Söz konusu uygunluk, Kur'an'ın yetiştirmeyi hedeflediği insan tipinin de önemli bir özelliğidir. Kur'an insanı, kolluk ya da yargı kuvvetinin korkusuyla değil, vicdanının murakabesiyle ve Yaratıcısının hoşnutluğunu elde etmeyi arzularak davranış sergiler; gözden irak yalnızlıklarda da hukuka saygı duyar.³⁰

Kur'an'ın bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen hukukî hükümleriyle İslam ahlakının birbiriyle olan bu parça-bütün ilişkisine dair somut örneklemelere geçmeden önce, teorik çerçeveyi tamamlama adına son bir tespite daha yer verelim:

Modern zamanların "insan hakları" vurgulu paradigmasının aksine Kur'an, öncelikle ödevlerini bilen ve yerine getiren bir insan-toplum modeli öngörür. Neredeyse bütün geçtiği yerlerde imana bitişik olarak takdim edilen "amel-i sâlih" gerçeği, hakları talepten önce ödevleri yerine getirme borcuna işaret etmektedir. Ödevlerini yapan birey, aslında başkasının hakkını gözetmektedir. Tersinden bir bakışla, insanın hakkı, aslında bir başkasının vazifesi olarak karşımıza çıkar.³¹

Herkesin böylece ödevini yerine getirdiği bir ortamda, hakkı çiğnenen, dolayısıyla hak talebinde bulunan kimse de kalmaz. Onun içindir ki fakihler, Kur'an'ın bu içeriğinden ve ilgili kavramlarından hareketle hukukun süjesi olan kişiyi "mükellef" yani ödevlerle sorumlu kişi olarak isimlendirmişlerdir.

Buraya kadar teorisini tespite çalıştığımız hukuk-ahlak birlikteliği, hatta bir adım öteye geçerek hukukun asgarî ahlak olduğu ve ahlak ilkelerinin çiğnenmesi sonucunda oluşan mâşerî tepkinin bir çocuğu olduğu gerçeğini, Kur'an üzerinde somutlaştırmaya çalışalım.

Öncelikle şunu belirtelim ki, ahlakla hukuk arasındaki sıkı bağı, sadece her bir

²⁸ A'râf 7/33

²⁹ En'âm 6/151-153

³⁰ Enbiya 21/49

³¹ Karadâvi, Yusuf, *İslam Hukuku* (çev. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman), İstanbul 1997, s. 68

tikel hükmün dolayımında değil de Kur'an mesajının bütünlüğü içinde aramamız icap eder. Mesela bir zina fiilinin ispatı için ilgili ayetler, dört şahidin gerekli olduğunu söyler.³² Bu hükmü, sırları araştırmama ilkesinden ve olur olmaz zina isnadını reddeden anlayıştan³³ bağımsız düşünemeyiz. Hal böyle olunca, muhbirlerin cesareti kırılacak, sonuçta apaçık işlenmesi dolayısıyla topluma karşı tehditkar bir nitelik kazanan fiil cezalandırılacak; böyle olmayanlar ise beşerî olmayan bir başka mahkemede dava konusu olacaktır.³⁴

Aynı şekilde hanımların nafakalarını temin etme emrini³⁵, onlara iyilikle davranma erdeminden³⁶ bağımsız düşünmek mümkün değildir. Keza ağır bir cezası olan nitelikli hırsızlık suçunu yorumlarken, mülkiyete saygı gösterme ve başkalarının mallarına göz dikmeme erdemi³⁷ göz ardı edemeyiz. Öyleyse Şâtıbî'nin de (ö.790/1388) dediği gibi şeriat, yani dar anlamıyla hukuk, kalbin fiilleri ile zâhîrî fiilleri uzlaştıran bir yapıdır. "Gaye, bütün hukukun yaratıcısıdır" derken³⁸ ünlü Alman hukukçu Rudolf V. Jhering de (ö.1892) aslında aynı şeyi tekrarlamaktadır.

Bu noktadan hareketle ibadet hükümlerinin hem ilk, hem son tahlilde insanın ruhen yücelmesi, arınması ve doğasındaki erdemleri hatırlaması amacına matuf olduğunu söyleyebiliriz. Mesela namaz, insanı çirkin fiillerden ve sağduyuya aykırı her şeyden alıkoyarken³⁹ oruç, koruyucu bir kalkan niteliğiyle kişinin kendisine iyilik (hayr) yapmasını sağlar.⁴⁰ Mâlî ibadetler de aynı şekilde verenin servet biriktirme güdüsünü terbiye edip⁴¹ arınmasına vesile olurken⁴², aynı zamanda iç huzuru yakalamasını da temin eder. Daha genel bir yaklaşımla söylersek, Allah'ın buyruklarına boyun eğmek, bir türlü tatmin olmayan insana, sınırları olduğunu hatırlatacak ve erdemli bir varlık olması gerektiğini gösterecektir.⁴³

Kur'an'ın hayatı bir bütün olarak algılayıp irşadını fizik-metafizik boyut birlikteliğiyle yaptığı bilinen bir gerçektir. Bu cümleden olarak ödeme güçlüğü çeken borçluyla ilave zaman tanımak⁴⁴ ya da fakir akrabanın nafakasını temin etmek⁴⁵, infaki malın en iyisinden yapmak⁴⁶ yönündeki fizik emirleri, yardımseverlik, eli açıklık ve diğergâmlık⁴⁷ gibi metafizik içeriklerden ayırt edemeyiz. Benzer şekilde, sözleşmelerin gereğini tam anlamıyla yerine getirmek⁴⁸, yalan şahitlikten uzak durmak⁴⁹ ve hatta

³² Nisâ 4/15; Nûr 24/4

³³ Hucurât 49/12; Nûr 24/4,23

³⁴ Dırâz, Abdullah, *Düstûru'l-Ahlâk fî'l-Kur'anı* (Arapçaya çev. Abdussabur Şahin), Kuveyt-Beyrut 1973, s.271. Eserin Türkçe çevirisi için bkz., *Kur'an Ahlakı* (çev. Emrullah Yüksel -Ünver Günay) İstanbul 2002

³⁵ Bakara 2/23,233,236; Talâk 65/6-7

³⁶ Bakara 2/229,231; Nisâ 4/19; Talâk 65/2

³⁷ Bakara 2/188; Nisâ 4/29,32; Hıcr 15/88

³⁸ Çobanoğlu, Hukukta Gaye Problemi, s. 39

³⁹ Ankebût 29/45

⁴⁰ Bakara 2/183-184

⁴¹ Fecr 89/19-20

⁴² Tevbe 9/103

⁴³ Meâric 70/19-34

⁴⁴ Bakara 2/280

⁴⁵ Nahl 16/90; İsrâ 17/26; Nûr 24/22; Rûm 30/38

⁴⁶ Bakara 2/267; Âlû İmrân 3/92

⁴⁷ Ra'd 13/22; Haşr 59/9; İnsan 76/8-10

⁴⁸ Mâide 5/1; Nahl 16/91; İsrâ 17/34

meşrû siyasî otoriteye itaat etmek⁵⁰ gibi hukukun farklı alanlarıyla ilgili fizik boyutlu emirleri, emanete saygı ve onu sahibine iade etmek yönündeki⁵¹ metafizik kuraldan bağımsız düşünemeyiz. Fuhşa meyletme ve namusa kastetme ahlaksızlığının⁵² kazf ve zina cezalarıyla karşılanması da bu söylediğimizin bir başka boyuttaki örneğidir.

Bu fizik-metafizik paralelliği sebebiyledir ki Kur'an, insanın hamurunda bulunan ideal nitelikleri, aldığı hukukî tedbirlerle canlı tutmaya çalıştığı gibi, yine onun hamurunda bulunan menfi potansiyeli de koyduğu ceza hükümleriyle dizginlemeye çalışmıştır.⁵³

Bunlardan bir adım ötede Kur'an, her türlü erdemin en mükemmeliyle gün yüzüne çıkması/maksimize edilmesi için çağrıda bulunmuştur. Benimsediği üslûp ve seçtiği kelimeler onun bu hususu ne kadar önemseydiğini göstermektedir.

O, sadece iyiliği değil, gerçek ve engin iyiliği (birr)⁵⁴; sadece güzeli değil din açısından daha güzelini (ahsen)⁵⁵; sadece âdil olanı değil, adalete en uygun olanı (aksat)⁵⁶; sırf değerliyi değil daha değerli olanı (ekber)⁵⁷; asgarî Müslümanlığın gereğini değil, takvanın (hakkân ale'l-müttekîn)⁵⁸ ve gönül yüceliğinin (sabr)⁵⁹ gereğini hedef olarak belirler.⁶⁰

Mesela borcunu ödeme güçlüğü içinde bulunan borçluya, vade tanımak bir yükümlülüktür; fakat böyle birisinin borcunu bütünüyle silmek daha çok övgüye layık bir davranıştır.⁶¹ Uğranılan bir haksızlığa karşı kendini savunmak bir haktır; fakat sabretmek ve bağışlamak büyüklüktür.⁶² Farz olan ödevleri yerine getirmek iyidir; fakat gönülden yapılan ilaveler Allah'ın hoşnutluğunu artıran davranışlardır.⁶³ Bazı gerekçeler, Allah'a yönelik vazifelerin ertelenmesine sebep olabilir; fakat güç yetirilebiliyorsa ertelememek daha iyidir.⁶⁴ Dinin şekli gerekleri önemlidir; fakat sadece bunları yerine getirmekle gerçek iyiliğe erişilemez. Asıl iyilik, kâmil bir iman, infak, ibadet ve ahlak bütünlüğünden geçer.⁶⁵

Üstelik Kur'an'ın ahlakî yükümlülükleri sadece müminlere yönelik değil, aksine evrenseldir. Onun emirleri başkasına olduğu kadar hatta daha fazla kişinin bizzat kendisine⁶⁶, yakınlarına olduğu gibi yabancılara, fakirlere olduğu gibi zenginlere⁶⁷,

→ →

⁴⁹ Hac 22/30; Furkân 25/72

⁵⁰ Nisâ 4/59

⁵¹ Nisâ 4/58; Mü'minûn 23/8; Meâric 70/32

⁵² Nisâ 4/24-25; Mâide 5/5; İsrâ 17/32; Nûr 24/33; Furkân 25/68

⁵³ Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Beyrut 1991, 2/7-8

⁵⁴ Bakara 2/177, 189,269; Âlü İmrân 3/92

⁵⁵ Nisâ 4/125; Mâide 5/50; Fussilet 41/33

⁵⁶ Bakara 2/282; Ahzâb 33/5

⁵⁷ Ankebût 29/45

⁵⁸ Bakara 2/180,241

⁵⁹ Âlü İmrân 3/186; Şûrâ 42/43; Ahkâf 46/35

⁶⁰ Bkz. Dîrâz, *Düstûru'l-Ahlâk fi'l-Kur'an*, s. 299-300

⁶¹ Bakara 2/280

⁶² Şûrâ 42/41-43

⁶³ Bakara 2/158

⁶⁴ Bakara 2/184

⁶⁵ Bakara 2/177

⁶⁶ Bakara 2/44

⁶⁷ Nisâ 4/135; Mutaffifîn 83/1-3

içeriye olduğu gibi dışarıya⁶⁸, ister dost ister düşmana⁶⁹ değişmeksizin herkese uygulanmalıdır.⁷⁰

İşte bu herkese karşı uygulanacak olan yükümlülüklerin yani pratik hukukun günlük hayattaki nihai karşılığı da ahlakî bir kavram olan adalettir. Daha teknik bir ifadeyle, hukukun diğer idelerine kaynaklık eden ve onları anlamlandıran yegane idesi adalettir ve adalet de hikmet, şecaat ve iffet faziletlerinin oluşturduğu bir ahlak sorunudur. İşbu noktada şu soruya cevap aramamız gerekiyor: Adalet nedir ve nasıl sağlanır?

Adalet, her bir süjeye o konumdaki hakkı neyse onu tam olarak vermek ve keyfi değerlendirmelerden uzak durmaktır.⁷¹ Kur'an, hayatın huzurunun adeta birincisine yani adalete sıkı sıkı tutunup ikincisinden yani hevâdan olabildiğince kaçınmaya bağlı olduğu bu iki zıt unsura sık vurgular yaparak hukuku şekillendiren ahlakî temelin sağlam kalmasını istemiştir.⁷²

İnsan her an hevâsına kapılma potansiyelini taşıdığı için⁷³ neyin ve hangi davranışın adaleti gerçekleştireceği de insanüstü bir irade tarafından belirlenmiştir. Yani adaleti en ideal ölçülerde sağlayacak hukukî çerçeve, Yaraticı ve Buyurucu (halk ve emir sahibi) tarafından çizilmiştir.⁷⁴ Samimi mümine düşen, işte bu çerçeveyi gönülden benimsemek ve gereğini yapmaktır.⁷⁵

Kur'an her şeyden önce iman ve ahlakî önemsemekte, hukuku bu iki temele oturtmakta, adalet merkezli bir yapılanma ve davranış modeli sunmakta, inananlarından bu modele samimiyetle bağlanmalarını istemekte iken nasıl oluyor da günümüz İslam toplumları ahlak sınavında başarılı olamıyorlar? Neler oldu da bu toplumlarda aile içi şiddet yaşıyor, bireyleri arasında iletişim kurulamıyor, hile-i şer'iyeler çoğalıyor, gizli ve süreli nikahlar kıyılıyor, çarşı-pazarda her an aldatılma korkusu yaşıyor, yetkiler istibdada dönüşüyor, haramdan kaçınma bilinci zayıflıyor, yetimler-yoksullar kendi hallerine terk ediliyor?

İslam dünyası açısından yüz kızartıcı olan bu manzaranın arkasında pek çok sebep değil; belki o sıralanabilecek pek çok sebebin de varıp dayanacağı iki ana sorunun büyük ölçüde etkili olduğu kanaatindeyim.

Bunlardan ilki, farklı ölçülerde de olsa İslam dünyasının hemen hemen tamamının bir şekilde muhatap olduğu sekülerleşme süreci; ikincisi ise amel duyarsızlığıdır.

Dini, bireyin ve toplumun gündeminden tam olarak çıkarmasa bile oldukça marjinalleştiren sekülerleşme (bir anlamda laiklik), bertaraf ettiği değerlerin yerini, zaten olmayan kendi ahlakıyla dolduramadığı için boşluklar oluşmuş, değerden arındırılmış ortamlarda, insan insanın kurdu haline gelmiştir. Geleneksel anlam dünyası ve değer dizgesini yitirenler bir de sürekli hazcı ve bireyci telkinlere maruz kalınca kontrolden çıkmış; Kur'an'ın ifadesiyle "hevasına tapan" guruhlar⁷⁶ haline

⁶⁸ Âlü İmrân 3/75-76

⁶⁹ Mâide 5/2,8

⁷⁰ Dırâz, *Düstûru'l-Ahlâk fi'l-Kur'an*, s. 53

⁷¹ Tânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn*, İstanbul 1984, 2/1015-1016; Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, s. 33

⁷² Nisâ 4/135; Mâide 5/8; Kasas 28/50; Sâd 38/26

⁷³ Bakara 2/188; Âlü İmrân 3/14; En'âm 6/119; İsrâ 17/11; Nûr 24/48-49; Kıyâme 75/20

⁷⁴ Nisâ 4/105; Mâide 5/44-50; A'râf 7/54; Rûm 30/4; Ahzâb 33/36

⁷⁵ Nûr 24/51-52; Nisâ 4/65

⁷⁶ Furkân 25/43; Câsiye 45/23; Kasas 28/50

gelmiştir. Bu gruh içinde ahlakın esasları sayılan hikmet, şecaat, iffet ve adaletin⁷⁷, haram-helal kaygısının, hesap günü korkusunun bir anlam taşımayacağı açıktır.

İkinci sebep ise, kişilere sorulduğu zaman var olduğu cevabı verilen imanın amel ile beslenememesidir. Modern zamanların müslümanı, amel konusunda gittikçe daha az duyarlı hale gelince ahlakı besleyen damarlar da kurumaya yüz tutmuştur.⁷⁸ Samimi iman ile sürekli amel, zorunlu olarak ahlakı doğurup kuvvetlendirirken, amel fakirliği tam ters bir etkiyle erdem hazinesinin eksilmesine yol açmıştır. Böyle sonuçlar doğuracağından olmalı ki, Kur'an, imanı andığı yerde arkasından hemen amel vurgusunu yapmıştır. Hatta, amelin şeklini önemseyip göz ardı etmemekle birlikte, özünün daha önemli olduğunu söyleyerek o amelin ahlakî bütünlüğü sağlamaya dönük yönüne işaret etmiştir.⁷⁹

Öyleyse bugünün insanına düşen görev, hayatına anlam katan değerleri yeniden keşfetmek, her bakımdan sınırları olan bir varlık olduğu bilinciyle hareket etmek ve karşısındakini bir kurt olarak değil, özünde nefha-i ilâhî olan saygın bir varlık olarak görmek ve nihayet bu değerlerden her uzaklaştığında kendisine gelen ilahî kılavuza kulak vermektir. İnsanlığa lutfedilen son kılavuz Kur'an'ın da nihai hedefi⁸⁰, hem Allah'ıyla hem kendisiyle, hem de dünya ile barışık böyle erdemli bir insan ve toplum yetiştirebilmektir. "*Ben ahlakî erdemleri tamamlamak için gönderildim*" derken⁸¹ İslam Peygamberi de (s.a.) esasen bu noktaya işaret etmiş olmaktadır.

⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*, 3/53

⁷⁸ Bu noktada bazı tespitler için bkz. Yaran, Cafer Sadık, "*İslamda Ahlakın Şarhı Kaç? İslam Erdem Etiğinin Yeniden Yapılandırılması Önerisi*", İÜİFD sy: 11 (2005), s. 51

⁷⁹ Bakara 2/177; Hac 22/37

⁸⁰ Mâide 5/16; İsrâ 17/9; Ahzâb 33/4

⁸¹ Muvatta, "*Husnî'l-Huluk*" 8; Müsned, 2/381

ESKİ VE YENİ AHİD'DE PARA VE FAİZ

Halim IŞIK*

CURRENCY AND USUARY IN THE OLD AND NEW TESTAMENTS

Currency which was mentioned as shekel, gerah, maneh, talent, beka and daric in The Old Testament and as drachma, denarius and silver in The New Testament on account of the fact that it was circulated in the market in those forms in that period of time was not accepted something good by all the religions just because it had always been the basis of usuary up to that time.

While The Old Testament prohibited jews from dealing with usuary among themselves, it set them free to do the same thing in their economic relations with other nations. The reward of this practice will be "not to collapse in the world" and "to be an honourable guest in God's tent in the hereafter" in the words of The old Testament. However, The New Testament said that the people who avoid dealing with usuary in the economic relations with all the nations would get "a big prize" from God.

In antiquity and in the minds of fathers of the church, usuary was accepted as an action which had definitely to be sentenced to non-existence. But despite it was certainly forbidden by the Holy Book, it has been partly tolerated in various eras so far.

PARANIN TARİHÇESİ

Tanımlı ve üzerine ilk söylemlerin "Eşyanın değerini ölçmeğe ve servet biriktirmeğe yarayan ödeme vasıtasıdır. Ödeme vasıtaları nakit para olabileceği gibi arpa, buğday, tuz, bakır, demir ve benzeri misli mallar da olabilir; ancak bu sonuncular para sayılmaz.¹" şeklinde olabileceği "para"nın, "faiz" ile birlikte Eski ve Yeni Ahid'deki konumu ve bu çerçevedeki çehresinin incelenmesi bu çalışmamızın temel hedef ve perspektifini oluşturmaktadır.

Tarihin eski çağlarında alışveriş yalnız mal değişimi tarzında olmuş, kârdan çok, ihtiyaç duyulan maddeleri elde etmek ön planda tutulmuştur. Ancak giderek değişim / tranpanın alışverişlerde yeterli olmadığı görülmüş ve altın, gümüş, bakır, tunç, nikel gibi bazı kıymetli madenlerin, satış bedeli olarak kullanılması yoluna gidilmiştir.² Altın ve gümüşten sürekli olarak para basma, hammadde temininde bazı güçlükler meydana getirince, basımı, korunması ve taşınması kolay olan kâğıt para (banknot) uygulamasına geçilmiştir. Altın, gümüş, bakır, nikel vb.den yapılmış ve devletin özel mührü ile damgalanmış madeni ödeme vasıtası olan sikke, Mö.VII.yy. da

* Dr., Gökçeada (Çanakkale) Müftüsü. vaiz_halim@hotmail.com

¹ es-Serahsi, *el-Mebnu*, "Kitab'üs-sarf (ta'rifü-s sarf)", İstanbul 1983, XIV, 2.

² Ergin, Feridun, *İktisat*, İstanbul 1964, 533.

Batı Anadolu'da Lidyalılar³ tarafından icat edilmişken, banknot MÖ.1600 yıllarında Mısır'da tedavüle açılmıştır.⁴

İlk basma paranın kimin tarafından yapıldığı tartışmalı olmakla birlikte, 1924'te bir Hintli bilgin ve ekibince yapılan kazılarda ilk paranın MÖ.3500-1500 arasında bugünkü Pakistan sınırları içinde tedavüle sunulduğu belirlenmiştir. Lidya Kralı, Gyne's'de MÖ.VII.yy. da para bastırmıştır. Fakat bu paralar kolaylıkla tedavül edemeyecek kadar büyüktü. Tanrıların heykellerini yapmak için Yunanlılara külçe halinde altın satan ulus ilk defa altın ve gümüş basan Lidyalılardır. Pactolus Irmağı yataklarından elde edilen kumlar yıkanarak içindeki altın zerreleri ayrılır bunlar eritilerek külçe haline getirilirdi.⁵

Bu konudaki bir başka görüşü de ülkemizi bu bağlamda arkeolojik açıdan yakından ilgilendirmesi dolayısıyla buraya almakta yarar görmekteyiz. MÖ.2000'lerde kurulan, 1500'lerde ise ekonomik ve ticarî açıdan varlıklı bir devlet kimliği kazanan Lidya İmparatorluğu'nun toprakları bugünkü Manisa'nın tamamı ile İzmir'in doğu kesimindeki Gediz ve Küçük Menderes vadilerini içine almaktaydı. Başkent Sardes, bugün de Sart adıyla Manisa iline bağlı bir ilçedir ve tarihî sit alanı olarak koruma altındadır. Lidya yalnız kredi kartının en ilkel örneğini teşkil eden ödeme araçlarının değil, yeryüzünde nakit paranın da ilk kez kullanıldığı ülkedir. Sardes'deki altın ve gümüş dökümhanelerinde tarihteki ilk sikkeleri basan Lidyalılar bu sayede ticarete de büyük ilerleme kaydetmişlerdir. O güne dek alışverişlerinde ödeme aracı olarak çeşitli mallar kullanan pek çok yabancı tüccar, Lidyalıların ellerinde dolaşan fasulyeye benzer küçük parlak metalleri görünce bu yöntem kısa sürede önce Anadolu'ya ardından da dünyaya yayıldı. Uşak Müzesi bu ilk dönem sikkelerden oluşan çok önemli bir koleksiyona ev sahipliği yapmaktadır.⁶

KENAN BÖLGESİNDE (FİLİSTİN) PARA

Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitabı her türlü para-tartı işleminde insan karakterinin olumsuzluğa temayül göstereceği realitesinden hareketle en gerçekçi ölçü ve tartı dengesinin Tanrı'ya ait bir erdem olduğu gerçeğini şu ifade ile vurgular:

"Doğru terazi ve baskül Rabb'indir. Bütün tartı ağırlıklarını o belirler. Krallar kötülükten iğrenir. Çünkü tahtın güvencesi adalettir."⁷

Filistin bölgesinin antik çağlarında günümüzde kullandığımız anlamıyla paranın tedavülünden önce alışveriş veya borç işlemlerinde cârî nakit birim, ilkel geleneksel çizgiyi aşmamış, üzerinde devlet büyüğünün portresi bulunmayan metal bir değer ünite idi. Ticaret ve alışveriş trafiğini yönlendiren tüccarların özel olarak belirledikleri para ve ağırlık ölçüleri toplumda bu ihtiyacı gören usûllerdi. Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Ahid) bu tarihî değerlendirmeye İbrahim Peygamberin şahsındaki bir uygulama ile ışık tutmaktadır. Burada İbrahim'in gerek alışverişte gerekse hanımı Sara'nın

³ Serin, Vildan, *İktisai Politikası*, İstanbul 1998,19.

⁴ Döndüren, Hamdi, " İslâm'da Para-Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri " *İslâmî Araştırmalar*, s.3, Ocak 1987, Ankara, 64, 58.

⁵ Günaltay, Şemseddin, *Yakın Şark IV*, I. bölüm, Ankara 1987, 18.

⁶ *Anadolu Finans*, "Limitiniz Doldu Bay Karun ", Kış 2005 I, İstanbul, 33.

⁷ Süleyman'ın Özdeyişleri, 16/11-12. "Rab hileli teraziden iğrenir. Hilesiz tartıdansa hoşlanır." Ayrıca Bkz.: 11/12.

defnedileceği yeri satın alımındaki bir fiilinden söz edilmektedir.⁸

“Efron ‘Efendim... Aramızda dört yüz şekel gümüşün sözü mü olur? Cenazeni göm. İbrahim Efron’un teklifini kabul etti. Efron’un Hititlerin önünde sözünü ettiği dört yüz şekel gümüşü tüccarların ağırlık ölçülerine göre tarttı. Hititler tarlayı içindeki mağarayla birlikte İbrahim’in mezarlık yeri olarak onayladılar.”⁹

Eski Ahid’den yaptığımız bu alıntıda İbrani¹⁰ para birimini ifade eden “şekel” (Fr.le sicle), Asur ve İbrani dillerinde “saymak, tartmak” anlamında “sekel” kökünden gelen, 11,5 gr. ağırlığındaki bir para ve ağırlık ölçü birimidir. Bu birimin kullanımı Filistin bölgesinde İsa Mesih dönemine kadar sürmüş, tedavül alanı aynı zamanda tüm Akdeniz bölgesinde yaygınlık kazanmıştır. İbraniler devrinde banker ve sarrafların para ile ilgili başlıca etkinlikleri, mevcut diğer para birimleri ve sembol alışveriş değerleri ile sürmüştür.¹¹ İsrailoğullarının paranın üzerine ülkenin en büyük siyasî otoritesinin portresini basma süreci Babil dönemine rastlamaktadır. Babil sürgününden önce ve itibaren yabancı esaret ve baskısından arınamamış bir tarihî çehre çizen İsrail ulusunun kullandığı birçok para birimi mevcuttur. Parayı ilk icat eden ve kullanan ulus olarak bilinen Lidyalıların son kralı Crésus’un (Mö.560-546) yokluğunda İsraililerin Filistin’de ilk kullandıkları para “darik” olmuştur. Altından mamul bu paranın üzerinde portresi bulunan otorite, Lidya Devletini tarihten silen Pers Kralı Darius’dur. Bunlar aynı zamanda Kutsal Kitap’ta Yazıcı Ezra’nın, Babil esaretinden Kudüs’e dönüş sürecinde “Kralın, danışmanlarının, komutanlarının ve orada bulunan İsraililerin Mabel’e bağışladığı altını, gümüşü ve kapları tartıp onlara (kâhinlere) verdim.”¹² sözleriyle ifade ettiği para birimleridir:

“Tartıp verdiklerim şunlardır: 650 talant¹³gümüş, 100 talant¹⁴gümüş kap, 100 talant altın, 1000 dariklik¹⁵ yirmi altın tas ve altın kadar değerli, kaliteli, parlak tunçtan iki kap.”¹⁶

Filistin (Kenan) bölgesinde tedavülde olan para birimlerinin çeşitliliği bütün Eski ve Yeni Ahid etütlerinde açıkça göze çarpar. Bu bağlamda bazı örnekleri görmek adına baktığımızda İsa Mesih, “tevbe” ile ilgili bir vaazında “kaybolan para” benzetmesi yaparken şu ifadeyi kullanır:¹⁷ “Ya da on ‘gümüş parası’ olan bir kadın bunlardan bir tanesini kaybetse kandil yakıp evini süpürerek parayı bulana dek her tarafı dikkatle aramaz mı?”¹⁸

⁸ Rops - Daniel, *La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus*, Paris 1961, 235.

⁹ Tekvîn 23 / 14.

¹⁰ MÖ.XII. de Kenan’da (Filistin) yaşamış İbrî / Hibrî adlı ileri medeniyetli kabileye dayanan, Yahudi ulusunu betimleyen terim. Ayrıca Yahudilerin kendileri de yabancılar tarafından Ürdün Nehri’nin öbür yakasında oturanlar anlamına İbraniler (İbr. İbrîm) olarak adlandırılmıştır. Tevrat’ın dili olan İbranice de bu ulusun kullandığı lisanı kaynaqlanmıştır. Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 1999, 211. Ayr.bkz., Tanyu, Hikmet, *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler*, İstanbul 1979, 16-25.

¹¹ Rops, 235.

¹² Ezra 8/25.

¹³ 650 talant = yaklaşık 22,4 ton.

¹⁴ 100 talant = yaklaşık 3,45 ton.

¹⁵ 1000 darik = yaklaşık 8,5 kg.

¹⁶ Ezra 8/26-27.

¹⁷ Rops, 236.

¹⁸ Luka 15/8. *Concordance des Saintes Ecritures*, “Mine ou marc”, Société Biblique auxiliaire, du Canton de Vaud, Lausanne 1986, 456.

İsa Mesih dönemindeki bir başka para biriminin “dinar” olduğu yeni Ahid’de İsa ile Ferisiler arasında geçen bir diyalogdan anlaşılmaktadır:

“ ‘Vergi öderken kullandığınız parayı gösterin bana’. Ona bir dinar getirdiler. İsa ‘Bu resim bu yazı kimin?’ diye sordu. ‘Sezar’ın’ dediler.”¹⁹

İsa Mesih devrinde bir diğer para biriminin “metelik” olduğu, yine İsa’nın, öğrencilerine “Tanrı korkusu - Kimden korkmalı?” teması ile ilgili verdiği bir vaazından anlaşılır:

“İki serçe bir meteliğe satılmıyor mu? Ama babanızın izni olmadan bunlardan bir teki bile yere düşmez. Onun için korkmayın, siz birçok serçeden daha değerlisiniz.”²⁰

Kutsal Kitap’ta kullanımda olduğu anlaşılan “mina”nın Ezra döneminden itibaren tedavüle girdiği görülmektedir. Mina Yahudi tarihinde çok önemli bir periyot olan Babil sürgünü (Mö.538) sonrasında en mühim siması, İsrail’in dinî-sosyal düzene sokulması etkinliklerinde öncü olan Ezra’nın bir sözünde şöyle geçer:

“Bazı aile reisleri Yeruşalim’deki Mabede varınca tapınağın bulunduğu yerde yeniden kurulması için gönülden armağanlar verdiler. Her biri gücü oranında hazineye bu iş için toplam 61 bin darik altın, 5 bin mina²¹ gümüş, 100 kâhin mintanı bağışladı.”²²

Peygamber Hezekiel’in bir vahyinde “mina” şu ifadelerle kullanılır:

“Egemen Rab şöyle diyor: Doğru ölçüler kullanın... Altmış şekel de 1 minaya²³ eşit olmalı.”²⁴

Mina, İsa Mesih’in ağzından Tanrı’nın Egemenliği ideali üzerine yaptığı bir vaazında da ifade bulmaktadır:

“Gitmeden önce kölelerinden onunu yanına çağırıp onlara birer mina verdi. ‘Ben dönünceye kadar bu paraları işletin’ dedi.”²⁵

ESKİ AHİD’DE PARA

Eski Ahid’in işaret ettiği para birimlerinin, gümüş, altın, darik, talant, mina gibi her biri uzun dönemlerde, kullanılan adlarla tedavülde olduğu görülmektedir.

Bunlardan altın ve gümüş birim paraların çok önemli alışverişlerde ödeme vasıtası olduğu göze çarpar. Tevrat’ın bu bağlamda verdiği bir bilgide, İbrahim Peygamberin, hanımı Sara’nın ölümü üzerine Hititlerle mezarlık alım-satımı ile ilgili yaptığı alışverişte ödediği gümüş para en çarpıcı örneği teşkil etmektedir (Yuk. bkz., Tekvin 23/14-20).²⁶

Burada Eski Ahid’de bir ödeme vasıtası olarak kullanılan para birimlerinin adları ve kullanım yerlerini görmek gerekmektedir:

1. Şekel: İbranice’de bu adla anılan, önce ağırlık sonra para olarak kullanılan, 6-

¹⁹ Matta 22/19-21; Markos 12/13-17; Luka 20/20-24.

²⁰ Matta 10/29-31; Luka 12/6-7.

²¹ 5 bin mina = yaklaşık 2,9 ton.

²² Ezra 2/68-69.

²³ Altmış şekelden oluşan bir mina, yaklaşık 690 gr.dır.

²⁴ Hezekiel 45/9-12.

²⁵ Luka 19/13,16.

²⁶ Traduction oecuménique de la Bible (TOB.), Alliance biblique universelle, Paris 1982, 1851.

16 gr. arasında değişen bir ağırlığa sahip birimdir²⁷.Günümüz İsrail'inde de resmî para birimi olarak kullanılan şekelin, Yeni Ahid'de geçmez iken, Eski Ahid'de üç ayrı havzada adlandırıldığı ve değerinin tartılarak belirlenen bir ölçüye sahip olduğu görülür. Bunlardan birincisi Musa Peygamberin İsrailoğullarına "Herkes canına karşılık bana bedel ödeyecektir."²⁸ diye söz ettiği temada diğeri "Sayılan herkes armağan olarak bana kutsal yerin şeklini verecektir."²⁹ ifadesinde geçen "kutsal yerin şekeli"dir. Üçüncüsü ise bir betimleme olmadan kullanılan "şekel"³⁰ dir. Yukarıda sözü geçen, İbrahim'in hanımı Sara'nın cenazesini gömmek için mezar yeri pazarlığı yaparken değerlendirdiği para birimi, "şekel" in bu türüdür.³¹

Eski Ahid'de "Krallık ölçüsüne göre şekel"³² adıyla anılan bir başka "şekel" biriminden daha söz edilmektedir:

"Avşalom saçını kestirdiği zaman tartardı. Saçının ağırlığı krallık ölçüsüne göre iki yüz şekel çekerdi."³³

Eski Ahid'de bu üç ayrı birimde kullanılan şekel türlerinden her biri ayrı fakat yaklaşık ağırlıklara (10-11, 5-12,5) sahip para değerleridir.³⁴

2. Gera: İbranice'de bu adla anılan "gera" (Fr. guéra), Eski Ahid'de para yerine kullanılan bir tartı ölçüğü olarak geçer. Birim ağırlığı 0,6 gr.dır.³⁵ Şekelin alt birimi olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgiye Musa peygamberin "can bedeli" olarak ödenmesi zaruretine işaret ettiği şekelden bahsederken "Sayılan herkes armağan olarak bana yarım kutsal yerin şekeli verecektir. Bir şekel yirmi gera'dır."³⁶ ifadesinden ulaşılmaktadır.

Yine Eski Ahid'de Tanrı Yahve'nin, Musa'ya dilek adaklarıyla ilgili kurallar arasında şöyle bir talimatı vardır:

"Özgürlük yılında tarla ilk sahibine geri verilecektir. Değer biçilirken kutsal yerin şekeli esas alınacaktır. Bir şekel yirmi gera'dır."³⁷

3. Mina: Yeni Ahid'de "mina", para birimleri arasında gösterilirken, Eski Ahid'de ödeme vasıtası amaçlı, ağırlığı ölçü alınan birim olarak sunulur.³⁸ Eski Ahid'de ağırlığı 575 gr. gösterilen mina (İbr. mane), Eski Yunan'da da kullanılır ve "talant" adlı bir başka birimin 1/60'ına tekabül ederdi.³⁹

Yeni Ahid'de Kral Süleyman'ın zenginliğinin anlatıldığı bir bölümde şöyle bir ifade geçer:

²⁷ *Le petit Larousse (PL.)*, Paris 2000, 938; Gérard, André-Marie, "Sicle", *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1989, 1279.

²⁸ Çıkış 30/12.

²⁹ Çıkış 30/13; Levililer 27/25.

³⁰ *Kutsal Kitap*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2001, 1608.

³¹ İsrailoğullarına bir şeriat ilkesinin açıklandığı: "Eğer boğa, bir erkek ya da kadın köleyi öldürürse kölenin efendisine otuz şekel (yaklaşık 345 gr.) gümüş ödenecektir." (Çıkış 21/32) ifadesindeki şekel aynı türe örnek oluşturmaktadır. Gérard, 279.

³² 12,5 gr. ağırlığında birimdir. Buna göre krallık ölçüsünde iki yüz şekel yaklaşık 2,5 kg. dır. *Kutsal Kitap*, 1608.

³³ II.Samuel 14 / 26.

³⁴ *Kutsal Kitap*, 1608.

³⁵ *Kutsal Kitap*, 1608; *Concordance*, "Guéra" md., 346.

³⁶ Çıkış 30/13; *TOB.*, 1854.

³⁷ Levililer 27/24-25; Sayılar 3/47; 18/16; Hezekiel 45/12.

³⁸ *Kutsal Kitap*, 1608, 1610.

³⁹ *PL.*, 655.

"Ayrıca her biri üç mina ağırlığında dövme altından üç yüz küçük kalkan yaptırdı."⁴⁰

4. Talant: (İbr. Kikkar, Yun. Talanton). Eski Ahid "mina" da olduğu gibi "talant"ı da Yeni Ahid'in aksine klasik para birimleri arasında değil, ağırlık-değer ölçüleri içinde zikreder. Bu, muhtemelen iki birimin İsa Mesih döneminden itibaren parasal değer olarak kullanıma başlanmasından kaynaklanan bir keyfiyettir.⁴¹

"Bütün takımları dahil, kandilliğe bir talant saf altın harcanacak."⁴²

Yahudi tarihinde günümüzde de çok önemli bir figür olan kandillik (yedi kollu şamdan; İbr. menorah⁴³) ile ilgili bir detayın verildiği Tevrat'ın yukarıda geçen ve diğer ifadelerinden anlaşılın, "talant"ın bir ağırlık-para ölçüsü olduğudur. Aşağıdaki ifadeden talantın boyutları daha iyi anlaşılacaktır:

"Değerli taşlarla süslü, ağırlığı bir talant altını bulan tacı, Davud'un başına koydular. Davud kentten çok miktarda mal yağmalayıp götürdü."⁴⁴

5. Beka: (Fr. béqua, béka). Şekel'in "gera" gibi, bir başka alt para birimi olan "beka", Eski Ahid'de Ahid levhalarının bulunduğu konut için kullanılan malzemenin detaylandırıldığı bölümde "Sayımı yapılan yirmi ve daha yukarı yaştaki 603.550 kişiden adam başına bir beka yani yarım kutsal yerin şekeli düşüyordu."⁴⁵ ifadesiyle söz edilmektedir. Beka, ağırlığı 5-6 gr. arasında değişen bir birimdir.⁴⁶

6. Darik: Babil sürgünü (Mö.586) dönüşü döneminin en önemli dinî lideri Ezra, kitabında sürgünden dönenlerin listesini verirken şu ifadeleri kullanır: "Her biri gücü oranında hazineye bu iş için toplam 61.000 darik altın bağışladı."⁴⁷

YENİ AHİD'DE PARA

Yeni Ahid, Eski Ahid'de ağırlık ölçüsü olarak kullanıldığı belirtilen "talant" ve "mina" yı para birim değeri türünden saymaktadır. İsa Mesih'in, her ikisini de "güvenilirlik" üzerine yaptığı vaazlarında "Adam her birinin yeteneğine göre beş, diğerine iki, birine de bir talant vererek yola çıktı."⁴⁸ ifadesinden "talant" ın salt para birimi olduğu anlaşılmaktadır.

Mina, talantta aynıyla olduğu gibi, Yeni Ahid'de verilen kullanımda Eski Ahid'in aksine ağırlık birimi değil, bir para birim değeridir. Yukarıda sözü edilen "güvenilirlik" üzerine İsa Mesih benzer ifadelerle öğrencilerine verdiği vaazında şöyle der: "Gitmeden önce kölelerinden onunu çağırıp onlara birer mina verdi, 'Ben dönünceye kadar bu paraları işletin.' dedi."⁴⁹

⁴⁰ Üç mina yaklaşık 1,7 kg dır. I. Krallar 10/17. Ayr.bkz.,Ezra 2/69; Nehemya 7/71-72; Hezekiel 45/12.

⁴¹ PL., 939; *Kutsal Kitap*, 1608; TOB., 1854.

⁴² Çıkış 25/39. Bir talant yaklaşık 34,5 kg.dır.

⁴³ Geniş bilgi için bkz., Özen, Adem, *Yahudilikte İbadet*, İstanbul 2001, 134.

⁴⁴ II. Samuel 12/30.

⁴⁵ Çıkış 38/26.

⁴⁶ TOB., 1854; *Concordance*, "béka" md., 868; PL.

⁴⁷ Ezra 2/69. Davud'un, Mabel'in yapımı için verilen armağanları zikrettikleri arasında geçen "beş bin talant" ifadesi için bkz., I. Tarihler 29/7. Darik, altın ve gümüş olarak basılmış, üzerinde Pers Kralı Darius'un portresinin bulunduğu İran asıllı para birimidir.Gérard, 249.

⁴⁸ Matta 25/15. Anılan bölümde "talant" ın başlıca figür oluşturduğu "faiz" ile ilgili tema bütüncül bir çerçevede 25/14-30'da da anlatılır. Aynı tema Luka 19/11-27'de "mina" figürlü paralel bir anlatımla verilmektedir.

⁴⁹ Luka 19/13.

Yeni Ahid'de yukarıda kısaca izahatı verilen "mina" ve "talant" tan başka kullanılan para birimlerinin adları da geçmektedir.

1. Bakır Para / Kuruş (Yun. Lepton, Fr. Lepte). İsa Mesih döneminde kullanılan en küçük para birimi olan "bakır kuruş"⁵⁰ Yeni Ahid'de şu ifade ile geçmektedir: "Yoksul bir kadın da geldi, birkaç kuruş değerinde iki bakır para koydu."⁵¹

2. (Birkaç) Kuruş (Yun. Kodrantis). "Sonunda da hapse atılabilirsin. Sana doğrusunu söyleyeyim. Borcunun son kuruşunu ödemededen oradan asla çıkamazsın."⁵²

3. Metelik. (Yun. Assarion, Fr. Le sou). İsa Mesih'in "kimden korkmalı?" temalı bir vaazındaki ifadesinde şöyle geçer: "Canı da bedeni de cehennemde mahvedebilen Tanrı'dan korkun. İki serçe bir meteliğe satılmıyor mu?"⁵³

4. Dinar (Dirhem), (Yun. Dinarion, Fr. Pièce d'argent). İsa Mesih döneminde vassıfsız bir işçinin bir günlük yevmiyesi⁵⁴ olan "dinar", İsa'nın "acımasız köle" benzetmeli vaazında Yeni Ahid'de geçmektedir: "Ama köle çıkıp gitti, kendisine yüz dinar borcu olan başka bir köleye rastladı."⁵⁵

5. (Gümüş) Para, (Yun. Drahmi, Fr. Pièce d'argent). Kudüs'ün Romalılar tarafından yakılmasından sonra yahudiler Roma ilâhı Jupiter Capitolinus tapınağına yıllık vergi ödemekle yükümlendirildiler. Sözü geçen iki drahmi miktarındaki bu vergi ağır olmamakla birlikte, yabancı bir ilâha ödediğinden, kavim için küçültücü ve aşağılayıcı idi.⁵⁶ Yeni Ahid'de "Ya da on gümüş parası olan bir kadın bunlardan bir tanesini kaybetse kandil yakıp evi süpürerek parayı bulana dek her tarafı dikkatle aramaz mı?"⁵⁷ ifadesiyle geçen bu para birimi İsa Mesih'den önceki dönemde de kullanılmıştır.

6. İki Dirhem (Yun. Didrahmon, Fr. Les didrachmes). Bu para birimi yahudilerle İsa'nın öğrencisi Havari Petrus arasında, Yahudi erkeklerinden yıllık⁵⁸ alınan "Mabed vergisi" ile ilgili bir polemikte Yeni Ahid'in sadece bir yerinde geçer: "Kefernahum'a geldiklerinde iki dirhemlik Mabed vergisini toplayanlar 'Öğretmenimiz Mabed vergisini ödemiyor mu?' diye sordular."⁵⁹

7. Dört Dirhemlik Bir Akçe / Gümüş (Yun. Statir / argirion, Fr. le statère). Yine Mabed vergisi üzerine oluşan bir polemikte İsa'nın, Petrus'a hitaben şu sözlerinde geçer: "Ama vergi toplayanları gücendirmeyelim. Göle gidip oltanı at. Tuttuğun ilk balığı çıkar, onun ağzını aç, dört dirhemlik bir akçe⁶⁰ bulacaksın, parayı al ikimizin vergisi olarak onlara ver."⁶¹

Aynı para birimi Yahuda İskaryot ile ilgili şu ifadelerde de geçmektedir: " 'Onu ele veririm bana ne verirsiniz?' dedi. Otuz gümüş tartıp ona verdiler."⁶²

⁵⁰ TOB, 1510

⁵¹ Markos 12/42; Luka 21/2-4;12/59.

⁵² Matta 5/26; Markos 12/42.

⁵³ Matta 10/28-29; Luka 12/5-6.

⁵⁴ Kutsal Kitap,1610.

⁵⁵ Matta 18/28;17/24.

⁵⁶ Sevilla-Sharon, Moshe, *İsrail Ulusunun Tarihi*, Yeruşalayim 1981, 80.

⁵⁷ Luka 15/8-9.

⁵⁸ TOB,1469.

⁵⁹ Matta 17/24.

⁶⁰ "Dört dirhemlik bir akçe" eski Yunan'da 1 statir'e karşılıktır.

⁶¹ Matta 17/27.

⁶² Matta 26/14-15.

ESKİ VE YENİ AHİD'DE FAİZ

İstisnası olmamak kaydıyla bütün peygamberlerin misyonunun, sosyo-etik değerlerini yitirmiş toplumlarının ıslahından ibaret olduğu, beşer tarihinin en önemli vurgularından biri olsa gerektir. Son peygamber Hz. Muhammed ve onun seleflerine yüklenen bu misyon, havzasına Musa ve İsa Mesih'i de alan tarihî görüntüsüyle, risaletle görevlendirildikleri toplumlarının dejenere ahlak yapısının ıslahatında, ilâhi kitapların(ın) belirlediği bir takım düzenlemelerdeki etkinliğini tarih platformunda sergilemiştir. Hz. Muhammed'in gerek kendi toplumuna gerekse sulh anlaşması yaptığı çevre kavimlere karşı öne sürdüğü yasaklardan başlıcası faiz yasağı olmuştur. Henüz kendisine risalet görevi verilmeden önceki dönemde Mekke şehir meclisince, faiz ve fahişelik gibi gayr-ı ahlâkî yollardan elde edilmiş kazançların hiçbirinin "katılım payı" adına bağış olarak kabul edilmemesine karar verilmiştir.⁶³

Osmanlı Devleti Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi sonucu Akdeniz'e inip denizlerdeki ticaret ve para düzeni ve faiz gerçeği ile karşılaşmıştır. XI.yy.dan itibaren Akdeniz ticaretinin finans alanında tekeller oluşturan Venedik ve Ceneviz bankerleri bir taraftan tüccarın altın ve gümüş parasını korsanlardan korumak için bunların yerine geçen senet ve kâğıtlar piyasaya sürerken diğer taraftan da faiz haddini kontrol etme ve düşük tutma imkânı yaratmıştır. Bu bankerler tüccar prens ve halkın kıymetli eşyalarını % 4 dolayında faiz karşılığında satın alıyor, kendi damga ve imzalarını taşıyan tüccar kâğıtlarından % 8'e varan faiz uyguluyorlardı. Osmanlı'da ilk banka XIX. yy.da "Banque de Constantinople" (Zilvari sok.16 Galata adresinde) adıyla Londra'daki bir şubesi ile kurulmuştur.⁶⁴

Biz bu vesile ile faiz/tefecilik⁶⁵ kavramının, toplumların ekonomik alandaki etkileşim birimlerinden başlıcasını teşkil eden ve dejenereasyona çok elverişli olan ticaret ahlâkı bünyesinde öncelikli öznesini para-kâr çerçevesinin oluşturduğu düzlemde Kutsal Kitaplarından hareketle Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki çeşitli yönlerini inceleyeceğiz.

"Litré"⁶⁶ adlı ansiklopedik lûgat, tefe(cili)yi şu tespitlerle tanımlamaktadır: "Üremi sonucu para doğuran, görünen kazancında rayicin ve teamüllerin çok üzerindeki her türlü nakdî menfaattir." Batı dillerinde faizden⁶⁷ (Fr.intérêt;usure) ziyade tefeciliği ifade eden terim olan "usure" de teknik olarak bu anlamda kullanılmaktadır.

⁶³ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (çev.,Salih Tuğ), Ankara 2003, I, 68, 484. Hz. Muhammed'in Sakif kabilesi ile yaptığı anlaşmanın "Rehinle teminat altına alınmış olan bütün borçlar hiçbir şekilde faize tabi tutulmayacaktır." şeklindeki 19. maddesi için bkz., Hamidullah, 501, 439-440.

⁶⁴ Kazgan, Haydar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Bankacılık Tarihi*, İstanbul 1997, 193, 25-29.

⁶⁵ (İng. interest, Alm. zins). Zaman, oran, enflasyon gibi birçok yönüyle tarif edilebilecek olan faiz, modern ekonomide kısaca "Kiralanan paranın kira ücreti; ödünç para verenle ödünç para alan arasındaki anlaşmadan ya da yasalardan doğan sözleşme." [Hançerlioğlu, Orhan, *Ekonomi Sözlüğü*, İstanbul 1986,11] tanımıyla açıklanırken, bir İslâm bilginince "Borçlu üzerinde sulta oluşturan ekonomik eylemdir." [Zeme Hasan-Faruk Muhammed, *Faiz Tarihi ve İslâm* (çev. Osman Şekerci), İstanbul 1968,11] ifadesiyle yaklaşım görmektedir. Faizin bir başka tanımı şu tespitlerle yapılmaktadır: "Konusu bir miktar paranın ödenmesinden ibaret olan borçlarda, alacaklı lehine bu paranın mahrum kaldığı süreye ve belirli bir orana bağlı olarak gerçekleşen karşılığıdır." Evren, Mahmut Tevfik, *Faiz Hukuku*, İstanbul 1987, 27.

⁶⁶ Emile Littré (1801-1881) adlı Fransız Akademisi üyesi, sözlük yazarı (lexicographe), Auguste Compe'un talebesi pozitivisteye ait beş ciltlik ansiklopedik lûgat . PL.1474.

⁶⁷ Bankalar "kendilerine para emanet edenlere faiz adı altında para veren kurumlardır " anlamındaki yürügende ilk örneklerini Venedik Riasto Bankası(1587), Amsterdam Bankası (1609), Hamburg Bankası (1619), adlarıyla kurumsallaşmıştır. Hançerlioğlu, 24.

İsrail halkının Kutsal Kitabından gelen potansiyel ile ödünç para verme işleminde dost, komşu, soydaş, dindaş gibi yakın birimlere karşılıksız yardım, faizsiz borç etkinlikleri, faiz ve tefecilik⁶⁹ eylemlerine alan bırakmaz görünse de ekonomik aktivitelerin yoğun olduğu bir dönemden başlayarak bu iki eylemi pratik olarak yasaklama söz konusu olamamış, devamında Yahudi tarihinde faiz adı ile büyük bir kurum oluşmuştur.⁶⁹

Faiz/tefecilik eyleminin tarih boyunca önü alınamaz hacim kazanması İsrailoğullarının Babilliler, Asurlular, daha sonraları Mısırlılar gibi tefecilik ile uğraşan toplumlarla karşılaşmalarından kaynaklanmıştır. Bütün bu tarihî karşılaşmaların İsrail tarihinde eylemi kamçılaman, geliştiren bir seyir aldığı muhakkaktır. Yahudi din adamları bu gelişmenin, seçkin kavim gördükleri İsrail ulusunun etik çizgisi ile örtüşmediği düşüncesiyle faizin para, tahıl vd. birimlerden olabilecek her biçimini yasaklama yoluna gitmişlerdir.⁷⁰

Genel karakterinin ilk söylemde "Faiz, sermaye yığılmasını sağlar ve sosyal yapıyı çökertir. Tekel oluşturur. Fiyat anarşisi doğurur. Üretilmeden tüketmedir. Faizsiz sistem tüketiciyi değil üreticiyi destekler. Faizsiz banka toplumda menfaat paralellliği sağlar. Faiz, enflasyonu zorunlu kılar. Faize Marksizm de çözüm getiremedi."⁷¹ gibi ana tespitlerle teşhis edilebilecek faiz kavramı ortaya çıktığı andan itibaren başta ilâhiyat bilginleri olmak üzere filozof ve iktisatçıların inceleme konularından birini teşkil etmiştir. Ekonomik hattını ağırlıkla faizin belirlediği Kapitalizm hariç, hiçbir dinde teşvik görmeyen faiz beşerî zaafaların kontrol altına alınamadığı toplumlarda etik, sosyal ve ekonomik bir hastalık olarak baş göstermiş, Mısır, Sümer, Babil, Asur, Eski Yunan ve Roma gibi cemiyetlerde hüküm sürmüş, diğer sosyal hastalıklar gibi bununla da mücadele edilmesi zarureti doğmuştur.⁷²

Faizi din ve sosyal ahlâk açısından tahlil eden İlkçağ Yunan filozofları Eflatun ve Aristo onu "mahkûm" etmişlerdir. Çirkin bir kazanç yolu olarak gördükleri faiz, onlara göre zenginlerle yoksulları karşı karşıya getirerek devletin istikrarını tehlikeye atacak bir etkinliktir. Aristo kısır bir metal olan paradan kazanç elde etmeyi gayr-ı tabii ve adalete aykırı bulur.⁷³ Faizi kınayan benzer ifadelere Cicero, Cato ve Seneca gibi ilk dönem Romalı düşünürlerde de rastlanmaktadır.

Dini olmayan hukuk sistemlerinde genellikle borçlu lehine getirilen bazı kolaylıklar, özellikle de faiz haddini sınırlama şeklinde beliren mücadele biçimi, Musevilik ve Hıristiyanlık gibi ilâhi karakterli dinlerde daha da netleşerek faizin kökten yasaklanması şeklinde ortaya çıkmıştır. Ancak Yahudiler faiz yasağını sadece kendi aralarında uygulamış, yabancılardan faiz almakta meşruiyet yoluna gitmişlerdir.⁷⁴ Onların bu davranışı faizin dünyada bugüne kadar devam edip yaygınlaşmasının ve onu hafife alıp yasallaşmasının önemli bir sebebini teşkil etmiştir.⁷⁵

⁶⁸ Aşırı faiz karşılığı ödünç verme eylemi yasal faiz sınırının üstündeki faiz işlemi dile getirir. Hançerlioğlu, 412.

⁶⁹ Bernard, A., "Usure", *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, Paris 1950, 2316-2317.

⁷⁰ Bernard, A., 2317.

⁷¹ Karagülle, Süleyman, *Faizsiz Banka*, İstanbul 1991,11,13,16,238 v.d.

⁷² Özsoy, İsmail, "Faiz", *DİA*, XII, İstanbul 1995, 110.

⁷³ Özsoy, 110.

⁷⁴ Erdem, Hüsamettin, "Dini Ahlâk ve İlâhi Dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıktaki Bazı Ahlâkî Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım", *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1990, 241-242.

⁷⁵ Özsoy, 111.

Yahudiler XIV. yy. başlarında ortalama % 94'e varan oranlarda borç uygulamışlardır. Hükümetleri olmadığından siyaseti bırakıp ilim ve para işleriyle uğraşıyorlar, böylece içinde yaşadıkları devletleri kendilerine muhtaç bırakıyorlardı. Avrupa'da krallar devamlı surette Yahudilere borçlanıyorlar, halk Yahudiler aleyhinde bulunmalarına rağmen hükümetler bu seslere kulak asmıyorlardı. Fransa Kralı Philippe le Bel'in 1306'da ülkeden dışarı attığı Yahudiler Almanya'ya yerleşti. Kral onların halk üzerindeki alacaklarını iptal etmedi, aksine halkın bu borçları ödemesi için baskı yaptı. Bu baskı Yahudilerin Fransa'dan çıkartılınca hükümetin bütçesinin zayıflayacak olmasından kaynaklanan bir zaruret idi. Burada önemli miktarda vergi ödeyen Yahudi cemaatinin yokluğunda hükümetin malî durumunun zayıflayacak olması en önemli rolü oynamıştır. Bu sebeple Kral, Yahudilerin Fransa'ya yeniden dönmesine izin vermiştir.⁷⁶

ESKİ AHİD'DE FAİZ

İbranice kullanımında "nesek, nasah", "para ile aldatma, aşırı kullanma, kandırma" fiillerini içeren anlamı bağlamında, "tefecilik" kavramını karşılar. Kelimenin yapısında "ısırmak, borç vermek, menfaat, fahiş kazanç elde etmek" anlamları da mevcuttur.

İlkçağ insanında İsrail halkı da dahil olmak üzere herhangi bir nesneyi birisine karşılıksız, komşusuna bedelsiz vermek gibi bir erdem mevcuttur. Zaman içinde dejenerasyona uğrayan bu üstün ahlâk, Kenan bölgesinde tersine dönmüş, ziraattan elde edilen ürünler, ticaret ve alışveriş malzemeleri iken, faiz uygulamasına ilâhi bir vurgu getirilmesi zarureti oluşmuştur.⁷⁷ Alışveriş hukukunu bu çerçevede geliştirirken Tevrat, İsrailoğullarına sosyal sorumluluklarının hatırlatıldığı bir bölümde faiz adına şu hükmü koymaktadır: "Halkıma, aranızda yaşayan bir yoksula ödünç para verirsiniz ona tefeci gibi davranmayacaksınız. Üzerine faiz eklemeyeceksiniz. Komşunuzun abasını rehin alırsanız, gün batmadan geri vereceksiniz."⁷⁸

Anılan Tevrat cümlesi, diğer bazı tespitlerde vurgulanan ifadelerle birleştiğinde kesin bir faiz / tefecilik yasağından söz etmek gerekmektedir: "Bir kardeşin yoksulluğu, muhtaç duruma düşerse ona yardım etmelisin. Aranızda kalan bir yabancı ya da konuk gibi yaşayacak. Ondan faiz ve kâr alma. Allah'ından kork ki kardeşin yanında yaşamını sürdürebilsin. Ona faizle para vermeyeceksin. Ödünç verdiğin yiyecekten kâr almayacaksın. Ben Kenan ülkesini size vermek ve ilâhınız olmak için sizi Mısır'dan çıkaran Tanrı'nız Rabb'im."⁷⁹

Tevrat şeriatına göre hiçbir Yahudi başka bir Yahudiye faizle para veya herhangi bir şeyi faiz karşılığı veremezken, Yahudi olmayan bir şahsa faizle borç verebilir. Her ne kadar Tevrat'ta kendi aralarında faiz yasağı söz konusu olsa da Yahudilerin buna riayet ettikleri pek söylenemez. Yani bu ihlal, ölçüsüz bir hal ile birbirlerine karşı da uygulama alanı bulmuştur.⁸⁰

Eski Ahid'de faiz / tefecilik hükümlerinin konulmasında, tedricî bir yasaklama metodu dikkat çekmektedir. Bunlardan yukarıda anılan iki alıntıda (Çıkış 22/25-26;

⁷⁶ Zeme-Faruk, 114.

⁷⁷ Lesêtre, H., "Usure", *Dictionnaire de la Bible*, tome cinquième S-Z, Paris 1912; Bernard, 2316.

⁷⁸ Çıkış 22/25-26.

⁷⁹ Levililer 25/35-38.

⁸⁰ Erdem, 242.

Levililer 25/35-38), kullanımının yasak olduğu vurgulanan faiz ve tefeciliğin, Yahudi soyundan bir şahısa karşı icra edilemeyeceği ifade edilirken, yabancı bir kişiye karşı nasıl tavır alınacağı belirtilmemiştir. Bu bağlamda, yabancı⁶¹ (Yahudi olmayan) kişilere karşı alınacak tavır, detaylarıyla, Tevrat'ın bir başka yerinde şu sözlerle açıklığa kavuşmaktadır: "Kardeşinize para, yiyecek ya da faiz getiren başka bir şey ödünç verdiğinizde ondan faiz almayacaksınız. Yabancıdan faiz alabilirsiniz fakat kardeşinizden almayacaksınız. Böyle yapın ki mülk edinmek için gideceğiniz ülkede el attığınız her işte Tanrı'nız Rab sizi mübarek kılsın."⁶²

İbranice'de "nokri"⁶³ kelimesi ile karşılanan yukarıda ve Tevrat'ın diğer alıntılarındaki "yabancı" kavramı İsrail sınırları dışında yaşayan özerk, değerlerine sahip Fenikeliler, Filistinliler, Suriyeliler, Araplar ve diğer halkları kastetmektedir. Bütün buradan çıkacak sonuçta Eski Ahid faizle ödünç para işlemini üç temel alanda değerlendirmiş, İsrailoğullarına sosyal sorumluluklarını hatırlatırken, yakınlık derecelerini anlamlı bir daire çizerek şu vurgulama ile faizi yasaklamıştır: "Halkıma, aranızda yaşayan bir yoksula,⁶⁴ bir kardeşin yoksullaşır muhtaç duruma düşerse,⁶⁵ yabancıdan faiz alabilirsiniz ama kardeşinizden almayacaksınız."⁶⁶

Tevrat'ın faiz ile ilgili belirlediği bu üç kategorik yapının ilk ikisinde bir Yahudinin kendi soydaşına, dindaşına veya Tevrat şeriatına uyum gösteren Yahudi olmayan kişilere de dahil olmak üzere hiçbir şekilde faiz ile borç, rehin ve aşırı kâr gibi ekonomik haksız menfaat sağlayan uygulamada bulunması yasaklanırken herhangi bir yabancıya karşı bu yasak söz konusu değildir. Bu ayırım, Yahudi ulusunun, Kur'an'da da işaret edilen (2 Bakara / 122) ve Tevrat'ın değişik bir boyutunu "Siz birçok ulusu yöneteceksiniz ama onlar sizi yönetmeyecek."⁶⁷ ifadeleri ile vurguladığı "seçkin" konumu ile özdeş kılınan tarihî karakterinin bir yansıması, dolayısıyla yabancıdan faiz alınabilmesi de "hükümlerlik"⁶⁸ figürünün bir gereği olarak değer kazanmaktadır. Ayrıca bu noktaya Tevrat şu ifade ile de dikkat çekmektedir: "Tanrınız Rab verdiği söz uyarınca sizi kutsayacak. Siz birçok ulusa ödünç vereceksiniz ama siz ödünç almayacaksınız."⁶⁹ Diğer taraftan Peygamber Hezekiel İsrailoğullarına Tanrı'ya isyanlarından dolayı sitemde bulunurken Kudüs şehrini sembol olarak kullanır, faize şu ifade ile vurgu yapar: "Senin içinde kan dökmek için rüşvet aldılar. Faiz aldın, tefecilik yaptın, zorbalıkla komşularından haksız kazanç sağladın."⁷⁰

⁶¹ Yahudi soyundan olmasa da İbrâni şeriatına ve sosyal kurallarına uyum gösterip Yahudi toplumunda yaşayan yabancı. Evren, 23; Bernard, 2317.

⁶² Tesniye 23/ 19-20.

⁶³ Arapça ile aynı dil (Sami) ailesinden gelen İbranice'deki bu kelimenin, Arapça'daki "nekre" kavramına benzerliği dikkat çekmektedir. Hz. İbrahim'in Kur'an'da geçen bir kıssada kullandığı "kavmün münkerü; yabancı bir topluluk" (51 Zâriyât / 25) ifadesi iki kelimenin (nokri-nekre) aynı kökene sahip olduğuna işaretleri bakımından ilginçtir.

⁶⁴ Çıkış 22/25.

⁶⁵ Levililer 25/35-37.

⁶⁶ Tesniye 22/19-20.

⁶⁷ Tesniye 15/6.

⁶⁸ "Rab sizi kuyruk değil baş yapacak.. Rabbin buyruklarını dinlerseniz altta değil her zaman üstte olacaksınız." Tesniye 28/13.

⁶⁹ Tesniye 15/6.

⁷⁰ Hezekiel 22/12.

Kudüs'ün düşmesinden (Mö.586) önce ve sonraki dönemde Babil'de sürgünde yaşayan Peygamber Hezekiel, İsrail halkına Tanrı'nın vahyi ışığında "O yaşayacaktır. Egemen Rab böyle diyor." sözleriyle başladığı bir tebliğinde erdem temalarına "Rehin olarak aldığını geri verir... Faizle para vermez aşırı kâr götürmez... İlkelerimi özenle uygular." diye işaret ederken; "Öldürülecektir, onun kanından kendisi sorumlu olacaktır." ifadelerinde kötülük temalarına ise "Düşküne, yoksula haksızlık eder..., Rehini geri vermez... Faizle para verir, aşırı kâr gider."⁹¹ sözleriyle gönderme yapmaktadır.⁹²

FAİZ YASAĞINA RİAYETİN İSRAİLOĞULLARINA GETİRİŞİ

Faiz / tefecilik uygulamasına kategorik bir yasaklama getiren Tevrat ifadelerinden alıntılarını gördüğümüz bölümlerin her birinde Tanrı'nın bu konudaki direktiflerine uyduklarında İsrailoğullarının, erişecekleri müjdeleri belirten vaadler de dikkat çekmektedir: "Onları geniş ve verimli topraklara götüreceğim (Çıkış 3/8); Ben Kenan ülkesini size vermek ve Tanrı'nız olmak için sizleri Mısır'dan çıkararak Rabb'im (Levililer 25/38); Sizi kendi halkım yapacak ve Tanrı'nız olacağım (Çıkış 5/7)" gibi ifadelerde gördüğümüz bu vaadler⁹³ İsrailoğulları tarihinde çok geniş bir havzada bulunan Ahid⁹⁴ temellerine oturmaktadır. Diğer taraftan İsrailoğulları, Sina'da Horeb Dağı'nda yapılan bir ahde göre⁹⁵ Tanrı'nın talimatına uyup yapılan ahde sadık kalmaları halinde "bütün kavimlerden daha üstün, Tanrı'nın öz halkı, kutsal ulus"⁹⁶ olacaklardır.

Faiz yasağının, sözünü ettiğimiz Ahid teması arasındaki sıkı ilişkisi Tevrat'ın bir başka yerinde de vurgulanmaktadır. Ahid koşullarından biri olarak ön plana çıkan faiz yasağı ile ilgili bağlantı şu ifadelerle kendini göstermektedir: "Bugün size bildirdiğim bütün bu buyruklara özenle uyarsanız O sizi kesinlikle mübarek kılacaktır... Siz birçok ulusa ödünç vereceksiniz fakat siz ödünç almayacaksınız. Siz birçok ulusa saltanat edeceksiniz fakat onlar size saltanat etmeyecekler."⁹⁷

İsrailoğulları olgusunun temel karakteri olan "zenginlik, hükümlerlik / saltanat" motiflerinin Tevrat kaynaklı işaretlerinden biri olarak algılanabilecek bu temayı genişleten bir ifade Tanrı'nın şu sözlerinde de yer alır: "Rab ülkenize yağmuru zamanında yağdırmak ve bütün emeğinizi verimli kılmak için göklerdeki zengin hazinesini açacak. Birçok ulusa ödünç vereceksiniz siz ödünç almayacaksınız. Rab sizi kuyruk değil baş yapacak. Eğer bugün size ilettiğim Tanrı'nız Rabb'in emirlerini

⁹¹ Hezekiel 18/7-9,12-13.

⁹² Bernard , 2317.

⁹³ Ayr.bkz.,Levililer 25/18-19; 26/3-4,9. İlahî direktiflere uyulmaması halinde başlarına gelecek musibetler için bkz., Levililer, 26. bölüm.

⁹⁴ Çeşitli anlamları arasında Eski Ahid'de Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki anlaşmayı ifade eder. Buna göre Tanrı değişik dönemlerde insanlarla sözleşme yapmıştır. Nuh Peygamber ile başlayan "ahid" süreci İbrahim ve Davud'la devam etmiş, Yeni Ahid'e göre İsa'nın şahsında eti ve kanının sembol olduğu anlaşma ile sona ermiştir. Tekvin 6/8; 9/12,15-16; 13/15, 17; 17/2-8; 15/18; Matta 26/26-28; Luka 22/20; Resullerin İşleri 7/8 . Küçük, Abdurrahman, "Ahid", *DİA*, I, İstanbul 1988, 532-533.

⁹⁵ "Musa kavmini bir araya toplayarak şöyle dedi: 'Ey İsrail, bugün size bildireceğim kurallara, ilkelere kulak verin! Onları öğrenin ve onlara uymaya dikkat edin! Tanrımız Rab Horeb Dağı'nda bizimle bir ahid yaptı.'" Tesniye 5/1-2. Aynı ahid Moab diyarında da yapılmıştır (Tesniye 29/1).

⁹⁶ Çıkış 19/3-6.

⁹⁷ Tesniye 15/ 5-6.

dinler, onlara iyice uyarsanız altta değil her zaman üstte olacaksınız.”⁹⁸

Eski Ahid'in bazı ifadelerinde faiz yaşağına riayet edenlerin “Tanrı'nın çadırına konuk” olmakla taltif edilecekleri, Davud'un bir ilâhisinde şöyle dillendirilmektedir:

“Ya Rab çadırına kim konuk olabilir?”

...

Parasını faize vermez

Suçsuza karşı rüşvet almaz

Böyle yaşayan asla sarsılmayacak.”⁹⁹

Aynı temaya işaret eden Peygamber Hezekiel, bir sözünde “Salih olan odur. O yaşayacaktır.” iltifatı ile faiz yaşağına uyanların ulaşacakları karşılığı şu detayla müjdelemektedir:

“Faizle para vermez

Aşırı kâr¹⁰⁰ gütmez

Elini kötülükten çeker

...

İşte böyle biri doğru kişidir

O yaşayacaktır. Egemen Rab böyle diyor.”¹⁰¹

...

Faizle para verir, aşırı kâr güder

Böyle biri yaşayacak mı?

Hayır yaşamayacak.

...

Böyle biri elini kötülükten çeker

Faiz almaz aşırı kâr gütmez

İlkelerimi uygularsa

Kesinlikle yaşayacaktır.”¹⁰²

Yine Peygamber Hezekiel Tanrı'nın kendisine ulaştırdığı bir vahiyde Kudüs kentini İsrail(çoğulları)'e benzeterek Yahudi halkının günahlarını zikrederken, aralarında bu konunun da bulunduğu vurgulamalarda bulunur: “Kan döken bu kenti yargılayacak mısın? Öyleyse bütün uygulamalarını ona bildir... Senin içinde kan dökmek için rüşvet aldılar. Faiz aldın tefecilik yaptın zorbalıkla komşularından haksız kazanç dağladın. Beni unuttun. Egemen Rab böyle diyor.”¹⁰³

YENİ AHİD'DE FAİZ

Yeni Ahid'de İsa Mesih'in dile getirdiği Göklerin Krallığı¹⁰⁴ teması ile ilgili bazı

⁹⁸ Tesniye 27/12-13.

⁹⁹ Mezmurlar 15/1,5.

¹⁰⁰ “Aşırı kâr ” terimi faizin ötesindeki yaşağı ifade eden “tefecilik” (usure) olgusuna işaret etmektedir. *TOB.*, 667.

¹⁰¹ Hezekiel 18/8-9,13.

¹⁰² Hezekiel 18/17.

¹⁰³ Hezekiel 22/2,12.

¹⁰⁴ Tüm eski Doğu dinlerinin ortak kavramlarından bu terim, Tanrı'nın dünya üzerinde bir kral gibi egemenlik sürdüğünü anlatır. Matta 3/2-3 ve Luka 11/20'ye göre İsa'nın dünyaya gelişi ile başlamış olan bu krallık, Matta 17/23'e göre ikinci gelişinden sonra tümüyle gerçekleşecektir. *Kutsal Kitap*, 1621; Gérard, 1204-1206. Ayr.bkz., Hâkimler 8/23; I.Samuel 8/7-9; Mezmurlar 24/7-10; İşaya 6/1-5. Geniş bilgi bkz., Paçacı, Mehmet, “ 'Allah'ın Krallığı' Sendromu ve Günümüz Müslümanları” , *İslâmî Araştırmalar*, → →

paraboller sadakat ve emanet erdemlerine örnek teşkil etmekte ilginç boyutlar sergilemektedir. İsa'nın yukarıdaki tema bağlamında verdiği örneklerden ikisinde (Matta 25/14-30; Luka 19/11-26) faize onay yanında, teşvik ettiği bir olgu görüntüsü verirken diğer bir yaklaşımında (Luka 6/34-35) ise faizi, ahlâki değer taşımayan, kınanması gereken bir eylem çerçevesine konuşturduğunu görürüz.

Bunlardan birincisinde İsa, faizle işlem görmemeyi emanete ihanet değeri taşıdığından Göklerin Krallığı'na girmeye engel bir figür olduğunu iki ayrı parabolle vurgulamaktadır. Burada Göklerin Krallığı'na kabul edilmek, yolculuğa çıkan bir adamın, kölelerini yanına çağırıp malını onlara emanet ederek test etmesine benzetilir. Yeni Ahid'de İsa'nın bu teşbihi, faize getirdiği düzenlemenin bu konuda teşvik edici değerler taşıdığı izlenimi yansıtmaktadır. Bu bağlamda Yeni Ahid'de İsa'nın bizzat kendisinin yaptığı değerlendirmelerde, hakim kapitalist öğeler olduğunu söylemek mübalağa olmayacaktır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz benzetmede, efendileri kölelerinden her birine beş, iki ve bir "talant" vererek yola çıkar. Kölelerinden ilk ikisi kendilerine efendilerince emanet edilen paraları faize vererek nema kazandırır. Üçüncüsü, verilen parayı faize vermez, toprağa gömer ve ürem kazandırmaz. Efendileri seyahat dönüşü paraların akıbetini öğrenmek için kölelerini hesaplaşmaya çağırıp emanetleri ne yaptıklarını sorar. İlk iki kölenin, parayı faizle işletip ürem kazandırdıklarını beyanları üzerine efendileri bunları "Küçük işlerde güvenilir olduğunuzu gösterdiniz. O halde efendinizin şenliğine katılın." sözleriyle ödüllendirirken, parayı toprağa gömüp faizle işletmeyen üçüncü köleye ise şöyle der: "Kötü ve tembel köle! Ekmediğim yerden biçtiğimi, harman savurmadığım yerden devşirdiğimi bildiğine göre parayı faize vermeliydin. Ben de geldiğimde onu faiziyle geri alırdım. Haydi, elindeki talantı alın on talantı olana verin. Çünkü kimde varsa ona daha çok verilecek ve o bolluk içinde olacak. Ama kimde yoksa kendisinde olan da alınacak."¹⁰⁵

Matta İncili'nde, yukarıda İsa Mesih'in faiz ile ilgili verdiği bu parabol, aynı çerçevede benzer motiflerle Luka İncili'nde de anlatılmaktadır. Bu defa soylu bir adam kral atanıp dönme üzere uzak bir ülkeye gider. Yolculuğa çıkmadan önce kölelerinden üçüne birer "mina" verir. Adam, kral atanmış olarak geri döndüğünde para emanet ettiği kölelerini çağırıp ne kazandıklarını sorar. İlk iki kölesi parayı faize yatırmak suretiyle on ve beş mina kazandıklarını söyler. Üçüncü kölenin parayı faize yatırmayıp bir mendile sakladığını söylemesi üzerine efendisi " 'Ey kötü köle! Neden paramı faize vermedin? Ben de geldiğimde onu faiziyle geri alırdım.' Sonra çevrede duranlara 'Elindeki minayı alın on minası olana verin!' der."¹⁰⁶

İsa Mesih'in yukarıda anılan parabolünde "Onun zaten on minası var." diye itiraz edilmesi üzerine efendilerinin cevabî söyleminde kapitalizmin faiz ile ilintisini dillendiren şu karşılık dikkat çekmektedir: "Kimde varsa ona daha çok verilecek. Ama kimde yoksa kendisinde olan da elinden alınacak."¹⁰⁷

Yeni Ahid'de İsa'nın ağzından verilen Göklerin Krallığı figürü ile ilgili bu kıssanın yanında Luka İncili'nde, faizin onaylanmaması gereken bir işlem olduğunun

→ →

c.,7, s.,2, Bahar dönemi, Ankara 1994, 181-192.

¹⁰⁵ Matta 25/14-30.

¹⁰⁶ Luka 19/22-23.

¹⁰⁷ Matta 25/29; Luka19/26.

vurgulanması yanında, karşılıksız bağış yapmak adına, faizin devre dışı bırakılmasını öneren şu ifadeler de mevcuttur: "Geri alacağınızı umduğunuz kişilere ödünç verirsiniz bu size ne övgü kazandırır? Günahkârlar bile verdiklerini geri almak koşuluyla günahkârlara ödünç verirler. Ama siz düşmanlarınızı sevin, iyilik yapın hiçbir karşılık beklemeden ödünç verin. Alacağınız ödül büyük olacak."¹⁰⁸

ANTİK YUNAN VE FİLOZOFLARINDA FAİZ

Kaynaklar Antik Yunan'da tüketim borcunun sıklıkla görülen bir uygulama olduğunu bildirmektedir. Buna karşılık borçta çok aşırı olmayan bir faizin de söz konusu olduğu yine kaynaklardaki bilgiler arasındadır. MÖ.V.yy. sonlarına doğru Yunan eyaletlerinde (républiques) tahsil edilecek faiz miktarları resmî olarak belirlenmektedir. Başlarda karakteristik bir tarım toplumu olan Yunan kültüründe yiyeceklerle ilgili borç, faiz, tefecilik ve kredi alanlarında yoğun bir uygulama görülmezken, tarımdan sanayiye geçiş dönemi ile birlikte toprak alım satımı ve deniz ticaretinde faizli uygulamalar büyük gelişme göstermiştir. Bu gelişimde faizin ve türevlerinin (tefecilik, kredi) getirdiği aile içi ve toplumsal çaplı husumetler dikkat çekici unsur olarak göze çarpmaktadır. Faizin sebebiyet verdiği sosyal bir başka felaketin hissedilmeye başlandığı bu aşamadan itibaren Antik Yunan filozofları, problemi düşünce ve öğreti alanlarına alma ihtiyacı hissetmişlerdir.

Platon, Kanunlar adlı eserinde faizle ödünç verme işleminden, "hiçbir şekilde kabul edilemez" bir eylem olarak bahseder. Öyle ki faizle borç verilen kişinin, ödemek zorunda bırakıldığı faizi değil sadece anaparayı iade etmesi gerektiğini söyler. Aynı eserinde, kurmak istediği nizamda altın ve gümüşün faize malzeme yapılamayacağını ilan eder. Platon'a göre paradaki bu güvensizlik, faizin temel karakterinde mevcut, taraflardan biri için müstakbel tehlike duygusu, faizi kullanıma veren diğer taraf için fahiş/haksız kazanç düşünce ve eyleminden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁹ Platon en iyi devletin ve toplumun çerçevesini çizerken, ideal bir devlette elit tabakayı oluşturan "idareci sınıf" ile "muhafızlar sınıfı" için faizin yasak edilmesini ön şart olarak önermektedir.¹¹⁰

Platon'un öğrencisi olan Aristo'nun faize olan bakışı hocasının bakışından farklı değildir. Faizi, zengin olmanın en kınanacak yollarından biri olarak gösteren Aristo için faiz "mutlak mahkûm"¹¹¹ edilmesi gereken bir finans biçimidir. Aristo faizle ulaşılan zenginliğe karşılık, doğal yollardan işleyen ticaret ve sanayi gibi sektörler sonucu oluşan zenginliği teklif ederken, birinci metodun sosyal değerleri zedeleyen bir biçim olduğunu ve kişileri zaman içinde birbirine kin besleyen taraflar haline getireceğini öne sürer.¹¹²

Aristo'nun bu görüşüne çağdaşı Démosthène'in¹¹³ de iştirak ettiği görülmekte-

¹⁰⁸ Luka 6/34-35 vd. Aubert, 862.

¹⁰⁹ Bernard, 2318 ; Oğuz, Orhan, *İktisada Giriş*, İstanbul 1992,412.

¹¹⁰ Zeytinoğlu, Erol, *Ekonomik Sistemler*, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, yayın no:373,İstanbul 1985,13.

¹¹¹ Bazı filozofların faize yaklaşımlarını özetleyen bu ifade (condamnation absolue) bu alanda yaygınlıkla kullandıkları bir deyimdir.

¹¹² Bernard , 2319.

¹¹³ Atina MÖ.384-Kalauria,Argolis 322. Eski Yunan hatiplerinin (logographe) en büyüğü, Atinalı devlet adamı. Platon ve Aristoteles'in çağdaşı filozof . Cicero, derinden etkilendiği "Peri korone ; Taç Üzerine" adlı eserini Latince'ye çevirmiştir. *Encyclopédia Universalis*, VII, "Démosthenes", 117; *Ana Britannica* ,VII,

dir. Buna göre faiz alışverişinde mutlak korunması gereken taraf kendisine faizle ödünç verilen kişidir. Zira bir zaruret üzerine ödünç para almak durumunda kalan borçlu, ödeme anında, aldığı paradan daha fazlasını ödemek durumunda bırakılırken, faiz veren ise hakkı olmayan bir kazanç sağlamaktadır.

Stagir'e göre sosyo-ekonomik aksiyonların en kötüsü, para gibi esasen çok steril olan bir vasitanın zaruret halindeki bir insana ödünç verilip ondan faiz adı ile haksız kazanç temin etmektir.

Tefecilikle uğraşan insanları, "yoksulları kemiklerine kadar soyan akbabalara" benzeten Plutarque,¹¹⁴ faiz ve tefeciliği, yerilmesi hatta lânetlenmesi gereken bir uygulama olarak görmektedir.¹¹⁵

KİLİSE'NİN FAİZE BAKIŞI

İlk dönem Hıristiyanlığında icraat alanı bulan faiz, ticarî aksiyonları bir zarureti olarak değerlendirilmiş, bu dinin teolojisinde sistematik bir kuraldan ziyade tavsiye düzleminde ele alınmıştır. Faize İslâmî anlayıştan farklı olarak anılan şekilde yaklaşım gösteren Hıristiyanlık tarihinde, Roma İmparatorluğunun faiz uygulamasına, ilk karşı görüş beyan eden Hıristiyan ilâhiyatçı, Aziz Justinien¹¹⁶ olmuştur. Justinien, kısmen yaygınlık kazanmış olan faizin bütünüyle iptaline gitmeden İmparatorluğun belirlediği, yaygın % 12'lik oranı % 6'ya çekme girişimlerinde bulunması ile dikkat çekmektedir.

Yine Kilise babalarından, faiz ile ilgili Eski Ahid vurgulaması yönünde ilk görüş beyan edenlerden birinin İskenderiyeli Clément (öl. 220) olduğu görülmektedir. Eski Ahid'in faiz ile ilgili tespit ettiği yasak figürlerini aynı ile tekrar eden Clément, yaklaşımında Eski Ahid'in Yahudi olan ve olmayana faiz ile alakalı talimatını esas almıştır.

İlerleyen asırlarda Aziz Grégoire de Nazianze¹¹⁷ çok sert ifadeler kullandığı faizi, "Kilise'ye onursuzluk kazandıran ve failerini ebedî cehennernilik kılacak bir cinayet" olarak vasıflandırmıştır. De Nazianze, faizle işlemde bulunanın cezaı hak etmiş bir cürüm işlediğini ve "tarlasına ekmediği tohumun karşılığını bekleyen, haksız hasatta bulunan çiftçi"nin durumuna benzetmiştir.¹¹⁸

De Nazianze'in çağdaşı Kapadokyalı iki Kilise babası Aziz Basile ve küçük kardeşi Aziz Grégoire de Nysse, faiz kurumuna tamamen Kutsal Kitap noktasından bakmışlar ve faizin hiçbir şekilde "onaylanamaz" olduğunda ısrar etmişlerdir. Bunlardan Aziz Basile yaklaşımına bir Eski Ahid ifadesini¹¹⁹ esas alırken Aziz De Nysse

→ →

116-118.

¹¹⁴ (50-125). Eserleri ile Montaigne ve Rousseau'yu derinden etkilemiş, Fransız İhtilâline esin kaynağı olmuş, Mısır ve Roma'ya yaptığı seyahatlerle tanınmış Yunanlı rahip, yazar, düşünür. PL.,1599.

¹¹⁵ Bernard, 2319.

¹¹⁶ (100-165). Yahudiliğe karşı geliştirdiği muhalefeti ile tanınan, filozof, apolojist, şehit Hıristiyan ilâhiyatçı. PL. 1438.

¹¹⁷ (330-390). Constantinopolis piskoposlarından Yunan Kilise babası. Piskopos dostları Basile ve "De Nysse" ile birlikte Arianizm'e karşı mücadelesiyle tanınır. PL.,1372.

¹¹⁸ Bernard , 2324.

¹¹⁹ "Ya Rab çadırına kim konuk olabilir? Parasını faize vermez, suçsuzca karşı rüşvet almaz... Böyle yaşayan asla sarsılmayacak." Mezmurlar 15.

ise Hezekiel Peygamberin Kudüs parabolü sözlerini¹²⁰ temel almıştır. Anılan iki Aziz'in faize yaklaşımlarında benzer motiflerde birbiriyle örtüşür karakter taşıdığı görülür. Yine bunlardan Aziz Basile faiz uygulamasına borçlu açısından bakarken diğeri alacaklı noktasından değerlendirmiş, faiz ve tefecilik arasında bir fark olmadığını vurgulayarak bunların hiçbir türüne hangi gerekçe ile olursa olsun onay vermemişlerdir.¹²¹

Antakyalı Aziz Jean Chrysostome¹²² çok ünlü olduğu nutuklarında tefeciliğe ve failerine şiddetle saldırmış, bu uygulamayı günah bataklıklarından biri olarak vasıflandırmıştır. Kutsal Kitap'tan faizin meşruiyetine dair hiçbir iz bulunamayacağını ifade eden Chrysostome, medenî hukukun da faizi mutlaka cezalandırarak yaptırımlar oluşturması gerektiğine işaret etmiştir.¹²³

Yunan Kilise babaları, faiz ve tefeciliğe bu boyutlarda şiddetle tepki gösterirken Latin Kilise babaları da bunlardan az olmamak üzere, aynı muhalefeti sergilemişlerdir. Aziz Ambroise, Aziz Jérôme, Aziz Cyrien anılan gruptan örnek Kilise babalarıdır.¹²⁴

Kilise babaları içinde faiz problemini en detaylı biçimde araştıran Aziz Ambroise¹²⁵ olmuştur. Para ve faiz konusundaki düşüncesinde Ambroise, faizsiz ödünç alma işlemini esas almıştır. Faizle ödünç alan zengin kesimini, canavarlıkla (*cruauté*) suçlayan Ambroise, borç işlemi temel alınması gereken ünitenin sadece anapara olup faiz ödenmesinin, Hıristiyan kültürüne ve İsa'nın öğretilerine uygunsuz bir ahlâk anlayışı olduğunu söyler. Hıristiyan dindarlarını, ödünç para verirken, İncillerin emrettiği "paraya faiz ilave edilmemesi" ilkesi doğrultusunda davranmaya davet eder, zengin fakir herkese faizden uzak durmaları gerektiğini hatırlatır. Bunu yaparken Aziz Ambroise, Eski Ahid'in faiz konusundaki prensiplerinden "yabancılarla faiz alışverişine girilebilir" ilkesini de göz ardı etmez. Ambroise, faizi Din adına ebedî kurtuluşu yok eden bir icraat olduğu için mahkûm ettiğini söylemektedir. "De officiis" adlı eserinde faizi, doğal yasalara ve İncil hükümlerine aykırı uygulama olduğundan "mutlak mahkûm" edilmesi gereken bir etkinlik olarak değerlendirmektedir. Ayrıca faizli para ona göre bir başkasına, ihtiyacını giderici bir şey temin ettiğinde dahi iyilik değeri olmayan bir aksiyondur.

Aziz Jérôme (344-420) faizle ilgili yorumunda Hezekiel Kitabında geçen "Faizle para vermez / Aşırı kâr gütmmez / O yaşayacaktır... Faizle para verir / Aşırı kâr güder / Böyle biri yaşayacak mı? / Hayır, yaşamayacak"¹²⁶ ifadesinden hareketle "faizde aşırı kâr gütmemek" kaydıyla anaparanın üzerine bir miktar faiz ilave edilebileceğine

¹²⁰ İsrailoğullarının günahlarını sayarken kullandığı "Senin içinde kan dökmek için rüşvet aldılar. Faiz aldın, tefecilik yaptın, zorbalıkla komşularından haksız kazanç sağladın. Beni unuttun. Egemen Rab böyle diyor." ifadeleri. Hezekiel 22/12.

¹²¹ Bernard, A., 2324.

¹²² (344-407). Yunan Kilise babası. Constantinopolis piskoposlarından. Üstün belâgat ve hitabet üslûbundan dolayı "bouche d'or; altın ağız" ünvanı ile anılır. Sert ve taşkın reformcu karakteri, sürgüne gönderildiği Kapadokya'daki ölümüne sebep olmuştur. *PL.*, 1429.

¹²³ Bernard, A., 2326.

¹²⁴ Bernard, A., 2326-2327.

¹²⁵ (340-397). Latin Kilise babası Milan piskoposu. Paganizm ve Arianizm'e karşı mücadelesi ile tanınır. Roma İmparatorluğu hanedanı mensuplarından bazılarının Hıristiyan olmasında etkin rol oynamıştır. *PL.*, 1128.

¹²⁶ Hezekiel 18 / 8-9,13. Ayr. bkz., 18 / 17.

hükmetmiştir.¹²⁷

Grek ve Latin Kilise babaları İncil'in temel misyonundan biri olan "merhamet" ögesine, karşı değerler taşıdığından faiz uygulamasına şiddetle muhalif olmuşlardır. Bunlara göre laik yasalar faize her ne kadar hoşgörü ile baksalar da sonuç olarak faiz, cephe alınması gereken sosyo-etik bir problemdir. IV ve V.yy.ın Kilise babaları, geleceğin merhamet ve sevgisi adına faizin, özellikle "mahkûm" edilmesi gereken nesne olduğunu vurgulamışlar, paranın faiz ve tefecilik ile kazandığı hiçbir üremi ahlâkî bulmamışlardır.

Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren, ruhban sınıfına, yaptırımı aforoz veya rütbe indirimi sonucuyula yansımak üzere faiz yasaklanmıştır. Kaynaklar bu yasak kararının alındığı veya teyit edildiği sinod ve konsiller olarak Elvir Sinodu (300), Arles Sinodu (314) ve özellikle İznik I. Konsilinin adlarını vermektedir. Bunların dışında V.yy.da gerek Avrupa gerekse Afrika'da toplanan mahallî konsillerin büyük çoğunluğunca yasak dile getirilmiş, bu türden konsiller arasında Tours, Agde ve Tarragone'da toplananları tarihî değer ifade etmeleri noktasında vurgulamışlardır.¹²⁸

Faiz yasağı büyük bir süratle yaygınlık kazanmış ve laik kesimi de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Elvir Sinodu'nda bu konuda alınan yasak kararı Papa I.Léon'un¹²⁹ "Nec hac quoque" adlı papalık bülteni ve Clichy Sinodu (626) kararları ile lâik grupları da kapsayacak bir hacıma ulaşmıştır.

Fransa'da Charlemagne¹³⁰ döneminde yasak yeniden ele alınmış, verilecek ceza, laik sınıfa aforoz, ruhban sınıfına ise rütbe indirimi olarak yansıtılmıştır. Diğer taraftan faiz yasağı ile ilgili vurgulama, ahlâki formlarıyla bütün Hıristiyan konsil ve sinodlarında dile getirilmiştir.

Faiz aşağıda belirtilecek, Hıristiyan teolojisine yön veren birçok konsil ve papalık genelgeleri ile karara bağlanmış dinî yasa özelliği taşımaktadır: Latran II ve III. Konsilleri, (1139,1179), Tour Sinodu (1163), Lyon II. Konsili (1274), Papa III. Alexandre (1177), III. Urbain (1185), IX. Grégoire (1127-1241), Viyana Sinodu (1311).

Faizin "mahkûm" edilmesi ayrıca, anılacak papaların dönemlerinde de değişik vesilelerle karara bağlanmıştır: III. Calixte (1455), Latran V. Konsili (1517), Papa V. Pie (1571), VII. Alexandre (1666), XI. Innocent (1679). Bununla birlikte her konsil, sinod ve papanın faizle ilgili aldıkları karar, dönemlerin ekonomik ve sosyal yapısına göre değişiklik arz etmiş, fakat sonuç itibarıyla faizin, etik değer taşımayan, Kutsal Kitabın ruhuna aykırı bir icraat olduğu realitesi vurgulanmıştır.¹³¹

Bununla birlikte modern dönemlerde dünya ticaret hacminin genişlemesi yanında deniz ticaretinin de getirdiği yeni risk unsurlarının, paranın yönünü değiştirmesi, gerek dinî gerekse medenî yeni yasal düzenleme ve yorumları zarurî hale getirmiştir. Bunlardan yaygın olan bir yorumda ödünç veren kişi ile ilgili borcun vadesinde,

¹²⁷ Bernard , A., 2327,2329.

¹²⁸ Bernard , A., 2329.

¹²⁹ (440-461). Papalık tarihindeki "Grand; büyük" ünvanlı iki papadan biri (diğeri I.Grégoire, 509-604). Yüksek seviyeli piskoposluğu ve monofizizmin reddi üzerine yazdığı doktrinal bir eserinden dolayı bu ünvanla anılır. Kelly,J.N.D., *Dictionnaire des papes*, (çev.,Colette Friedlander ocsö; The Oxford dictionary of popes), Belgique 1994,83,131.

¹³⁰ Poitiers'deki (Fransa) savaşta (732) müslüman Arapları yenen ordunun komutanı Charles Martel'in torunu Charlemagne'nin taç giyip kutsanması (800), Papa Aziz III. Léon tarafından gerçekleştirilmiştir. Mathieux, Jean, *Histoire de France*, Paris 1981, 15-18.

¹³¹ Aubert, J.M., 861-862.

faize uygulanma alanı tanınmazken, piyasa rayici esas alınmak ve enflasyon oranını geçmemek gibi harici ölçülerle faiz ilave edilmesinde bir sakınca görülmemiştir. Burada öngörülen faiz oranı ödünç verenin parasının kapitalini korumaya yönelik bir tedbir türüdür. Saint Thomas'ın konu ile ilgili görüşü bunlardan ikincisini destekler anlayış taşımaktadır. Faiz üzerine oluşan bir papalık kararı, Papa XIV. Benoît'nın "Vix pervenit" adlı ünlü bültenine (Bulle¹³²,1745) yansımıştır. Bu bültende ödünç verilen parada faizin zikredilmesi kınanmış, ahlâki boyut taşımayan bir uygulama olduğu vurgulanmıştır. Bununla birlikte XIX. yy.daki modern kapitalizmin, faizi ön plana çıkartan anlayışı Kilise'yi faize daha ılımlı bakmaya yöneltmiştir. Bu ılımlı bakış, papalığın omurgasını teşkil eden kurul Congrégation'a bağlı Saint-Office ve Sacré Pénitencerie'nin 1830'da ve Propagande'in 1873'deki modern kapitalizmi yorumlayan değerlendirmeleri sonucu oluşmuştur. Papa XIV. Benoît'ya göre paranın sirkülasyonunda yetkili mercii, gerektiğinde medenî (lâik) hukuka müdahalede bulunabilme hakkına sahip olabilmelidir. Kilise kanonik hukukundaki faizle ilgili görüşün oluşumunda Papa'nın bu görüşü de etkili olmuştur. 1543 tarihli geleneksel ve kısmen yumuşatılmış bir doktrinle (Code) şu sonuca varılmıştı: "Birisine, kullanıldığında tüketilebilen bir şey, onun misli ile geri alınması şartı ile verilirse, yapılan anlaşma gereği bir kazanç elde edilmiş olmaz. Bununla birlikte tüketilebilen bu şeyin yükümlülüğünde prensip olarak meşru bir kazanç/kâr elde edilmesinde ölçüsüz olmamak ve rayice uygun bir oran ilâve edilmesi şartıyla bir yasak söz konusu değildir." 1543 tarihli Code, ödünç verilen bir malın geri alınmasında, önceden belirlenmiş bir oran ilâve etmeyi yüklenicinin aleyhine cereyan edeceğinden, verilen şeyin borç veya hibe değeri taşıdığını muhataba bildirmeyi gerekli kılar.¹³³

Faize yaklaşım biçimleri çeşitli evrelerden geçen Hıristiyanlıkta, İsa'nın yaşadığı çağda ödünç paranın faiz getirmesi teorik olarak yasak değildir. İsa faiz işlerini kınamaz, yasaklamaz, fakat öğrencilerinin, çıkar gözetmeden, yardım ederek hayır işlerinde bulunmalarını öğütlerdi. Kilise uzun süre faizin yasaklanması konusunun ısrarlı takipçisi olduktan sonra, yavaş yavaş faizle ödünç vermeyi kabule yanaştı. XIX. yy. sonrası "paranın üretkenliği" ilkesi ahlâkçılarının direnmesine rağmen benimsenmeye başlandı. Günümüz Hıristiyan inancında tefecilik hoş görülmemekle birlikte, faizin meşruiyeti kabul edilmektedir.¹³⁴

TARİHİ KOŞULLAR

Faizin geleneksel doktrinde algılanış biçimi problemin ahlâkî ve ekonomik koşullarıyla birlikte değerlendirilmiştir. Ekonominin toplumun hizmetinde beşerî bir emeğin ödüllendirilmesi veya bir ihtiyacın karşılanması için başlıca vasıta olması bazı düzenlemeleri de gerekli kılmaktadır. Zenginliğin gerçek kaynağı olarak algılanan emek, aynı zamanda kazancın onsuz düşünülemeyeceği bir olgu olunca, faiz karşılığında ödünç para vererek kazanma usulü ahlâkî bir erdem taşımaz.¹³⁵

¹³² Katolik tarihinde papalar tarafından yayınlanan bazı genelge türleri vardır. Bunlardan birisi "bulle" adını taşır (diğerleri; encyclique, bref). Bunlardan en kıymetli ve bağlayıcı olanı, adı geçendir. Diğerlerinin aksine ağzı kurşun mühürle bağlı ve tarihçe daha eskiye dayanır. Hilarie, Yves-Marie, *Histoire de la papauté*, Paris 1996, 514-515.

¹³³ Aubert, J.M., 862-863.

¹³⁴ Evren, 23.

¹³⁵ Aubert, J.M., 863.

Hıristiyanlıkta da şerefli kabul edilen insanın konumu,¹³⁶ faizin kabul edilemez özelliği ile örtüşmez boyut sergiler. Faizi bu kimliği ile benimseyen Ortaçağ ekonomisi, son derece ilkelik, bağınazlık ve yoksulluğun hüküm sürdüğü bir çok bölgede bu özelliklerin hakim rol oynaması yanında çeşitli hastalıkların ve feodal mücadelelerin yaygın olduğu bir süreç teşkil eder. Böyle olunca küçük işletme(cil)erin faizin de iştiraki ile çok ezilen bir görüntü sergilemesi, büyük tüccar ve işletme(cil)lere karşı bir cephe oluşmasına sebep olmuştur.

Faizin neden olduğu bu gelişmeler nedeniyle Kilise, prensip olarak faizi yasaklama yoluna gitmiştir. Zira faizin esas olarak sebebi tüketim ihtiyaçlarının cereyan ettiği ekonomik alandır. Böyle bir zarureti istismar etmenin ise etik değerlerle örtüşmediği açıktır. Tarihin, faizi yargılamak zorunda olduğu aşının da bu olması gerekir. Faiz ile ilgili düşünceleri bu geleneksel yorumu taşıyan Aristo'nun konuya temel yaklaşımı borç hukukunun ancak muhatabın bir ihtiyacı halinde cereyan edeceğidir. Hıristiyan "merhameti" ise teorik olarak bir ihtiyacın giderilmesinin faizin devre içinde bulunacak kadar acımasız olmamasını gerektirmektedir.

Sonuç olarak Ortaçağ'daki karakteri bu değerler üzerinden algılanan paranın tabiatı, metal (altın, gümüş, bakır, nikel), banknot (kâğıt para, çek, değerli kâğıtlar), nispeten nadir, sirkülasyonu sınırlı ve esas olarak değişiminin iyilik/menfaat sağlayan yapısıdır. Paranın ayrıca metal-banknot olmasından kaynaklanan bir halin somut ve elle tutulabilir özelliği, karşılıklı faydalaşmaya kurgulu reel yararlılıkları elde etmeye yarayan bir nesne olması yanında kendinden bir değere sahip olmayan karakter taşıyor olmasıdır.

Bütün bu yapı, karakter ve değere sahip para aynı zamanda bir değer kayma alanı diyebileceğimiz faiz/tefeciliğe de malzeme olabilecek vasıta. Esasen varlığı ile bir değer değil, sadece vasıta/araç birim ifade eden para bir başka özelliği ile enflasyon ve devamında satın alma gücü çoğalan ve azalan bir mahiyet de taşımaktadır. Bunun sonucunda başlangıçta metal birim olan para, azalan satın alma gücü ile kâğıt biçime de ihtiyaç duymuştur. Bundan dolayı Aristo, steril karakter taşıyan para için "bizzat kendisi ile küçük şeylerin dahi yapılamayacağı nesne" ifadesini kullanır. Yani paranın somut karakteri bir tüketim aracı olmasıdır. Bundan dolayı kullanımındaki karşılıklı menfaatin derinlik taşıdığı bir değer olarak kabul görmüştür. Bu kabul, anılan menfaatin ödünç vererek kullanımına hak tanımak suretiyle somut görüntü kazanır. Şu halde paranın borç verilmesi, tüketilebilir bir yararın borç verilmesine benzemekte, bu da paranın anılan menfaatinin bir başkasına intikali anlamı taşımaktadır ve bu intikal zaman içinde faizi oluşturan zemine uygunluk sağlayan bir görüntü ile yansımaktadır.¹³⁷

FAİZİN RASYONEL SAVUNUMU

Bütün din ve geleneklerde "mahkûm" edilen faizin gene de bazı düşünce sistemlerinde (kapitalizm, liberalizm) savunulur olduğu bir gerçektir. Öncelikle genel

¹³⁶ Kur'an-ı Kerim insanın şerefli mevkiine "Biz hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık." (17 İsrâ / 70) ayeti ile vurgu yaparken, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde insanın değer konumu, onun Tanrı suretinde yaratılmış olması öğretisiyle birleştirilmiş, Tevrat'ta insanın "Tanrı suretinde" yaratıldığı bildirilmiştir (Tekvin 1/26-27). Harman, Ömer Faruk, "Evrensel Dinlerin İnsan Haklarına Bakışı", Diyanet İlmî Dergi, c.34, s.3, Temmuz -Ağustos-Eylül 1998, 3-16.

¹³⁷ Aubert, J.M., 867.

adalet prensibinin faizi hoş görmesi mümkün değildir. Burada tartışılması gereken şey genel adalet mekanizmasının iktisadî hareket alanında para ile faize nasıl bakacağı ve ikisini nereye konuşlayacağı problemidir.

Ortaçağ teolojisinin hedeflerinden birinin faizle ödünç para problemine seküler alanda rasyonel bir savunma fırsatı oluşturmak olduğu bellidir. Bunun ilk girişimleri özellikle P.Lambard başta olmak üzere bazı teologlar ve XII. yy.ın kanonik tarihçileri tarafından, Aristo ve Saint Thomas'nın eserlerindeki kadar pek farklı olmamak üzere, yapılmıştır. Bu alandaki izahlardan birinin çıkış noktası, paranın tüketilebilir bir faydadan ibaret olduğu fikri, yani esası tüketimle bertaraf edilebilecek bir nesne olduğu gerçeğidir. Borç fiilinde kullanım hakkı asıl sahibine ait olan yararlanma etkeni borç verilene geçmiş olur. Buradaki yararlanma ögesinde paranın sahibi ile, borç suretiyle sahiplenilen arasında bir fark kalmaz. Yararlanma eylemi karşılıklı olduğundan bir faiz/tefecilik unsurunda dengeli bir yarar olduğundan bahsedilemez. O halde faiz kiralanamaz, devredilemez, satılamaz, sadece borç olarak değerlendirilebilir.¹³⁸

Kilise kanonik hukuku, ortak adalet duygusunda borç (görev) sahibi herkese yükümlülüklerini eşitlik üzerine kurmayı öngörür. Bunun faiz havzasındaki izdüşümü borç verenin de alanın da görev ve sorumluluklarını hakkıyla yerine getirmesinden ibaret bir icraattır. Buradaki görev, birincisi için faize rağbet etmemesi, ikincisi için ise aldığı borç parayı zamanında ödemesidir. Kanonik hukukun öngördüğü çerçeve budur. Söz konusu hukuk bir mülkiyetin bir başkasına intikalinden ibaret ve kimseye bir kazanç temin etmeyen bir konum ve her iki taraf için ücretsiz bir sözleşme ve reel bir kazanç sağlamayan anlaşma düzleminde bir uygulamadır.

Para Ortaçağ'da reel bir değer metal, borç verilmeğe ve karşılığında eşit kıymette bir bedel alınmaya uygun bir vasıta idi. Dolayısıyla Ortaçağ düşüncesinde para, transferinden kâr amacı beklenmemesi gereken bir araçtır. Yeni Ahid'in önerdiği gibi ister gelenek isterse yasa ile belirlenmiş olsun faiz(li para), ahlâksız değerler taşır. Modern dönemlerdeki değişken ekonomiler, esası itibarıyla masum motifler taşıyan parayı faiz gibi etik olmayan uygulamalara mahkûm/alet etmişlerdir.

Esasen Kilise disiplini de bu konuda evrim geçirmiştir. Paranın fonksiyonunun geçirdiği evrim, paranın bir tüketim malzemesi mi yoksa bir değişim aracı mı olduğu problemini, Kiliseye sorgulama zarureti getirmiştir. Burada Saint Thomas'a göre paranın hangi halde kazanç sağlayacak olduğuna bakmak gerekir. Saint Thomas'da para, ancak borç olmaması halinde kazanç temin etme vasıtasıdır. Yani para, sahibi tarafından mülkiyet olarak korunması (sermaye-yatırım) durumunda kazanç temin etme vasfına sahiptir. Daha açıkçası paranın, bir ticaret veya benzeri ortaklıkta değerlendirilmesi hali paraya bu kimliği verebilir. Sahibi için paranın ancak bu halinden bir menfaat bekleme hukuku doğar. Bir kez daha söylemek gerekirse Saint Thomas, paranın verimlilik halini, onun ancak bir şirket gibi ortaklık veya ticarî yatırım aracı olarak kullanılması şartına bağlamaktadır.¹³⁹

GÜNÜMÜZDEKİ ÖĞRETİ

Kilise'nin faiz ile ilgili görüş ve öğretileri yukarıda özetlenmişti -ki bu, geleneksel görüşün hâkim olduğu temadır. Buna göre Kilise, faize iki etapta değerlendirilebile-

¹³⁸ Aubert, J.M., 866-867; Oğuz, 413.

¹³⁹ Aubert, J.M., 866.

cek yaklaşım sergilemektedir. Birincisi Rönesans'la birlikte radikal kimliğinden sıyrılmış kısmî bir yumuşamaya tabi tutulmuş faiz anlayışıdır. Aziz Thomas sadece borç veren tarafın maruz kaldığı muhtemel zararın bertaraf edilmesini sağlayacak ön anlaşmasız faizi meşru görür. Gelişen dünyada uluslararası ticaret ve sınaî girişimlerin para üzerindeki etkisiyle değişik kazanç yolları açılmıştır. Bu seyir, zaman içinde ödünç para veren ve alana, telâfisi güç ve her iki tarafa da artık negatif değerler oluşturan bazı nakdî uygulamalar doğurmuştur. Borç kavramının faiz boyutu kazanmasının sosyo-ekonomik alt yapısı bu süreçler sonucu oluşmuştur. Borç birime haricî bir sebeple, borç veren tarafından öngörülen şartın parayı aslı konumundan çıkarmasının bir yansıması böylece faiz ile görüntü kazanmıştır.¹⁴⁰

Burada Jean Calvin'in faizle ilgili orijinal fikirlerini de zikretmekte yarar vardır. Luther yanlısı Kilise reformundaki, geleneksel öğretiyeye gösterilen sadakatin aksine Calvin, muhalefetini İncil'deki bir ifadeden hareketle geliştirmiştir. "Verdiğiniz geri almak umudunda olduğunuz kişilere ödünç verirsiniz bu size ne kazandırır? Günahkârlar bile verdikleri kadarını geri almak koşuluyla günahkârlara ödünç verirler. Ama siz düşmanlarınızı sevin, iyilik yapın, hiçbir karşılık beklemeden ödünç verin."¹⁴¹ Calvin, faize bir formül arama ihtiyacı duymaksızın, bu İncil ifadesinden hareketle, faiz uygulamasını "mahkûm" etmiş ve ruhsat vermemiştir. İsa'nın misyonunun iktisaden de dejenere olmuş bir toplumun ıslahı üzerine kurgulu olduğu malumdur. Onun bu konumundan hareketle söz veya icraatından faize bir meşruiyet sonucuna varmak mümkün değildir. Paranın esasen ihtiyaç sahiplerine yardımda bir araç olan karakterinin, dinî hedefler dışına konuşlanacak usullerle kullanıldığında tehlikeli bir havza oluşturması kaçınılmazdır. Böyle olunca yoksulu ihya için değerlendirilmesi gereken para, sadece zenginin işine yararken diğerini daha da yoksul kılacak bir araç haline gelmektedir. Bu realite İsa'nın, Calvin'e de yön veren sözünde (Luka 6/34-36) en açık biçimiyle öne çıkmaktadır –ki bu, faizin hiçbir şekilde savunulamaz işlevine işaret eden yönüdür. Burada Calvin için şu söylenebilir ki o faize daha ziyade yoksulların aleyhine cereyan eden çehresinden dolayı muhalefet etmektedir.¹⁴²

Günümüzde İngiltere, Almanya, Hollanda gibi bazı Avrupa ülkelerindeki faiz uygulamasında "Calvinci" düşüncenin yansımaları görülmektedir. Bankacılık işlemlerinde yoğun miktarlarda görülmeyen faizin bu kimliğinin oluşumunun Calvin ekolünden geldiği söylenebilir. Calvin'in faiz ile ilgili görüşlerinin 1830 yılında¹⁴³ alınan kararlarda etkin varlığı da bir başka tarihî gelişme olmuştur.

Bugün para, gerek iktisadî devinimlerde gerekse Kutsal Kitap'ta tahlil edilen karakteriyle en uç düzeyde hareketliliğe sahiptir. Bu hareketli yapısı ise paraya aşırı bir değer kazandırmaktadır. Modern ekonominin hangi sistemde olursa olsun para telâkkisi, hâkim bu iki öğeden birincisi üzerine ağırlıkla kurguludur. Yani fakiri gözetmeyen, sermaye sahibini ön plana çıkartan bir anlayış sahibidir. Paranın çevresinde oluşan genel koşullar, bu algılayış etrafında bütünlük kazanır. Günümüzde ödünç verme işlemi bu karaktere büründürülen para ekseninde dönmektedir. Peki bu kuşatma içinde bir faiz işleminin tahsili hangi bağlamda değerlendirilecektir? Yani paranın, günümüz ve geçmişindeki tarihi boyunca taşıdığı karakter, günümüzde

¹⁴⁰ Aubert, J.M., 866.

¹⁴¹ Luka 6/34-36.

¹⁴² Aubert, J.M., 866.

¹⁴³ İktidardaki Papa VIII. Pie (1829-1830), modernizm karşıtlığı ile tanınır. Kelly, 639-641.

Kutsal Kitap yörüngesinde mi yoksa bunun dışındaki seküler yapısı ile mi değerlendirilecektir?

Parayı araştıran bilimcilerden ahlâkçı filozoflar, probleme farklı izahlar getirerek bir kısmı sermaye sahibinin anaparasının korunup iş riskini ortakları ile paylaşan şirket sözleşmesini önermişlerdir. Burada anılan önerinin Saint Thomas'ın şirket akdine dair olan görüşü ile örtüştüğü görülür.

Para-faiz ilişkisi havzasında bir başka alan da "kredi"¹⁴⁴ dir. Kredide paranın geleceği ile ilgili, veren kişi için bir takım dezavantajlar söz konusudur. Klasik ekonomistler bu konuda psikolojik, "gelecekte değer yitimi" fenomeninden bahsederler. Zira kredi ile borç veren kişi bazı avantajlardan da feragat etmektedir. Borç verdiği para, kısa veya uzun vadede kendisine bir menfaat temin etmeyecektir. İşte bu mahzur ve dezavantaj ancak, borçlu tarafından faizden başka bir işlemle olmayacak bir uygulama ile telâfi edilecektir. Görülmektedir ki eğer bu işleme Rönesans dönemi teologlarının "kazanmada eksiklik" (lucrum cessans) tanımı ile yaklaşırsak, burada borca dışarıdan ulanan bir nitelik değil, kredinin karakteri önem kazanmaktadır.

Kredide veren taraf, borç vermek suretiyle, kendisi tarafından kullanılmayan, dolayısıyla menfaati kendisine ait olmayacak bir hal karşısındadır. Yani sahibine o anda fayda temin edecek bir nesne (borç verilen para), geleceğe (borcun vadesi) tehir edilmiş demektir. Böyle bir sonuç ise menfaatin devre dışı bırakılması ve kârın kullanılamaz kılınması anlamını taşımaktadır. Zamanın bu şekilde kullanım biçimi, aralarında John Maynard Keynes¹⁴⁵'in de bulunduğu bazı modern ekonomistler tarafından, paraya çevrilebilir değer (likidite) için bir tercih yansıması olarak değerlendirilmiştir. Fakat bu, paranın diğer dezavantajlarına karşılık ciro edilebilir ve kullanılabilir bir vasfa dönüştürülmesi demektir. Böylelikle borç para yatırım aracı olabilir ve söz gelimi bir ortaklıkta (şirket) daha üretici bir fonksiyonel değer vasfı kazanabilir.

Burada borç para ve kredinin modern ekonomide borç/kredi veren adına her zaman benzer sakıncaları barındıran değerler taşıdığı görülebilir. Şu şekilde ki, para artık tükenir salt bir faydaya dönüşebilir bir nesne değildir. Değerinin değişim ve saklanabilir faydasının beşerî anlamda toplam bir dengesizlik, uzun ve kısa vadede dengelenebilir kılınmasının türlü yansımaları vardır. Burada "artık bir değer" (faiz) tahsilinin adalet/merhamet temellerine dayanması şartı öngörülmektedir. Faizin de değeri karşılıksız olan bir anlaşma olmadığı bellidir. Eğer karşılıksız bir değerden bahsedilmek isteniyorsa faizin, taraflardan biri olan "veren"ce gerçekleştirilen bir kazanç gibi algılanamayacağını vurgulamak gerekir. Burada faiz ile kapitalistin (sermayedar) gözettiği hedefteki farklılığa dikkat çekmemiz icap eder. Çünkü faizin tefeciliğe uzanan etkinlikte çok yoğun bir faktör olduğu gerçeği vardır. Faiz doğal bir kazanç yöntemi değil, sadece paranın borç verilmeden önceki ve iade edileceği zaman (vade) arasındaki değerini korumaya yönelik bir enstrümandır. Buna rağmen paranın, borç süresince edindiği değer yitimini telâfiye yönelik rolünün olmaması gereğini,

¹⁴⁴ Latince " inancı olmak " anlamındaki "credere " sözcüğünden (Osm. itibar, Fr. crédit, Alm. kredit, İng. wealth, credit) türetilmiş, " borcunu ödeyeceğine inanılan kişiye verilen para " anlamı taşır. Kredi kurumu bir malın başka bir malla derhal değiştirilememesinden, araya zorunlu olarak bir sürenin girmesinden doğan ekonomik uygulamadır. Hançerlioğlu, 247.

¹⁴⁵ İngiliz ekonomist Lord (1883-1946). XX. yy.daki ekonomi politika ve teorilerini derinden etkileyen, yüksek faiz oranlarına şiddetle karşı çıkıp, sürüm kazancını, tüketim ekonomisinin hız kazanmasını teşvik eden düşünürün "Genel İstihdam, Faiz ve Para Teorisi " adlı ünlü bir eseri vardır. PL.1445. Keynes'in para politikası ile ilgili görüşleri için bkz., Serin, 93-105.

adalet-merhamet gibi ahlâki figürler ekseninde kabullenmek gerekir. Parasal değer yitiminin normal olarak borçlu tarafından iade anında bir takım tedbirlerle giderilebilir bir yanı da vardır. Dahası faizi yasal bir kurum haline getirmek sadece kapitalizme has bir motif/uygulama değildir. Vergilerin devlet tarafından belirlendiği Sovyet komünizminde de faiz, ekonominin en belirgin aksiyonlarından biri olmuştur.¹⁴⁶

Sonuç olarak Kilise günümüzde ılımlı bir faiz anlayışını benimsiyorsa da bu, mahkûm edilmesi, Kutsal Kitap tarafından öngörülen faizden başka bir şey değildir. Çünkü Kilise, düzenlenmesi gereken ekonomik ve sosyal realitelerin değişimine göre adalet anlayışının aynı çerçevedeki prensiplerin, farklı uygulamaları kabul edebileceğini bilmektedir. Burada esas olan şey, yer değiştirebilir bir hak anlayışıdır. Yani kredi ve yatırım yapmak üzerine kurulan ekonomik yapıda borçlu ile alacaklı arasındaki yükümlülükteki denge unsurlarıdır. Bu konuda en sağlıklı tahlil, karşılıksız borç verme işleminde, borç verenin zararını telafi edebilecek şekilde borçlu tarafından takdir edilecek bir artı değer etrafında olabilir. Fakat günümüzdeki toplumların bu inceliği kavrayabilecek düzeyde olmadığı açıktır. Çağdaş birçok görüşe göre temel hedef, paranın tefeciliğe alet edilmeden faiz uygulaması ile daha fazla gelir sağlayan bir unsur haline getirmektir. Fransa'da, öncesinde % 5-6 olan faiz oranlarının 1918'den itibaren kaldırılmış olması bunun iyi bir örneğidir.

Faizde tefeciliğe her an kayabilecek temayüldeki tehlikeye karşı çözüm ne olabilir? Burada iki formül üzerinde durulabilir: Birincisi devlet tarafından gelire göre vergi tahsis edilmesi, faiz oranlarının sabit tutulması ve bu konuda çok ciddi devlet kontrolü; diğeri ise üretime yönelik bir şirket bünyesinde, sermaye katılımcılarının her türlü sorumluluğu üstlendiği ve kâr-zarar düzleminde ortak oldukları bir işletmedir.

Hıristiyanlık tarihinde bundan bir asır önce Papa XIII. Léon (1878-1903), günümüz modernizminin afetlerinden biri gördüğü faizden "obur tefecilik" deyimini ile bahsediyordu. Zira faize çok az miktarda da olsa yasal kimlik tanımak bu felakete zemin hazırlayan bir faktördür. Kilise'nin faize bakışını Papa'nın bu sözlerinde aramak yanlış olmayacaktır. Papa'nın bu vurgulamasıyla, faizin zaman içinde suiistimallere yol açtığı tarihen de sabit olan bazı gerçekler gün yüzüne çıkmıştır. Faizin özel mülkiyet boyutuna ulaşması, liberal kapitalizmin oyunu olan bu olgunun toplumsal felaketlerden iflas, intihar, kara para gibi tehlikelere yol açtığı unutulmamalıdır.

Marksist çözüm(süzlük), bu konuda kolay bir yol görünse de biri diğerinden (Marksizm-Liberal kapitalizm) daha kötü bir uç alan ifade etmektedir. Bu iki uca bakarak özet söyleminin en güzel şekliyle Papa XIII. Léon tarafından yapıldığı Hıristiyanlık, bu konuda Kutsal Kitabından hareketle gene de çözümcü görünmektedir. Papa II. Jean Paul döneminde yapılan bir düzenlemeye göre (1983) faizden "obur tefecilik" diye bahsedilmese de hoş gören bir bakışın hâkim olduğu bir vakıadır.¹⁴⁷

SONUÇ

Beşer tarihinde, yaygın görüşe göre ilk kez Lidyalılar tarafından kullanıldığı bilinen para, olanca steril karakterine karşılık, zaman içinde kutsal kitapları vasıtasıyla dinler tarafından yasaklanmasına rağmen, faiz gibi etik değer taşımayan ekonomik

¹⁴⁶ Aubert, J.M., 868-869.

¹⁴⁷ Aubert, J.M., 869-870.

eyleme vasıta yapılmıştır. Paranın faiz ile olan ilişkilerinden biri, esasen Eski ve Yeni Ahid'in faizden farklı kategoride değerlendirdiği ve bir "değer kayma alanı" denebilecek tefeciliğe de malzeme olabilecek karakteridir.

Eski Ahid'de "şekel" birim olarak görünen para bugünkü İsrail'de de bu isimle resmî tedavül görmektedir. İsrail ulusunun tarih boyunca kullandığı birçok para birimi olmuştur. Tarihi içinde gera, mina, talant, beka, darik adlarıyla tedavül gören İsrail parası, ağırlığı ile ölçülen birimler olarak kullanılmıştır. Yeni Ahid'de buna karşılık ağırlığı değil, nakit kıymeti ön plana çıkan para, kuruş, akçe, metelik, dirhem, dinar, gümüş para adlarıyla kullanımda olmuştur.

Para, sosyo-ekonomik yapının dejenere olmasında başlıca vasıta teşkil eden karakteri ile peygamberlere de ıslah alanında bir görev yüklemiş, misyonlarıyla paranın faiz ve tefecilik ile olan ilişkisini kesme eylemlerinde bulunmalarının yolunu açmıştır. Buradan Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarının, konuya bakışlarında birbirine göre mevcut az bir yaklaşım farkıyla, faiz ve tefeciliği yasaklayan bir panaroma görülmektedir. Eski Ahid, muhatap aldığı İsrail kavmini seçkin gördüğünden kaynaklanan bir perspektifle, kavmine, yabancılarla faiz ilişkisine girebileceğini öngörürken, birbirlerine karşı uygulanacak faize ise yasak getirmiştir. İsrail tarihinde eylemi kamçılaman zemin, İsrail'in faizle uğraşan Babil, Asur, Mısır ve Romalılar gibi kavimlerle karşılaşmasından oluşan tarihî ekonomik uygulama alanları olmuştur. Bu sebeple faiz, Musa, Davud, Hezekiel peygamberlerin dilinde, kullanıcısı olanlara Tanrı'nın lânetini temin edecek bir eylem, uzak duranlara ise "Tanrı'nın çadırına konuk olmak, sarsılmamak, yaşamak" gibi iltifatlarla dönecek olması ile söylem kazanmıştır.

Yeni Ahid, Eski Ahid'in öğretisi faizin aksine, kullanımında yabancı-İsrail ayrımı yapmayan bir yaklaşım sergiler. "Hiçbir karşılık beklemeden ödünç verin, alacağınız ödül büyük olacak." vurgulaması ile faizin ekonomik ilişkilerde devre dışı bırakılması gerekli bir öğe olduğunu ifade eder. Eski Yunan filozofları ve Kilise babaları gözünde faiz "mutlak mahkûm" edilmesi gereken ekonomik bir eylemdir. Platon ve Aristo bu konuda aynı menfî bakışı sergilerken Démosthène, Stagir, Plutarke gibi ilk dönem Kilise babaları da faize geçit vermemişlerdir. Bunlardan sonuncusu faizle uğraşanları "yoksulları kemiklerine kadar soyan akbabalar"a benzetmiş, Aziz Ambroise, bu fiili "canavarlık" olarak adlandırmıştır. Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren faizle uğraşan ruhban sınıfına aforoz veya rütbe indirimi yaptırımı uygulayan Kilise, bazı konsil, sinod ve papalık genelgeleri ile faizin yasak olduğu kararlarına imza atmıştır.

Faize karşı çok sert ifadeler kullanan Kilise babalarından Aziz De Nazianze, faizi, "Kiliseye onursuzluk kazandıran ve faillerini ebedî cehennemlik kılacak cinayet" diye vasıflarken, Aziz Jérôme eylemi "tefecilik" bağlamında ele almış, "aşırı kâr gütmemek" kaydıyla anaparanın üzerine bir miktar faiz ilâve edilebileceğine hükmetmiştir. Aziz Ambroise, faizi din adına "ebedî kurtuluşu yok eden icraat" gördüğünden "mutlak mahkûm" edilmesi gereken bir uygulama kabul etmiştir. Aristo'nun "bizzat kendisi ile küçük şeylerin dahi yapılamayacağı nesne" olarak tanımladığı para, ahlâki ve ekonomik koşullarla birlikte değerlendirilmiş, zenginlin reel kaynağının emek olması gerçeğinden hareketle faize karışmış kimliği hep tereddütle karşılanmıştır.

Ortaçağ'ın en önemli otoritelerinden biri olan Aziz Thomas'ya göre faiz ancak, borç veren tarafın maruz kalacağı muhtemel zararın bertaraf edilmesini sağlayacak işlevi ile meşruiyet kazanır. Jean Calvin bir İncil ifadesinden (Luka 6/34-36) hareketle

faizin Kutsal Kitap öğretisine ters düşen yapıda olduğunda ısrar etmiş, hiçbir şekilde ruhsat vermemiş ve meşruiyeti yönünde bir formül arama ihtiyacında olmamıştır.

Papa XIII. Léon (1878-1903) günümüz modernizminin afetlerinden biri kabul ettiği faize “obur tefecilik” kimliği ile işaret etmiştir. Ona göre faize çok az miktarda da olsa meşruiyet tanımak bu afete zemin hazırlayan bir faktör olacaktır. Günümüzde ise Kilise, faize toleranslı bakan bir zeminde görülmektedir.

AHKÂM-I HAMSE İLE KANT'IN ÖDEV AHLÂKINI ÖDEVE YAKLAŞIMLARI AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMA DENEMESİ

Adnan KOŞUM*

AN ATTEMPT TO COMPARE BETWEEN AL-AHKAM AL-KHAMSA AND KANT'S MORAL DUTY IN TERMS OF APPROACHING THE DUTY

That the philosophical quality of the idea of duty, constitutes the common conscious of society is the direct factor that effects the progress and development of the community. In this essay, we attempted to compare the idea of duty based on Islamic and Western thought. Because of the most important place and influence in Western thought, Kant's moral/ethical duty is centered. Both systems of thought show parallelism from view point of having the persons the conscious of duty. But they separated each other from view point of the origin of duty, its subject, categorization of duty and the purpose that regarded performing duty. It can be said that comparing with Kant's philosophy Islamic legal thought is in more progressed level.

GİRİŞ

Toplumun kalkınmasında, o toplumun ortak bilincini oluşturan felsefenin önemli rolü olduğu bir gerçektir. Toplumsal ve ferdi sorumluluk bilincinin oluşumunda, toplumun kalkınma ve gelişmesinde "ödev" bilinci ciddi bir yer işgal eder. Toplumda ortak bilinci oluşturan ödev düşüncesinin felsefi niteliği toplumun kalkınma ve gelişmesini doğrudan etkileyen bir faktördür. Bu itibarla bir toplumda ödev ahlakı yerleşmeden veya ödev bilinci olmaksızın toplumsal atılım, yeni yatırımlar, kalkınma ve istihdam artışı beklemek gerçekçi bir yaklaşım olamaz.

Diğer taraftan ödev bilinci bir takım değerlerin toplumda yerleşmesini hedeflemesi açısından da önem taşımaktadır. Modern dünya, ferdin ödev bilinciyle hareket ettiği bir dünyadır. Ödev bilinci gelişmemiş fertlerin oluşturduğu bir toplumda hak ve özgürlük ihlalleri de kaçınılmaz olur.

Kuşkusuz kalkınmış Batı ülkeleri ödev/iş/meslek ahlakının mükemmel olduğu yerler değildir. Ne var ki bu ülkeler kalkınmışlık ve gelişmişlik düzeyi açısından gelişmekte olan ülkelere daha ileri durumdadırlar. Max Weber "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu" adlı meşhur eserinde Hıristiyanlığın Protestan mezhebine

* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. akosum@ilahiyat.sdu.edu.tr. Çalışmaya görüş ve eleştirileriyle katkıda bulunan Felsefe ve Din bilimleri bölümü öğretim üyelerinden Doç. Dr. Kemal Sözen beye ve Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdika Oktay hanıma teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

mensup olanların Batı ülkelerinin kalkınmasında büyük rolü olduğunu ifade eder.¹ Her ne kadar Max Weber Protestan mezhebinin etkisi olduğunu belirtse de, bugün, Batının gelişmişlik düzeyinde Kant felsefesindeki "ödev ahlakı"nın yeri ve etkisi görmezlikten gelinemez bir gerçektir.² Çalışmamızda fıkıh usûlünde teklifi hükümler ya da ahkâm-ı hamse diye bilinen kuramla, Batı dünyasını etkileyen Kant felsefesinin ödevde yaklaşımlarını bir karşılaştırma denemesi yapılacaktır.

ÖDEV KAVRAMI VE ÖDEVİN TEMELİ

Ödev (Osm. vazife, vecibe, farîza, teklif, vücup) kelimesi İngilizce'de "duty", Fransızca'da "devoir", Almanca'da ise "müssen" ve "sollen" kavramlarıyla ifade edilmektedir. Ödev ahlakı günümüzde Batılı ülkelerde daha ziyade iş, çalışma ve meslek ahlakı³ boyutuyla ortaya çıkmıştır.

Fıkıh usûlü alimleri tarafından ödev, bir başka deyimle kişinin (mükellefin) yükümlülüğünü bildiren ifadeler vacip, mendup, mubah, haram ve mekruh kavramlarıyla belirtilir.⁴ Fıkıh usûlü literatüründe bunlara teklifi hükümler veya ahkâm-ı hamse adı verilir. Teklifi hükümler İlahî iradenin beşerî fiil ve davranışlar hakkında (bağlayıcılık ve talep yönünden) değer yargısını ifade eder. Diğer bir ifadeyle insan hayatındaki fiil ve davranışların İlahî değer yargısına göre bölümlenmesidir.⁵ Görüldüğü üzere fıkıh usûlünde ödev'e karşılık gelen kavram tek bir kavram olmayıp, şâri'in ödevde yüklediği değer yargısına bağlı olarak beşli (Hanefilere göre yedili) bir taksime tabi tutulur. Her bir taksim, yerinde görüleceği üzere kendi içinde ayrı bir anlam ve felsefeyi barındırmaktadır.

Fıkıh usûlünde hüküm (değer yargısı) kavramı genelde "şâriin mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı"⁶ olarak tanımlanır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere şer'î hükümler kulların fiillerine ilişkin olup eşya ve nesnelere ait değildir. Şer'î hükümleri koyma yetkisi Allah'a aittir. Bir başka ifadeyle şer'î hükümlerin temeli ve kaynağı İlahî

¹ Luther, keşişçe hayat biçimini tasvip etmez. Luthercilikte her türlü şart altında dünyevî ödevin yerine getirilmesinin Tanrı'yı hoşnut kılan tek yaşama biçimi olduğu ve Tanrı'nın dileğinin de ancak bu olduğu ve bu yüzden de onaylanmış her mesleğin Tanrı katında aynı değere sahip olduğu görüşü savunulur. Başka bir ifadeyle meslek/ödev, Tanrı'nın bireylere onun şerefi için çalışmak üzere verdiği bir emirdir. Bkz. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ayraç yay., Ankara 1999, s. 68-69, 137.

² Batı düşüncesinde ödev anlayışıyla dikkat çeken filozof Immanuel Kant (1724-1804) tır. Kant, düşünce tarihinde deontolojik ahlak anlayışını benimseyen büyük filozofların ilkidir. Kant'ın çağımız felsefesi üzerinde sadece ödev ahlakı anlayışında değil, diğer alanlarda da çok büyük etkisi olmuştur. Bkz. Erişirgil, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 11-12.

³ Meslek: İngilizce calling anlamındadır. Weber kelimenin kökenindeki "çağırma/seslenmek" anlamına işaret etmekte, bu anlamda "meslek" in kişinin (Tanrı tarafından) "yapmaya çağırıldığı iş" olduğunu ifade etmektedir. Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 67; ABD'deki Üniversitelerde iş ahlakı merkezleri açılmaya başlamış ve iş ahlakı (business ethics) artık bu adla kurumlaşmaya başlamıştır. Arslan, Mahmut, *İş ve Meslek Ahlakı*, Nobel Yayınları, Ankara 2001, s. 39.

⁴ Mubahın teklifi hükümlerden olup olmadığı fıkıh usulünde tartışmalıdır. Diğer yüküm ve ödev kelimesinin aynı anlamı taşıdığına ilişkin olarak bkz. Gözübüyük, A. Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, "S" yayınları, Ankara 1983, s. 113-114.

⁵ Taftazânî bu taksimatın, "yapma veya terk etme"nin önceliğinin Allah katında nasslarla veya delillerle belirlenmesi olduğunu belirtir. Taftazânî, Sa'duddin Mes'ûd Ömer, *et-Telvîh fi Keşfi Hakâikü't-Tenkîh*, (Sadruş-Şerîa'nın et-Tavdîh'i ile birlikte), Mektebi Sanayi Matbaası, İstanbul 1310, II, 651.

⁶ Âmidî, Seyfüddîn, *el-Âhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404, thk. Seyyid el-Cümeylî, I, 135; İsnevî, Cemalüddîn Ebî Muhammed Abdurrahîm b. Hasen, *et-Temhîd fi tahrîci'l-furu' ale'l-usûl*, Müessesetü'r-Risâle, thk. Muhammed Hasen Heytû, Beyrut 1404/1984, s. 48-49.

iradedir.⁷ Aklın hüküm (değer yargısı) koyup koyamayacağı meselesi doktrinde tartışılmış, Mu'tezile hüküm koyabileceği kanaatine varırken, diğer kelim ekolleri ise, aklın beşerî fiile ilişkin bir değer yargısı ortaya koyamayacağını, değer yargılarının ancak Allah'ın bildirmesi ile mümkün olacağını bildirmiştir.⁸

İslâm düşüncesindeki İlahî iradeye dayanan ödev anlayışı karşısında Batılı düşünce sisteminde ödevin kaynağı ikidir. Birincisi, ödev ya ferdi bilinçten doğar. Buna Rousseau "vicdanın sesi" demiştir. İkincisi ise kamu vicdanından veya toplum bilincinden doğar ki bu da Durkheim ve W. James tarafından ifade edilmiştir.⁹ Protestanlıkta ise ödev, insanların yaratılış gayeleri, gönderiliş sebepleridir. Hıristiyanlığın Protestan mezhebine mensup olan Kant'ın felsefesinde ise, ödev/vazife, ifadesini vicdanda bulan ahlak yasasının, yapmamızı ya da yapmamamızı buyurduğu şeydir. "Ödev ahlakı" ise, ahlakî bir fiilin (amel) doğruluğu ya da yanlışlığının, fiilin sonuçlarından bağımsız olarak, birtakım ahlakî ödev ya da davranış kurallarını yerine getirip getirilmemesi tarafından belirlendiği, ahlakta fiilin sonucundan çok fiilin temelinde yatan ilke ve ödevin önemli olduğu görüşünü savunan, insanın, akıllı ve sorumlu bir varlık olarak yerine getirmek durumunda olduğu bir takım ödevleri olduğu düşüncesinden hareket ederek, ahlakın temelinde ödevi yerleştiren bir ahlak anlayışıdır. Kant'ın öncülüğünü yaptığı bu felsefeye göre, bütün davranışlarımızın özü, her türlü ahlakî düşünceden uzak ve bağımsız olarak ödeve saygı olmalıdır. Neticede "hayır" ödevle bağlanmıştır.¹⁰

Kant, ödevi ahlakın kendisine dayandığı bir temel olarak görür. Zira Kant insanın kendisinin duyguları, tutkuları üzerinde de tam bir denetim sağlayamayacağını düşünür. Bundan dolayı, duygusal tepkiler de ahlak için bir temel oluşturamaz. Tüm insanlar için genel anlamda âlemşümül (evrensel) anlamda ahlaklı olabilmekten söz edilecekse, ahlak iradeye, daha özel olarak da insandaki ödev duygusuna dayanmalıdır. İnsanlar, fiillerini hiçbir eğilim duymadan ödevden dolayı (ödev olduğu için) yapmalıdırlar. Ancak o zaman ahlakî bir içerik kazanmış olurlar.¹¹ İnsan karakterinin ahlakî olarak ve eşsiz bir şekilde yüksek olan değeri, eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı iyilik yapmasında ortaya çıkar.¹² Kant'a göre ahlakiliğin temel şartı ödevin, ödev olduğundan dolayı yapılmasının gerekliliğidir. Bundan dolayı ahlakî değer, fiilin amacının gerçekleştirilmesine bağlı değildir. Sadece talep etme yeteneğinin amaçlarına

⁷ Bakillânî, beşerî davranışlara yönelik nitelemelerin İlahî iradeyle sıkı sıkıya bağlı olduğunu, Kitap, Sünnet ve icma gibi delillerin Şâri tarafından nasbedilmemiş olsaydı, bilinmelerinin mümkün olamayacağını belirtmektedir. Bkz. Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşad : es-sağîr* thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd, Müessesetür-Risâle, Beyrut, 1998/1418, I, 173.

⁸ Taftazânî, *Telvîh*, I, 329.

⁹ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ, 1999, s. 354; Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 50. Ödev Bilim (Deontoloji= İlmi Vezâif): Yunanca (deon, dei, gerekli, vacip) kelimesinden J. Bentham'ın türettiği bir kavramdır. Kelime olarak "ödev bilimi" anlamına gelir. Özellikle hekimlik ahlakı ve bu ahlakın kurallarını ortaya koyan teoriye de bu ad verilir. Bkz. Bolay, a.yer.

¹⁰ Kant, İmmanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi- Ü. Gökberg, F. Akatlı, Hacettepe Ün. Yay., Ankara, 1980, s. 23; Cevizci, Ahunet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999, s. 654; Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 213.

¹¹ Kant, İmmanuel, *Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul 1984, s. 149; Kant, İmmanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1982, çev. İonna Kuçuradi, s. 13.

¹² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 14.

önem vermeksizin yapılmış bir fiilin talep/irade (volition) ilkesine bağlıdır.¹³ Bazı durumlarda kişi duyarlı bir şekilde kendisini yokladığında, kendisini iyi fiile ve büyük fedakarlığa sevkeden şeyin ödevin ahlaki temeli olduğunu görür.¹⁴ Bu nedenle Kant'ın ödev ahlakına bir ahlaki değer teorisinden çok bir ahlaki mükellefiyet/yükümlülük teorisidir denebilir.¹⁵ Kant ahlak felsefesinin asli görevini "yükümlülük/ödev" kavramının çözümlemesi olarak koymuş bulunmaktadır.¹⁶

Kant, insanın bir amaca göre yaratıldığını düşünür. Ona göre bu amaç, birçok ahlak öğretilerinin ileri sürdüğü gibi mutluluk olamaz. Çünkü insanın yaratılışında mutluluk amacı göz önünde bulundurulmamıştır. Zaten akıl insanı mutluluğa ulaştırmada bir kılavuz olamaz. Zira bunun için insanın yalnız içgüdülerle donatılması yeterliydi. Üstelik insandaki akıl bu amaç bakımından kötü bir kılavuzdur. Ancak bu akıl insanı duyulur dünyanın üstüne yükseltip ona başka bir dünyadan, düşünülür dünyadan gelen bir ahlak yasasının sesini duyurur. Bu yasa da kendini ödevde dile getirir. İşte, Kant'a göre insanın amacı mutluluk değil, bu sözü geçen ödevdir. Dolayısıyla Kant, insanın hem iradesinin hem de fiilinin kesin ölçüsünün hiç bir şarta bağlanmamış ödev olmasını ister.¹⁷

Kant'ta göre insan kendi varlığında, hayvanlarla ortak olarak sahip olduğu eğilimleri yanında, ödevini de hisseder: "Yapmalısın!" buyruğunu, kendi içinde bulur. İşte bu, insanın bir akıl varlığı olmasının temel olayıdır. Burada şu soru sorulmaz: İnsanı ödev, ödevini yapmaya zorlayan nedir? Zira o zaman, insan aklından gelen "yapılması gereken", eğilimlerin alanına sokulmuş, onlarla bir tutulmuş olurdu. Oysa, insan iradesini yöneten, onu etkileyen, insandan bir şey bekleyen, ona buyuran, aklın kendisidir.¹⁸ Akıl kendi başına ve bütün görüşlerden bağımsız olarak olması gerekeni buyurur. Zira ödev, her deneyden önce, iradeyi a priori (önsel, kabli) nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunur.¹⁹

Kant'ın ödevle ilişkin olarak ortaya koyduğu bir diğer kavram "fazilet yükümlülüğü"dür. Ona göre bizim ödevlerimiz hukuk gücüyle desteklenmemiştir. Kant, ferdin hem kendini mükemmelleştirmek hem de başkalarının refahını yükseltmek görevi olduğunu tartışır. Kant, başkalarının refahı ile ilgili ayrıntıda herkesin başkalarının fizikî refahı ve ahlaki iyilikleri, mutlulukları ile ilgilenmesi gerektiğini belirtir.²⁰

Kant'a göre ahlaki fiilin meydana gelmesi için hazzın, menfaatin gerektirdiği düşüncelerden sıyrılmak, günlük hayatın imkanları üstüne çıkmak gerekir. Yani ödev bütün faydacı, hazzcı düşüncelerden, gereken sınırlamalardan sıyrılarak her zamana ve makul bütün iradelere şamil bir sorumluluk meydana getirir. Fiillerimiz duygusal endişelerden uzak bir sorumluluğa uyma şeklinde olursa o zaman irade yalnız ödevin etkisi altında kalmış ve ahlaklılık da tecelli etmiş olur. Bu nedenle Kant, doğal ihtiyaç

¹³ Bowie, Norman E., *Business Ethics, A Kantian Perspective*, Blackwell Publishers, UK 1999, s. 120; Mustafa Rahmi, *Küçük Felsefe Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 113; Del Vecchio, Giorgio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, çev. Suut Kemal Yetkin, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 87.

¹⁴ Bowie, a.g.e., s. 123.

¹⁵ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1998, s. 322-325.

¹⁶ Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi*, İnkılap Kitabevi, çev. Doğan Özlem, İstanbul 1996, s. 248.

¹⁷ Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 82.

¹⁸ Heimsoeth, a.g.e., s. 133.

¹⁹ Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, s. 24; Erişirgil, a.g.e., s. 123.

²⁰ Bowie, a.g.e., s. 65-66.

ve taleplerden, eğilimlerden (heva, heves) gelen fiilleri, ahlaklı fiillerin karşısına koyar. Ona göre, ödev ve doğal eğilim her zaman birbirinin zıddıdır. Ahlaklı fiillere, salt pratik aklın yönettiği taleplerden gelen fiillere, "ödeve dayanan fiiller" der. Kant'ta göre ödevdeki emir ile kişisel yarar ve menfaat birleşmiş ise bu fiil de "ödeve uygun" fiildir. Sözgelimi bir satıcı dürüst davranır ki, alıcısı çoğalsın. Fakat bu, Kant'ın dediği gibi, sadece ödeve, yasaya "uygun" bir davranıştır. Gerçek ahlaklılık, insandan "ödeve dayanan", ödev bilerek yapılan bir fiildir. Ödev, ödev olduğu için yapılır; gerçekten "iyi niyet", işte budur; ancak ödev buyruğunun yönettiği bir irade, "iyi niyet"e dayanır.²¹ Kant'ın çabası "iyi" kavramını kesin anlamı içinde kavramak ve bundaki mükellef tutan etkeni temellendirmektir.

Kant'ta ödev/vazife/vacip düşüncesinin akıldan beslenen ancak ahlak temelli olduğu yukarıda verdiğimiz ifadelerden açıkça anlaşılacaktır. Zira Kant, ahlakî ödev ile hukukî ödevleri birbirinden ayırır. Ona göre ahlakî ödev açısından fiil, fiilin dayandığı öznel "maksim"e göre yönlenir ve bu maksime göre sorgulanır. Kant, genelde ahlakla hukuku birbirinden soyutlayan Batı düşüncesinde olduğu şekliyle, hukuki ödev açısından, fiili fiil olarak nesnel konumu ve tamlığı içinde yargılayabilmek için, aynı fiilin ahlakî bakış tarzından soyutlanması gerektiğini düşünür. Ona göre, hukukta fiilin yasaya uygunluğunun ölçütü "legalite"dir; oysa aynı fiilin "ahlaklılık"ını sağlayan ölçüt, fiilin tek nedeninin ödev idesi olmasıdır. Sonuncusu, fiilin bir ödev idesine uygunluğu, saf içsel bir nedene dayanır ve insanın kendisine bir maksimi buyurması ile sağlanır. Halbuki fiilin bir hukuk yasasına uyması, ancak icbar ile sağlanabilir.²²

Fıkıhta ise ödevin temeli ve kaynağı İlahî iradedir. Ödevler dinî ve hukukî alanda tebârüz etmiştir. Bununla birlikte fertlerin ödevlerinin (ahkâm-ı hamse) ahlakî değerlerden yoksun olduğunu söylemek mümkün değildir. Esasen fıkıh hukukî kurallara ek olarak, kurallarının tamamı içinde birbirini destekleyen ve tamamlayan ve çoğunlukla tek bir formül içinde birleşerek eriyen ahlakî öğretileri de birleştirir. Sözgelimi, hukukî bir görevi kararlı bir biçimde yerine getirme ile takva kavramı arasında genellikle bir ilişki vardır. Bundan dolayı, İslâm'ın ahlakî öğretileri hep bir adım ötede olagelmiştir. Fıkıhın özellikle mendup, mubah, haram ve mekruh kategorileri içinde kalan öğretilerinin, çok önemli bir bölümünün ahlakî irşattan oluşmuş bulunması bilinen bir gerçektir.²³ İbadete ilişkin emirlerde ahlakî bir yön olmadığı şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Ancak ibadetler bu alanda ahlakî hasletler kazanmak için bir araç görevini ifa ederler. Failine uhrevî kazanç sağlamasının yanı sıra ahlakî özellikleri, değerleri içselleştirmesinde yarar sağlarlar. Sözgelimi namazın insanı kötülüklerden alıkoyacağı nassta belirtilmiştir.²⁴ Diğer yandan zekât da hem ahlakî hem de hukukî bir görev olup terki cezaı gerektirir. Nihai tahlilde ahkâm-ı

²¹ Heimsoeth, a.g.e., s. 129; Stumph, Samuel Enoch, *Philosophy, History & Problems*, USA 1994, s. 316; Bowie, Norman E., *A Kantian Approach to Business Ethics, A Companion To Business Ethics*, Edited by Robert E. Frederick, Blackwell Publishing USA 2002, s. 3-17 içinde) s. 3; Tuğcu, Tuncar, *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta yay., Ankara 2000, s. 578; Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 295; Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, s. 208-209; Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 213.

²² Cassirer, a.g.e., s. 421; Erişirgil, a.g.e., s. 238; Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1996, s. 219; Abadan, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, s. 193; Del Vecchio, Giorgio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, s. 88.

²³ Kemali, Muhammed Haşim, *İslâm'da İfade Hürriyeti*, çev. Muhammed Çeviker, İstanbul 2000, s. 38.

²⁴ Ankebût, 29/45.

hamseye ilişkin kavramların dinî, hukukî ve ahlakî bütün yükümlülükleri kapsayıcı olduğu görülür.

ÖDEVDE NİYET

Kant'ın ödev anlayışında niyetin önemli bir yeri olduğu, düşüncesinin merkezi noktasını teşkil ettiği için, öncelikle onun ödevde niyet kavramına bakışını ele alacağız. O, ahlakî bir fiilin gerisinde yatan, arka planındaki niyet ya da motifleri maksim ya da ilke olarak tanımlar.²⁵ Ona göre maksim²⁶, ferdin kendi iradî fiillerini belirlemek üzere koyduğu ahlakî ilke, öznel ilkedir. Başka bir deyişle maksim, fiilin gerisinde yatan, fiile karar verdirten ilkedir. Fertlerin insan olarak daima sosyal ortamda üzerlerine vazife olan ödevleri vardır. Her zaman doğruyu söylemek, çalmamak, öldürmemek bunlardandır. Bu ilkeler insandaki ödev duygusunun ürünü olan ilkeler olmalıdır.

Ödevden doğan bir fiilin ahlakî değeri, kendisiyle varılmak istenen amaçta değil, bu fiilin kararını verdirten "maksim"dedir. Kant'a göre, bir fiil dışarıda bulunan bir sonuç yüzünden değil, ancak kendisine dayandığı ilke, niyet (maksim) yüzünden "iyi" olur; fiilin iyi olmasının ölçüsü, başardığı, gerçekleştirdiği şey olmayıp o fiilin dayanağı olan ilke yani maksimidir.²⁷

Kant ahlak teorisinde, ahlakta temel olan şeyin, fiilin sonucundan, onun bize kazandıracaklarından ve yararlarından çok, ahlak yasasına saygı, ödev duygusu ve insandaki akıllı öze hitap eden ödevleri gerçekleştirme olduğunu belirtmiştik. Buna göre ahlaken bir değer taşıyan fiilin gerisinde bir ilkenin (maksim) bulunması, onun temelde bir ödevde dayanıyor olması, fiilin bizzat kendisinden ve bu fiilin ortaya çıkan sonuçlarından çok daha önemlidir. Bu nedenle Kant'ı fiillerde sonuçlar yerine ilkeler ilgilendirir. Kant'ın sonuçlar yerine ilkelerle ilgilenmesinin, ahlakın temeline ödevi ve ödev duygusunu yerleştirmesinin en önemli nedeni, onun tüm insanların ahlaklı olabileceği konusunda kendisinde hasıl olan sarsılmaz inancıdır. Ona göre, insanlar sadece ve sadece etki edebilecekleri, daha doğrusu etkileyebilecekleri, kendi denetim ve kontrolleri altında bulunan şeylerden sorumlu tutulabilirler. Oysa, fiiller neticesinde ortaya çıkan sonuçlar çoğu zaman insanın denetleyebilecekleri, kontrol altına tutabilecekleri alanın sınırlarının dışında kalır. Bundan dolayı ahlakî bir fiilin sonuçları o kadar önemli ve özsel değildir. Örneğin, suda boğulmakta olan birisini görürsek bizim ödevimiz, kendimizin de boğulabileceğini, eğer kurtarırsak ünlü olabileceğimizi, kurtarırsak yanlışlıkla onu öldürebileceğimizi vs. hiçbir şeyi düşünmeden ona yardım etmektir. Ahlaki ödev, bize boğulmakta olan birisine şartlar ne olursa olsun yardım etmemizi emreder. Böylesi bir ödev duygusuyla hareket edersek davranışımız ahlaki olur. Kurtarma sırasında adamı yanlışlıkla öldürmemiz de mümkündür. Fakat bu bile davranışımızın ahlaki olmasından bir şey kaybettirmez. Önemli olan niyetimizdir.²⁸ Görüldüğü üzere Kant'ta ödev kavramı mutlaklıdır. Sonuca ve menfaate bağlı bir ödev değil, niyete (maksim) dayalıdır.

İslâm hukukunda niyet kavramının yeri, Kant felsefesindeki niyet anlayışı ka-

²⁵ Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, s. 16, 37.

²⁶ Maksim kelimesi Almanca ve Fransızca'da "maxime", İngilizce'de ise "maxim" şeklinde ifade edilir. Türkçe'de ise "kavâidi külliye" olarak karşılığı verilebilir.

²⁷ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi*, s. 258; Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 577; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999, s. 654-655.

²⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 654-655.

dar önemlidir. Zira İslâm düşüncesinde de mükellefin fiil ve davranışlarının değeri niyete göre belirlenir. Şâtıbî'nin (790/1388) de belirttiği üzere teklifi hükümler, mükelleflerin fiillerine ancak kasdın (niyetin) bulunması durumunda taalluk ederler. Kasıt bulunmadığı zaman ise taalluk etmezler.²⁹ Amellerin niyete göre olduğunu ifade eden hadis³⁰ bu yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Karâfi (684/1285) niyeti, "Kişinin yapmak istediğini kalbiyle kastetmesidir."³¹ şeklinde tanımlar. Kişinin kalbiyle kastetmesi, fiilin neticesini istemesi, hangi işin ne için yapıldığının açıklıkla farkında olması anlamına gelir. Burada niyet ibadetlere ve mübah fiillere özgü bir kavram olmayıp, muamelat ve ukûbât alanındaki fiilleri de kapsamına alır. Kant felsefesinde olduğu şekliyle bazen niyet, fiilin ve eylemin önüne geçer. Çeşitli nedenlerle işlenemeyen fiil ve eylemler, ya da niyet doğru olduğu halde yanlış gerçekleşmiş eylemler, iyi niyet sebebiyle sanki işlenmiş gibi ecir kazandırır. Zeyd b. Sabit (r.a)'ten şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Müminlerden savaşa katılmayıp oturanlarla, Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihad edenler bir değildir." (en-Nisâ', 4/95) ayeti inince, Allah Elçisi bunu yazmamı istedi. Tam bu sırada bir a'ma olan Abdullah İbn Ümmi Mektûm gelerek; "Ey Allah'ın Resulü cihada gücüm yetseydi, ben de gider düşmanla savaş yapardım" dedi. Bunun üzerine Cenab-ı Hak aynı ayetin devamında; "Özürsüz olarak (savaşa katılmayıp oturanlar)" istisnasını indirdi."³² Buna göre özürleri sebebiyle savaşa katılmayanlar sırf niyetleri sebebiyle savaşa katılanların sevabını almaktadır.

ÖDEV KATEGORİLERİ VE FELSEFİ DAYANAKLARI

Her iki düşünce sistemi ödevi kendi içinde kategorilere ayırır. Fıkıh usûlünde ödev farklı açılardan sınıflanabilir. Taftazânî (792/1390) ve Molla Hüsrev (885/1480) kulların fiillerine ilişkin hükümlerin dünyevî ve uhrevî gayeler bakımından kategorilere ayrıldığını belirtir. Dünyevî gaye gözetilerek işlenen fiillerin hükümleri salt hukukîdir ve sıhhat, fesad, butlan, in'ikâd, adem-i in'ikâd, nefaz, adem-i nefaz, lüzum, adem-i lüzum kısımlarına ayrılır. Uhrevî maksatlar gözetilerek yapılacak fiillerin hükümleri hem hukukîlik hem de ahlakîlik niteliğini taşımaktadırlar. Bunlar çalışmamızın konusunu oluşturan vücûb, nedb, hurmet, kerâhet ve ibâhadır.³³ Taftazânî ve Molla Hüsrev'in tasniflerinde göz önünde bulundurdukları ölçütte isabet payı olmakla birlikte, mutlak bir genelleme mümkün değildir. Zira daha sonra görüleceği üzere teklifi hükümlerde de uhrevî gayelerin yanı sıra dünyevî gayelerin

²⁹ Şâtıbî, Ebî İshâk, *el-Muwâfakât fî Usûlî's-Şerîa*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1991, I, 115. İbn Kayyim el-Cevziyye niyet için "amelin özü ve ruhu= العنة روح العمل رنة" ifadesini kullanmaktadır. *İlâmu'l-Muwakkin an Rabbi'l-âlemin*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1397/1977, thk. Muhammed Muhyiddin Abdühamîd, II, 123 (II cilt içinde IV cilt); Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, s. 54.

³⁰ Buhârî, Bed'u'l-Vahy, 1, İman, 41, Nikâh, 5, Talâk, 11, Menâkibul-Ensâr, 45, Itk, 6, Eymân, 23; Müslim, İmâre, 155; Ebû Dâvûd, Talak, 11; Tirmizî, Fedâilü'l-Cihâd, 16; Nesâî, Tahârah, 59; İbn Mâce, Zühd, 26.

³¹ Karâfi, Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs, *Zelîra*, thk. Muhammed Hacci, Beyrut, 1994, I, 234.

³² Buhârî, Cihad, 31, Tefsîru Sure, 4/18, Tirmizî, Tefsîru Sure, 4/19; Ahmed b. Hanbel, V, 184; Tecdîd-i Sarih Terc., Ankara 1984, s. 294.

³³ Taftazânî, *Telvîh*, II, 651; *Mir'âtü'l-Usûl*, II, 388-399 (İzmirî, Hâşiye içinde), İstanbul 1309. Joseph Schacht ahkâm-ı hamse sınıflamasının stoa (revâkiye) felsefesinden alındığını, Arap olmayan ve Helenistik kültüre bağlı eğitimden geçen kimseler aracılığıyla İslâm kültürüne geçtiğini ileri sürer. Bkz. *Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, London 1966, s. 20. Schacht'ın tezi ile ilgili tartışmayı ve ilgili kavramların ilk dönem kaynaklardaki gelişimini müstakil bir çalışmada ele almayı düşündüğümüzden şimdilik burada mezkur tartışmadan sarfı nazar ederek konuyu ödev bakımından inceleyeceğiz.

varlığından söz edilebilir.

İslâm hukukunda mükelleflerin ödevlerine yönelik sözü geçen taksimat, usûlcüler tarafından bizzat yapılmamış nasslardan istikrâ (tümevarım) yoluyla tespit edilmiştir. Ancak bu taksimatın ne zamandan itibaren bugünkü şeklini aldığıni söylemek zordur. Usûlle ilgili çalışmalar açısından verimli bir dönem olan ve usul konularının ve meselelerinin belli bir netliğe ulaştığı bir zaman olan hicri ilk dört asırda ahkâm-ı hamse'nin temel kavramlarının kullanıldığını görmek mümkün olmakla birlikte, vacip ve haram kavramlarının detaylarının da ele alındığı kapsamlı içerik ve sistematik bir yapı görmek mümkün değildir. Şafii' (204) nin er-Risâle'si, Cessâs'ın (370/980) el-Fusûl fi'l-Usûl'ü, Bakillânî'nin (403/1013) et-Takrîb ve'l-İrşâd'ı, Ebu'l-Hasen el-Basrî'nin (463/1071) el-Mu'temed'i, Cüveynî'nin (478/1085) el-Burhân'ı, Pezdevî'nin (482/1089) el-Usûl'ü, Serahsî'nin (483/1090) el-Usûl'ü³⁴ gibi ilk dönem kaynaklarında teklifi hükümlerin taksimatıyla ilgili temel terimlerin ve kısmî taksimatın emir ve nehiy bahislerinde yer aldığı görülse de, teklifi hükümlerin taksiminin sonraki eserlerde giderek sistematik ve ayrıntılı hale geldiği görülür. Ahkâm-ı hamse'nin detaylı ve sistematik taksimatının, "hükümün kısımları" şeklinde müstakil bir başlık altında tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak mütekellimûn mesleğine göre kaleme alınmış olan Gazzâlî'nin "Mustasfâ" adlı eserinde görmek mümkündür. Bu nedenle mütekellimûn yöntemine göre kaleme alınan usûl eserlerinde yapılan taksimatın temel kaynağının Gazzâlî'nin (505/1111) Mustasfâ isimli eseri olduğu söylenebilir. Gazzâlî'nin zikredilen eserinde önemli ölçüde gelişmiş hale gelen bu taksimat³⁵, daha sonraki her iki metoda göre telif edilmiş eserlerde (farz-vacip taksimatı hariç) istikrarlılık ve süreklilik arzeden bir kalıp haline dönüşmüştür. Görüldüğü üzere bu konuda belirleyici adım Gazzâlî tarafından atılmıştır.³⁶

Günümüzde kaleme alınmış bütün usul kitaplarında en kapsamlı, ayrıntılı ve sistematik haliyle söz konusu taksimi görebiliriz. Ne var ki bu taksimatın felsefi arka planı, bir başka ifadeyle hikmet-i teşri'si hakkında yeterli derecede bilgi ve tartışmaya usul kitaplarında rastlamak mümkün değildir. Ahkâm-ı hamseye ilişkin taksimatın ödev ahlakıyla da yakından ilişkili olduğu ve felsefi temellerini barındırdığı kanaatini taşıdığımız için çalışmamızda sözü edilen konuyu ele alacağız.

Ahkâm-ı hamsenin içinde yer alan hükümlerden biri vaciptir. Vacip, sözlükte sabit, lâzım, var olan, gerekli olan şey anlamlarına gelir. Terim anlamında vacip, Hanefi usûlcüler hariç İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, Şâri'in yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği şey/ödev olarak ifade edilir. Terk edilmesi günahı gerektirir.³⁷ Vacip yine kendi içinde kategorilere ayrılır. Fıkıh usûlü eserlerinde vacip

³⁴ Fukahâ ekolüne göre kaleme alınan ilk dönem eserlerde vacibin taksimatı, Şafii ekolünde olduğu gibi hüküm bahsinde ele alınmayıp, emir konusu çerçevesinde ifa açısından edâ-kazâ, edâ edileceği vakit açısından gayr-i muvakkat-mutlak emir şeklinde ele alınmıştır.

³⁵ Bu taksimatın Gazzâlî gibi mütekellimûn metoduna mensup bir usûlcü tarafından geliştirilmiş olması ile bu metoda mensup hukukçuların usûlün teşekkülünde furu'dan değil, doğrudan nasslardan hareket etmeleri arasında da bir bağlantı düşünülebilir.

³⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 66.

³⁷ Gazzâlî, Muhammed Ebû Hamid İdris, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1413, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, I, 23; Râzi, Muhammed b. Ömer Fahrüddin, *el-Maîsûl fi İlmi Usûlil-Fıkıh*, Riyâd, 1400, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, I, 117-118; Âmidî, *el-İhkâm* I, 140-141; İsnevî, *er-Temhîd*, s. 58; Taftazânî, *er-Telvîh*, II, 652-3; Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed, *İrşâdül-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1992/1412, thk. Muhammed Saîd el-Bedri, I, 23-24. Bilindiği

eda edileceği vakit açısından mutlak-mukayyed³⁸, miktarının belirli olup olmaması açısından muhadded-gayri muhadded, ifa etmesi istenen kişi (mükellef) açısından aynı-kifâî, istenen fiilin belirli olup olmaması açısından muayyen-muhayyer vacip kısımlarına ayrılır.³⁹ Bunu bir şema olarak şu şekilde gösterebiliriz:

Vacibin Taksimi

Eda Edileceği Vakıt Açısından	Miktarının Belirli Olup Olmaması Açısından	İfa Etmesi İstenen Kişi Açısından	İstenen Fiilin Belirli Olup Olmaması Açısından
Mutlak Vacip Mukayyed Vacip	Muhadded Vacip Gayri Muhadded Vacip	Aynı Vacip Kifai Vacip	Muayyen Vacip Muhayyer Vacip

İslâm hukukunda ödevin/vacibin kategorilerinden birisi, eda edileceği (yerine getirileceği) vakit açısından mutlak-mukayyed vacip şeklindeki ayırımdır. Mutlak vacip Şâri'in eda edilmesi için belirli bir vakit tayin etmediği vaciptir.⁴⁰ Keffâretler, muayyen zaman belirtilmeden yapılmış nezirler (adaklar) gibi. Zekat da ödenmesi yönünden vakte bağlı değildir. Mutlak vacip kendi içinde geniş vakitli, dar vakitli ve her ikisine benzerliği bulunan vacip kısımlarına ayrılır. Mukayyed vacip ise, Şâri'in edâ edilmesi için belirli bir vakit tayin ettiği vaciptir.⁴¹ Bu vacibin edası için bir başlangıç ve bir bitiş vakti vardır. Beş vakit namaz gibi. Vacibin mutlak-mukayyed şeklinde ayırımı mükelleflere zamanı kullanmayı öğretmesi noktasında önemlidir. Mutlak vacipte görevi bir ömre yayma imkanı varken, mukayyed vacipte ise bu görev belirli bir sürede yerine getirilmelidir. Vacibin taksiminin sadece ibadetler açısından değil, muamelat alanında da esas alınması, felsefi temelleri kuvvetli ve sağlam olan bu yaklaşımın bütün hayata uygulanması, İslâm toplumunda gelişmenin dinamiklerini oluşturması bakımından büyük yararlar sağlayacağını söylemek mümkündür. Bu ayırım, İslâm toplumunda ödevin yerine getirilmesinde "zaman" mefhumuna ne kadar önem verildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Aynı anlayış bir vecizede "vakit nakittir" şeklinde ifade edilmiştir. O halde çok kıymetli olan bu vakti dikkatli bir şekilde kullanmak her mükellefin en önemli ödevi olmalıdır.

Vacip/ödev'in bir diğer taksimi, ifa etmesi istenen kişi (mükellef) yönünden aynı-kifâî şeklindeki tasniftir. Hayatı bir bütün olarak görüp benimsediği değerlerin her alanda hakim olmasını istediğinden İslam dini ferdi yükümlülüklerin yanı sıra toplumsal yükümlülükler getirmiştir. Temel kaynakların toplumu da sorumlu bir

→ →

üzere Hanefî usûlcüler ödevin (hükümün) dayandığı delilin zannî ve kat'î oluşu yönünden de meseleye bakmakta ve terimleri bu açıdan farz-vacip, haram-mekruh taksimine tabi tutmaktadır. Şer'in hükümün dayanağının niteliği ile ilgili olan ve itikadî yönü de olan bu ihtilaf, konumuzu doğrudan ilgilendirmedeği için bu konudaki terim ayrılığından sarf-ı nazar ederek, vacip ya da haram yani mutlak olarak yükümlülük olma cihetiyle, konumuzu Cumhuriyet terminolojisini göz önünde bulundurarak ele alacağız.

³⁸ Râzî'de mukayyed vacip, mahdud olarak isimlendirilmiştir. Mahsûl, I, 148.

³⁹ es-Subkî'nin "es-Subkî'nin Ahkâm-ı Hamse ile Kant'ın Ödev Ahlakını Ödeve Yaklaşımları Açısından Karşılaştırma" adlı kitabında yaptığı bu tasnifte miktarının belirli olup olmaması açısından muhadded-gayri muhadded ayırımı yoktur. Bkz. es-Subkî, Ali b. Abdül-Kâfî, *el-İbhlâc şerhu'l-Minhac*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1404, I, 84; Şevkânî, *İrşâd*, I, 24. Gazzâlî, fardun ale'l-kifâyeti külli vâhidin ale't-ta'yîn. *Mustasfâ*, I, 55, 217. Muayyen-muhayyer, muvassa-mudayyak, mudik ayırımlarını kullanmıştır. *Mustasfâ*, I, 54-55; Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Vâcibü'l-muessa' inde'l-Ustülyyîn* Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1993/1414, s. 106-110.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Umde*, Mektebetü Ubeşyan, Riyad 1413, thk. Suûd Salih el-Uteyşân, IV, 57.

⁴¹ İbn Emîr el-Hâc, *Takrîr ve't-Tahbîr*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1996, II, 166; Nemle, *el-Vâcibü'l-muessa' inde'l-Ustülyyîn*, s. 106.

muhatap kabul ettiğini dikkate alan alimler insana yönelik ödevleri ferđi ve toplumsal düzeyi ayırt edecek biçimde ele almıştır. İşte aynî-kifâî ayrımı bu anlayışı yansıtır.⁴² Aynî vacip (vâcip ale'l-ayn=individual duty), Şâri'in, mükelleflerin her biri tarafından yerine getirilmesini istediği vaciptir. Beş vakit namaz, oruç, zekat ve hac gibi. Kifâî vacip (sosyal yükümlülük, vâcip ale'l-kifâye=collective duty) ise, Şâri'in ifasını, mükelleflerin her birinden ayrı ayrı değil de hepsinden istediği vaciptir. Kamu idarecilikleri, yargı ve fetva görevlerinin yerine getirilmesi, Allah yolunda cihad, şahitlik yapma, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker, hastaneler yapma ve insanların ihtiyaç duydukları sanat ve bilimlere öğrenme gibi.⁴³ Bu ve benzeri vaciplerin yerine getirilmesini Şâri, belirli fert veya fertlerden istememiş, ödevi yerine getirecek kişiyi dikkate almaksızın ümmet içinde bu ödevin ifa edilmesini talep etmiştir. Zira bu vacip ile hedeflenen fayda, bir kısım mükelleflerin onu yerine getirmesi ile gerçekleşmiş olmaktadır. Bu faydanın meydana gelmesi, söz konusu vacibin her bir mükellef tarafından yapılmasına bağlı değildir.⁴⁴ Buradan da anlaşıl-maktadır ki sosyal hayatın belli alanlarında kamu yararını gerçekleştirme amacına matuf olarak eğitilmiş kişilerin yetiştirilmesi toplumun bir ödevi olmaktadır. Bu nedenle bazı usûlcüler farz-ı kifâyeyi farz-ı ayn'dan daha üstün olarak görmektedirler. Zira onlara göre farz-ı kifâyede İslâm toplumunu korumaya (sıyânetü'l-ümme) yönelik bir faaliyet söz konusudur.⁴⁵ Başka bir ifadeyle farzı kifaye niteliği taşıyan normlarda "ortaklaşa iyi"nin gerçekleşmesi amaç edinildiğinden fertler tek başına dikkate alınmayıp, yalnızca toplumun üyesi olarak göz önünde bulundurulurlar. Bu tür normlarda ferde bütünü bir üyesi olarak düşen hak ve ödevlerin ne olduğu belirlenir. Bu hak ve ödevlerin belirlenmesinde ölçü, bütünü iyiliği, diğer bir ifadeyle "ortaklaşa iyi"dir. Bu nevi ödevlerin (norm) nihai tahlilde toplumun varlığını koruma amacına matuf olarak vazedildiği söylenebilir.

Vacibin aynî-kifâî şeklindeki sınıflaması İslâm inancı ve naslar temel alınarak yapılmıştır. Sözgelimi bazı vacipler vardır ki, İslâm hukukçuları bunlarda vekaletin olmayacağı konusunda hem fikirdirler. İbadetlerde genellikle vekalet kabul edilmediği gibi, muamelât/adiyyât konusunda da şayet gözetilen hikmet, kişinin kendisine münhasır bulunuyorsa vekalet kesinlikle caiz değildir.⁴⁶ Bu tür vaciplerden maksat Allah'a yönelmek, ve O'na karşı tazimde bulunmak, huzurunda boyun bükme, hükmüne uymak, her an O'nu anmak suretiyle kalbi diri tutmaktır. Bunun sonucunda kişi, bütün kalbi ve organlarıyla Allah'la hemhal olacak, devamlı O'nun murakabesinde ve gaflet halinden uzak bulunacak, gücü yettiğince O'nun rızasını kazandıracak ve kendisini O'na yaklaştıracak amellere koyulacaktır.⁴⁷ Sözgelimi, aynı namazın kılınması ile o ibadetin gayesi her seferinde yenilenir. Kişiyi istikamette tutar. Aynî vaciplerin diğer süjelere karşı görevlerin yerine getirilmesinde de etkin bir rol oynadığı söylenebilir. Elbetteki Allah'a karşı olan ödevlerin yerine getirilmesi, topluma ve diğer

⁴² Dönmez, İbrahim Kâfi-Aybakan, Bilal, "Meşrû", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 381.

⁴³ İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihî'l-Enâm*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty., I, 43; İsnevî, *et-Tenhi'd*, s. 74; Hasan, Ahmad, *The Principles of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, İslamabad 1993, I, 62-63.

⁴⁴ Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (Usûlü'l-Fıkh), çev. İ. Kafi Dönmez, Ankara, 1990.

⁴⁵ İsnevî, *et-Tenhi'd*, s. 75-77.

⁴⁶ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 228; İsnevî, *et-Tenhi'd*, s. 69.

⁴⁷ Şâtibî, *Muvâfakât*, II, 229.

kişilere karşı olan ödevlerin yerine getirilmesinde kolaylaştırıcı bir âmidir. Vekalet usulü ise bu anlama ters düşer ve onunla çelişir. Bu nedenle bu tür vaciplerde niyabete sıcak bakılmamıştır.

Her iki mükellefiyet/ödev türünde hedeflediği süje ve obje bakımından farklılık vardır. Aynî vacip mükellefe, kifâî ise fiilin yapılmasına yöneliktir. Aynî vacip (farz-ı ayın) ferdin yararına yönelik⁴⁸, kifâî vacip (farzı kifâye) toplumun yararına yöneliktir. Ayrıca kifâî vacibin temelinde planlı kalkınma vardır. Zira bu vacipte belli sayıda bir insan sorumlu tutulmaktadır. Talep, yani ödevin yerine getirilmesi belirli bir kesime yöneliktir. Fakat bu da rastgele bir kitle değil, bilakis istenilen fiili yapmaya ehil olan topluluktur. Her toplum kalkınma ve gelişme için belli ölçüde uzmanlaşmaya, uzmanlaşma da işbölümüne ihtiyaç duyar. Gerçekten insanların zekâ, güç ve becerilerinin farklı olması, keza uyulacak fizik çevrenin değişik bölümleri kapsamı karşısında insanın, bilginin bütününe sahip olabilmesinin imkansızlığı uzmanlaşmayı yani iş bölümünü doğurmaktadır. İş bölümü olmaksızın çok fazla insanın bir işte yoğunlaşması, abesle iştigal olmanın yanında insan kaynaklarının heder olması, boş yere harcanması anlamına gelir. Karâfi'ye göre, farzı ayın tekrar edildikçe maslahat (yarar, fayda) tekerrür eder. Sözelimi beş vakit namazda Allah'a itaat, ona bağlanma gibi maslahatlar söz konusudur. Farzı kifâye'de ise maslahatların fiil (amel) tekrarlandıkça tekerrür etmesi söz konusu değildir. Mesela boğulmak üzere olan birini kurtarmak gibi. Bundan sonra onun tekrar denize atılmasının bir faydası yoktur. Şâri fiillerde abesle iştigali ortadan kaldırmak için farzı kifâye kılmıştır.⁴⁹ Bu yüzden kifâî vacipte belli birtakım insanların onu yerine getirmesi yeterli görülmüştür. Toplumun fertleri arasında bir iş bölümü ve yardımlaşma mahiyetinde ve toplumun yararıyla ilgili olan bu tür vaciplerde insanlar, birbirine vekalet etmiş sayılırlar. Kifâî yükümlülüklerde/ödevlerde ehil olmayan kimseleri muhatap mükellef açısından teklîf-i mâ lâ yutâk, elde edilmesi istenilen maslahat (kamu yararı) veya uzaklaştırılması istenen mefsetet açısından da abes kabilindedir.⁵⁰

Bir cemaat, boğulmakta olan ve kurtarılmasını isteyen birini görse, cemaatin içinde iyi yüzen ve onu kurtarabilecek olan ile yüzmeyi bilmeyen ve onu kurtaramayacak bulunsa, iyi yüzmeye bilenlerin onu kurtarmak için güçlerini sarfetmeleri, gerekli performansı göstermeleri gerekir; eğer kendiliğinden bu vacibi yapmaya koyulmuyorsa, diğerlerinin onları bu işe teşvik edip vacibi eda etmeye sürüklemeleri gerekir.

Kifâî vacibi tek bir kimsenin yapması taayyün etmişse, onun üzerine ferdî farz (vacibi aynî) olarak tahakkuk eder. Boğulmakta olan ve kurtarılmayı bekleyen birini, iyi yüzmeye bilen bir kimse görse; şehirde yalnız bir tabip olup da hastaya çağrılrsa, bunların hepsi kifâî vacibi eda etmeye tayin edilmiş kimselerdir, vacip bunlara göre, ferdi (aynî) yani tayin edilmiştir.⁵¹

Ebu Zehra kifâî vaciple ilgili olarak şunları söylemektedir: "Kifâî vaciplerde teklîf (yükümlülük, ödev) genel olup bir nevi yardımlaşma şeklinde bazı insanların bunu

⁴⁸ İzz b. Abdüsselâm, *Kavâid*, I, 44. (حصول المنفعة لكل واحد من المكلفين على حدة).

⁴⁹ Karâfi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris Şihâbuddîn, *el-Furûk, ve Envâi'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998, zabt ve tashih: Halîl Mansûr, I, 211; el-Bâlî, Ali b. Abbas, *Kavâid ve'l-Fevâidü'l-Usûliyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire, 1375/1956, I, 186-187.

⁵⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 177.

⁵¹ Hallâf, Abdulvahhâp, *İslâm Hukuk Felsefesi, (İlmu Usûli'l-Fikih)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 297.

yapmasıyla ötekilerin sorumluluktan kurtulması göz önüne alınırsa, genel olarak herkese şamil olan bu vaciplerin bir kısım fert ve zümrelere dağıtılmış olduğu anlaşılır. Bütün fertler kifâî olan vacipleri yapmamakla yükümlüdür, ancak kudret ve imkanı olanlar bu ödevleri yapmak zorundadır. Toplumun geneli ise, bunların imkan ve sebeplerini hazırlamakla sorumludur. Toplum kendi içerisinde tabipler, mühendisler, ziraatçılar, din bilginleri, ve hukukçular yetiştirecek; böyle meslek erbabı olma yeteneğine sahip olanların bu gibi görevleri yapmasıyla hem umumî, hem de hususî teklif yerine gelmiş olacaktır.⁵²

Şâtîbî Muvâfakât adlı eserinde konuya ilişkin olarak mealen şunları söylemektedir: "Bu farzların yerine getirilmesiyle umumî yarar sağlanmış olur. İnsanların kabiliyetleri değişik, iş yapma güçleri farklıdır. Örneğin birisi ilim için istidat sahibi, diğer biri idare ve başkanlık için uygun, ötekisi sanat ve ziraat için elverişli, başka birisi ise güçlük yapacak yeteneğe sahiptir. Herkes kabiliyetine göre yetiştirilmelidir ki, hepsi de yaratılış ve temayülüne göre parlayıp meydana çıksın ve üzerine düşen görevi yapsın. Bu sayede millet üzerine kifâî vacip olan her iş, ortaklaşa bir gayretle yürütüldüğü için gelişir. Onu yürüten şahıs bir noktada duraklarsa, demek ki toplumun yardımına ihtiyaç duymaktadır. Yardım edilerek gücü artırılırsa kifâî vaciplerdeki gayelerin sonuna varıncaya dek yoluna devam eder. Bu suretle dünya ve ahiret işleri düzelir. Görüldüğü üzere kifâî vacip, ne mutlak olarak kamunun, ne de ferdin görevidir. Ona bir açıdan bakmak doğru olmaz. Onu Müslümanlar arasında paylaşmış bir işbölümü (tevezî=görev dağılımı) olarak görmek gerekir."⁵³

Vacibin, İslâm hukukundaki bir diğer taksimi, istenen fiilin (amel) belirlenmiş olup olmaması açısından muayyen (mahdûd) ve muhayyer kısımlarına ayrılmasıdır. Muayyen vacip, Şâri'in, değişik işler arasında seçim hakkı tanımaksızın yapılacak işi aynen belirleyerek istediği vaciptir. Namaz, oruç, gasbedilen malın iadesi, satın alınan malın kararlaştırılmış olan bedelinin ve kira bedelinin ödenmesi gibi. Muhayyer vacip ise, Şâri'in, bir tek işi aynen belirlemeden, birkaç işten birini yapmakta serbest bırakarak talep ettiği vaciptir. Meselâ yemin kefaretinde bu tür vacip söz konusudur.⁵⁴ Zira yemin kefaretinde yüce Allah yeminini bozan kişiye şu üç işten birini yapmasını emretmiştir: On fakiri doyurmak veya on fakiri giydirmek veya bir köle azad etmek. Şayet mükellef bu üç alternatiften birine güç yetiremezse o zaman üç gün oruç tutması gerekir.⁵⁵ Muhayyer vacipte, vacibin konusunda, geniş vakitli vacipte ise, vacibin zamanında muhayyerlik vardır.

Vacibin bu taksiminde fertlerin kapasiteleri dikkate alınmış ve ayrıca mükelleflere kolaylık tanınmıştır. Allah, insanlar arasında biyolojik, sosyolojik, ekonomik ve psikolojik farklılıkları göz önünde bulundurarak buna göre alternatifler sunmuştur. Aynı durum, toplumda yönetici durumundaki kişiler açısından geçerli olmalı ve topluma yüklenecek mükellefiyetlerde fertlerin karşısına farklı seçenekler konulmalıdır.

Vacibin çeşitlerinden birinin miktarının belirli olup olmaması açısından yapılan

⁵² Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdülkadir Şener, Fecr yay., Ankara, 1990, s. 45-46.

⁵³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 127-130. Benzeri görüşler için bkz. Dihlevî, *Hiicceullâlu'l-Bâlîğa*, I, 284-5.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 53; Râzî, *Malisûl*, I, 118; Âmidî, *el-İhtikâm*, I, 139; Karâfî, *el-Furûk*, II, 15; Subkî, *İbhâc*, I, 58; İsnevî, *et-Temlîd*, s. 79.

⁵⁵ Mâide, 5/89.

muhadded-gayri muhadded ayrımı olduğunu belirtmiştik. Bu tür ödevler/vazifeler, - mesela devlet tarafından vergi düzenlemeleri içine dahil etme gibi bir yolla miktarı belirli hale gelmedikçe- kişinin vicdanına bırakılmıştır; mükellef kendi imkanını ve ihtiyaç durumunu dikkate alarak bu görevi ifaya çalışır. Sözelimi beş vakit namaz, zekat, fitır sadakası, satın alınan malın bedeli muhadded vacip nevine girerken, zulme uğrayanı kurtarma, misafire ikramda bulunma gayri muhadded vacip nevine girer. Görüldüğü üzere gayri muhadded vaciplerde aslanan ihtiyacın giderilmesidir. Zaruri ihtiyacın giderilmesinde esas alınacak ölçü ise, kişiden kişiye, bölgeden bölgeye, zamandan zamana değişebilir. Şâri'in burada mükelleflerin potansiyellerini ve çevresel faktörleri dikkate aldığı kolaylıkla görülür.

İslâm hukukunda ödev olması itibariyle vacipten bir alt basamak olan bir diğer görev/vazife, mendup kavramıdır. Mendup, Şâri'in yapılmasını bağlayıcı olmaksızın istediği ve yapılmamasını kötülemediği fiildir. Usûldeki mendup furû'daki menduptan daha geniş kapsamlıdır. Usûldeki mendub'a "nafile", "sünnet", "tatavvu", "müstehab", "sünnet-i zevâid", "ihşan" adları da verilir. Borç ilişkilerinin yazıya geçirilmesi, ezan okunması, cemaatle namaz, fakirlere tasaddukta bulunma gibi.⁵⁶

Mendup fiiller, farz ve vacip grubundaki dinî ödevlerin ve bütün beşeri-sosyal ilişkilerin daha anlamlı ve verimli olmasına yardımcı olan, bir bakıma onları koruyan, onlara maddeten ve ruhen hazırlık niteliği taşıyan yardımcı fiillerdir. Vacipleri devamlı ifa edenler, sünnetleri de ifa ederler. Vacipleri ihmal edenler sünnetleri de ihmal ederler. Şu halde, mendup, vacibe bir hazırlık gibi telakki edilir ve vacibi mükellefin kolayca eda etmesini sağlar.⁵⁷ İslâm toplumunda zekatın eda edildiği devirde verilen sadakaların zekatı katladığı İslâm tarihinde bilinen hususlardandır.

Mendup tek tek değil, küll (bütün) olarak yapılması gereken bir sünnettir ve bu yönüyle vacip mertebesindedir. Bu nedenle mendubun toplumsal önemi vardır. Toplumun karakterini oluşturur. Toplumun şâiri olan hususlardandır. Şöyle ki, mendubun nevilere olan sünnet-i müekked'e'yi insan bazen terk edebilir. Fakat insanlar cemaat halinde onları toptan terk edemezler. Mesela ezanı devamlı olarak terk etmek caiz değildir. Bir memleketin insanları ezanı tamamen bırakmışlarsa, onlara bunu zorla okutmak gerekir. İlim tahsili, evlenme, cihad gibi hususlar şahıslar itibariyle menduptur, fakat toplum itibariyle vacip mesabesindedir. Mendubun toptan ve sürekli bir şekilde terk edilmesi dinin temelinden sarsılmasına neden olur. Fakat ara sıra terk edilmesinin bir etkisi söz konusu olmayacağı için terkinde bir sakınca görülmemiştir.⁵⁸

Öte yandan vacibin miktarının belirli olup olmaması itibariyle yapılan tasnifindeki Şâri tarafından miktarın tayin edilmediği gayri muhadded vacipte ince ve dakik bir hesap yapılmayabilir. Bu durumda mükellef yükümlü olduğundan fazla zekat veya sadaka verirse bu fazlalık mendup olur. Bu da Şâri tarafından övülen ve bağlayıcı olmamakla birlikte talep edilen bir fiil olduğundan topluma daha yararlı olur.

Teklifi hükümlerin bir diğer nevi haram (mahzûr) dır. Sözlükte "yasak, mem-nû" anlamına gelen haram, fıkıh usûlü terminolojisinde mükelleften yapılmaması kesin ve bağlayıcı tarzda istenen fiil ve davranışları ifade eder. Vacibin aksine

⁵⁶ Râzî, *Malîsûl*, I, 128; Âmidî, *el-İnkâm*, I, 163; Taftazânî, *Telvîh*, II, 654; Şevkânî, *İrşâd*, I, 24.

⁵⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 107.

⁵⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 94; Atar, *Fahrettin, Fıkıh Usûlü*, MÜİF. yay. İstanbul 1998, s. 125.

yapılması günahı gerektirir.⁵⁹ Haram kapsamındaki fiillerin yapılmaması bir ödevdir. Haram kılınan fiiller de zarar ve kötülüğü bizatihi bünyelerinde taşıyıp taşımamaları açısından li aynihi haram ve li gayrihi haram kısımlarına ayrılır. Birinciler bizzat zararlı ve kötü olduklarından yasaklanmıştır. Ölü eti satma ve hırsızlık fiilleri gibi. Bu nedenle bu nevi fiiller temelde gayri meşru kabul edilmiştir ve mükellef bu tür fiilleri yaptığı takdirde günah kazanacağı gibi hiçbir hukukî sonuç da bağlanmaz. İkinci nevi ise esasen meşru olduğu halde, haram kılınmasını gerekli kılan geçici bir durumla ilişkili olan fiildir. Faiz ihtiva eden satım sözleşmesi gibi.⁶⁰ Her iki neviyle haram kılınan fiiller klasik yaklaşımda can, akıl, din, ırz ve malın korunması şeklinde formüle edilen dinin genel gayelerine zarar verilmesine yöneliktir. Nihai tahlilde haram kılınan fiiller, fert ve toplum hayatında yol açacağı tahribat nedeniyle yasaklanmıştır. Fert, hayatını olumsuz yönde etkileyecek her türlü fiil ve davranıştan uzak durmak zorundadır. Yasağa uyulmasının kullara yönelik dünyevî ve uhrevî birçok yararı da söz konusudur.

Ahkâm-ı hamse'nin bir diğer çeşidi olan ve sözlükte "çirkin bulmak, kötü görmek, istememek, sıkıntı, meşakkat ve zorluk"⁶¹ gibi anlamlara gelen mekruh, fıkıh usûlü terimi olarak Şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda istediği fiil ve davranışları ifade eder.⁶² Mekruhun mendubun simetriği olduğu söylenebilir. Mekruhun da mendubun vacibi tamamlama işlevinde görüldüğü gibi, haramları ikmal edici bir fonksiyonu yerine getirdiği görülür. Diğer bir ifadeyle mekruh, haramın ya bir başlangıcı ya da bir hatırlatıcısıdır. Mekruhtan kaçınma gayreti gösteren kişi öncelikle haramdan uzak durma çabası içinde olur. Dinî ödevlerin daha anlamlı ve verimli şekilde ifa edilmesini destekleyici bir işlev görür. Benzer şekilde mekruhlardan kaçınma Hz. Peygamber'in önerilerini, güzel ahlak ve yaşayışını, İslâm toplumlarının ortak kültürünü, tecrübe birikimini ve ahlâkî değerlerini iyi izleyebilmek açısından da son derece önemlidir.

Mubah diğer dört terimden farklı olarak olumlu veya olumsuz bir talep içermez; yapılması dinî yönden bir sakınca içermeyen, dolayısıyla kişinin yapıp yapmaktan serbest bırakıldığı fiilleri ifade eder.⁶³ Mubah bağlayıcılık ve talep içermediği, mükellefin tercihine bırakıldığı için usulcüler arasında teklifi hüküm olup olmadığı tartışmalıdır.⁶⁴ Şâtîbî'ye göre mubahtan gözetilen dünyevî maksat, hassaten mücerret dünyevî hazdır.⁶⁵ Bu nedenle mezkur hükümlerin günümüzde haklar ve özgürlükler çerçevesine giren alarıla ilgili olduğu söylenebilir.⁶⁶

Diğer taraftan mubah alanının kullanımında iki aşırı uç hoş görülmemiştir: İsrar ve cimrilik. Her ikisi de iktisadî anlamının yanı sıra gündelik hayatla da yakından ilişkilidir. Sözelimi vaktin çoğunun oyun ve eğlence ile geçirilmesi tek tek ele

⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 127-128; Âmidî, *el-İkâm*, I, 156.

⁶⁰ Taftazânî, *Telvîh*, II, 656. Bu nevi fiillerin hükmü mezheplere göre farklılık arzeder.

⁶¹ Eroğlu, Selahaddin, Mekruh, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, V, ss. 297-303, Ankara 1982, s. 297.

⁶² Taftazânî, *Telvîh*, II, 656-7.

⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 66.

⁶⁴ Tartışma için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 74; er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 212; Âmidî, *el-İkâm*, I, 167-8.

⁶⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 148.

⁶⁶ Tâhir bin Âşur, Muhammed, *İslâm Hukuk Felsefesi, Gaye Problemi, Mekâsîd-u Şeriatî'l-İslâmiyye*, Rağbet Yayınları, çev. Akyüz, Vecdi-Erdoğan, Mehmet, İstanbul 1999, s. 113-114.

alındığında mubah davranışlar olduğu halde, bunların bir âdet ve alışkanlık haline getirilip hayatın diğer ödevlerini aksatacak şekilde ölçsüz ve aşırı davranıldığında haram veya mekruh hükmünü alır. Aynı şekilde yeme-içme mubah fiillerdendir. Kişinin ödevlerini ifa etmekten engelleyecek şekilde yeme ve içmeden uzaklaşarak bedenini zafiyete uğratması haram veya mekruh hükmünü alır. Bu nedenle fertlere mubah alanında "ölçülü davranma" tavsiye edilmiş, ikisi arasında dengeyi yakalamak kişinin kendi ferasetine bırakılmıştır. Mubah sahasındaki söz konusu yaklaşım, İslâmın ferdi ve toplumsal hayatı bir bütünlük içinde ele alıp, kişinin kendine, topluma ve yaratanına karşı ödevlerini birbiriyle irtibatlandırılması böylece hayatın bütün yön ve ayrıntılarına dinî, ahlâkî bir anlam kazandırmasıyla açıklanabilir.

Dihlevî, insana yönelik ilahî hitapların (=ödevler) Kant'ın ödev ahlakında olduğu gibi (genel olarak) teker teker bütün fiillere yönelik olarak değil de genel önermeler şeklinde gelmiş olmasını şöyle açıklamaktadır. "Zira fiiller sonsuz niteliktedir ve insanların onları ihata edebilme imkanı yoktur. Bu durumda, onlara yönelik hitapların külli kaziyeler (bütüncül önermeler) şeklinde olması zorunlu olmuştur. Böylece çok olan, az ile düzene konulabilecek, sonsuz nitelikte olan fer'iler bunlar sayesinde ihata edilebilecek, böylece insanların fiillerinin hükmü öğrenilebilecektir."⁶⁷

Öte yandan Dihlevî, bir fiilin ödev haline gelmesi bir diğer ifadeyle bir taatin farz kılınması için Şâri'nin birtakım hususları dikkate aldığını belirtmektedir. Buna göre yükümlülük/ödev, 1. (Mükellefin gücü dahilinde olup) meşakkat vermeyecek derecede olmalı, 2. Gerekli miktarda olmalı, 3. Ödev/yükümlülük konusunun açık ve munzabıt (istikrarlı) olmalı, gizli ve kapalı olmamalıdır. Bunun içindir ki, haya ve diğer ahlâkî faziletler İslâm'ın esaslarından –her ne kadar onun dallarından ise de sayılmamıştır.⁶⁸

Teklîf-i hüküm olup olmadığı tartışmalı olan mübah haricindeki yükümlülük (iktiza) bildiren olumlu ya da olumsuz hükümlerde genelde bir maslahatın (özel veya genel yarar) varlığını söylemek mümkündür. Zira şer'î hükümler maslahat üzerine kuruludurlar. Ancak bu maslahatın yoğunluğu hükümden hükme değişiklik gösterebilir. Bazılarında galip maslahat iken, bazıları da mutlak maslahattır.⁶⁹

Fıkıh usûlündeki ödev kategorilerini ve bunların felsefî dayanaklarını verdikten sonra, Kant'ın tasnifini ele alalım. Kant, ödevleri şartlı (hipotetik), şartsız emir ayırımına tabi tutar. Mesela "Hiç kimseyi öldürmeyeceksin." ifadesinde hiçbir ön şart yoktur. Bireyin ödevi saf bir şekilde ifade edilir. Birey bunu kendine ödev olarak almak zorundadır. Burada, yani saf bir şekilde yapılması gereken ödevin ifadesinde hiçbir ön şart yoktur. Bu ifade şekline teorik olarak "şartsız emir/vacip emir" (imperatif kategorique) adı verilir. Kategorik emirler, hiçbir şartı göz önünde bulundurmadan, hiç bir kayda bağlanmadan kesin, mutlak olarak emrederler. Kant'a göre ödevden kaynaklanan emirler "kesin, şartsız emir" yani asıl ahlaksal olandır. Şartsız buyruğun hep aynı anlama çıkan üç anlatılışı kısaca şöyledir:

1. Fiilini dayandırdığı ilkenin bir genel yasa olmasını isteyecek gibi davran.

2. Fiilin, kendinde ve başkalarında insanlığı bir araç değil, hep bir amaç olarak göreceği gibi olsun. Bu ilke ile Kant, insanları değer koyucu olarak görmeyi yanı sıra

⁶⁷ Dihlevî, Şah Veliyyullâh, *Hüccetullâhî'l-Bâliğa*, Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, thk. es-Seyyid Sâbık, Kahire, ty., I, 197.

⁶⁸ Dihlevî, I, 202.

⁶⁹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 20.

onları yüksek bir değer yapmaktadır.

3. Fiilin özerklik düşününe göre olsun.⁷⁰ Bu ilke ile Kant, iradenin özerk olduğunu ve bir yasa koyucu gibi davranabileceğini vurgular.

Bazen de bunun tam aksi olur ve cümlelerin önüne bir şart ifadesi konur. Bu tür ifadelerde ödevi yerine getirmenin belirli bir amacı vardır. Bu ödev belli bir gaye ve belirli bir hedef için yapılır. Mesela, "Eğer bilgin olmak istiyorsan kendini iyi yetiştir." şartlı buyruğunu örnek olarak verebiliriz. Burada da görüleceği gibi kendimi iyi yetiştirmek benim için bir ödevdir. Ama bu ödevi yapmamın bir karşılığı vardır. Ben bu ödevi belli bir gaye için yapıyorum ve sonunda bana dönen bir faydası olacaktır. O gaye de "bilgin olmaktır". Cümlelerin içinde ifadesini bulan bu şart ifadesinden dolayı bu tür bir buyruğa "şartlı (hipotetik) emir" adı verilir. Bir başka ifadeyle hipotetik emirler, bir şarta bağlı olan emirlerdir. Bunları şöyle formül haline getirebiliriz: "Şöyle bir şeyi elde etmek istiyorsan, şöyle davranmalısın." Dolayısıyla da, bu "şeyi" elde etmek isteyen bu emirler ilgilendirmez, buradaki şarta değer vermeyen bir kimse, bu emirleri yerine getirmeyebilir. Sözelimi, bu dünyada herkes mutlu olmak ister; bu, herkes için gerçek bir amaçtır. Bu bakımdan şöyle bir soru ile karşılaşırız: "Mutlu olmak için nasıl yaşamalıyım?" Cevap olarak bir sürü emir gösterilebilir: "Ayağını yorganına göre uzat", "ölçülü yaşa", "alçak gönüllü ol", "kimseyi incitme" vb. bütün bu emirler hipotetiktir. Çünkü bir amaca -örneğinizde mutluluğa- ulaşmak için gerçekleştirilmesi gereken şartları göstermektedir. Diğer bir ifadeyle şartlı emir, mutlak bir biçimde geçerli olmayan emirdir. Sözelimi, hipotetik emir "sana saygı duyulmasını istiyorsan, yalan söylememelisin!" diyerek, belirli bir amaca ulaşmak için ne yapılması gerektiğini söyler.

Hipotetik emirler -örneğin bizi mutluluğa vardırarak yolları, şartları anlatan emirler- Kant'ı hiç ilgilendirmez. Kant'ın önemli gördüğü kategorik emirlerdir. Bunlar insana, akıllı ve yüce bir varlık olduğu için, mutlak bir biçimde ve şartsız olarak yapmak zorunda olduğu şeyleri (ödevleri) söyleyen emirlerdir. Bu emirler, onları yerine getirince, hangi sonuçların doğacağını dikkate almadan yerine getirilen emirlerdir. Bu tür emirler şartsız (kategorik) emirlerdir. Bu sebeple ona göre, eğer ödev, fiiller için anlam taşıyacak ve gerçekten yasa koymayı sağlayan bir kavram olursa, bu ödev şartlı emirlerle değil, kesin emirlerle dile getirilmelidir.⁷¹ Nitekim, Kant ahlakı, kategorik emirlerden oluşan bir sistem olarak görür. Kant'a göre, herkes için geçerli şartlı bir emirden söz edilemez ve böyle bir emir olamaz. Oysa şartsız emir tüm insanlar için geçerlidir. Tüm insanlardan, insan oldukları için gerçekleştirmek durumunda oldukları ödevlerini yerine getirmelerini ister.⁷²

Her iki yaklaşımı ödev kategorileri açısından değerlendirecek olursak, Kant'ın ödev anlayışı, bir ferdi sorumluluk ve ödev ahlakı anlayışıdır. Bu nedenle İslâm hukukundaki toplumsal ödev, bir başka ifadeyle farzı kifâye anlayışını Kant felsefesinde bulmak mümkün değildir.

⁷⁰ Bowie, Norman E., *A Kantian Approach to Business Ethics, A Companion To Business Ethics*, Edited by Robert E. Frederick, Blackwell Publishing USA 2002, s. 3-17 içinde), s. 4; Gökberk, Maçit, *Felsefenin Evrimi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, s. 82-83; Cassirer, a.g.e., s. 259; Abadan, Yavuz, *Hukuk Felsefesi Derleri*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1954, s. 192; Del Vecchio, Giorgio, *Hukuk Felsefesi Derleri*, s. 86; Arsal, Sadri Maksudî, *Hukuk Felsefesi Tarihi: Ahlak, Hukuk ve Devletin Mahiyeti*, İstanbul Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti, 1945, s. 242.

⁷¹ Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s. 148, 173.

⁷² Cevzici, *Felsefe Terimleri*, s. 655; Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 219.

Kant felsefesinde ödevler şartlı-şartsız kategorisine tabi tutulurken, fıkıh usûlünde mükellefin ödevlerinin kategorilere ayrılması tanımlarında da görüleceği üzere, esas itibariyle ödevin kesinlik derecesi ve talebin (olumlu-olumsuz) niteliğidir. Vacip kavramı ve vacipten daha aşağı derecede olan mendup kavramı olumlu yükümlülükleri bildirir. Haram ve mekruh kavramları da bir yükümlülük bildirmekle birlikte bu yükümlülük, olumsuz yükümlülüktür. Buna göre iktiza kapsamında değerlendirilen emir şeklindeki taleplerin olumlu, nehy biçimindeki taleplerin ise olumsuz nitelikte ödevleri içine aldığı görülür.

Kant'ın ödev taksimini hipotetik (şartlı), imperatif (şartsız) şeklinde bir ayrımın dışında başka bir tasnif şekli göremeyiz. Oysa İslâm hukukunda vacip, mendub, mubah, haram, mekruh şeklinde bir sınıflama ve bunların içinde ödev açısından daha da önem arzeden vacibi de, zaman bakımından mutlak-mukayyed, ifa etmesi istenen kişi (mükellef) açısından kifai-ayni vacip, miktarının belirli olup olmaması açısından muhadded-gayri muhadded vacip, talep edilen fiilin belirli olup olmaması açısından muayyen-gayri muayyen/muhayyer vacip şeklinde tasnif eden daha kategorik ve ayrıntılı bir yapı görmekteyiz. Bunun yanında her bir kategorinin kendi bünyesinde felsefi bir düşüncüyü barındırdığı da görülmektedir. Kavramların bu derece billurlaşması, ayrıntılı ve sistematik bir biçimde ele alınması İslam medeniyetinde meseleye verilen önemi göstermesi bakımından da anlamlıdır.

GENEL DEĞERLENDİRME

Ödeve ilişkin zikrettiğimiz ifadeler bağlamında her iki düşünce sistemi arasında ödeve bakış açıları bakımından yukarıdaki mevzi karşılaştırma ve değerlendirmelerin yanında genel bir karşılaştırma ve değerlendirme yapmak gerekirse şunları söylemek mümkündür:

Hukuk normu bir "emre", daima bir "olması gereken (Sollen)"i ifade eder. Olması gereken ise ya belirli bir davranışın emredilmesi veya belirli bir davranışın yasaklanması veyahut belirli bir davranışa izin verilmesi ya da belirli bir davranışa yetki verilmesi demektir. İslâm'ın hukuksal normlarıyla Kant'ın ahlak esaslı normlarının olması gerekeni isteme (ideal davranışları), talep etme konusunda aynı paralele olduklarını söyleyebiliriz.

İster dünyevî ister uhrevî olsun genel olarak insanoğlunun yaptığı fiil ve işlerin altında birçok sebep aranır. Bu bağlamda ödev/görev ahlakı bilinçli ya da bilinçsiz olabilir. İslâm bilginleri ile Kant'ın ödev ahlakını temel alan Batı dünyası, ödev kavramının bireylerin bilinçlerine yerleştirilmesi noktasında hemfikirdirler. Zira bireyler veya toplum, görevini yapmadığı veya gereği gibi yerine getirmediği takdirde gerek bireysel gerekse toplumsal hayat felç olur. Toplum çöküntüye uğrar. O halde göreve bağlılık iyi işlenmeli, toplumu oluşturan fertlerin bu konuda bilinçlenmesi sağlanmalıdır.

İki sistemde ödevin yöneldiği süje bakımından farklılık söz konusudur. İslâm hukukunda ödevler Allah'a, mükellefin kendisine ve diğer insanlara karşı olabildiği gibi, hacc mevsiminde ot koparmama, hayvanları öldürmeme, mülkiyetindeki hayvanların nafakasını karşılama örneklerinde olduğu gibi çevreye karşı da olabilir. Oysa Kant felsefesinde görebildiğimiz kadarıyla ödevler sadece insanlara yöneliktir. Buradan anlaşılmaktadır ki, İslam hukukunda fertler ontolojik bakımdan doğrudan bağlantı içinde oldukları süjelere karşı hakları olduğu gibi ödevleri de mevcuttur ve ödevin yöneldiği süje itibariyle Kant felsefesinden daha kapsamlı olmaktadır.

İslâm hukukunun ortaya koyduğu davranış kalıpları/ödevler vicdânî, uhrevî, kimi durumlarda bütün mü'minlerin ya da kamu otoritelerinin gücüne, kamu kudretine dayanan pozitif müeyyidelerle desteklenmiştir.⁷³ Ahlâkî ödevin önemli bir kısmını oluşturan ve bir ahlâk sisteminin temelini teşkil eden farz/vacip mahiyetindeki görevlerin yerine getirilmesi zorunludur; kişiyi dünyevî ve uhrevî sorumluluk altına sokar ve yapılmaması cezâî ve medenî müeyyideleri gerektirir. Mükellefin medenî alandaki fiillerinin sorumluluğu, eğer fiil tam olarak başka bir ifadeyle haricî vasıflarında veya unsurlarında bir eksiklik olduğu takdirde fâsit, bâtil gibi müeyyidelerden biriyle karşı karşıya kalır.⁷⁴ Kant'ta ise, ilkel olmak önemlidir. Bu nedenle Kant'ın ödev ahlakı teorisinde yükümlülüklerin müeyyidesi, ödevler ahlak temelli olduğu için tabii olarak vicdandır. Mükellef vicdan dışı, harici bir müeyyideyle karşılaşmamaktadır. Fıkıhta da salt vicdana dayalı müeyyideleri görmek mümkündür. Sözgelimi İslâm'da önemli malî yardımlaşma kurumu olan zekatın dışında, insanlara gönüllü yardımda bulunmak (sadaka) da tavsiye edilmekle birlikte bunu yapmayanların ceza göreceklere dair açık hükümler konulmamış, insanların fazilet ve kemâl derecelerini yükselten bu tür hayırları yapıp yapmamak onların vicdanlarına bırakılmıştır.

Kant'a göre ödevin/yükümlülüğün çıkış kaynağı İlahî iradeden ziyade akıl/vicdan olmaktadır. Dışarıdan gelen bir buyruk ya da emir değil, aksine "ben"den gelen bir "iç isteme" söz konusudur. Mükelleflerin herhangi bir yaptırıma gerek kalmadan gönül huzuru ile uymaları noktasında Vahiy temelli ödev anlayışının vicdana, başka ifadeyle kişinin inisiyatifine kalmış bir anlayışa göre daha etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira İslâm düşüncesinde ödevin vahiy temelli (kaynağının tanrısal) olması ona bir kutsallık ve yaptırım gücü kazandırmıştır ve İslâm'a göre ödev yerine getirildiği takdirde dünyevî yararının yanı sıra uhrevî yararı da söz konusudur. Ödev ya da sorumluluk duygusu ahiret inancı paralelinde konulmuştur. Bunun yanında, niyetten söz ederken de belirttiğimiz üzere, ödev mükellef tarafından yerine getirilemediği takdirde niyette samimilik varsa Allah nazarında yerine getirilmiş gibi muamele göreceği durumlar mevcuttur.

Ahkâm-ı hamse tasnifine tabi tutulan fiiller, netice itibariyle Kant'ın ödev ahlakında olduğu gibi insanı hem dünyada hem ahirette mutluluğa götürme amacına yöneliktir. Ancak Kant dünyevi bir çıkar ihtiva eden fiilleri ahlâkî olarak nitelemez. Onun ödev kavramı, yalnızca ödünsüz-karşılıksız, tek yanlı bir yükümlülük yükleyen ahlâkî normlara uyma anlamına gelir. Kant'a göre ahlâkî fiilin meydana gelmesi için hazzın, menfaatin gerektirdiği düşüncelerden sıyrılmak, günlük hayatın imkanları üstüne çıkmak gerekir. Yani ödev bütün faydacı, hazzcı düşüncelerden, gereken sınırlamalardan sıyrılarak her zamana ve makul bütün iradelere şamil bir sorumluluk meydana getirir. Fiillerimiz duygusal endişelerden uzak bir sorumluluğa uyma şeklinde olursa o zaman irade yalnız ödevin etkisi altında kalmış ve ahlaklılık da tecelli etmiş olur.⁷⁵ Oysa fıkıh usûlü alimlerine göre teklife (ödev) esas olan fiiller, gerek ferdî gerekse genel bir maslahatı (yarar, menfaat) içermektedir.⁷⁶ Yükümlülükler (ödevler)

⁷³ Dihlevî, I, 66-69.

⁷⁴ Âmidî, *İhtkâm*, II, 407; İbn Abdisselâm, İzzuddîn Abdilazîz, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâilil-'enâm*, II, 20, 92, Kahire, ty.; Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990, s. 27, 178.

⁷⁵ Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, s. 208-209; Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 213.

⁷⁶ "el-Ahkâmü mebnîyyetüm alâ mesâilil-'ibâd". el-Ensârî, Muhammed Nizâmuddîn, *Fevâtilul'r-Rahîmüt Şerhu*

gözetilirken birtakım maslahatların gerçekleşmesi amaçlanmıştır. Dolayısıyla ferdin bu tür fiillerde maslahatı (menfaat, yarar) gözetmesi ve fiillerini bu maslahatı gözeterek gerçekleştirmesi tabii bir durum olmaktadır ve bu tür fiillerde (amel) Kant düşüncesinde olduğu gibi ahlakî bakımdan herhangi bir nakısa (eksiklik) görülmemektedir.

Fıkıhın ve onun usulünün ödeve ilişkin yaklaşımından salt bir ödev bilimi (de-ontoloji) olarak telakki edildikleri düşüncesine kapılmamalıdır. Zira, muhtevaya bir göz atıldığında salt bir ödev bilimi değil aynı zamanda hak ve özgürlüklerin de ele alındığı bir bilimdir. Fıkıh usulünde özellikle mubah teriminin kapsamına giren geniş alanın, şâri tarafından olumlu ve olumsuz talep içermeyen, kişinin yapıp yapmamakta serbest kaldığı, hak ve özgürlüklerin tanındığı alan olduğu görülür.

Esasen felsefi temeli sarfı nazar edilirse, Kant'ın ödev anlayışının fıkıh usulündeki ahkâm-ı hamse içinde mündemiç olduğu görülür. Zira Kant'ın ödev düşüncesi nihai tahlilde insanların sadece kendi mutluluklarının peşinde olmalarının peşinde olmalarının ahlakî bir anlayış olamayacağını, toplumsal ve ferdî sorunlara karşı da ilgili ve duyarlı olmaları gerektiğini ileri sürmektedir. Oysa bu düşünce fıkıh usulündeki ödev düşüncesinin hedeflerinden sadece biridir.

SONUÇ

Dinlerin iş ve çalışma ahlakındaki rolü sanıldığından daha büyük ve önemli olmuştur. İslâm medeniyetinde ödev ahlakı, dinin ortaya çıkış tarihiyle aynıdır. Gerek Kur'an gerekse hadisler ödev/iş/meslek ahlakı bakımından pek çok hükümler ihtiva etmektedir. İslâm hukuk felsefesinde hukuk-ahlak ayırımına gidilmediği için ödev ahlak ve hukuku birbiriyle iç içedir. Esas itibarıyla fıkıh usulü İslâm medeniyetinde ödev bilinci ve ahlakının en önemli dinamiklerinden birini oluşturur. Fıkıh usulü bilginleri norm (hüküm) bildiren nasslardan hareketle "vacib", -Hanefilere göre farz ve vacib- mendup, mubah, haram ve mekruh kavramlarıyla deyim yerindeyse bir "bir ödev bilinç ve ahlakı teorisi" ortaya koymuşlardır. Söz konusu teori, normatif niteliğinin yanı sıra İslâm toplumlarının ilerlemesini sağlayıcı mekanizmayı bünyesinde barındırmaktadır.

Görüldüğü üzere Batılı ülkelere nazaran ekonomik ve gelişmişlik yönünden daha geri düzeyde olan İslâm ülkeleri/toplumları ödev ahlakı bilincinden/felsefesinden yoksun değildirler. Bu nedenle geri kalmışlıklarının felsefi altyapılarıyla bir bağlantısının olduğunu söylemek zordur. İslâm dini, felsefi düşünce ve kategorize edilmiş olma noktasında, Batı dünyasında önemli tesirleri olmuş Kant'ın ödev anlayışına nispetle daha ileri ve gelişmiş düzeyde ödev (çalışma/iş) ahlak ve disiplinine yer vermekle birlikte, söz konusu teorisinin tedrisatta ve uygulamada ibadetler alanına münhasır kılınması, bunun yanı sıra dini bilgisizlik, dinin hurafe ve taassupla dejenere edilmesi İslâm toplumlarının geri kalmasına ve ödev bilinç ve ahlakından uzaklaşmasına, atalete yönelmelerine sebep olmuştur.

→ →

Misellemü's-Sübûti, Mısır 1324, II, 260; el-Buhârî, Alaaddin Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997, thk. ve thrc. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, III, 294; Devâlibî, Muhammed Marûf, *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut 1965, s. 438.



HADİSİN ARAP DİLBİLİMİNE ETKİSİ VE HADİSLE İSTİŞHÂD MES'ELESİ

Muhittin UYSAL*

INFLUENCE OF HADITH ON THE ARABIC LANGUAGE AND MATTER OF EVIDENCE WITH HADITH

In general, the Islamic sciences influenced each other, undoubtedly. Especially, this mutually interaction happened between hadith and Arabic language in method, terminology, style and practice. The erudites of hadith exposed detailed conditions and rulers in their disciplines. But the Arabic linguists followed the erudites of hadith, together a lot of lacking, and, reproduced their conditions and rulers.

According to scholars who researched the matter of evidence in language with hadith, suitable hadiths for evidence are those: Prophet's registered hadiths in first century; famous and consecutive hadiths; the hadiths used in the prayers; prophet's short, concise and pithy hadiths; prophet's letters; Prophet's speeches for Arabic tribes with their local languages and the hadiths rumoured from different channels, but their utterances are identical.

GİRİŞ

Hadis, zaman-zaman câhiliye dönemine de atıflar yaparak, özellikle Hz. Peygamber dönemindeki insanların örf ve âdetleri, günlük yaşantıları, dînî ve kültürel hayatları hakkında sağlam yollarla bilgi aktaran bir ilim dalıdır. Bu bağlamda, onun, doğal olarak Tefsir, Fıkıh, Tarih ve Arap Dilbilimi ile doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Hatta daha sonraki dönemlerde bağımsız ilim dalları haline gelen Siyer, Kelam ve Tasavvuf gibi ilimlerin de Hadis ile alışverişlerinin bulunduğu bilinmektedir. Hadis ile diğer ilimler arasındaki bu ilişki, söz konusu ilim dallarından bazıları için hayâtî önemdedir. Söz gelişi, "Acaba Hadis olmasaydı Fıkıh, Siyer ve Tasavvuf ilimleri bugün ortada olur muydu?" şeklindeki bir soru, bizce gerekli ve yerinde bir sorudur.

Hadis ile Arapça arasındaki ilişki veya birbirinden yararlanma anlamında alışveriş, tahmin edilen ve söylenenlerden daha sıkı bir ilişki ve alışveriştir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi, hadislerin Arapça olması sebebiyle, doğal olarak, Arap dilbilimi ile bu ilim dalı arasında metod, terminoloji, tenkit ve eser telif yöntemi gibi hususlarda bir tür etkileşim ve birbirinden yararlanma söz konusudur.

Arapça, bugün dünyada yaygın olarak yaşayan dillerin en eskisi ve en uzun ömürlüsüdür. Sami dil ailesi içinde en mükemmel olanıdır. Aynı dil ailesinden İbranca, Âramca ve onun doğu lehçesine dayanan Süryanca, vaktiyle geniş bir alana yayıldı.

* Yrd.Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. muysal@selcuk.edu.tr.

rı halde, bugün neredeyse yok olup gitmişlerdir. Buna mukabil Arapça böyle bir sonuçla karşılaşmamış, sahip olduğu esneklik, iştikak ve mecaz zenginliği sayesinde, bir kültür ve medeniyet dili olarak varlığını sürdürmüştür. Bu dilin gelecekte de ölmeyeceğini ve değerlerin dili olmaya devam edeceğini kesin olarak söyleyebiliriz. Zîra, Kurân ve Hadis gibi iki muhkem kaleye sahiptir.

Arap dili ile uğraşan filologlara göre, bu dilin Kur'ân'dan etkilendiği ve hatta Kur'ân'ın bu dilin kaynağı olduğu tartışmasız olarak kabul edildiği halde, hadislerin durumu ve onlarla istişhâd konusu, dilciler arasında görüş ayrılıkları bulunan bir mesele olmuştur.

Bu itibarla çalışmamızda, önce "Hadis ilminin Arap dilbilimine, özellikle metot, terminoloji ve eser telif tekniği açısından etkileri" incelenecek, bilâhare "Arap dilinde hadislerle istişhâd mes'esi" irdelenecektir. Problem, "Arap dilbilimi" terimine, Morfoloji (sarf) ve Sentaks (hususî nahiv) diye iki kısma ayrılan Gramer (İlmu'n-nahv) ile birlikte, kelimelerin toplanıp tespiti ve doğru kullanımıyla ilgilenen Leksikografi (İlmu'l-müfredât=sözlükbilim) gibi ilim ve unsurların tamamını kapsayacak bir anlam yüklenerek ele alınacaktır. Ayrıca sözü edilen meselelere hadislerden örnekler sunulacak, bugüne kadar yazılıp söylenenlerden hareketle, konu, bir sonuca bağlanmaya çalışılacaktır.

"Hadis ilminin Arap dilbilimine etkisi" konusunda, diğer dilbilim ve hadis kaynakları yanında, İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Öğretim üyelerinden Dr. Şerefuddîn Ali er-Râcihî tarafından kaleme alınan "*Mustalahu'l-hadis ve eseruhu ale'd-dersi'l-lügavî mde'l-arab*" adlı çalışma, gerek metot, gerek muhtevâ açısından önemli ölçüde yararlandığımız bir eser olmuştur. Yazar, Arap dili öğretim üyesi olmasına rağmen, söz konusu eserde, erken dönemlerden itibaren Arap dilbilimcilerin, önemli ölçüde hadisçilerden etkilendiklerine dair kanaatlerini vurgulu, biraz da iddialı bir üslûpla ortaya koymaktadır. Kendine göre ulaştığı kanaatleri, uzun ve emek isteyen çalışmalar ve mukayeseli tetkiklerle ulaşılmış kesin yargılar tarzında sunmasını ve biraz da hamâset kokan üslûbunu uygun bulmamakla birlikte, bazı tespit ve kanaatleri kayda değer görülmüş ve bu çerçevede eserden yararlanılmıştır.

Çalışmamızın ikinci önemli başlığı olan "Arap dilinde Hadis ile istişhâd" konusyla ilgili olarak, tespit edebildiğimiz kadarıyla, bugüne kadar Türkiye'de akademik çevrelerde iki çalışma yapılmıştır. Bunlar, önce Hüseyin Tural tarafından yapılmış "*Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Mes'esi*" adlı kısa makale ölçüsündeki araştırma ile; daha sonra M. Reşit Özbalkıç tarafından ortaya konulmuş "*Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstişhâd*" adlı, daha çok emek verilmiş bir kitap çalışmasıdır. Türkiye dışında yapılmış bir diğer çalışma da, Muhammed el-Hıdr Hüseyin tarafından Mısır Arap Dil Akademisi'ne sunulmak üzere hazırlanmış "*el-İstîşhâd bi'l-hadis fi'l-lügâ*" adlı makaledir. Bu üç çalışma bizim için ufuk açıcı ve önemli ölçüde yol gösterici olmuştur.¹

¹ 1952-1954 yılları arasında Ezher Şeyhi olarak görev yapan Muhammed el-Hıdr Hüseyin'in bu makalesi, 1965 yılında Kahire'de neşredilen *Mecelletu Mecma'i'l-lügati'l-arabiyye* adlı derginin 3. sayısında yayımlanmıştır. Burada konu ile ilgili olarak, bu çalışmada kullanmadığımız yeni akademik araştırmalardan bir kaçının adını vermemeiz faydalı olacaktır:

Kitaplar: Hadice el-Hadîsi, Mevkıfu'n-nuhât mine'l-ihcâci bi'l-hadîsi's-şerif, Bağdat, 1981; Mahmud Feccâl, es-Seyru'l-hâsîs ile'l-istîşhâd bi'l-hadîs fi'n-nahvi'l-arabî, nşr. Nâdî Ebhâ el-Edebî, 1986; Hasen Musa eş-Şâir, en-Nuhât ve'l-hadîs, 1. bsk. 1980; Süheyr Muhammed Halife, Kazâyâ el-istîşhâd bi'l-hadîs fi'n-nahv ve gevâiduh fi'l-Muğnî, Matbaatu's-saade, 1982; Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî, Riyâdetu'l-istîşhâd fi'l-

I. HADİSİN ARAP FİLOLOJİSİNE ETKİSİ

İslâm'ın iki kaynağı olan Kur'ân ile hadisler, Arapça'nın kelime ve cümle yapısına, dilbilgisi kurallarına ve edebî sanatlarına tesir etmiş; yüzyıllar boyunca dilin bozulmasını önledikleri gibi, zenginleşmesine de katkı sağlamışlardır.

Dînî ilimlerle uğraşanların Arap dilini öğrenmeye olan ihtiyaçları, izah gerektirmeyecek kadar açık bir husustur. İbn Fâris'in (395/1005) söylediği gibi, Kur'ân, Sünnet ve Fıkıh ilimleriyle ilgilenen herkesin, zorunlu olarak Arapça bilmesi gerekir. Çünkü Kur'ân Arap diliyle inmiştir ve Hz. Peygamber de bir Araptır. Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in Sünneti'nde bulunan, mânâsı kapalı her kelimeyi veya hârîka söz dizisini anlamak isteyen kişinin, Arapça'yı öğrenmekten başka bir seçeneği yoktur.² es-Suyûtî de, aynı gerekçelerle, Arapça öğrenmenin, farz-ı kifâye veya vâcip olduğunu söylemiştir.³

Bu araştırmanın ikinci bölümünde, hadisin ve hadisçilerin, rivayetlerin nakli sırasında, özellikle lahın, tashîf ve tahrîf gibi kelimelerle ifade edilen hataların düzeltilmesinde Arapça ve dilcilerden nasıl yararlandıkları dolaylı da olsa dile getirilecektir. Bu sebeple, bu bölümde, daha ziyade Hadis ilminin, girişte çerçevesini çizdiğimiz anlamıyla, Arap dilbilimini ne yönlerden etkilediği sorusuna cevap bulmaya çalışacağız.

Hadisin, hicrî ikinci ve üçüncü asırda ortaya koyduğu gelişme o kadar dikkate değer durumdadır ki, bu ilmin birçok açıdan, birçok ilim dalına, özellikle nahiv ilmine ve bütünüyle Arap dilbilimine etkisi konusunda söylenecekler, ne kadar çok olursa olsun, asla mübâlâğa sayılmamalıdır.

Öyle anlaşılıyor ki, Arap dilbilimi, birçok dînî ilim gibi, Hadis'in gölgesinde doğup gelişmiştir. Bu bağlamda Hadis ilminin, Arap dilbilimine etkileri, rivayetlerin

→ →

Jüga → Halil b. Ahmed; Abdul-Âi Sâlim Mükerrrem, *el-İhticâc bi'l-hadisî's-şerîf fi mecâlî'd-dirâsât en-nahviyye*; Muhammed Dârî Hammâdî, *el-Hadis'u'n-nebeviyyu's-şerîf ve eseruh fi'd-dirâsât el-lüğaviyye ve'n-nahviyye*, el-Lecnetu'l-vataniyye li'l-İhtifâl bi matla'l-karn el-hâmise aşera el-hicrî, Irak, 1402;

Tezler: Abdulcevâd Fersiyye, *el-Hadis'u'n-nebevî min haysul-lüğa ve'terkîb ve'l-üslûb* (Sahîh-i Buhârî Örneği), Doktora Tezi, Tunus Üniversitesi; Süleyt Davud Kîlî, *Üslûbul-istîşhâm fi's-Sahîhayn*, Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1405; Ahmed Muhammed Fülehy, *el-Hazf fi'l-hadis en-nebevî min İnlâli kitabı Riyâzi's-Sâlihin*, Yüksek Lisans Tezi, Yermuk Üniversitesi, 1987; Hâmid Suaylyik, *er-Râbui'l-lafzi fi'lüğai'l-hadis eş-şerîf* (Muhtasaruz-Zebîdî Örneği), Yüksek Lisans Tezi, Yermuk Üniversitesi, 1990; Muhammed Dârî Hammâdî, *el-Hadis'u'n-nebevî ve eseruh fi'd-dirâsât el-lüğaviyye ve'n-nahviyye*, Yüksek Lisans Tezi, Bağdat Üniversitesi, Arapça Bölümü, 1973; Süleyman İbrahim el-Matrûdî, *el-İstîşhâd bi'l-hadis en-nebevî ve eseruh ale'l mesâil en-nahviyye ve's-sarfîyye*, Yüksek Lisans Tezi, İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi, 1403; el-Mekkî Kisdî, *el-İhticâc bi'l-hadis en-nebevî fi'l-lüğa*, Yüksek Lisans Tezi, 5. Muhammed Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1995.

Makaleler: es-Seyyid Rızk et-Tavil, *İmâmu'n-nuhât ve kazıyyetu'l-istîşhâd bi'l-hadis*, 1988; Muhammed Fülful, *Mevkıfu Abdilkâdir el-Bagdâdî mine'l-İhticâc bi'l-hadisî'n-nebevî fi'n-nahvi'l-arabî*, Mecelletu Câmi'atu'l-Ba's, 1990; Mînşâvî Osman Abbûd, *el-İhticâc bi'l-hadis fi'l-lüğa*; Ahmed Hîndâvî Harfîç, *el-Hadis'u'n-nebevî masdarun min mesâdirî'n-nahv*, Riyat, Külliyyetu's-Şerî'a; Halil Bünyân el-Hassûn, Bağdat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi; Mahmud Husnî Mahmûd Menşûr, *Mecelletu mecma'l-lüğa el-arabiyye*, Ürdün.

² Ebû Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriya, *es-Sâlibî fi'l-fikri'l-lüğa ve süneni'l-arab fi'l-ke'lâmîlâ*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, ty, s. 50. Krş. Şerefuddîn Ali er-Râcihî, *Mustalahu'l-hadis ve eseruh ale'd-dersi'l-lüğavî*, 1. bsk. Dâru'n-nahda el-arabiyye, Beyrut, 1983, s. 15.

³ Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Müzhîr fi ulûmi'l-lüğa ve envâtilâ*, 3. bsk. Dâru't-türâs, thk. Muhammed Câde'l-Mevlâ Beğ ve arkadaşları, ty, II, 302; es-Suyûtî, *el-İktirâlı fi'l-İlmi usûli'n-nahv*, nşr. A. Suphî Furat, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1975, 42.

naklinde isnâd sisteminin kullanılmasından, tahammül ve edâ yöntemleri, râvide aranan şartlar, senet ve metin konusunda tenkit ve tercih ilkeleri, rivayet âdâbı ve kitap te'lif yöntem ve üslûplarına kadar bir çok konuda ortaya çıkmaktadır.

"Hadis ilminin Arapça'ya katkıları" diye de ifade edebileceğimiz bu etkileri, birkaç başlık halinde özetlemeye çalışacağız.

A. İSNAD SİSTEMİ

Hadis rivayetinde isnadın kullanılmaya başladığı zamanın tam olarak tespiti zor olmakla birlikte, bazı tarihî veriler ve işaretler, isnad fikrinin ilk ve basit şekliyle, Hz. Ebu Bekir'le başlayan râşit halifeler döneminin ilk günlerinde doğduğunu ortaya koymaktadır. Sahabe'nin Hz. Peygamber'den duyulan sözleri başkalarına aktarmanın dîni bir görev olduğunun bilincinde olmaları yanında, "Hz. Peygamber'e bile-bile yalan isnadının cehenneme götüren bir günah" olarak tavsifi, onları hadis rivayeti konusunda titiz davranmaya sevk etmişti. Onların bu titizliği hakkında birçok örnek bulmak mümkündür. Nitekim Ebû Musa el-Eş'arî'nin, Hz. Ömer'i ziyaret amacıyla gelip, kapısını üç defa çaldıktan sonra geri dönmesi, Hz. Ömer'in sorgulaması sonucunda Ebû Musa'dan, "kapıyı üç defa çaldıktan sonra geri dönülmesini tavsiye eden" hadisi Hz. Peygamber'in söylediğine dair şahit, delil ve ispat istemesi olayı,⁴ bu örneklerden biridir. Yine Hz. Ömer'in çok hadis rivayet ettiği için Ebû Hureyre'yi uyarması,⁵ Hz. Ali'nin hadis rivayet edenlere yemin ettirmesi gibi uygulamalar,⁶ Hz. Peygamber'e isnat edilen bir sözün doğru olup olmadığını araştırma düşüncesinin, o günlerde mevcudiyetini gösteren rivayetlerdir. Bu tür uygulamalar, hadisçilerin isnat sistemine zemin oluşturmuş, isnadın nüvesini teşkil etmiştir.

Yaygın anlamda isnâd uygulamasının ise, tâbi'ün devrinde başladığı tahmin edilmektedir. Bazı kaynaklarda, Katâde b. Di'âme es-Sedûsî (117/735)'nin senetle rivayette bulunmadığının zikredilmiş olması,⁷ bu ihtimali güçlendirmektedir. Çünkü bizzat bu haberler, tâbi'ün döneminde çeşitli şehirlerde çoğunluğun hadisleri senetle rivayet ettikleri anlamına gelir.⁸ Zîra Katâde gibi senetsiz nakilde bulunan çok az sayıda kişinin bu tür ihmalleri, bir istisnâ teşkil ediyor ve genel uygulamayı yansıtmıyordu.

Diğer taraftan, Nahiv ve Arapça ile ilgili ilimlere dair bazı ölçüler belirleme fikrinin, râşit halifelerden Hz. Ali zamanında doğduğu bilinmektedir. Arapça ile ilgili ilimleri ilk ortaya koyan kişi olarak bilinen Ebu'l-Esved ed-Düelî (69/669), nahiv meselelerinden ilk defa Hz. Ali'nin söz ettiğini söylemektedir. Subhî es-Sâlih'in kaydettiği gibi, bu konuda rivayet edilen haberin Hz. Ali'ye nispet edilmesi, tahammül ve edâ yollarının, çok daha önceleri kullanıldığını göstermesi bakımından bir isnâd çeşidi sayılır.⁹ Senetle rivayet işinin Hz. Peygamber devrinde yaygın olarak başlamasının bir sebebi, herkesin birbirine güvenip, yekdiğerini tasdik etmesi, kimsenin kimseyi yalancılıkla itham etmemesidir. Ancak Hz. Ali ile Hz. Mu'âviye arasındaki

⁴ Hadis için bkz. Buharî, İsti'zân, 13; Ebu Davud, Edeb, 128.

⁵ Ahmed ibn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, 1. bsk. Dâru ihyâit-türâs al-arabî, Beyrut, 1328, IV, 209.

⁶ Sahabe ve tâbi'ün'un hadis rivayetinde gösterdiği dikkat ve ciddiyet konusunda daha fazla bilgi için bkz. Muhammed Accâc el-Hatîb, *Usûlu'l-hadis ulûmuh ve mustalâhuh*, 3. bsk. Dâru'l-fikr, Dimeşk, 1975, s.84-94.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed ibn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, ty. VII, 2 31.

⁸ Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadis ve mustalâhuh*, 3. bsk. Dâru'l-ilm li'l-melâyin, Beyrut, 1965, s. 319.

⁹ Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadis*, s. 318.

ihtilafın savaş derecesine ulaşmış olmasının ortaya çıkardığı fitne ortamı, herkesi, rivayetlerin senedini sorma noktasına getirdi. Nitekim Muhammed b. Sîrîn'in (110/728) konuya ilişkin sözü, "İnsanlar fitne kopmadan önce isnâd sormuyorlardı; ama fitne patlak verince baktılar, ehl-i sünnet olanların hadislerini aldılar; ehl-i bid'at olanların hadislerini terk ettiler." ¹⁰ şeklindedir. Abdullah b. Mübarek (181/797) de, "İsnad, dindendir. Eğer isnad olmasaydı, dileyen istediğini rivayet etmeye kalkışır." ¹¹ demıştır.

Bu tarihî gerçeğe atıf yapmamızın asıl sebebi, isnâd uygulamasının, ilk olarak sünnetin naklinde görüldüğünü vurgulamaktır. Elbette bu, İslâm'ın ilk dönemlerinde dindışı rivayetlerde isnâda önem verilmediği anlamına gelmiyor. Ancak Arap diline ilişkin rivayet sisteminin, hadisin gölgesinde geliştiğini kabul etmek gerekir.

"Arap dilinde müteahhir edebiyatçıların sözleriyle istiştahatta bulunulamaz" ölçüsü, üzerinde bütün âlimlerin görüş birliğine vardıkları bir ilkedir. ¹² İşte bu görüş birliği sebebiyle, âlimler, ilk dönemlere ait sayısız rivayeti Arapça ilimleri içine dahil etmişlerdir. İslâm'a yetişemeyen Câhiliyye devri şâirlerinin, hem Câhiliyye devri hem de İslâm dönemini idrâk etmiş şâirlerin, bir de Câhiliyye devrini görmeyip sadece İslâm dönemine yetişmiş olan şâirlerin şiirleri de bu rivayetler arasında bulunmaktadır. ¹³

Verdiğimiz bilgiden hareketle, İslâm öncesi dönemde haber naklinde isnâd sisteminin kullanılmakta olduğu düşünülebilir. Konuya bu pencereden bakan ve hatta hadis rivayetinin, şiir rivayetinin ve Câhiliye şâirlerinin etkisinde kaldığına inanan bazı çağdaş araştırmacılar bulunmaktadır. Onların gerekçelerinden biri de, Hîre hükümdarı Nu'mân b. el-Münzir'in (m.602), büyük Arap şâirlerinin şiirlerini ve hânedânı için yapılmış medhiyeleri içeren bir dîvânı bulduğu ve bu dîvânın sonraları Emevîlerin eline geçtiği hususundaki bir rivayettir. ¹⁴ Sayıları çok az olan bu tür rivayetler doğru kabul edilse bile, bunlar, Câhiliyye halkının ve şâirlerinin haberleri senetle nakletme âdetleri bulunduğu delil sayılamaz. Bu tür bir uygulama mevcut olmuş olsa bile -Subhî es-Sâlih'in anlatımıyla- kim çıkıp da, bu şevâhidin gerek İslâm'dan önce, gerek İslâm sonrasında râşit halifeler devrinde rivayet edildikleri tarzda bize ulaştıklarını iddia edebilir? Muhaddislerin hadis rivayetinde kullandıkları isnâd sisteminin az veya çok etkisinde kalmadan bütün bu şevâhidi nakletmek onlardan birine kısmet olmuş mudur? Sonra, sekizinci asır âlimlerinden Ebû Ca'fer er-Ru'aynî (779/1377)'nin ¹⁵ dediği gibi, kadîm Arap kelâmına, sahîh rivayetle muttasıl isnatlardan başka bir yol var mıdır? ¹⁶

¹⁰ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, Beyrut, 1988, s. 122; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 3. bsk. Müessesetu'l-a'lemî li'l-matbû'ât, Beyrut, 1986, I, 7.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Kitâbu ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, 1. bsk. Dâru İhyâ'î-ulûm, Beyrut, 1986, s. 6; el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uglika min kitabi İbnu's-Salâh*, 1. bsk. thk. Usâme b. Abdillâh Hayât, Dâru'l-beşâir el-ilmîyye, Beyrut, 2004, I, 752.

¹² es-Suyutî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, s. 37.

¹³ Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, I, 3, 20.

¹⁴ es-Suyutî, *el-Müzhîr fî ulûmi'l-luğa ve envâhidâ*, II, 474; el-İktirâh, s. 33. Krş. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1973, s. 23.

¹⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Yusuf b. Mâlik er-Ru'aynî hakkında bilgi için bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 449; ez-Ziriklî, *el-'Alân*, I, 274; Ö. Rıza Kehhâle, *Mu'cemul-müellifîn*, I, 330; İyâd b. Abdullatif el-Kaysî ve arkadaşları, *el-Mevsî'atü'l-müeyyesserâ*, 1. bsk. Manchester, 2003 s. 456.

¹⁶ Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs*, s.322-324.

Kaldı ki, eski Arap şiirinin intikali, uzun zaman hâfızaya dayanan sözlü rivayet şeklinde olmuştur. Bu durum, yine sözlü rivayetler halinde dolaşan tarih ve hal tercümesine dair bilgilerin de derlenip yazılmasına başlandığı hicrî ikinci asrın ilk yarısına kadar sürmüştür. Yazının hâfızanın yerini alması kolay olmamış, bir müddet her iki yol birbirine muvâzî olarak devam etmiştir.¹⁷ Diğer taraftan, eski Arap şiirinin sonraki dönemlere intikali ve mevsûkiyeti konusunda çok ciddî şüpheler¹⁸ ve hatta onların sonradan uydurulduğuna dair iddialar ortaya atılmıştır.¹⁹

Sonuç itibarıyla şunu söyleyebiliriz: Müslümanlar arasında fitne patlak verdikten sonra, râvîler arasında muttasıl isnâd kullanma işi ciddiye alınmış ve ilimlerin tasnifi döneminde, özellikle dînî rivayette sened zincirinin muttasıl olmasına çok özen gösterilmiştir. Bilâhare, aynı kişiler, lügat ve nahvin, şiir ve benzeri şevâhidin râvîleri olmuşlar, ancak bunları rivayet ederken dînî rivayetteki kadar özen gösterememişlerse de, Hadis ilminin ve Hadisçilerin ortaya koydukları orijinal isnad sisteminin etkisiyle, Câhiliye devrinde olduğundan daha titiz davranmışlardır.

B. SENED TENKİDİ

Senet tenkidi konusunda en ilgi çekici olan husus, dilcilerin, hadisçiler tarafından ortaya konup geliştirilen teknik terimleri, ya olduğu gibi, ya da benzer kelimelerle terminolojilerine katmış olmalarıdır. Örnek olarak, Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî (577/1182), hadisçiler tarafından kullanılan "mütevâtir" ve "âhâd" terimlerinin Arap dilindeki karşılıklarına işaret ettiği şu cümlelere dikkat edelim:

"Bil ki nakil iki kısma ayrılır: tevâtür ve âhâd. Tevâtür, Kur'an'ın lafzı, Sünnet ve Arap kelâmından mütevâtir olanlar için kullanılır. Bu kısım, nahvin kat'î delillerinden olup, ilim ifade eder. Âhâd ise, bazı dilcilerin naklinde tek kaldıkları ve tevatür şartı gerçekleşmeyen rivayetlerdir. Bu zannî bir delildir. Çoğunluk onun zan ifade ettiği kanaatindedir. Tevâtür şartı, nakledenlerin sayısının o dereceye ulaşmasıdır ki, bu sayıda insanın yalan üzerinde birleşmesi câiz olmaz."²⁰

Rivayetin mütevâtir sayılabilmesi için, gerekli olan râvî sayısında, tıpkı Hadis ilminde olduğu gibi, farklı sayılar verilmiş, 5, 12, 40, 70 gibi rakamları telaffuz eden dilciler olmuştur.²¹

İbnü'l-Enbârî, "ferd haber" için de hadisçilerin ta'âliminin, hemen-hemen aynısını vermiştir: "Rivayetinde dilcilerden birinin tek kaldığı ve ondan başka hiçbir kimsenin nakletmediği rivayet."²²

¹⁷ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 25.

¹⁸ Nöldeke, W. Althwardt, W. Muir ve R. Rasset gibi batılı bilginler, bu tür şüpheleri dile getirmişlerdir. Daha fazla bilgi için bkz. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 20-22, 48-57.

¹⁹ Margoliouth, 1925 yılında yayımladığı makalede, yazıya intikalinden önce Arap şiirinin çok bozulduğunu, bu devrede uydurmacılığın hâkim olduğunu söyleyerek Câhiliyye devrine isnat edilen şiirlerin hemen-hemen hepsinin İslâmîyetten sonra uydurulmuş olduğunu iddia ve ispat etmeye çalıştı. Aynı fikirlerin Şark'ta mümessili olan Taha Hüseyin, 1926'da neşrettiği *Câhiliyye Şiiri* adlı eserinde ve onu takip eden bir diğer kitabında, eski edebiyata dair metin ve rivayetlerin hicrî ikinci asırda uydurulduğu fikrini müdâfaa etti. Bilgi için bkz. Nihad M. Çetin, a. g. e. s. 49.

²⁰ Kemâluddîn Ebu'l-Berakât Abdurrahman b. Muhammed İbnu'l-Enbârî, *Lüma'u'l-edille fi usûli'n-nahiv*, nşr. Sa'îd el-Efgânî, Matbaatu'l-Câmi'ati's-Sûriyye, Dimeşk, 1957, s. 143. Krş. Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 48 (اعلم أن النقل ينقسم إلى قسمين : تواتر و آحاد ، فأما التواتر فقلعة القرآن وما تواتر من السنة وكلام العرب وهذا القسم دليل قطعي من أدلة النحر يفيد العلم . أما الآحاد فيما نورد منقله بعض أهل اللغة ولم يرد فيه (شرط التواتر وهو دليل مأعرد ، والأكثر من على أنه يفيد الظن وشرط التواتر أن يبلغ عدداً عليه عدداً لا يجوز على مثلهم الاتفاق على الكتب).

²¹ Şerefuddîn Ali er-Râcihi, *Mustalahu'l-hadis*, s. 86, 87.

²² Şerefuddîn Ali er-Râcihi, a. g. e. s. 88 (هو ما انفرد بروايته واحد من أهل اللغة ولم يقله أحد غيره).

"Sahîh" terimini İbn Dureyd *Cemheratu'l-lüğa*, Ezherî *Telzîbu'l-lüğa*, Cevherî *es-Sihâli* adlı eserlerinde kullanmışlar, es-Suyûtî de onu, İbnu'l-Enbârî'den naklederek açıklamaya çalışmışsa da, net bir şekilde ortaya koymada başarılı olamamıştır. "Âhâd" terimine, hadisçilerin tanımına benzer bir tanım getirmelerine rağmen, "âhâd, müfred ve efrâd" terimlerini birbirinden ayırmamışlardır. "Merfû", müsned, mevkûf, maktu', mu'dal, müdelles" gibi terimleri kullanmamışlar, "mürsel" terimini ise, ilk dönem dilcilerinden Ebû Amr b. el-Alâ (154/771) ve el-Asmaî (216/831) gibi âlimler, hadisçilerin kullandıkları " maktû' veya munkatî' " terimleri ile aynı anlamda kullanmışlardır.²³

Bu itibarla kesin olarak söyleyebiliriz ki, Arap dilbilimiyle uğraşan ilim adamları hadis ilminden veya hadisçiler tarafından ortaya konan metotlar ve teknik terimlerden bir şekilde etkilenmişlerdir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz terminolojiyi belli ölçüde benimsemelerinin birçok sebebi arasında en önemlisi, dilciler arasında isnadın, ancak hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda yaygınlaşmasıdır.

Arap dilinde isnad sisilesi iki tabakada sona ermektedir. Bunlardan birinci tabakada, Ebu Amr b. el-Alâ (154/771),²⁴ Hammâd er-Râviye (156/773),²⁵ Halef el-Ahmer (175/791),²⁶ el-Mufaddal ed-Dabbî (170/786)²⁷ ve benzeri dilciler; ikinci tabakada ise, birinci tabakadakilerin öğrencileri bulunmaktadır. En ünlüleri, el-Asmaî (216/831),²⁸ Ebu Zeyd el-Ensârî (215/830),²⁹ Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (210/825),³⁰ Ebu Amr eş-Şeybânî (213/828),³¹ İbnu'l-A'râbî (231/845),³² Muhammed b. Habîb (246/861),³³ Ebu Hâtim es-Sicistânî (255/869),³⁴ Muhammed b. Sellâm (231/846)³⁵ gibi dilcilerdir.³⁶

Dil ile ilgili rivayetler, bu iki grup âlimden alınarak daha sonraki nesillere aktarılmıştır. Dilcilerin merfû' isnadı diyebileceğimiz isnad, adı geçen bu iki tabakayı oluşturan dilcilere dayanmaktadır. İsnad, çoğu zaman onlara ulaşamaz, onlara ulaşsa bile onları geçemez, ya da ender olarak onları geçerdi. Bu durum da, dilcilerin isnadının, hadisçilerde olduğu gibi merfû' bir isnad değil, aksine munkatî' ve mürsel isnad olduğunu gösterir.³⁷ Bunlardan özellikle ilk tabakadakiler sözlü rivayetle ünlü kişilerdir. Aralarında hakkında uydurma iddiası varit olanlar bile bulunmaktadır.

²³ Şerefuddîn Ali er-Râcihî, a. g. e. s. 102, 103.

²⁴ Bilgi için bkz. Ebu't-Tayyib el-Lüğavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-fikr el-arabî, 1955, s. 33-42; İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ fî tabakâtî'l-udebâ*, thk. Muhammed b. Fadl İbrahim, Dâru'n-nahda, Kahire, 1967, 24-29.

²⁵ Bilgi için bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 117, 118; İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 35-39.

²⁶ Bilgi için bkz. *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 58, 59.

²⁷ Bilgi için bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 116; *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 56, 57.

²⁸ Bilgi için bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 80-105; *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 112-124.

²⁹ Bilgi için bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 73-76; *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 125-129.

³⁰ Bilgi için bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 77-79; *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 104-111.

³¹ Bilgi için bkz. *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 93-96.

³² Bilgi için bkz. *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 150-153.

³³ Bilgi için bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 152, 153.

³⁴ Bilgi için bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 130-132; *Nüzhetu'l-elibbâ*, 189-191.

³⁵ Bilgi için bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 110; *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 157, 158.

³⁶ Şerefuddîn Ali er-Râcihî, *Mustalahu'l-hadis*, s. 94.

³⁷ Şerefuddîn Ali er-Râcihî, *Mustalahu'l-hadis*, s. 93, 94.

Nitekim Câhiliye devri şiirinin mevsûk olmadığına dair iddialardan en çok zikredileni, el-Mufaddal ed-Dabbî'nin, meşhur şâir ve râviye Hammâd hakkındaki ağır hükmüdür. el-Mufaddal, bu büyük râvinin şiirleri bir daha tashîh edilemeyecek ölçüde bozduğunu ve bunu hatâen değil, bilerek yaptığını söylemiştir.³⁸ Bu bilgi de bizi, hadisçilerdeki anlamda merfû' isnada sahip olmayan dilcilerin bir kısım isnadlarının uydurma olabileceği sonucuna götürür.

C. CERH VE TA'DİL

Cerh ve ta'dîl, dilcilerin hadisçilerden etkilendiği konulardan bir diğeridir. Her ne kadar cerh ve ta'dîl konusuna ilişkin şartları, hadisçiler gibi ayrıntıları ile ortaya koymamışlarsa da, bu konuda birçok eksikle birlikte, genellikle hadisçileri taklit etmişlerdir.

Ebu't-Tayyib el-Lüğavî (351/962), bu konuda eser kaleme alan ilk dilcilerdendir. *Merâtibu'n-nahviyyîn* adlı eserinde nahivcilerin derecelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Ebu't-Tayyib, adı geçen bu eserde, tanınmayı ve meşhur olmayı, Arap dilinin imamlarından sayılmanın sebebi kabul etmiştir. Nitekim Basra âlimlerini saydıktan sonra, bunlar arasında zikredilebilecek başka âlimler de bulunduğunu, fakat meşhur olmadıkları veya kendilerinden rivayette bulunulmadığı için onları eserinde zikretmediğini, tercihlerinde âlimin eserleriyle ünlü olması ve kendinden rivayette bulunulmasına itibar ettiğini kaydetmiştir.³⁹ Ebu't-Tayyib, eserinin birçok yerinde "sika" kelimesini kullanmasına rağmen, birini dilde imam saymak için bir şart olarak ileri sürdüğü "şöhret, yani kendisinden rivayette bulunan öğrencileri ve bir ekolünün olması veya te'lifinin çok olması" gibi ölçüler ileri sürerek hadisçilerden farklı bir tutum sergilemiştir. Ayrıca, hadisçilerin râvide aradıkları zapt, verâ, mürûet ve takvâ gibi adalet şartlarından hiç söz etmemiştir.

Diğer taraftan hadis râvîleri adalet ve zapt yönlerinden sıkı bir şekilde incelen-dikleri halde, dilcilerde söz konusu inceleme yalnız Arap olmayanlar için ileri sürülen bir şart olmuş, Arap olanların rivayetleri olduğu gibi kabul edilmiştir.⁴⁰ Ayrıca cerh ve ta'dîl, hadis ravileri için uygulandığı halde, lügat râvîleri için uygulanmamıştır. Halil b. Ahmed ve Ebu Amr el-Alâ'nın sika olduğu, el-Asmaî ve Hammâd er-Râviye'nin ise rivayetlere ekleme yaptıkları veya yalanla itham edildikleri yönünde, hadisçilerin tenkidini andıran değerlendirmeler yapılmışsa da, bunlar hadisçilerin etkisiyle ortaya çıkan bir özentiden öteye geçmemiştir.⁴¹

Yine bazı dilciler, kim olduğu bilinmeyen kişilerden (حدثني رجل، حدثني بعض الأعراب، حدثني) şeklinde, ismini ve kim olduğunu zikretmeden kapalı bir ifade kullanarak yapılan rivayetleri kabul etmektedirler.⁴² Nitekim Sîbeveyh ve Ezherî gibi bilginler, eserlerinde (حدثني النقة، أحرني النقة) gibi ifadeleri kullanarak rivayetlerde bulunmuşlardır.⁴³ Oysa hadisçilerin, kişinin adını vermeden, kapalı bir ifadeyle ta'dili câiz görmedikleri⁴⁴

³⁸ Nihad M. Çetin. *Eski Arap Şiiri*, s. 52.

³⁹ Ebu't-Tayyib el-lüğavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 137.

⁴⁰ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 31 (إن العربي الذي ينجح بقوله لا يفترط فيه العدالة).

⁴¹ Sa'îd el-Efğânî, *Fi usûli'n-nahv*, Dimeşk, 1957, s. 63.

⁴² İbnu'l-Enbârî, *Lüma'u'l-edille fî usûli'n-nahvs*. 95. Krş. Şerefuddîn Ali er-Râcihî, *Mustalahu'l-hadis*, s.132.

⁴³ Örnek olarak bkz. Ebû Bişr Amr b. Osman Sîbeveyh, *el-Kitab*, thk. Abdusselâm Harun, I, 45, II, 17, III, 28; Ebû Mansur Muhammed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğâ*, thk. Abdusselâm Harun, I, 23, II, 25. Bilgi için ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 39, 40.

rin, kişinin adını vermeden, kapalı bir ifadeyle ta'dili câiz görmedikleri⁴⁴ bilinmektedir. Bunun istisnası, tâbî'ün'dan birinin, sahabî ismini vermeden (حدثني رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه) ifadesiyle sevkettiği rivayettir.⁴⁵ Çünkü sahabe'nin hepsi âdil kabul edildiği için, isminin verilmemiş olmasında, hadis rivayeti açısından problem görülmemiştir. Ancak arada bir tabîi bir de sahabî olursa, sahabî zapt yönünden, tabîi ise hem adalet, hem de zapt yönlerinden araştırılmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadisçi yönteminden en çok etkilenen dilci, Ebu'l-Berekât İbnü'l-Enbârî olmuştur. Bu bağlamda ondan nakledeceğimiz şu iki cümle, anlamlı ve dikkat çekici görünmektedir:

"Dil malzemesi nakleden kişinin, ister erkek, ister kadın; ister hür, ister köle olsun, şahsiyetine ve verdiği habere güven duyulan âdil bir kişi olması şarttır. Tıpkı hadis naklinde şart kılındığı gibi."⁴⁶ "Eğer dil malzemesi nakleden kişi fâsık ise nakli kabul edilmez."⁴⁷

Bu tür benzerliklere rağmen, tereddütsüz olarak, dilcilerin bu konudaki ölçülerinin hadisçilerininki gibi orijinal ve sıkı olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü gerektiği durumlarda, dilcilerin de haberi nakleden kişinin yalancılığına vurgu yapmalarına rağmen, asabiyet, şöhret ve ilmî rekâbet kaygısıyla çoğu zaman gerçeği ters yüz ettikleri, hatta inanmayan veya sarhoş kişilerden nakillerde buldukları⁴⁸ görülmüştür. Nitekim Kûfe ekolüne mensup bazı dilciler, birçok âlim tarafından sika bulunmasına rağmen, el-Asma'î'nin yalancı olduğunu iddia etmişlerdir. Bunda, Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki rekâbetin rolü olduğu açıktır.⁴⁹ Oysa el-Asma'î'nin, dîni sorumluluktan korktuğu için hadis rivayetinden geri durup, sadece birkaç hadis rivayet edecek kadar bu işten kaçınan biri olduğu⁵⁰ bilinmektedir.

Yine "kesratu'l-ğalat", hadisçilere göre râvîyi zapt yönünden olumsuz kılan, cerhine ve rivayetinin reddine yol açan önemli tenkit noktalarından biridir. Mesela Abdurrahman b. Mehdî (198/813), yalanla itham edilmiş veya çok hata yaptığı bilinen kişiler dışında, kimsenin hadisini reddetmezdi.⁵¹ Ahmed b. Hanbel de "İlim kimlerden yazılmaz?" şeklinde sorulan bir soruya verdiği cevapta "hevâ sahibi olup da başkalarını hevâsına davet eden, yalancı, hata yapıp da hatası kendisine söylenince kabul etmeyen kişiler" dışında bütün insanlardan yazılabileceğini⁵² kaydetmiştir.

Bu konuda dilciler "çok hata yapma"yı cerhe yol açan bir faktör olarak zikretmeseler de bunun karşılığı olarak, kitaplarda yapılan rivayet hatalarını tespit eden ve doğrulara işaret eden eserler kaleme alma yolunu seçmişlerdir. Nitekim Ali b. Hamze (375/986), tamamıyla bu konuya özel olmak üzere *et-Tenbîhât alâ eğâli'ir-rivât fi kü'übi'l-lüğa el-musannefât* adlı bir kitap kaleme almış, el-Müberrid *el-Kâmil*, Sa'leb el-

⁴⁴ Ebû Bekr b. Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 374.

⁴⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 415.

⁴⁶ Ebu'l-Berekât Kemâluddîn ibnu'l-Enbârî, *Lüma'u'l-edille fi usûli'n-nahv*, s. 120. Krş. es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 48 (يشترط أن يكون ناقل اللغة عدلاً ، وحال كان أو امرأة حراً كان أو عبداً كما يشترط في نقل الحديث).

⁴⁷ İbnü'l-Enbârî, a. g. e. s. 180 (إن كان ناقل اللغة فاسقاً لم يقبل قوله).

⁴⁸ el-Ezherî'nin, İbn Dureyd'in alkol düşkünlüğüne ilişkin sözü için bkz. *Tehzîbu'l-lüğa*, thk. Addusselam Harun, Kahire, 1964, I, 31 (دخلت يوماً عليه فوجدته سكران لا يكاد يستمر لساعة على الكلام من غلبة السكر عليه).

⁴⁹ Ebu't-Tayyib el-Lüğavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 182; Ş. Ali er-Râcihî, a. g. e. s. 123, 124.

⁵⁰ Subhî es-Sâlih, *Ulûnu'l-hadis*, s. 325.

⁵¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 183.

⁵² el-Hatîb el-Bağdâdî, a. g. e. s. 144.

Fasîh, Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm *Kitabu'l-ğarîb el-musannef*, İbnü's-Sikkît (244/859) *İslâhu'l-mianûk*, İbn Vellâd (332/944)⁵³ *el-Maksûr ve'l-menkûs* adlı eserlerinde, İbn Cinnî de kitaplarının birçoğunda⁵⁴ dilciler tarafından yapılan rivayet hatalarına temas etmişlerdir.

D. İLİM ÂDÂBİ

Arap dili ile uğraşan dilciler genel olarak müslüman kişiler olduğundan, dilcinin âdâbından söz ederken, bir ölçüde hadisçinin âdâbından söz etmekte olduğumuzu kabul etmeliyiz. Çünkü İslâm toplumunun bireyi olan bir dilci, sonuçta âdâbını dînî öğretilerden beslenerek oluşturur. Bu, anlaşılabilir bir husustur. Ancak burada söz konusu ettiğimiz "âdâb" kelimesi ile, her iki ilim dalında da özel bir terim olarak kullanılan ve "hoca ve öğrenciyi ilgilendiren şahsî ve ahlâki davranış şekilleri yanında, ilim yolunda kullanacakları, onu elde etme ve insanlara ulaştırmada izleyecekleri yöntem" kastedilmektedir. Bu konu her iki bilim dalı mensuplarının eserlerinde yerini almışsa da, öncelik, hadisçilere aittir.⁵⁵

Dilciler tarafından bu konuya özel, telif edilmiş bir eser olup olmadığını tespit edemedik. Onların eserlerinde bu tür bilgileri, çeşitli konular arasına farklı şekillerde dağılmış veya münasebet düştükçe temaslar şeklinde serpiştirilmiş mâlumat kıvrımları olarak, bazen de anekdotlar halinde bulabilmekteyiz.

Yine, muhaddislerin, "ihlâs ve niyet temizliği, hocaya mülâzemet, haberin aslını tespit veya âli isnada ulaşma amacıyla yapılan yolculuklar" gibi konularda, dilcileri önemli ölçüde etkiledikleri anlaşılmaktadır.

"Allah'ın rızasını gözetme, ihlâs ve dünyevî amaçlara götüren bir ilişkiden kaçınma, muhaddisin ilk edebi" sayılmıştır.⁵⁶ Burada amaçlanan, "hadisçinin ihlâsı ve niyet temizliği"dir. Bu ilke, dilcilerde aynı ifadelerle âdeta bir slogan haline getirilmiştir: "Dilciye gerekli olan ilk şart, ihlâs ve niyet dürüstlüğüdür."⁵⁷

Bu tür ilkeler, teorik olarak hem hadisçiler, hem de dilciler için bulunmasına rağmen, hadisçiler devlet yöneticilerinden uzak durmaya çalışırken, dilcilerin genel olarak onlara yakın olmayı tercih ettikleri ve bunun yollarını aradıkları bilinmektedir. Yöneticiler için kaleme alınan methiye şiirler, bu duruma örnek teşkil eden metinler olarak kabul edilebilir.

Diğer taraftan, "hocanın peşini bırakmama ve dersini kaçırmama" anlamındaki

⁵³ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Velîd et-Temîmî hakkında bilgi için bkz. Muhammed et-Tantâvî, *Neşetu'n-nahv ve tarîhu eşteri'n-nulûât*, 5. bsk. Dâru'l-me'ârif bi Mısır, Kahire, 1973, s. 182.

⁵⁴ Şerefuddîn Ali er-Râcihi, *Mustalahul-hadis*, 128, 129. İbn Cinnî, *el-Hasâis* adlı eserinde "*Bâb fi ağlâul-arab*" adıyla açtığı başlık altında konuya temas etmiştir. Bkz. *el-Hasâis*, III, 273-282.

⁵⁵ Nitekim ilk hadis usûlü eseri kabul edilen *el-Muhaddisul-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî* adlı eserinde Râmehurmuzî (360/971), *Câmi'ü beyânül-ilm ve şadlih* adlı kitabının birçok bölümünde İbn Abdilberr (463/1071), *el-Mukaddime fi mustalahul-hadis*'inin 27. ve 28. nev' başlıklı bölümlerde İbnü's-Salâh (643/1245) bu konuya hatırı sayılır ölçüde yer verirken; Hatib el-Bağdadî (463/1071) *el-Câmi' li ahlâkür-râvî ve âdâbî's-sâmi'* ve *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Kâdî İyâz (544/1149) *el-İlmâ ilâ ma'rifeti usûlür-rivâye ve takyîdî's-semâ'* ve İbn Cemâ'a (733/1333) *Tezkiratu's-sâmi' ve'l-mütekelim fi âdâbî'l-âlim ve'l-müteallim* adlı eserlerini tamamıyla bu konuya ayırmışlardır. Dikkat edilirse, eserlerin isimleri de sözünü ettiğimiz muhtevayı yansıtmak üzere belirlenmiştir.

⁵⁶ Hadisçinin dînî sorumluluğu ve dikkat etmesi gereken âdâba dair rivayetler için bkz. el-Hatib el-Bağdadî, *el-Câmi' li ahlâkür-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, 2. bsk. Muhammed Accâc el-Hatib, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1994, I, 123-170; Ebu'l-Fadî Zeynuddîn Abdurrahman b. Huseyn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, I, 744.

⁵⁷ es-Suyûtî, *el-Mizhîr fi ulûmî'l-lüğa ve envâ'iltâ*, s. I, 302 (أول ما يلزم الإخلاص وتصحح العبء).

"mülâzemet" ile "ısrar, azim, sebât ve gayret" anlamına gelen "de'b" veya "dü'b", hadisçiler için her zaman çok önemli olmuştur. Nitekim es-Suyûtî, bu hususa işaret ederek, bunların dilcide de bulunması gereken iki nitelik olduğu hususuna, "Dilcinin dü'b ve mülâzemet işine dikkat etmesi gerekir. Çünkü o, ancak bu ikisi ile arzusuna ulaşabilir."⁵⁸ şeklindeki açıklamasıyla işaret etmiştir.

Bu iki husus, dilcilerin hadisçilerden geri kalmayacak ölçüde dikkat ettikleri ve uygulamalarıyla gösterdikleri bir davranış şekli olmuştur. Örnek olarak, el-Halil b. Ahmed'in sürekli eşlik ettikleri bildirilen Sîbeveyh (183/799),⁵⁹ Nadr b. Şümeyl (204/820),⁶⁰ Ali b. Nasr el-Cehdamî (197/813)⁶¹ ve Müerric es-Sedüsî (198/814)⁶² gibi öğrencilerini kaydetmek mümkündür. Bunlardan Sîbeveyh nahivde, Nadr b. Şümeyl lügatte, Müerric es-Sedüsî şiir ve lügatte, Ali b. Nasr el-Cehdamî de hadiste temayüz etmiş kişilerdir.⁶³ İbn Cinnî (392/1002), bu konuda dikkat çekici bir örnek olarak gösterilmiştir. Çünkü o, kırk yıla yakın bir zaman hocası Ebu Ali el-Fârisî (377/988)'den ayrılmamıştır.⁶⁴

Hadisçilerin dilciler üzerindeki en bâriz etkilerinden biri de, hadis uğrunda yapılan seyahatleri konusunda olmuştur. Öyle anlaşılıyor ki, ilim yolculukları çıkışını açan hadisçiler olmuş, bu âdeti diğer ilim mensupları ve dilciler de benimsemişlerdir. Hadisleri tedvîn çabası başlayınca, Hz. Peygamber'den hadis duymuş sahâbilerin birinci hicrî asırda, fetihler veya başka sebeplerle çeşitli şehirlere dağılmış olmaları karşısında, âlimler zorunlu olarak bu kişilerle doğrudan görüşme ve rivayeti birinci elden alma çabasına girmişlerdir.

Hadisçiler tarafından gerçekleştirilen bu yolculuklar, "hadisin tespiti, âlf isnâda ulaşma, râvinin halleri hakkında bilgi sahibi olma, hadisin senet ve metnindeki illetleri müzâkere"⁶⁵ gibi amaçlarla yapılıyordu. Sahabe gününden itibaren hadise "din" gözüyle bakıldığı için, ona ulaştıracak her araç ve yol da "dinin emri" olarak algılanmıştır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, babasının "Âlî isnadı aramak dindedir."⁶⁶ dediğini nakletmiştir. Yine kendisine "Âlf isnadı aramak için yolculuğa çıkılır mı?" diye sorulduğunda Allah'a yemin ederek, buna şiddetle ihtiyaç bulunduğuna işaret etmiş ve Alkame ile Esved'in kendilerine Hz. Ömer'den ulaşan bir rivayetdeki tereddütleri sebebiyle, Irak'tan çıkıp bir aylık yolculuk sonucunda Medine'ye gelip, söz konusu rivayeti bizzat Hz. Ömer'den dinledikleri örneğini vermiştir.⁶⁷ İbrahim b. Edhem (162/779)'den de "Allah bu ümmetten belâyı hadis ehlinin yolculuğu sayesinde kaldırır."⁶⁸ şeklinde bir söz aktarılmıştır. Bu tür sözler, ilk devir hadisçilerinin, hadis için yolculuklara çıkmayı, "dînî ve ilmî bir görev" olarak algıladıklarını gösterir.

⁵⁸ es-Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmü'l-lügâ ve envâ'ihâ*, s. I, 302 (عله العرف واللازمة فيها بذكر بعينه).

⁵⁹ Bilgi için bkz. Ebu't-Tayyib el-Lüğavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 106.

⁶⁰ Bilgi için bkz. Ebu't-Tayyib el-Lüğavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 108.

⁶¹ Bilgi için bkz. Ebu't-Tayyib el-Lüğavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 109.

⁶² Ebu't-Tayyib el-Lüğavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 109; İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ* s. 130-132.

⁶³ Ebu'l-Berakât Kemâluddîn ibnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ* s. 62.

⁶⁴ Şerefuddîn Ali er-Râcihî, *Mustalahul-hadîs*, s. 17, 18.

⁶⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebîl-hadîs*, 1. bsk. thk. Nureddîn İtr, yy. 1975, s.17-23 (Muhakkıkın Önsözü).

⁶⁶ el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebîl-hadîs*, s. 89 (طلب علم الإسناد من الأئمة).

⁶⁷ el-Hatîb el-Bağdâdî, a. g. e. s. 197; el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, I, 745.

⁶⁸ el-Hatîb el-Bağdâdî, a. g. e. s. 90; el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, I, 745.

Hadisçiler tarafından gerçekleştirilen hadis yolculukları konusunda gelen bilgiler, çoğu zaman insanı şaşırtacak ayrıntı ve anekdotları ihtiva etmemektedir. Çünkü bazen bu yolculuklar, çok uzun mesafelere herhangi bir hadisin bir harfi, kelimesi veya cümlesi konusunda doğru olanın ne olduğunu tespitiye yönelik olmuştur. Nitekim Sa'îd b. el-Müseyyib (93/712), Mesrûk (63/683), Ebu Sa'îd el-Hudrî (74/693) gibi hadis tâlipleri, bir harfin aslını öğrenmek amacıyla yolculuklar yapmışlardır.⁶⁹ İbn Şihâb (124/742); Atâ b. Yezîd (107/726) ve Racâ b. Hayve (112/731) gibi kişilerle görüşmek üzere Şam'a, Muhammed b. Sirîn de; Ubeyde b. Amr (72/692), Alkame (62/682) ve İbn Ebî Leylâ (148/765) ile görüşmek amacıyla Kûfe'ye hadis yolculukları yapmışlardır.⁷⁰ Ebû Eyyûb el-Ensârî (52/672),⁷¹ Cabir b. Abdillâh (78/697),⁷² Ebu'd-Derdâ (32/652),⁷³ gibi birçok ünlü sahâbînin çeşitli hadis yolculukları yanında; tâbî'ün'dan yukarıda adı geçenler dışında, İbn Mübârek'in; Yemen, Mısır, Şam, Basra ve Kûfe'ye;⁷⁴ Şa'bî (104/722)'nin; kendisine ulaşan üç hadis için "İnşallah Hz. Peygamber'le görüşmüş veya onun sahâbîleriyle görüşmüş biriyle karşılaşırım." diyerek Mekke'ye⁷⁵ ve Hasan el-Basrî (110/728)'nin de Basra'dan Kûfe'ye⁷⁶ hadis yolculuğu yaptıkları kaynaklara giren bilgiler arasındadır.

Bu tür çileli yolculuklar, zamanla ilim tarihinde "râhıl, rahhâl, rahhâle, cevval, ve cevvalê" gibi sıfat ve lâkapların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Bu hususta dilcilerdeki durum, biraz daha farklıdır. Zîra hadisçiler çeşitli şehirlere dağılıp, hocaların ayağına giderek peşine düştükleri rivayetlerin doğrusuna ulaşmayı amaçlarken, dilcilerin yolculukları ağırlıklı olarak bâdiyeye olmuştur. Basra, Kûfe ve Bağdat gibi şehirlerde de rivayet ehli Araplar bulunmasına ve zaman-zaman buralara da ilim yolculukları yapılmasına rağmen, dilin daha saf ve fasîh kullanıldığına inanıldığından, bu tür yolculuklar daha ziyade çöle yapılmıştır.

Nitekim Ebu Amr b. el-Alâ (154/758), Yemen yakınındaki Tihâme çölüne nâzır Hüzeyl, Becile ve Sakîf dağları arasında bulunan çöllerde yaşayan kabilelere mensup Arapların, en fasîh ve dili en güzel kullanan kişiler olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷ el-Halîl b. Ahmed, ilmini Hicaz, Necî ve Tihame çöllerinden toplamıştır.⁷⁸ el-Kisâî, el-Halîl'in ilminin kaynağına vâkîf olunca çöle gitmiş, ezberlediklerinden başka oradaki insanlardan kaleme aldıkları için on beş kuneyne mürekkep bitirmiştir.⁷⁹ Nadr b.

⁶⁹ Ebu Ömer Yusuf ibn Abdilberr, *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadlih*, s. 153.

⁷⁰ er-Râmehürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, s. 231.

⁷¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle*, s. 118-121.

⁷² el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle*, s. 110-118.

⁷³ el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle*, s. 195.

⁷⁴ el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle*, s. 91.

⁷⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle*, s. 196.

⁷⁶ el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle*, s. 143. Hadis yolculuklarını kimin nerelere yaptığı konusunda toplu bir liste için bkz. er-Râmehürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, s. 229-233.

⁷⁷ İbn Reşîk, *el-Umde fî melâsini's-şî'r ve âdâbîli*, 3. bsk. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Kahire, 1963, I, 88.

⁷⁸ Şerefuddîn Ali er-Râcihi, *Mustalahu'l-hadis*, s. 21. (Cemâluddîn, İbnü'l-Kiftî, *İubâ'u'r-ruvât alâ enbâ'i'n-nuhât*, I, 224'den naklen).

⁷⁹ es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakât'l-lüğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, Matbaatu İsa el-Halebî, yy. 1964, II, 316. Krş. Şerefuddîn Ali er-Râcihi, Aynı yer. (الغنية), (الغنية) kelimesinin ism-i tasğîri olup, "içine sıvı maddeler konulan cam kaplar" için kullanılmaktadır. Bkz. Halîl el-Cürr ve arkadaşları, *Larîs (el-Mu'cemu'l-arabiyyu'l-hadis)*, Paris, 1973, s. 972.

Şümeyl, kırk yıl bâdiyede kalmış,⁸⁰ Ebû Amr eş-Şeybânî (213/828) beraberinde iki kap (destîc) mürekkep götürmüş ve onları Araplardan duyduklarını yazarak bitirmiştir.⁸¹ Yine Ebû Zeyd el-Ensârî (214/830) ve el-Asmaî (216/831)'nin, bütün kitaplarını bâdiyede topladıklarıyla oluşturdukları dile getirilmiştir.⁸²

İlim için çöle yapılan yolculukların hicrî dördüncü asır ve sonrasında da devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğ'a*'nın mukaddimesinde, eserde naklettiği bilgilerin birçoğunu bâdiyedeki Araplardan işittiğini bildirmektedir.⁸³

Bu yolculuklar sırasındaki ilim elde etme işi, tıpkı hadisçilerde olduğu gibi, kimi zaman ezber, kimi zaman yazı, bazen de her iki yolla olmuştur.

Öyle anlaşılıyor ki, hadisçilerin dilciler üzerindeki bir etkisi de, hocalar tarafından gerçekleştirilen "imlâ meclisleri" uygulamaları konusunda olmuştur. Hadisçiler öğrencilerine "imlâ ve istimlâ" yoluyla ilim nakline özen göstermişlerdir. Usulcülerin koyduğu kurallara göre, imlâ meclisi akdetme işi, teknik terimiyle "hâfız" derecesini ihrâz etmiş hadisçilerin yapabileceği bir uygulamadır. İmlâ meclislerinin tarihi, Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerine inen âyetleri yazdırması uygulamasına kadar uzanmaktadır. Söz konusu uygulama, hadisçiler tarafından âdâb ve erkânı belirli kurallara bağlanmıştır. Meclisin başında Kur'ân'dan bir bölümün okunması, hocanın besmele-hamdele ve salve ile işe başlaması, biterken bir parça şiir veya hoş nüktelere yer verilmesi,⁸⁴ imlâ işi bitince bir tür sağlama yapılması ve yazım sırasında yapılan hataların düzeltilmesi,⁸⁵ dikkat edilmesi gereken âdâb ve kurallardan birkaçıdır. Bu meclislere, otuz-kırk binlerle ve daha fazlasıyla ifade edilen öğrenci katıldığına ilişkin bilgiler nakledilmiştir.⁸⁶ Hadisçilerden bu işin âdâb ve kurallarını ortaya koymak üzere özel eser yazarlar bile olmuştur. Ebû Sa'd Abdulkerîm es-Sem'ânî'nin (562/1166) *Edebul-implâ ve'l-istimplâ* adlı eseri⁸⁷ bunun bir örneğidir.

Hadisçiler tarafından ortaya konup geliştirilen imlâ meclisleri uygulaması, dilcileri de etkilemiştir. Onlar bu hususta, hadisçileri taklitle yetinmişler, net kurallar ortaya koymamışlardır. Uygulamanın dilcilerdeki yansıması, daha ziyade, bir dil bilgininin bir yerde oturup etrafına toplanan öğrencilerin orada not ettiklerini bir kitapta toplamaları şeklinde olmuştur. Bu şekilde hazırlanan kitaplara *Emâlî* adı verilmiştir.

Dilcilerde imlâ ve istimplâ uygulamasının erken dönemlerde başladığı anlaşılmaktadır. Bu konuda ilk eser verenlerden biri olan İbn Dureyd (321/933), *Kitabu'l-emâlî* adında bir eser kaleme almışsa da, bu çalışma, günümüze intikal etmemiş, ancak es-Suyûtî *el-Müzlîr fi ulûmü'l-lüğâ ve envâ'ihâ* adlı eserinde, onun bazı bölümlerini nakletmiştir.⁸⁸

⁸⁰ es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 316.

⁸¹ Şerefuddîn Ali er-Râcihî, *Mustalahü'l-hadîs*, s. 21 (Cemâlüddin İbnu'l-Kiftî, *İnbâ'ür-rivâât alâ enbâ'in-nulîât*, I, 224'den naklen).

⁸² Şerefuddîn Ali er-Râcihî, *Mustalahü'l-hadîs*, s. 21.

⁸³ Ebu'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğ'a*, Dâru Sâdir-Dâru Beyrut,, 1965, s. 7.

⁸⁴ el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, I, 739-742.

⁸⁵ el-İrâkî, a. g. e. I, 752.

⁸⁶ Bilgi için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li alilâkî'r-râvî*, II, 59-62.

⁸⁷ Eser matbûdur (Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, Beyrut. ty.). Söz konusu âdâb ve kurallar için ayrıca bkz. el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, I, 732-752; es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhü Takrîbî'n-Nevevî*, 2. bsk. thk. Abdulvehhâb Abdullatif, Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, Beyrut, 1979, II, 132-139.

⁸⁸ Bilgi için bkz. *el-Müzlîr*, I, 125-129.

Diğer taraftan, hadis meclislerinin bir benzeri, dilciler tarafından da akdedilmiştir. Nitekim dilciler arasında Sa'leb, meclis akdiyle ön plâna çıkan dilcilerdendir. Bu meclislerde öğrenciler tarafından yazılanlar, *Mecâlisu Sa'leb*⁸⁹ adıyla kitap haline getirilmiştir.

Bu meclislerde kaydedilen bilgilerle oluşturulan ve *Emâli* adı verilen kitap türü, dilcilerde oldukça yaygındır. Ebû Ali el-Kâfî (356/967), ez-Zeccâcî (337/949), İbnu's-Şecerî (542/1148), el-Murtaza Ali b. Huseyn el-Müsevî (436/1045) ve İbnu'l-Hâcib (646/1258), bu tür eser veren dil bilginleridir.

es-Suyûtî, dilcilerden son *Emâli* yazarı olarak Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin adını verse de, az önce isimlerini verdiğimiz âlimlerin vefat tarihleri, bu bilginin doğru olmadığını göstermektedir.⁹⁰

Bu konuda hadisçilerle dil bilginleri arasındaki fark, hadisçilerin hoca (mumlî) ve öğrenci müstemlî için şartlar ortaya koydukları halde, dilcilerin işi belirli şartlara bağlamamış olmalarıdır. Dilciler tarafından yazdırılan *Emâli* kitaplarında muhteva; daha ziyade, garîb kelimelerle ilgili açıklamaların ağır bastığı bir kısım haberler, bazı nahiv ve lügat konularına ilişkin meseleler oluşmuştur.

Sonuç itibarıyla, Hadis ve Arap dili, İslâmî ilimler yelpazesi içinde doğal olarak birbirinden yararlanmış iki ilim dalıdır. Dört başlık altında anlatmaya çalıştığımız konular dışında, bazı kelime ve sözlerin, belli anlamlarda ilk defa Hz. Peygamber tarafından kullanılıp Arapça'ya kazandırılması gibi⁹¹ belli konularda, Hadisin, ilim olarak, diğer ilimleri etkilediği, özellikle Arap dili ve bu dille uğraşan ilim adamları için, gerçek anlamda bir öncü rol üstlendiği anlaşılmaktadır.

II. ARAP DİLİNDE HADİSLE İSTİŞHÂD

Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili olarak, bugüne kadar Türkiye'de akademik anlamda iki çalışma yapılmıştır. Bunlar, önce Hüseyin Tural tarafından yapılmış "*Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Mes'elesi*" adlı kısa makale ölçüsündeki çalışma ile daha sonra M. Reşit Özbalkıç tarafından ortaya konulmuş "*Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstişhâd*" adlı, emek verilmiş bir kitap çalışmasıdır. Türkiye dışında yapılmış bir diğer araştırma da, Muhammed el-Hıdr Huseyn tarafından Mısır Arap Dil Akademisi'ne sunulmak üzere hazırlanmış "*el-İstişhâd bil-hadîs fi'l-lüğa*" adlı makedir. Bu üç çalışma bizim için ufuk açıcı ve önemli ölçüde yol gösterici olmuştur.

"Arap dilinde hadisle istişhâd" ifadesinde geçen "hadîs" kelimesiyle, Hadîs Usûlü ilmindeki anlamıyla, "Hz. Peygamber'in sözleri, fiil ve takrirleriyle ilgili sahabî tasvirleri ve bu konuda tâbi'ün nesli aracılığı ile yapılmış nakiller" kastedilmektedir. "Arap dilinde istişhâd" ifadesiyle de, "lafız ve söyleyiş biçimi olarak, kalıp veya söz dizini halinde, herhangi bir sarf-nahiv kuralının ispatı ve bir kelimenin anlamının

⁸⁹ Ebu'l-Abbas Sa'leb (Ahmed b. Yahya), *Mecâlisu Sa'leb*, thk. Abdusselâm Harun, Dâru'l-ma'arif, 1956.

⁹⁰ Şerfuddîn Ali er-Râcihî, *Mustatalâhu'l-hadîs*, s. 30.

⁹¹ es-Suyûtî'nin kaydına göre, İbn Dureyd, (مَاتَ خَلْفَ أَبِي) = "yatağında öldü"; (وَأُتِخِرَ بِهَا عِزَانٌ) = "bu konuda artık iki keçi kırışmaz"; (أَلَا خَيْرٌ مِنَ الْوَيْسِيِّ) = "şimdi savaş kıızıştı"; (أَلَا بَلَدٌ مِنَ الْمَدِينِ مِنْ حَيْثُ نَزَّيْنَا) = "mü'min bir haşerât deliğinden iki defa sokulmaz"; (طَرِبَ حَدَمَةٌ) = "savaş, bir hiledir" ve (بِهِمْ وَخَطَرُهُ الْعَظِيمُ) = "mezbelelikte yetişen çiçekten sakının" hadislerini, ilk defa Hz. Peygamber'den duyulan sözler için örnek göstermiştir. Bkz. *el-Müzlîl*, I, 302; Başka örnekler için bkz. M. Sâdik er-Râfi'i, *l'e'zû'l-Kur'ân ve'l-belâğat en-nebeviyye*, 362-365; M. Reşit Özbalkıç, *Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstişhâd*, s. 266-295.

tespitinde hadisin delil olarak kullanılması" kastedilmektedir.

Arap dilinde hadisle istişhâd tartışmalarının, hicrî yedinci ve sekizinci asırlarda başlayıp yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Zira kaynaklar, daha önceki dönemlerde böyle bir tartışmadan söz etmemişlerdir. Söz konusu tartışmalar, İbn Harûf el-İşbilî (609/1212) ve İbn Mâlik (672/1273)'in hadisle istişhâd uygulamasına önceki nahivcilerden daha çok yer vermeleri üzerine, Ebu'l-Hasen İbnu'd-Dâi' (680/1281) tarafından başlatılmış, Ebû Hayyân (745/1344) tarafından da ısrarlı biçimde gündemde tutulmuştur.

A. KONU İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Konuyu tetkik eden araştırmacılar, bu meselede ilim adamlarının başlıca üç grupta toplandıklarını tespit etmişlerdir:

1. Hadisle İstişhâdı Kabul Etmeyenler ve Görüşleri

Az önce de temas edildiği gibi, hadisle dilde istişhâdın câiz olmadığı düşüncesini ilk defa İbnü'd-Dâi' ileri sürmüş, bilâhare Ebû Hayyân bu görüşü daha iddialı bir şekilde savunmuştur. Bu ilim adamları iddia ve tezlerini "hadislerin, râviler tarafından işitildiği lâfızlarla değil, mânâ olarak rivâyet edildiği; râviler arasında Arap olmayanlar da bulunduğu için hadislerde çok lahn yapıldığı; hem Basra ve Kûfe ekollerine mensup ilk dilcilerin, hem de daha sonraki dönemlere ait dilcilerin hiç birisinin hadisle istişhatta bulunmadıkları"⁹² şeklinde gerekçelere dayandırmışlardır.

Özellikle Ebû Hayyân, İbn Mâlik'i tenkit ederken "O, Arap dilinin kaidelerini tespitite, hadislerde rivayet edilen lâfızlarla istidlâli âdet haline getirmiştir. Mutekaddim ve müteahhir âlimlerden ondan başka bu yolu takip edeni görmedim." diyecek kadar iddialı ifadeler kullanmıştır. Ayrıca Basra ekolünden Ebû Amr b. el-Alâ (154/771), İsa b. Ömer (149/766),⁹³ el-Halil b. Ahmed (170/786)⁹⁴ ve Sibeveyh'in,⁹⁵ Kûfe ekolünden de el-Kisâi (189/805),⁹⁶ el-Ferrâ (207/823),⁹⁷ Ebû'l-Huseyn Ali b. Mübarek el-Ahmer (194/810)⁹⁸ ve Hişam b. ed-Darîr (209/824)⁹⁹ gibi nahiv ilminin ilk kurucularının isimlerini vererek, bunların hadisle istişhâd etmediklerini iddia etmiştir.¹⁰⁰ Yine İbnu't-Tayyib el-Mağribî (1170/1757) "Dilde Hadisle istişhâda karşı çıkanlardan Ebu Hayyân ve Ebu'l-Hasen ed-Dâi' dışında bir nahiv âlimi bilmiyoruz. Zamanla es-Suyûti (911/1505) de onların kanaatine uymuştur." demiştir.¹⁰¹ Bazı araştırmacılar, Ali b. Muhammed el-İşbilî (680/1281) ve İbn Harûf (609/1212)'u da bu gruba dahil nahivciler arasında saymışlardır.¹⁰²

⁹² Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetul'-edeb ve lübbii lübâbi lisâni'l-arab*, 1. bsk. Dâru Sâdır, Beyrut, ty. I, 5; es-es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, s. 23-26; Bilgi için ayrıca bkz. Cemalüddin el-Kasimî, *Kavâidul'-tahdîs*, 1. bsk. thk. Muhammed Behçet el-Bitar, Dâru'n-nefâis, s. 239.

⁹³ Bilgi için bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 43; *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 21-24.

⁹⁴ Bilgi için bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 54-72; *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 45-48.

⁹⁵ Bilgi için bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 106; *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 60-66.

⁹⁶ Bilgi için bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 139; *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 67-75.

⁹⁷ Bilgi için bkz. *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 139-141; *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 98-103.

⁹⁸ Bilgi için bkz. *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 97.

⁹⁹ Bilgi için bkz. İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 164.

¹⁰⁰ Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetul'-edeb*, I, 5; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 23.

¹⁰¹ Subhî es-Sâlih, *Ulûmül'-hadîs ve mustalahuh*, 3. bsk. Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1965, s. 332, 333.

¹⁰² Hüseyin Tural, *Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Mes'elesi*, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 9, Erzurum, 1990, s. 71. İbn Harûf'un hem dilde hadisle istişhâda karşı olanlar arasında

2. Hadisle İstişhâdı Benimseyenler ve Görüşleri

Bizde oluşan kanaate göre bu gruba dahil ilim adamlarının sayısı büyük rakamlara ulaşmaktadır. Ancak, bu âlimlerin isimlerini herhangi bir klâsik kaynağa dayandırmak zordur. Çünkü bu gruptaki dilcilerin isimleri, daha ziyade dilde hadisle istişhâd olgusuna yöneltilen itirazlara cevap niteliğinde ortaya çıkan açıklamalar bağlamında zikredilmektedir. Hadisin dilde istişhâd açısından, Kurân'dan sonra hemen ikinci sırada kabulü ortada iken, bu konuda iddialı şeyler ortaya atılması, bilinen bir olgunun tekrarı veya eski bir tabirle "ma'lûmun il'lâmı" anlamına geleceği için, bu grupta yer alan dilcilerde doğal olarak ısrarlı ve iddialı çıkışlar söz konusu olmamıştır. Bu itibarla, söz konusu dilcilerin isim olarak tespiti, ya itirazlara cevap olarak ortaya koydukları açıklamalar ve konuya münasebet düşen yerlerdeki ortaya koydukları temas ve işaretler; ya da eserlerinde kullandıkları şâhid malzemenin bizzat incelenmesiyle mümkün olabilmektedir.

Nitekim Kûfe nahiv imamlarından Ebû'l-Abbas Sa'leb (291/904)'in "Sünnet dile hâkimdir; fakat dil sünnete hâkim olamaz." sözü,¹⁰³ hadisin dil üzerindeki otoritesine dikkat çekmektedir. Yine İbn Hazm (456/1064), "Abdullah oğlu Muhammed, Allah kendisine peygamberlik vermeden önce Mekke'de kavminin dilini en iyi bilen ve herkesten daha fasîh bir kişiydi. Allah kendisini kulları arasında uyarı için bir tebliğci olarak seçtikten sonra, nasıl olur da fasîhliği devam etmez?" diyerek,¹⁰⁴ hadisin dilde huccet olduğu yönünde kanaatini bildirmiş olmaktadır.

Konuyla ilgilenenlerin, makalesine atıfta buldukları Muhammed el-Hıdr Huseyn; el-Cevherî (393/1001), İbn Fâris (395/1004) İbn Sîde (458/1066), es-Süheyli (581/1185), İbn Berrî (582/1186) ve İbn Harûf (609/1213) gibi âlimleri, İbn Mâlik'ten önce tereddütsüz biçimde hadisle istişhâd eden kişiler olarak saymıştır.¹⁰⁵

Kanaatimize göre dil bilginlerinin büyük çoğunluğunun görüşü bu yöndedir. Yapılan detaylı araştırmalar bu gerçeği teyit etmektedir.¹⁰⁶ Hadis dilde huccet olarak kullanmada daha çok dikkati çeken veya hadise şâhid olarak daha fazla yer veren dilciler olarak; el-Bedru'd-Demâmîni (827/1424),¹⁰⁷ Ebû'l-Bekâ el-Ukberî (616/1219),¹⁰⁸ İbn Mâlik (672/1273), er-Râzî el-Esterâbâdî (686/1287) ve İbn Hişâm (762/1360)'ı zikredebiliriz. Ayrıca sözlük yazarlarından veya sözlükler konusunda eser verenlerden adı geçenler dışında, el-Halil b. Ahmed (170/787), İbnu's-Sikkît (244/858), Câhız (255/869), İbn Kuteybe (276/889), İbn Dureyd (321/933), Ebû Bekr b. el-Enbârî (328/940), İbn Durusteveyh (347/958), Ebu Ali el-Kâlî (356/967), el-Ezherî (370/980),

→ →

zikredilmesinin sebebi, Ebu Hayyân'ın onu kendisi gibi göstermesinden kaynaklanan bir durum olsa gerektir.

¹⁰³ Ebû'l-Abbas Sa'leb (Ahmed b. Yahya), *Mecâlisü Sa'leb*, I, 216.

¹⁰⁴ Muhammed el-Hıdr Huseyn, *Dirâsâtü fi'l-arabiyye ve târîhü'l-hâ*, Dimeşk, 1960, s. 34, 169.

¹⁰⁵ *el-İstişhâd bi'l-hadis fi'l-lüğa*, Mecelletu Mecme'l-lüğa el-arabiyye, Kahire, 1965, III, 199.

¹⁰⁶ M.Reşit Özbalkıç'nın "*Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstişhâd*" (1. bsk. Tıbyân Yayıncılık, İzmir, 2001) adlı eseri, hem nahvin kurucusu durumundaki ilk nahiv ve lügat âlimlerinin, hem müteahhir dilcilerin önemli kitaplarını hadisle istişhâd açısından tarayarak çok sayıda nahiv ve lügat âliminin hadisle istişhâdda bulunduğu gerçeğini ortaya koyan kıymetli bir çalışmadır.

¹⁰⁷ Abdulkadir el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-edebe*, I, 7. Ömer Rıza Kehhâle, bu âlimi İbnu'd-Demâmîni başlığı altında tanıtmaktadır. Asıl adı, Bedruddin Muhammed b. Ebî Bekr'dir. Bilgi için bkz. *Mu'cemu'l-müellifîn*, IX, 115.

¹⁰⁸ Ebû'l-Bekâ el-Ukberî'nin *İthâfu'l-hasîs bi'r-râbi mâ yüşkelu min elfâz'il-hadis* adlı bir eseri bulunmaktadır. Eser, Muhammed Zekî Abdu'd-Dâyim tarafından neşredilmiş olup matbûdur.

el-Harfîrî (516/1122), Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî (666/1267) gibi âlimler hadisle istişhâda hatırı sayılır oranda yer vermişlerdir.¹⁰⁹

Bu gruptaki ilim adamları, hadisın Hz. Peygamber'den duyulmasından itibaren geliş yollarının, gerek tedvin zamanı, gerekse rivayet edenlerde aranan şartlar bakımından, şiir ve onun dışındaki dil malzemesinden daha sağlam ve güvenilir olduğu kabulünden yola çıkmışlardır. Bu konu, değerlendirme bölümünde biraz daha açıklacaktır.

3. Orta Yolu Tutanlar ve Görüşleri

Bu grubun öne çıkan temsilcileri es-Şâtıbî (790/1388) ile es-Suyûtî (911/1505)'dir. Bu ilim adamları hadislerle kayıtsız şartsız istişhâd yerine, belli şartları taşıyan hadislerin dilde delil kabul edilmesi gerektiği kanaatinde idler. Üzerinde durdukları önemli husus, dilde istişhâd edilecek hadisın "Hz. Peygamber'in söylediği şekilde, lafızlara itinâ gösterilerek rivayet edildiğinin tespiti" meselesidir. Onlara göre bu özelliği taşıyan hadislerle dilde istişhâd edilmesi gerekir. Nitekim eş-Şâtıbî *el-Elfiyye* şerhinde "Topuklarına bevleden sefih Arapların sözleriyle istişhâd ettikleri halde, mânâ olarak nakledildiğini gerekçe göstererek Allah Rasûlü'nün hadisiyle istişhâd eden hiçbir nahivci görmedik."¹¹⁰ diyerek; bu konuda mânâ olarak rivayet edilen hadislerin kategorik olarak dışlanmasını yadırgamaktadır.

Elbette eş-Şâtıbî'nin bu sözünden, onun, en azından ilk asırlardaki nahivcilerin, dilde hadisle istişhâd etmediklerine inandığı da anlaşılmaktadır. Kanaatimize göre eş-Şâtıbî'nin, "nahivcilerin dilde hadisle istişhâd etmedikleri" anlamına gelen bu sözündeki genellemede, kendisinin çağdaşı durumundaki Ebû'l-Hasen İbnü'd-Dâî (680/1281) ve hemşehrisi Ebû Hayyân (745/1344)'ın yüksek sesle, "ilk nahivcilerin dilde Hadisle istişhâda bulunmadıklarını" iddia etmiş olmalarının etkisi büyük olsa gerektir. Diğer taraftan, aynı sözden, onun, bu düşüncüyü tasvip etmediği, dilde Hadisle istişhâdın belli şartlarla kabul edilmesi gerektiğini uygun gördüğü de anlaşılmaktadır.

es-Suyûtî de *el-İktirâh fî usûli'n-nahv* adlı eserinde, bizzat Hz. Peygamber'in sözü olduğu sâbit olanlarla istişhâd edileceğini, ama onun bizzat ağzından çıkan lâfızlarla rivayet edilen hadislerin kısa ve sayılarının da çok az olduğunu belirtirken;¹¹¹ M. Reşit Özbalkıç'nın tespitlerine göre, *el-Ferîde* isimli *el-Elfiyye*'si üzerine kaleme aldığı *el-Metâli'us-sa'îde* adlı şerhte azımsanmayacak sayıda hadisle istişhâd etmiştir.¹¹²

Bu gruba giren dildiler, Hz. Peygamber'den nakledildiği söylenen her rivayeti dilde delil sayma yerine, hadisın lafzını değiştirmeden rivayet eden veya dil yönü güçlü râvîler aracılığı ile gelen rivayetlere öncelik vermişlerdir. Mânâ olarak rivayet edilen hadislerden de, Arap asıllı sahâbe ve tâbiî râvîler aracılığı ile gelen rivayetleri dilde istişhâda uygun bulmuşlardır.

Muhammed b. Sîrîn (110/728), Kasım b. Muhammed (106/724), Racâ b. Hayve(112/731), İbrahim b. Meysera (?), İbn Tâvûs (?), gibi hadisın lâfız olarak

¹⁰⁹ M. Reşit Özbalkıç, Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstişhâd, s. 201.

¹¹⁰ Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*, I, 6.

¹¹¹ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 23. Krş. Abdulkadir el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*, I, 6, 7; el-Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs*, s. 238.

¹¹² M.Reşit Özbalkıç, a.g.e. s.204. Yazar burada, *el-Metâli'us-Sa'îde* adlı eserin I. cildinden 12, II. cildinden ise 15 örneğe atıf yapmıştır.

naklini şart koşan hadisçiler ile,¹¹³ Mâlik b. Enes (179/795), İbn Cüreyc (150/767) ve İmam Şâfiî (204/819) gibi, saf Arapça konuşulan muhitlerde yetişen âlimler¹¹⁴ tarafından rivayet veya tedvîn edilen hadisler, bu grubun dilde hucet olarak sakıncasız buldukları rivayetler cümlesindedir.

B. GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yukarıda temas edildiği gibi, "dilde hadisle istişhâd" konusuna uzak duran veya çekimser yaklaşan dilcilerin gerekçelerini temelde üç maddede toplamak mümkündür: 1. Hadislerin mânâ olarak rivayet edilmiş olması ve bu tür rivayet uygulamasının, Arap dilinin bozulmasından sonra da hadisin tedvîn işine kadar devam etmesi; 2. Söz konusu dönemde hadis râvileri arasında Arap olmayanların bulunması sebebiyle hadislerde çok miktarda lahn bulunması; 3. İlk nahivcilerin, hadis lâfızlarının Hz. Peygamber'e âdiyetine güvenememeleri sebebiyle hadisle istişhâdı terk etmiş olmaları.

Şimdi bu görüş ve iddiaları, objektif olarak sırasıyla değerlendirmeye çalışalım:

1. Her şeyden önce, pek çok muhaddis, fukahâ ve usulcünün hadislerin mânâ olarak rivayet edilmesine karşı çıktıklarını¹¹⁵ belirtmeliyiz. Nitekim İmam Mâlik (179/795) gibi bazı hadisçiler, merfû hadisleri işitildiği gibi rivayet etmeyi şart koşarken, maktû' ve mevkûf haberleri mânâ olarak rivayete izin vermişlerdir.¹¹⁶ Elbette bir grup hadisçinin konuya böyle yaklaşmaları, en azından, söz konusu râviler aracılığı ile gelen hadislerin Hz. Peygamber'den duyulduğu lâfızlarla intikali ihtimalini güçlendirmiş olacaktır.

İkinci önemli husus, "mânâ olarak rivayet olgusu"nu iyi anlamak gerektir. Genel olarak bu tür rivâyeti hadisçilerin câiz gördükleri bir gerçektir. Ancak bu çeşit rivâyetin câiz görülmesi için çok sıkı şartlar ileri sürülmüştür. Râvî, lâfız değişikliklerinin mânâda meydana getireceği farklılıkları anlamayacak derecede nahiv ve dilbilgisinden yoksun ise, böyle biri için mânâ olarak rivâyet câiz görülmemiştir. Bu durumdaki kişi, lâfzı duyduğu şekilde nakletmek zorundadır.¹¹⁷ Bu, hadis imamlarının üzerinde ittifak ettikleri bir görüştür.

Diğer taraftan, hadis rivayetinin başladığı ilk günlerde, hadisi rivayet eden kişinin Hz. Peygamber'den duyduğu şekilde nakletmesi şart koşuluyordu. Râviler, bu hususta, Hz. Peygamber'in "*Allah, bir hadis duyup onu duyduğu şekilde (hiçbir değişiklik yapmadan) nakleden kişinin yüzünü ak etsin.*" sözünü¹¹⁸ delil alıyorlardı.¹¹⁹ Bu derece titiz davranmalarında göz önüne aldıkları bir diğer delil de, Hz. Peygamber'in Berâ b. Âzib'e, yatağa yatarken okunmak üzere öğrettiği bir duayı tekrarlatırken, Berâ'nın

¹¹³ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* s. 176, 206, 207.

¹¹⁴ Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 329.

¹¹⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 173, 206, 207; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 214; İbn Kesîr, *İhtisaru ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1987; s. 74; es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, II, 98; el-Kâsimî, *Kavâidü't-tahdîs*, s. 230.

¹¹⁶ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 88; A. Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isu'l-hasîs şerhu İhtisârı Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru'l-kütüb el-İlmiyye, Beyrut, ty. s. 141; Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 330.

¹¹⁷ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 3. bsk. thk. Nureddin İtr, Dâru'l-fikr, Dimeşk, 1984, s. 213; el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, I, 706, 707; es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fî Şerhu Takrîbi'n-Nevevî*, 2. bsk. thk. Abdulvehhâb Abdullatif, Dâru'l-kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1979, II, 98; A. Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isu'l-hasîs*, s. 141.

¹¹⁸ Hadis için bkz. Ebu Davud, İlim, 10; Tirmizî, İlim, 7; İbn Mâce, Mukaddime, 18, Menâsik, 76; Dârimî, Mukaddime, 24; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 437, III, 225, IV, 80, 82, V, 183.

¹¹⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 172, 173, 299, 300; Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 80.

duada geçen (بيك) ifadesi yerine (رسولك) demesi üzerine, eliyle kendini göstererek (بيك) şeklinde tashîh etmiş olmasıdır.¹²⁰ Abdullah b. Ömer, hadislerin mânâ olarak rivayet edilmesini kabul etmeyen, lafız olarak rivayeti şart koşan sahâbilerdendi. Müslim tarafından da nakledilen îman hadisinde İslâm'ın şartlarını sayarken, bir râvinin (الفتح) kelimesini (صيام رمضان والفتح) terkiibinden önce söylemesi üzerine, (لا ، صيام رمضان والفتح) = "Hayır, öyle değil, 'sıyâme ramedân ve'l-hacc" şeklinde düzeltilmiş¹²¹ ve hadisin Hz. Peygamber'den nakledilen lafzının bozularak, kelimelerde takdîm-te'hir yapılmasına karşı çıkmıştır. Bu titizliği gösteren İbn Ömer'in 2630 hadîs rivayetiyle müksirûndan kabul edilmesi yanında, Buhârî ve Müslim'in onun rivayet ettiği hadislerden 170'ini mecmualarına almış olması,¹²² konumuz açısından kayda değer bir durum olsa gerektir.

İlk râvileri rivâyetlerinde vâv (و) harfi ile fâ (ف) harflerinin bile yer değiştirmesine karşı çıkmışlardır. Nitekim hadis imamlarından el-'Ameş (148/765)'in, "Vaktiyle bu ilim öyle insanların elinde bulunuyordu ki, gökten yere yüzü koyun düşmek, onlar için hadise bir vâv (و), bir elif (ا) veya bir dâl (د) ilâve etmekten daha sevimli gelirdi." sözü,¹²³ yeterince fikir verecek niteliktedir.

Mânâ olarak rivayetin kabul edilebilmesi için, râvinin sarf ve nahvi en iyi şekilde bilmesi, lâfzın medlûl ve maksatlarına vâkîf olması, kendisini lahn ve tashîfe düşmekten kurtaracak derecede nahiv ve Arapça bilgisine sahip olması, aksi durumda, hadisi lafız rivayet etmesi şart koşuluyordu.¹²⁴

Resmî tedvîn çabalarını daha önceki tarihlere kaydıran tespitleri¹²⁵ bir kenara bıraksak bile, kaynakların büyük çoğunluğunun birleştikleri kanaate göre, hadislerin tedvîni çalışmalarına, hicrî 99 yılında Emevî Halîfesi Ömer b. Abdulazîz (101/720)'in emriyle başlanmıştır.¹²⁶ Kaldı ki, Hemmâm b. Münebbih'in *es-Sahîfetu's-sahîha* adlı hadis sahifesinin bugün elimizde olması, hadisin tedvînine hicrî birinci asrın ortalarında başlandığının kesin bir delilidir.¹²⁷ Çünkü Hemmâm hicrî 40 yılından önce doğmuş, hocası Ebû Hüreyre 58-59 yıllarında vefat etmiştir. Bu durum bizi, doğal olarak

¹²⁰ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 175; Kadî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, 1. bsk. thk. es-Seyyid Ahmed es-Sakr, Dâru't-türâs, Kahire, 1970, s.175, 176. Krş. Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 80, 81. Bu konuda başka örnekler için bkz. Subhî es-Sâlih, a.g.e. s. 81-83.

¹²¹ el-Aynî, *Umdeu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-türâs el-arabî, Beyrut, ty. I, 121. Hadis için bkz. Buhârî, İmân, 37; Müslim, İmân, 5.

¹²² Muhammed Abdulkadir Henâdî, el-İhticâcu'n-nahvî bi'l-hadîsen-nebevî inde'l-İmâm Bedridîn el-'Aynî fi dav'i kitâbihi Umdetü'l-kârî, (Mecelletu merkezi buhûs ve dirâsât, Medîne), s. 179.

¹²³ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 178. Krş. Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 82, 329. (كان العلم عند أقوام كان لأحدهم أن يترى (من النساء) أحبته إليه من أن يزيد فيه وإنه أو ليغيا أو ذلًا).

¹²⁴ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 198, 199; Kadî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 178; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 214; İbn Kesîr, *İhtisârü uhûmi'l-hadîs*, s. 74; Irâkî, *Elfiyyetu'l-hadîs ve şerhu'lâ Fethu'l-muğîs*, 2. bsk. thk. A. Muhammed Şâkir, Mektebetu's-sünne, Kahire, 1988, s. 260; *et-Takyîd ve'l-izâh*, I, 706, 707; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, II, 106; A.Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isu'l-hasîs*, s. 141; Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 330.

¹²⁵ Muhammed Accâc el-Hatîb, Mısır emiri Abdulazîz b. Mervan b. el-Hakem'in hicrî 65-85 yılları arasında idareciliği sırasında, hadisleri tedvîn etmesi için Hims âlimlerinden Kesîr b. el-Hadramî'ye resmen emir verdiğini kaydederek, resmî tedvînin Ömer b. Abdulazîz'in emrinden önce, hicrî birinci asrın ikinci yarısında gerçekleştiğini bildirmiştir. Bilgi için bkz. Muhammed Accâc el-Hatîb, *Ulûmu'l-hadîs ulûmu ve mustalahul*, 3. bsk. Dâru'l-fikr, Dimeşk, 1975, s. 218-221.

¹²⁶ Muhammed Muhammed Ebu Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisân*, Dâru'l-fikr el-arabî, Mısır, ty.. s. 244; Muhammed Accâc el-Hatîb, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 220; Nureddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, 3. bsk. Dâru'l-fikr, Beyrut, 1981, s. 58, 59.

¹²⁷ Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 32.

Hemmâm'ın sahîfesini, Ebû Hüreyre vefat etmeden tedvîn ettiği sonucuna götürür. Bu sahîfe, aynı zamanda hadislerin, Hz. Peygamber'den iki veya üçyüz sene sonra yazılmaya başladığını iddia eden müsteşriklere de sağlam bir cevap olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber'in en yakın sahâbilerinden birinin telifi olan bu sahîfede yer alan hadislerin bütünü, Ahmed b. Hanbel (241/856)'in *el-Müsned* adlı eserinde, büyük bir kısmı da Buharî *es-Sahih* adlı eserinde nakledilmiştir.¹²⁸ Bu hadisler, sonraki dönem hadisçilerinin mecmualarındaki hadislerle karşılaştırıldığı zaman, hadislerin bir harfinin, bir noktasının bile değişmeyip aynı rivayetler olduğu ortaya çıkacaktır.¹²⁹

Bu durumda özenle belirtilmesi gereken şudur:

Hadis, haber türü pek çok rivayet, hicrî birinci asırda, Arapça'nın bozulmasından önce tedvîn edilmiştir.¹³⁰ Bunun anlamı, mânâ olarak rivayet işinin de, hicrî birinci asırda, Arapça'nın bozulmasından önce gerçekleştiğidir.

İkinci önemli nokta, tedvîn edilmiş hadislerde, tedvîn işinden önce mânâ olarak rivayet vukû bulmuşsa, bunun ancak sözleriyle istişhâd câiz olan râvilerin tasarrufuyla gerçekleşmiş olduğu hususudur.¹³¹ Tâbi'ün neslinin mânâ olarak rivayette buldukları farzedilse bile, onların normal sözleri ile istişhâd câiz olduğuna göre, rivayet ettikleri hadislerle istişhâdın da câiz olması gerekir. Çünkü onlar da sahâbe gibi belâgat sahibi idiler ve rivayetlerini Hz. Peygamber'i görüp dinleyenlerden dinlemişlerdi. İslâmî devir şâirlerinin sözleriyle istişhâd câiz görüldüğü için, Ferazdak (110/728) ve Cerîr (110/728) gibi şâirlerin sözleriyle istidlâlâ cevaz verilmiştir.¹³²

Bu tespitlerimizle, ilk üç nesli oluşturan râvilerin tamamının mânâ rivayetine kâmil anlamda ehil olduklarını söylemek istemiyoruz. Fakat mânâ rivayetinin, herkesin yapabileceği, sıradan bir iş olmadığına, Arap dilinde yeterlilik isteyen, sıkı şartlara bağlı ciddî bir iş olduğuna, ilk üç nesilde bu uygulamanın genel olarak ciddiye alındığına vurgu yapıyoruz.

Diğer taraftan, mânâ olarak rivayetin şiirde de söz konusu olduğu unutulmamalıdır. Nasıl şiirin mânâ olarak rivayeti, şiirle istişhâdın bütünüyle câiz olmamasını gerektirmiyorsa, hadislerin mânâ olarak rivayeti de onlarla istişhâdın terkinin gerektirmemlidir. Kaldı ki, yukarıda temas edildiği gibi, hadislerin tedvîni ve yazıya geçirilmesi işlemi, "ihticâc asrı" adı verilen, hicrî ikinci asrın ortalarına kadar tamamlanmıştı. Oysa şiirin tedvîni ve kayda geçirilişi, zaman olarak hadis tedvîninden daha sonra gerçekleşmiştir. Nitekim Hz. Ömer'den nakledilen "şiirin Arapların en sahîh ilimleri olduğu, İslâm'la birlikte şiir rivayetinden uzak kalarak, Bizanslılar ve İranlılarla savaş ve cihat işleriyle meşgul oldukları, fetihlerden sonra tekrar şiir rivayetine başladıkları, fakat tedvîn edilmiş bir divânları bulunmadığı" şeklindeki rivayet,¹³³ şiirin sonradan tedvîn edildiğini veya en azından Hz. Ömer döneminden

¹²⁸ Muhammed Accâc el-Hatîb, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 201.

¹²⁹ Muhammed Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Salîfe-i Hemmâm İbn Munebbih* (çev. Kemal Kuşçu), 1. bsk. Bahar Yayınları, İstanbul, 1967, s. 55.

¹³⁰ Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, I, 7. Krş. el-Kâsîmî, *Kavâidü't-tahdîs*, s. 238. (تدوين الأحاديث والأخبار وكثير من الروايات وقع في الصدر الأول قبل فساد اللغة العربية).

¹³¹ Abdulkadir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, I, 7.

¹³² M. Reşit Özbalıkcı, *Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstişhâd*, s. 216 (İbnü't-Tayyib el-Mağribî, *Şerhu'l-İktirâh* vr. 42 b'den naklen).

¹³³ Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, yy. 1952, I, 386; es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ulûmi'l-lügâ ve envâ'ihâ*, II, 473, 474; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 33.

itibaren başladığını göstermektedir. Konu ile ilgili rivayetleri toplayıp değerlendiren Özbalkıç, "Hadisin şiiirden önce tedvîn edildiği, inkarı mümkün olmayan tarihi bir gerçektir." hükmünü¹³⁴ ortaya koymuştur.

Doğrusu, şiiirle istişhâdı savundukları halde, dilde hadisle istişhâda karşı çıkanlar açısından, bu durumu açıklamak zor görünmektedir.

2. Râviler arasında Arap olmayanların lahn yaptığı iddiası kısmen doğrudur. Ama aynı durum şiiir için de söz konusudur. Kaldı ki, hadislerdeki lahn düzeltilmiştir. Nitekim hadisçilerden el-'Ameş (148/765), "Muhammed b. Sîrîn (110/728) hatalı bir hadis dinleyip alıyor, sonra onu hatalı şekliyle rivayet ediyor!" denildiğinde, "İbrî Sîrîn lahn yapmışsa da, Hz. Peygamber yapmamıştır; siz hatayı düzeltin." demiştir.¹³⁵ Katâde (117/735), "Hadisimde lâhn görürseniz, onu düzeltin." demiştir.¹³⁶ Yine mânâ olarak rivayeti câiz gören Evzâî (157/774) de, hadisteki tahrîf, lahn ve benzeri herhangi bir hatanın düzeltilmesini savunan hadisçilerdendir.¹³⁷ Bunlara ilave olarak; Şa'bî (104/722), Kâsım b. Muhammed (112/730), Ata b. Ebî Rabâh (115/753), Hemmâm b. Yahya el-Mu'avvezi (164/780), İbnü'l-Mubârek (181/797) ve Nadr b. Şümeyl (204/819) gibi âlimler melhûn (hatalı) rivayetin, düzeltildikten sonra nakledilmesi gerektiği hükmünü benimsemişlerdir.¹³⁸ Yahyâ b. Maîn (234/848)'den de "Kişinin hadisini Arapça'nın kurallarına göre düzeltilmesinde bir sakınca yoktur." şeklinde bir söz nakledilmiştir.¹³⁹ el-İrâkî ve es-Suyûtî'nin ifadelerine göre hadislerde Arapça kurallarına uymayan hataların düzeltilmesi gerektiği düşüncesi, çoğunluğun görüşüdür.¹⁴⁰

Nesâî (303/915)'ye hadiste lahn konusu sorulunca, "Eğer lahn, Kureys lehçesine uygun olmasa bile, Arapların kullandığı bir şey ise değiştirilmez. Çünkü Hz. Peygamber insanlara kendi lehçeleriyle konuşurdu. Şayet rivayetteki lahn, Arap kelimasında bulunmayan türden bir şey ise, bilin ki Hz. Peygamber lâhn yapmazdı." şeklinde cevap vermiştir.¹⁴¹

Kadı İyâz (544/1149)'ın konu ile ilgili uygulamaya ilişkin tespit ve değerlendirmesi biraz daha farklı ve kayda değer durumdadır. Onun açıklamasına göre, bu konuda hadisçilerin çoğunluğunun uygulaması, rivayette hata olsa bile değiştirilmeden duyulduğu ve ulaştığı şekilde nakledilmesi, fakat onlardan dikkatli ve ihtiyatlı olanların yaptığı gibi, semâ ve kıraat sırasında hataya dikkat çekilmesi, düzeltmenin hâşiyede gösterilmesi tarzında olmuştur. Bu uygulama, dil yönünden iyi durumda

¹³⁴ Hadisin zapt ve rivayet yönünden şiiirle mukayesesi konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. M. Reşit Özbalkıç, *Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstişhâd*, s. 211-214.

¹³⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 194, 195. Krş. Şerefuddîn Ali er-Râcihi, *Mustalahul-hadis*, s. 153, 154.

¹³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VII, 230; er-Râmehurmüzi, *el-Muaddisu'l-fâsil*, s. 525.

¹³⁷ er-Râmehurmüzi, *el-Muaddisu'l-fâsil*, s. 524; el-Hatîb el-Bağdâdî, A.g.e. s. 248; İbn Abdilerr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih*, s. 129, 130; es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2. bsk. thk. Ali Huseyn Ali, *Dârul- imâm et-Taberî*, yy. 1992, III, 169.

¹³⁸ Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, III, 169; es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, II, 107; A. Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isu'l-hâsîs*, s. 145. Hadiste lahnın düzeltilmesini tavsiye eden haber örnekleri için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 194-198; İbn Abdilerr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih*, s. 131, 132.

¹³⁹ Ebû Ömer Yusuf ibn Abdilerr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih*, s. 132. (لا بأس أن يقوم الرجل حديثه على العربية).

¹⁴⁰ el-İrâkî, *Elfiyyetu'l-hadis ve şerhu'hâ Fethu'l-muğîs*, s. 266; es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, II, 107.

¹⁴¹ Kadı İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî, *el-İlmâ' ilâ marifeti usûl'r-rivâye ve's-semâ'*, 1. bsk, thk es-Seyyid Ahmed es-Sakr, *Dârul-türâs*, Kahire, 1970, s. 183.

olmayan kişilerin, "hadisin nakledilen şeklindeki yanlış düzelterek derken, doğruyu bozma" ihtimaline karşı, daha ihtiyatlı olan bir yoldur. Yani râvî, önce rivayetin lafzını semâ sırasında duyduğu gibi zikreder, sonra gerek Arap dili veya nakil açısından, gerek bir başka hadisteki gelişine dikkat çekerek doğru şeklini okur. En sonra da, kimden ne şekilde, kimin tarikiyle hangi lafızla geldiği bilgilerini verir. Bu tutum, Hz. Peygamber'in demediği bir şeyi, ona söyletmemesi için daha evlâdır.¹⁴² İbnu's-Salâh, rivâyetin olduğu gibi bırakılması ve düzeltmenin hâşiyede yapılması usûlünün doğruluğuna katılmış;¹⁴³ Irâkî aynı görüşü teyit etmiştir. Adı geçen âlimlerden birkaç asır önce yaşayan Ebu'l-Hüseyin İbn Fâris (395/1004) de, devrinde bazı bilginler tarafından dile getirilen bu görüşü, "konu ile ilgili olarak duyduklarının en iyisi"¹⁴⁴ şeklinde nitelendirmiştir.

Kadı İyâz'ın açıklamasından anlaşıldığına göre, o aslında lâhnın hadisçiler tarafından düzeltildiği ve düzeltilmesi gerektiği kanaatindedir. Bu anlamda el-İrâkî ve es-Suyûtî'nin, lâhnın düzeltilmesi konusunda, hadisçilerin çoğunluğunun görüş birliğinden söz eden tespitlerinin, onun bu görüşüyle çelişen bir yönü söz konusu değildir. Şu halde, onun açıklamalarını, lahna düzeltmenin biçim ve tekniğine ilişkin tespit ve öneriler olarak okumak gerekir.

Diğer taraftan, bazı hadisçilerin kendilerine kapalı veya garîb gelen kelime ve ifadeleri, nahiv âlimlerine ve dilcilere sorup düzelttikten sonra rivayette buldukları, bu hususa dikkat ettikleri anlaşılmaktadır. Örnek olarak, Osman b. Müslim, el-Ahfeş (177/794) veya başka nahiv âlimlerine gelir, rivayet edeceği hadisi sunar ve yaptıkları tavsiye göre düzeltmeler yapardı. İbnü'l-Mubarek (181/797) de, "Benden bir hadis işittiğinizde onu Arap dili bilginlerine arzedin, sonra onu iyice ezberleyip muhafaza edin." derdi.¹⁴⁵ Elbette bazı kelimeleri Arap dilinin kurallarına göre düzeltilmesi, rivayette esas olanın Arapça olduğu, hadisin ise, ikinci plâna itildiği anlamına gelmemektedir. Esas olan hadisin muhtevâsı ve getirdiği çerçeve bilgiydi. Bu tür düzeltmeler, genellikle, aynı anlamı, yaklaşık olarak ifade eden kelimelerden dil açısından daha fasih olanının tercih edilmesi şeklinde olmuştu. Zaman-zaman sadece râvînin dikkatsizliği sebebiyle, anlam kaymalarına sebep olan dil hatalarının düzeltilmesi de oluyordu. Hadisin muhtevâsının şüphe çektiği durumlarda yegâne ölçü, dil değildi. Hadisin getirdiği muhtevânın, dille birlikte başka ölçülerle sağlaması yapılıyordu.

Hadiste hata olsa bile, onu düzeltmeden, duyulduğu gibi rivayet edilmesi gerektiğini savunan Nâfi' Mevlâ b. Ömer (117/735), İbn Sîrîn, Ebu'd-Duhâ Müslim b. Sabîh (Ömer b. Abdulazîz'in hilâfet dönemi) ve Ebû Ma'mer el-Herevî (236/850), Abdullah İbn Sehbera (?) ve -Beyhakî'nin nakline göre- Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm (224/838)¹⁴⁶ gibi kişilerden nakledilen aksi yönde bir görüş varsa da, İbnu's-Salâh (643/1245) bunu, "lâfza uyma ve mânâ olarak rivayete karşı çıkmada aşırılık" olarak

¹⁴² Kadı İyâz, *el-İlmâ'*, s. 185-187; es-Sehâvî, *Fethul-muğîs*, III; 173.

¹⁴³ Ebû Ömer Osman b. Abdurrahman İbnu's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 221 (هذه تلك أجمع للصحة وأدنى للثقة).

¹⁴⁴ el-İrâkî, *Elfiyyetu'l-hadîs ve şerhuha Fethul-Muğîs*, s.267; Sehâvî, a. g. e. III, 173.

¹⁴⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 255 (إذ استمع من الحديث فاعرضه على أصحاب العربية ثم أحكوه). Krş. Şerefuddîn Ali er-Râcîhî, a. g. e. s. 155.

¹⁴⁶ İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, s. 134; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâkî'r-râvî*, I, 674; İbnu's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 218; Kadı İyâz, *el-İlmâ'*, s. 188; es-Sehâvî, *Fethul-muğîs*, III, 168; es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, II, 107.

nitelendirmiştir.¹⁴⁷

Sonuç itibariyle, âlimler arasında işin yöntemi hususunda farklı düşünceler bulunsa bile, hadislerde yapılan lahn, tashîf ve tahrîf gibi adlarla ifade edilen çeşitli hataların genellikle düzeltildiği, hadisçilerin bu konuya büyük önem attıkları ve hatta bu konuya ilişkin özel eserler kaleme alındığı¹⁴⁸ bilinmektedir.

Arap olmayan râvîlerin, hadis lâfızlarında doğru tasarrufta bulunmalarını sağlayacak nahiv·bilgisinden yoksun oldukları iddiası, gerçeğe uygun görünmemektedir. Çünkü mânâ rivâyeti için ileri sürülen "lâfız değişikliği ile ortaya çıkacak mânâ farklarını kavrayacak derecede Arapça dilbilgisi" şartı, sadece Arap kökenli râviler için değil, herkes için, özellikle Arap asıllı olmayanlar için konulmuş olmalıdır. Yani hadis râvîlerinden Arap soyundan gelmeyenler, hadis lâfızlarında doğru tasarrufta bulunacak düzeyde Arapça biliyorlardı. Sadece Arap olmama, cerh için yeterli sayılamaz. Nitekim eserleri dilde delil sayılan ünlü dil bilginlerinin birçoğu Arap değildir. Bunun en bâriz örneği, ilk imamlardan nahvin babası olarak bilinen Sibeveyh; bir diğer örneği gerek nahiv, gerekse belâğat alanında birçok kıymetli eserin sahibi bulunan ez-Zemahşerî (538/1143)'dir.

Bu konuda dikkatten kaçmaması gereken bir nokta da şu olmalıdır:

Gerek mânâ olarak rivâyette, gerekse hadis lâfızlarındaki lahnı düzeltmede iyi derecede Arapça bilmek şart koşulduğu için, her şeye rağmen hata yapma ihtimaline karşı, Arap olmayan râvîlerin yapmaları gereken konusunda akla en uygun olan husus, duydukları şekilde nakledebilmeleri için "lâfza dört elle sarılmaları"dır. Çünkü Arapça lâfızlarda tasarruf gücüne sahip olmayan ve mânâda isabet şartını yerine getirecek durumda olmayan kişilere mânâ olarak rivayet câiz görülmemiş, lâfzı duyduğu gibi rivayet etme şartı getirilmiştir.¹⁴⁹

Hadisle istişhâda taraftar olanlar, lahn iddialarına, aynı durumun Arap şiiri için de söz konusu olduğu, hatta "Ebu Hayyân'ın kendi kitaplarının bile, bir tağyir veya bir lahn olduğuna işaret edilmeksizin, Arap dilinin genel kaidelere uygunluğunu temin için, metinleri değiştirilmiş Arap şiirleriyle dolu olduğunu" dile getirerek cevap vermişlerdir. Onlara göre, Ebu Hayyân, tağyir ve lahnı Arapça beyitler için ileri sürmüş olsaydı, bunu Hz. Peygamber'in hadisleri için de ileri sürmesi uygun olurdu.¹⁵⁰

Bütün bunlara rağmen, hadislerde yer-yer hatalar bulunduğu kabul edilse bile, bu durum, bütün hadislerin lahinlerle dolu olduğu ve bütünüyle hadislerin dilde delil olamayacağı anlamına gelmez. Ayrıca hadislerdeki lahinlerle Arap şiirindekiler sayı bakımından oranlanmış olsa, hiç şüphesiz şiir çok daha zayıf durumdadır. Kanaatimizce bu, arılaşılabılır bir husustur. Zîra müslümanlar için hadis, İslâm dîninde büyük

¹⁴⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 218; A. Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isu'l-hasîs*, s. 145.

¹⁴⁸ Bu konuda yazılmış eserlere örnek olarak, İbn Kuteybe (276/889)'nin *İslâhu'l-ğalati'l-vâki' fi ğaribi'l-hadis li Ebî Ubeyd*, Ebû Süleyman el-Hattâbî (388/998)'nin *İslâhu ğalati'l-muhaddisîn*, Ebû Ahmed el-Askerî (382/992)'nin *Tashîfü'l-muhaddisîn*, ed-Dârakutnî (385/995)'nin *Tashîfü'l-muhaddisîn* ve el-Hatîb el-Bağdâdî (463/1071)'nin *Tellîsu'l-müteşâbih şîr-resm ve humâyetu mâ üşkile minhu an bevâdirî-tashîf ve'l-velum* adlı eserlerini sayabiliriz. Muhaddislerin, konu ile ilgili çabaları hakkında daha çok bilgi ve kitap adı için bkz. Estîrî Cemâl, *et-Tashîf ve eseruhu fî'l-hadis ve'l-fikh ve cihûdu'l-muhaddisîn fi mukâfahatihî*, 2. bsk. Dâru Taybe, Mekke, 1997.

¹⁴⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 198, 199; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 213; es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, II, 98; el-Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs*, s. 230; A. Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isu'l-hasîs*, s. 141.

¹⁵⁰ M. Reşit Özbalıkçı, *Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstişhâd*, s. 217 (İbnü't-Tayyib el-Mağribî, *Şerhu'l-İktirâh* v. 44 b'den naklen).

bir otorite olan Hz. Peygamber'in sözüdür ve "din" demektir.¹⁵¹ Hz. Peygamber'in söylemediği bir şeyi ona söyletmenin günahı ve âhiretteki karşılığı çok kötüdür. Nitekim el-Asmaî (216/831)'den rivayet edilen "Hadisle uğraşan biri için en çok korktuğum şey, nahiv bilmemesi durumunda, onun, Hz. Peygamber'in '*Bana bilerek yalan isnat eden kişi, Cehennem'deki yerine hazırlansın.*' hadisinin kapsamına girmesidir. Çünkü Hz. Peygamber lahn yapmıyordu. Şayet rivayetlerinde lahn yaparsan, ona yalan isnat etmiş olursun." şeklindeki söz,¹⁵² yeterince aydınlatıcıdır.

3. İlk devir Basra ve Kûfe nahivcileri ile sonraki dönemlerden Bağdat, Endülüs ve diğer ülkelerin nahivcilerinden hiçbirinin hadisle istişhâd etmedikleri şeklindeki iddia, tarihî gerçeklere olduğu gibi, bilimsel dayanaklardan da yoksundur.

Hadisle istişhâd taraftarı olan bilginler, bu iddiaya genel olarak, "İlk dönem nahivcileri hadislere güvenmedikleri için onlarla istişhâdı terk etmiş değillerdir; onlar hadis talebi için yolculuğa az çıkıyorlardı, bu sebeple karşılaştıkları hadis sayısı azdı. Ayrıca hadis kitapları meşhur ve yaygın değildi. Zaten onların çoğu hadis bilgini değildi."¹⁵³ şeklinde cevap vermişlerdir.

Kanaatimize göre bu durum, olsa-olsa onların eserlerinde hadisle az istişhâd ettiklerinin bir açıklaması olabilir. Yani onlar, genellikle hadisçi değil, Arap dili ve onun meseleleri üzerinde yoğunlaşan kişiler oldukları için, ellerinde hazır buldukları malzeme, şiir ve nahvin çeşitli konularını içeren metinlerdi. Ama bu, söz konusu malzeme içinde hadisin hiç yer almadığı anlamına gelmiyordu.

Özellikle Ebû Hayyân'ın isim vererek "İlk nahivcilerden hiçbiri hadisle istişhâd etmemişlerdir." şeklindeki iddiası; Basra ekolünün reisi durumundaki Sîbeveyh (183/799), Kûfe ekolünün reisi durumunda olan el-Kisâî (189/805) gibi ilk nahiv bilginlerinin bizzat hadisle istişhâd ettiklerinin tespitiyle boşa çıkmaktadır.¹⁵⁴ Ayrıca ilk dönem dilcilerinden el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (170/786), el-Ferrâ (207/823), sonraki dönemde yaşayan dilcilerden de, Ebû'l-Abbas el-Müberrid (285/898), Ebû Ali el-Fârisî (377/987), İbn Cinnî (392/1001), ez-Zemahşerî (538/1143) gibi şahsiyetlerin hadisle istişhâd ettikleri hususunun sâbit olmasıyla,¹⁵⁵ bu iddialar geçersiz kalmaktadır.

¹⁵¹ Bu hususta, Muhammed İbn Sîrîn (110/728)'e ait "Bu hadis dindir, onu kimden aldığınıza iyi dikkat edin." ve İbû'l-Mubârek (181/797)'e ait, "Muttasil isnadı aramak, dindendir." şeklindeki sözler, hadisçiler arasında meşhur olmuştur. Bilgi için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 122, 392.

¹⁵² Kadı İyaz, *el-İlmâ*, s. 184; İbn'u's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 217; Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İbn Kesîr, *İlîsârü ulûmü'l-hadis*, s. 75; el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, I, 710; es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 106; Hadis için bkz. Buharî, İlim, 38, Cenâiz, 33, Enbiyâ, 50, Edeb, 109; Müslim, Zühd, 72; Ebu Davud, İlim, 4; Tirmizî, Fiten, 70, İlim, 8, 13, Menâkib, 19; İbn Mâce, Mukaddime, 4; Dârimî, Mukaddime, 25, 46; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 7, II, 159, III, 13, IV, 47, V, 292.

¹⁵³ Muhammed el-Hıdr Huseyn, *Dirâsât fî'l-arabiyye*, s. 176.

¹⁵⁴ Sîbeveyh'in hadisle istişhâdına örnek için bkz. *el-Kıtab*, I, 164, 232, 396; II, 35; II, 20, 35, 52. Kisâî'nin hadisle istişhâdına örnek için bkz. *Muğni'l-lebîb*, I, 37, 325.

¹⁵⁵ Muhammed el-Hıdr Huseyn, *Dirâsât fî'l-arabiyye*, s. 177; Sa'îd el-Efğânî, *Fî usûli'n-nahv*, s. 54.

Burada adı geçen dilcilerden eserlerini tarayabildiklerimizden el-Müberrid, *el-Kâmil* adlı eserinde, bizim tespitlerimize göre 93 adet hadis zikretmiştir. Bu rivayetlerin hepsi, dilde istişhâd amacıyla sevk edilmiş olmasa da, bu gayeyle nakledilen hadis sayısı hatırı sayılır bir rakama ulaşmaktadır. Örnek olarak bkz. *el-Kâmil*, I, 191, 350, 366, II, 130, 184, 188, 229, 288, 294, 313, 314, III, 59, 230, 356.

İbn Cinnî, Arapça'da naklî delillerden birinin de hadis olduğuna eserinin birçok yerinde temas etmiştir. Bilgi için bkz. *el-Hasâis*, I, 219 (اغتننا بأطراف الحديث مبتنا); 250 (İbn Cinnî burada, حلف الله على صوته, hadisinde geçen zamirinin döndüğü muhtemel mercileri ele almıştır); 383 (لا تروى إني قول رسول الله); III, 246 (İbn Cinnî burada, Hz. Peygamber'in lahn yapan bir kişi hakkında söylediği احكامهم فانه حلف hadisini nakletmiş ve onun lâhni dalâlet olarak isimlendirdiğine dikkat çekmiştir.) İbn Cinnî'nin Hadisle istişhâdına daha fazla örnek için

Hatta nakledildiğine göre, hadisle istişhâda en ısrarlı biçimde karşı duran ve büyük iddiaların sahibi olan Ebu Hayyân bile, dilde hadisle istişhâd etmiştir Nitekim İbnü't-Tayyib el-Mağribî (1170/1757), "Bilakis, Ebû Hayyân'ın kendisinin, hadisle istidlâlde bulunduğunu gördüm." demiştir.¹⁵⁶

Konunun aydınlığa kavuşması için dilcilerin sarf ve nahiv konularında hadisle istişhâd örneklerinden birkaçına işaret etmemiz faydalı olacaktır.

C. HADİSLE İSTİŞHÂD ÖRNEKLERİ

1. "(حيّ)" kelimesi, sarf ilmi açısından 'haydi gel' anlamında bir isim fiildir; Hadisten örnek: (حيّ على الصلاة) = "Haydi namaza gelin!"¹⁵⁷

2. "(نفس)" kelimesi, Arapça'da müennes kabul edilen kelimelerdendir." Hadisten örnek: (لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة) = "Cennete ancak, İslâm'ı kabul eden kişi girebilir."¹⁵⁸

3. "Kelimeler, bizzat lafızları kastedildiğinde i'rab açısından son harflerinin hareketi üzere mebnî kabul edilebilecekleri gibi, isim kabul edilerek mu'rab de olabilirler." Örnek: (إن الله ينهاكم عن قول وقال) ¹⁵⁹ Hadiste geçen (قول) ve (قال) kelimeleri, mazi fiil olarak fetha üzere mebnî kabul edilebilecekleri gibi, isim sayılarak kendilerinden önceki (عن) harfi-cerriyle mecrûr da olabilirler.

4. "Muzarî'nin mütekellim şahsına, az da olsa emir lââmı bitişebilir." Örnek: (فروا) ¹⁶⁰ = "Kalkın size namaz kıldırayım."¹⁶⁰

5. "İhtisâs uygulamasında 'mahsûs', i'rabtan mahalli olmayan bir yapı olarak, mübteda ile haber arasına girebilir." Örnek: (نحن معاشرا الأنبياء لا نورث) = "Biz Peygamberler topluluğuna mîrasçı olunmaz."¹⁶¹

6. "Şart-cevap cümlelerinde şart fiili muzarî, cevap fiili mazi olarak kullanılabilir." Örnek: (من يقيم ليلة القدر إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه) = "Kim kadir gecesini inanarak ve savabını umarak ihyâ ederse geçmiş günahları bağışlanır."¹⁶² İbn Mâlik, bazı nahivcilerin bu kullanımı zayıf bulduklarını ve zarurete binâen câiz gördüklerine işaret ettikten

→ →

bkz. *el-Hasâis*, I, 33, 36, 39; III, 76, 77, 102.

¹⁵⁶ Muhammed el-Hidr Huseyn, *Dirâsâtü fi'l-avâbiyye*, s.177; Sa'îd el-Efğânî, *Fi usûlî'n-nahiv*, s. 54.

¹⁵⁷ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 52; ez-Zemahşerî, *Kinabu'l-mufasssal*, 1. bsk. Matbaatu't-tekkaddüm, Mısır, 1323, s. 154.

¹⁵⁸ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 20. Hadis için bkz. Ebû Davûd, *Salât*, 28, 34, 36; Tirmizî, *Salât*, 149; Nesâî, *Ezan*, 3, 5, 15; İbn Mâce, *Ezan*, 1, 2; Dârimî, *Salât*, 3, 7, 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 408, 409, IV, 43, V, 373.

¹⁵⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 35. Hadis için bkz. Buharî, *Edeb*, 6, Rikâk, 22, İ'tisâm, 13; Müslim, *Akdiye*, 14; Dârimî, Rikâk, 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 246, 251, 254, 255.

¹⁶⁰ Cemâlüddîn İbn Mâlik el-Endelüsî, *Şevâlihu't-tavzîh ve't-tasliûh li müşkilâtü'l-Câmi's-Sahîh*, thk. Taha Muhsin, İhyâu't-türâs el-İslâmî, Bağdâd, 1985, s. 216; İbn Hişam, *Muğni'l-lebîb an kütübî'l-e'ârib*, Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Kahire, ty. I, 224 (İbn Mâlik ve İbn Hişam aynı kullanımın Ankebût: 29/12 âyetinde geçtiğine de işaret etmişlerdir.) Hadis için bkz. Buharî, *Salât*, 20, *Ezan*, 161; Müslim, *Mesâcid*, 268; Ebû Davûd, *salât*, 70; Nesâî, *İmâme*, 19, 2; Mâlik b Enes, *el-Muvatta'*, Sefer, 31; Dârimî, *Salât*, 61.

¹⁶¹ Cemâlüddîn b. Yusuf ibn Hişam, *Muğni'l-lebîb*, II, 387. Hadis için bkz. Buharî, *Humus*, 1, *Meğâzî*, 14, 38, *İ'tisâm*, 5; Müslim, *Cihâd*, 52, 54, 56, *Ebu Dâvûd*, *İmâra*, 19; Tirmizî, *Siyer*, 44; Nesâî, *Fey'*, 9, 16; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, *Kelâm*, 27; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 4, 6, 9, II, 463, VI, 145, 262.

¹⁶² Hadis için bkz. Buharî, *İmân*, 25, 27, 35, *Savm*, 6, *Terâvîh*, 1; Müslim, *Müsâfirîn*, 173-176; Ebû Davûd, *Ramazan*, 1; Tirmizî, *Savm*, 1; Nesâî, *Kıyâmu'l-leyl*, 3; İbn Mâce, *İkâme*, 173; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, *Ramazan*, 2; Dârimî, *Savm*, 54; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 191, II, 232, V, 318, 321.

sonra, "Esas olan mutlak anlamda câiz olmasıdır." demiş ve şiiir örnekleriyle iddiasını ispat yoluna gitmiştir.¹⁶³ İbn Hacer (852/1448), Buharî hadisinde cevap fiilinin mazî fiil olarak kullanılmasının, râvînin tasarrufu olabileceğine; Nesâî'nin, Muhammed b. Ali b. Meymûn'un Buharî'nin hocası Ebu'l-Yemân'dan aktardığı rivayette lâfzın, (من بضم له) şeklinde geçtiğine işaret etmişse de,¹⁶⁴ el-Aynî (855/1451), "Muhammed b. Ali b. Meymûn'un, Buharî'nin hocası Ebu'l-Yemân'dan rivayetinin, bizzat Buharî'nin kendi hocasından rivayetini denk olamayacağını ve Müslim rivayetinin de bunu teyit ettiğini"¹⁶⁵ söyleyerek, bu kanaate karşı çıkmıştır. Henâdî'nin de söylediği gibi, el-Aynî bu düşüncesinde isabetli görünmektedir. Buharî rivayetinin, Nesâî rivayetine takdîm edilmesi gerekir. Çünkü Buharî, bizzat hocasından naklederken; Nesâî, Muhammed b. Ali b. Meymûn aracılığıyla Buharî'nin hocasından nakletmektedir. Bu durumda bir râvî tasarrufu ihtimali, Nesâî rivayeti için söz konusu edilebilir.

7. "harf-i cerri 'nice, ne çok' anlamlarına gelir ve 'çokluk' ifade eder." Örnek: (رَبِّ) = "Dünyada nice giyinik vardır ki, kıyamet günü çıplaktır."¹⁶⁶

8. "harf-i cerri, sebep anlamı ifade edebilir." Örnek: (إن امرأة دخلت النار في هرة - حسنها) = "Bir kadın hapsedtiği bir kedi sebebiyle cehenneme girmiştir."¹⁶⁷

9. "fiili, hem amelî, hem de anlamı bakımından, (صار) gibi, nakıs fiil olarak kullanılabilir." Örnek: (فلا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض) = "Benden sonra birbirinizin boynunu vuran kâfirler haline gelmeyiniz."¹⁶⁸ İbn Mâlik, hadiste geçen (لا ترجعوا) cümlesini, hem anlam, hem de irab bakımından, (لا تصبروا) ifadesiyle karşılamıştır.¹⁶⁹ Yani, irab bakımından, muttasıl zamir olan cemi vavı, (رجع) fiilinin mahallen merfû ismi, (كفارا) kelimesi de, fetha ile mansub haberi durumundadır.

10. "Fiili gibi amel eden nekre bir mastar, mübtedâ olabilir." Örnek: (أمر بمعروف صدقة) = "İyiliği emretmek bir sadakadır; kötülükten alkoymak bir sadakadır."¹⁷⁰

11. "Bir mef'ûlün bihe geçişli olan (كفى) fiilinin mef'ûlünün başında zâid bâ (باء التاكيد) bulunabilir." Örnek: (كفى بالله إيماناً يحدث بكل ما سمع) = "Her duyduğunu nakletmesi, kişiye günah olarak yeter."¹⁷¹

¹⁶³ Cemâluddîn İbn Mâlik el-Endelûsî, *Şevâhidü't-tavzîh*, s. 67,68. Krş. Muhammed Abdulkadir Henâdî, *el-İlhiçâcu'n-nalvî inde'l-İmâm Bedriddîn el-Âynî fî dav'i kitabihî Umdetu'l-kârî*, Mecelletu merkezi buhûs ve dirâsât, Medine, s. 155.

¹⁶⁴ Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali ibn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Salûlu'l-Buhârî*, 1. bsk. Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1300, I, 85.

¹⁶⁵ Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmedel-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Salûlu'l-Buhârî*, I, 227.

¹⁶⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, I, 134; Muhammed Abdulkadir Henâdî, *el-İlhiçâcu'n-nalvî inde'l-İmâm Bedriddîn el-Âynî*, s. 166, 167. Hadis için bkz. Buhârî, İlim, 40, Libâs, 31, Edeb, 121, Fiten, 6; Tirmizî, Fiten, 30; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Lübâs, 8.

¹⁶⁷ İbn Malik, *Şevâhidü't-tavzîh*, s. 123; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, I, 168; *Şerhu İbn Akil, İntişârâu seyyidi's-şühedâ*, Kum, 1311, III, 21. Hadis için bkz. Buhârî, Bed'u'l-halk, 16; Müslim, Tevbe, 25; İbn Mâce, Zühd, 30; Dârimî, Rikâk, 93; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 261, 269, 457, 467, 501, 507.

¹⁶⁸ Hadis için bkz. Buhârî İlim, 43, Edâhî, 5; Müslim, İmân, 118-120, Kasâme, 29; Ebû Davûd, Sünnet, 15; Tirmizî, Fiten, 28; Dârimî, Menâsik, 76; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 85, 87, 104, V, 37, 39, 44, 49, 78.

¹⁶⁹ İbn Malik, *Şevâhidü't-tavzîh*, 197.

¹⁷⁰ İbn Hişâm *Şerhu Şüzûrî'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-arâh*, Dâru'l-hicra, Kum, ty, 183. Hadis için bkz. Müslim, Zekât, 53, 54, Müsâfirîn, 84; Ebu Davûd, Edeb, 160, Tetavvu', 12; Tirmizî, Birr, 36; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 167, 178, II, 329.

¹⁷¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, I, 109. Hadis için bkz. Ebû Davûd, Edeb, 80.

12. "İzafetle husûsiyet kazanmış nekre kelime, mübteda olabilir." Örnek: (حمس)
 (ملوات كتبهن الله على العباد) = "Allah, beş vakit namazı, kullara farz kılmıştır."¹⁷²

Kelimelerin anlamlarını belirlemede hadisin delil alınmasında uygulama, biraz daha ağırlık kazanmış durumdadır. Arap dilinde ilk lügat kitabının yazarı olarak bilinen el-Halil b Ahmed'in *Kitabu'l-Ayn* adlı eserinde, bol miktarda âyet, hadis ve Arap şiirinin sahîh olanları ile istişhâd ettiği görülmektedir.¹⁷³ el-Halil'in bu eserinden sonra, ilk derli-toplu lügat kitabını yazan Ebû Bekr İbn Dureyd (321/933), *Cemheratu'l-luğa* ve Araplarda şahıs ve kabîle isimlerinin menşe' ve anlamları hakkında tarihî rivayetleri kaydettiği ve etimolojilerini verdiği *el-İştikâk* adlı lügat kitaplarında, bol miktarda hadisle istişhâd örneği ortaya koymuştur.¹⁷⁴

Yine el-Ezherî (370/980) *Telzibu'l-lüğa*, el-Cevherî (393/1001) *Tâcül-lüğa ve Sınlâhu'l-arabiyye*, İbn Fâris (395/1004) *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, Ebû Mansur es-Se'âlibî (429/1038) *Fıkhul-luğa*, ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, İbn Manzur (711/1311) *Lisânu'l-arab*, el-Feyyûmî (770/1368) *el-Misbâhu'l-munîr*, el-Fîrûzâbâdî (817/1415) *el-Kâmûsü'l-mulîh* ve ez-Zebîdî (1205/1790) *Tâcül-arûs* adlı sözlük çalışmalarında, bol miktarda hadisle istişhâta bulunmuşlardır.¹⁷⁵

¹⁷² İbn Hişâm, *Şerhu Şiizür'iz-zehab* s. 183. Hadis için bkz. Müslim, İmân, 8, 10, 29, 31; Buharî, Salât, 1, İlim, 6; Nesâî, salât, 1, 4; Dârimî, Salât, 208; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Salâtu'l-leyl, 14. Bu konuda daha fazla örnek için bkz. M.Reşit Özbalkıç, *Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstişhâd*, s. 245-295.

¹⁷³ es-Suyûtî, *el-Müzhir fi ilmül-lüğa ve envâihâ*, I, 188. el-Halil b. Ahmed (170/786)'in, 'ayn (ع) harfinden başladığı için *Kitabu'l-ayn* adını verdiği sözlükte, bizim tespitlerimize göre, (روى الحديث) başlığıyla 320 adet hadis, çeşitli kelimelerin anlamlarını tespit amacıyla kullanılmıştır. Bu kullanımların hepsinin yerine işaret edilmesi, çok fazla yer kaplayacağı için, örnek olarak ilk 200 sayfada geçen hadislerin yerlerine işaretle yetineceğiz. Bilgi için bkz. *Kitabu'l-ayn* (1. bsk. Tertib, Davud Sellûm-Selman el-Anbekî-İn'âm Davud Sellûm, Mektebetu Lübnân, Beyrut, 2004), s.6, 9, 18, 20, 21, 24 (4), 27, 37, 44, 46, 52, 60, 62, 66, 67, 69, 70, 74, 78, 79 (2), 80, 82, 83, 85 (2), 89, 90, 93, 99, 100 (3), 103 (3), 105, 114, 118, 120, 128, 130 (2), 134, 137, 140 (2), 141, 147, 151, 152, 153, 155, 156, 159, 162, 165, 168 (2), 169, 171, 173, 175, 177, 180 (2), 181, 183 (2), 188, 193, 194, 197.

¹⁷⁴ Örnek olarak bkz. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ibn Dureyd, *Kitabu'l-iştikâk* (2. bsk. Mektebetu'l-Mütenebbî, Bağdat, 1979), s.163, 322, 486.

¹⁷⁵ Burada adı geçen lügat yazarlarından İbn Fâris, Zemahşerî ve Feyyûmî'nin kitapları daha hacimsiz olduğu için, bu âlimlerin hadis kullanım oranları hakkında fikir verme amacıyla, verdikleri hadis sayılarına işaret etmek istiyoruz.

İbn Fâris'in (395/1004), *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (1. bsk, thk. Şihabuddîn Ebu Amr, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1994) adlı eserinin ilk 500 sayfasında hızlıca yaptığımız taramada, bazı sayfalarda birden fazla olmak üzere, 168 adet hadis nakletmiştir. Örnek olarak bkz. s.43, 45, 47 (2), 52 (2), 53 (2), 56, 57 (3), 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 81, 91, 95, 104, 106, 108, 111, 119, 120, 138, 140, 141 (2), 146, 147, 149, 151, 152, 153, 158, 160, 161 (2), 165 (2), 171 (2), 176, 177, 179 (3), 182 (2), 184 (2), 188, 194, 195, 197, 198, 200, 203, 204, 207, 208 (2), 209, 211 (2), 216, 219, 233, 235, 240, 241, 244, 245, 246, 248, 254, 258 (2), 261, 268, 271, 273, 274, 276, 277 (2), 281, 282, 284, 285 (2), 288, 293, 294, 296, 302, 304 (2), 308, 311, 319, 320, 321, 324, 326, 327, 328, 331, 333, 339 (3), 340, 341, 349, 350, 351 (3), 356 (3), 357; 359 (2), 360, 364 (3), 367, 368, 369 (3), 370 (2), 371, 374, 378, 388, 391, 392, 396, 397, 398, 400, 401, 406 (2), 413 (2), 414 (2), 416 (2), 418, 421, 425 (2), 431, 435, 436, 439, 441, 442, 443, 445, 448, 453 (2), 455, 462, 463, 464, 468, 471, 474, 476, 477, 478, 484, 486, 488, 496, 499.

ez-Zemahşerî (538/1143) de *Esâsu'l-belâğa* (Dâru Sâdir-Dâru Beyrut, Beyrut, 1965) adlı eserinde genellikle (روى الحديث) başlığı altında verdiği çok sayıda hadisle istişhâd etmiştir. Örnek olarak bkz. *Esâsu'l-Belâğa*, s. 61, 66, 82, 114, 125, 128, 164, 256, 279, 309, 347, 348, 360, 441, 517, 602, 680.

el-Feyyûmî (770/1369)'nin *el-Misbâhu'l-munîr* adlı eserindeki örnekler için bkz. I, 86, 92, 93, 96, 100, 114, 115, 120, 165, 172, 176, 191, 217, 232, 233, 235, 236, 238, 239, 243, 248, 255, 257, 263, 268, 282 (2), 292, 295, 309, 314, 336, 347, 348, 353; II, 365, 395, 405 (2), 410, 411, 414, 419 (2), 421, 423 (2), 435, 439, 454, 455, (2), 460 (2), 461, 467, 468, 470, 476, 493, 494, 500, 505, 520, 531, 539, 579, 584, , 586 (2), 591,

Dilci yönüyle de tanınan el-Feyyûmî, (فيس) kelimesinin, bilinen "hayırla yâd etmek" anlamı yanında, "şerle yâd etmek" anlamında da kullanılabileceğine işaret etmiş bu hususa delil olarak da, Buharî ve Müslim'in *es-Sahîh* adlı eserleri dahil, el-kütübü's-sitte'nin çoğunda yerini alan Enes b. Mâlik rivayetini göstermiştir. Bu rivayete göre, Hz. Peygamber, bir cenaze geçerken hayırla, bir başka cenaze geçerken de şerle yâd edildiğini görünce, her ikisi hakkında da üç defa "*vâcip oldu*" ifadesini kullanmışlardır. "Ey Allah'ın Elçisi, hayırla yâd edilene de, şerle yâd edilene de '*vâcip oldu*' buyurdunuz, bunun hikmeti nedir?" diye sorulunca, "*Kimi hayırla yâd ederseniz o kişiye cennet, kimi şerle yâd ederseniz, ona da cehennem vâcip olur; çünkü siz yeryüzünde Allah'ın şâliuhterisiniz.*" buyurmuşlardır.¹⁷⁶ Bu hadisi nakleden el-Feyyûmî, şu değerli hadisi Arapların en fasîhi olan Hz. Peygamber'den, yine fasîh Araplar, onlardan da adalet ve zapt sahibi kişiler rivayet etmişlerdir. Bu sebeple o, lügatçilerin yaptıkları nakillerden daha güvenilir durumdadır. Çünkü şiirle istişhâd edenler, bazen durumu meçhûl tek bir ravîden gelen nakille yetinmektedirler."¹⁷⁷

SONUÇ

Verilen bilgiler ışığında konuyu bir sonuca bağlamak gerekirse, Sa'îd el-Efğânî'nin diliyle şunları söylememiz mümkündür: Nahivcilerin ve sözlük yazarlarının delil saydığı bütün Arap kelimasında, hadis rivayetinde gösterilen dikkat, zapt ve araştırmanın asgarisi bile bulunmamaktadır.¹⁷⁸ Mütেকaddim âlimlerden Arap dilinde hadisi delil kabul etmeyenler, hadis âlimlerinin dirâyet ve rivâyet açısından ortaya koydukları eserlerin halk arasında revaç bulduğu zamanda gelmiş olsalardı, hiç şüphe yok ki Kur'ân'dan sonra Hadis ile de istişhâd ederler; Hadis ilminin hassas terazilerinde tartıldıklarında haklarında birçok şüphe ortaya çıkacak olan şiir ve haberlere asla dönüp bakmazlardı.¹⁷⁹

Sa'îd el-Efğânî'nin bu üslûbunda biraz hamâset kokmakla birlikte, düşünceleri isabetli görünmektedir. Tereddütsüz olarak ifade edebiliriz ki, dilde hadisle istişhâda karşı çıkanlarının ileri sürdükleri gerekçelerin tamamı, Arap şiiri ve nesri için de geçerlidir. Bu itibarla yukarıda ortaya konulan üç görüşten, hadisle istişhâdın câiz olduğunu savunan düşünce, bize göre haklı ve tarihi gerçeklerle de teyit edilen bir görüştür. İstişhâd işini, belli şartları taşıyan hadisler için uygun gören düşünce ise, daha ihtiyatlı davranan bir görüştür.

Giriş bölümünde söz ettiğimiz Muhammed el-Hıdr Hüseyin'in kaleme aldığı *el-İstişhâd bi'l-hadis fi'l-luğa* adlı Arapça makalede ulaşılan sonuçlar da, aşağı-yukarı, çalışmanın bütünü içinde delilleriyle ortaya koymaya çalıştığımız bu kanaati teyit

→ →

593, 599, 620, 622, 626, 627, 631, 641, 642, 644, 647, 652, 653, 657.

¹⁷⁶ Hadisin Buharî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinde yer alan Arapça metninde ilgili cümleler, (فتوراً عليها حمراً) ve (فتوراً عليها غمراً) şeklinde geçmektedir. Hadis için bkz. Buharî, Şehâdât, 6; Cenâiz, 85; Müslim, Cenâiz, 60; Ebu Davud, Cenâiz, 72, 76; Tirmizî, Cenâiz, 63; Nesâî, Cenâiz, 50; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsted*, I, 22, 30, 45, 46, 54, II, 261, 466, III, 76, 186, 197, 211, V, 299.

¹⁷⁷ el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-minûr*, I, 86. Krş. M. Reşit Özbalkıç, *Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstişhâd*, s. 201, 202. Feyyûmî yine hadisçilerin "Abd b. Zeme'a" adında geçen ikinci ismi "Zem'a" şeklinde mim harfinin sükûnuyla telâffuz ettiklerini, bu kelimeyi lügat kitaplarında bulamadığını kaydetmektedir. Bilgi için bkz. el-Misbâh, I, 255.

¹⁷⁸ Sa'îd el-Efğânî, *Fi usûlî'n-nahiv*, s. 47; Krş. Subhî es-Salih, *Ulûmü'l-İhadis*, s. 331, 332.

¹⁷⁹ Sa'îd el-Efğânî, A.g.e. s. 49.

istişhâd edilmez.

2. Yukarıda adı geçen kitaplarda yer alan hadislerle aşağıdaki şartlar çerçevesinde istişhâd edilebilir:

- a- Mütevâtir ve meşhur hadisler,
- b- İbadette kullanılan hadisler,
- c- Atasözü mesabesinde kısa, vecîz hadisler,
- d- Hz. Peygamber'in mektupları,

e- Hz. Peygamber'in bir kabîleye kendi lehçesiyle hitap ettiğini belirtmek için rivayet edilen hadisler,

f- Kasım b. Muhammed, Recâ b. Hayve ve İbn Sîrîn gibi mânâ ile rivayete izin vermeyen hadisçilerin rivayet ettiği hadisler,

- g- Değişik rivayetlerle geldiği halde lafızları değişmeyen hadisler.¹⁸²

Gerek Muhammed el-Hidr Hüseyin'in ulaştığı sonuçlar, gerekse Mısır Dil Akademisi'nin aldığı kararlar, yeterince açıktır. "el-Kütübü's-sitte ve daha önce yazılan hadis mecmuaları" kaydı, hadislerin büyük bir çoğunluğunu içine almaktadır. Çünkü başta İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eseri olmak üzere, çok sayıda hadis ihtiva eden *Musannef* ve *Müsned* tipi eserlerin pek çoğu, söz konusu zaman diliminde kaleme alınmış mecmualardır. Bir diğer kayda değer husus ise, değişik yollarla geldiği halde lâfızlarında değişiklik bulunmayan hadislerle dilde istişhâd edilebileceği gerçeğidir. Kanaatimizce bu şart, dilde delil alınabilecek hadis sayısını daraltan bir sınırlama gibi görünse de, gerçek böyle değildir. Çünkü farklı yollarla geldikleri halde lâfız değişikliği bulunmayan hadis sayısı çok fazladır. Elbette burada kastettiğimiz lafız değişikliği, hadisin muhtevâsını bozacak nitelikteki değişikliklerdir. Gerçek şu ki, küçük lafız değişiklikleri bulunmayan hadis yok gibidir.

Sonuç olarak kanaatimiz şudur:

Hicrî beşinci asır öncesinde kaleme alınmış hadis mecmualarında yerini alıp, hadis âlimleri tarafından sened ve metin açısından sahih ve hasen derecesinde görülen bütün hadisler dilde istişhâda uygun haberlerdir. Zayıf ve uydurma olanlara, ya senedindeki zafiyetten dolayı mevsûkiyet problemi taşıdıklarından, ya da metindeki anlam ve dil kusurları sebebiyle zayıf veya uydurma sayıldıklarından, ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Fazla cesur bir hüküm olur mu bilmiyoruz ama, bu çalışma sonrasında bizde oluşan kanaate göre, az önce çizdiğimiz çerçeveye giren hadislerden, teknik deyişle, özellikle "kavî-merfû" nitelikli olanlar, dilde delil olma açısından, Arap dilcilerinin delil aldıkları şiir ve nesir metinlerinden daha güvenilir ve daha iyi durumdadır. Özellikle *Musannef* tipi hadis mecmualarında daha yaygın bulunan maktû' ve mevkûf haberler ise, en azından teorik olarak, Hz. Peygamber'in ağzından nakledilenler kadar özen gösterilmeme ihtimalinden dolayı, belki dilcilerin istişhâd malzemesi olarak esas aldıkları metinler ayarında sayılabilir. Bizi bu kanaate götüren, geçen rivayet ilimlerindeki isnad sisteminin, dilcilerdekine oranla çok daha sıkı, hatta orijinal olması yanında, dilcilerin çekince koydukları hususlarda hadislerin, onların tasavvur edemeyecekleri ölçüde sağlam ve tutarlı durumda olmasıdır. Şu da bir gerçek ki, elbette hadisçilerin *sahîh* ve *hasen* buldukları her hadis, dil açısından aynı düzeyde ve parlaklıkta değildir. Yukarıda geçen bilgiler, dilde delil olmaya ehliyet açısından, hadisler arasında bir derecelendirmeye gidildiğini göstermektedir. Elbette bu, anlaşılabilir bir husustur ve doğru olandır.

¹⁸² Hüseyin Tural, Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Mes'elesi, s. 78, 79.

“MÜDDESSİR, 74/4. ÂYETİN” TEFSİRLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME -“Nass-Olgı” Örtüşmesi ve “Yorum Etiği” Açısından-

Ali Galip GEZGİN*

THE EVALUATION ABOUT THE INTERPRETATIONS/EXEGESIS OF THE VERSE OF THE SURAH MUDDATHHIR (THE ENFOLDED ONE) 74/4. -THE PERSPECTIVE OF "THE TEXT-FACT" CONFORMITY AND "THE ETHIC OF INTERPRETATION"

The verse of The Surah Muddaththir (The Enfolded one) " وَتِيَابِكَ فَطُورٌ " /Ve siyâbeke fetahhir/ And thy garments(thiyâb) purify " that in the Holy Qur'ân, is typical example, relating to "the text-fact conformity". This verse has been interpreted in two different meaning by the classical and contemporary commentators. According to first interpretation, this verse means "thy garments(thiyâb) purify" as litteral/real meaning. In respect to second interpretation, the verse means "And thine inner self purify or be away from the sin." as allegorically.

We evaluated these interpretations in this article. In addition to, we emphasized deficiencies of translations of this verse. Especially, based on prejudicially interpretations. Because, this verse may be interpreted both litteral and allegorical meaning. Consequently, from perspective of "The Ethic of Interpretation", the verse should not be interpreted in prejudicially.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, M.S.VII. yüzyılda Mekke ve Medine'de yaşayan Arap toplumunun kültürüyle yakından ilgisi olan bir hitaptır. Allah'ın son mesajı Kur'ân, Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumdan ve o toplumun olgularından kopuk bir kelâm değildir. Bunun için, Kur'ân'da geçen âyetlerde *ne demek istendiği* anlaşılmaya çalışılırken, öncelikle *ne dendiği* doğru bir şekilde tespit edilmeli ve bu doğru tespit yapılırken de *olgu-mein veya Kur'ân-olgu* örtüşmesi gerçeği göz ardı edilmemelidir. Ayrıca, *yorum etiği*¹ ve *Arap Dili ve Belâğatı* açısından mümkün olmayan anlamlar da, Kur'ân âyetlerine yüklenmemelidir.

* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. aggezgin@hotmail.com

¹ "Yorum/Çeviri Etiği" ile Kur'ân âyetlerini yorumlarken, ön yargılara dayalı, bireyin kendi doğrularını onaylatan bir yorum/çeviri anlayışının aksine, tamamen Arap dili ve belâğatının verileri ile, sahih delillere ve Kur'ânî karînelere istinad eden, Kur'ân'ın rûhuna uygun ve Kur'ân'ın doğrularını tarafsız bir şekilde sunan yorum/çeviri ahlâkını kasetmekteyiz.

Kur'ân'da geçen bazı âyetler²-ki bu âyetlerden birisi de “ *وإنياك غطهم* / *Ve siyâbeke fetalîhir/Elbiseni temizle/Benliğini arındır/Günahlardan uzak dur.*”³ âyetidir. “Hz. Peygamber’in şahsında ifadesini bulan herhangi bir olguya cevaben biçimlense de, yapısı, cümleleri ve dilsel öğeleri bakımından, bu spesifik bağlamı aşmaktadır. Zira bütün metinler, her ne kadar içinde buldukları olgu ve kültür çerçevesinde oluşmakta iseler de, mekanik unsurları sayesinde, olguyu yeniden yapılandırabilir; onu salt kayda geçirmek ya da bir ayna gibi olduğu şekliyle yansıtmakla yetinmezler. Özellikle, Kur'ân gibi seçkin bir metnin olguya olan diyalektiği, basit bir diyalektik değildir. Çünkü, olgu, dilin içinde, dile özgü kurallara bağlı olarak yapısal ilişkilere dahil olan ifade birimlerine dönüşür.”⁴ Dolayısıyla dil, temsil ettiği kültüre ve bu ikisini (*dil-kültür ilişkisi*)⁵ ortaya çıkaran olguya karşı yerel/lokal bir bağımsızlık kazanır. Dil, olguyu yeniden yapılandırma biçimini de bu yerel bağımsızlıktan elde eder.⁶

Hz. Peygamber'e hitap edilen ve onun kaygılarına -ki bu olgunun kaygılarıdır- cevap verilen Kur'ân'da⁷, pasif bir cevap vermenin ötesinde yeni bir olgu biçimlendirmeye teşebbüs edildiği de görülmektedir.⁸ Nitekim daha önce yaptığımız bir çalışmada, Hz. Peygamber'e yönelik uyarıların Kur'ân metni içerisinde kayda geçirildiği, bunun da sadece tarihsel bir bilgi vermenin ya da olguya bir atıfta bulunmanın ötesinde, bu uyarılarda zikredilen yerel ve tarihsel malzemenin içerisinde evrensel ilkelerin bulunduğu altı çizilmektedir.⁹ Zira, Allah'ın murâdı, bütün tarihî durumlara yönelik olup, sonsuzdur ve ileride ne olabileceğine dair ipuçları da yorumlama sürecinde Kur'ân 'nass'ında mevcuttur. Yorum ve uygulamayla ilâhî muradın 'nass'da mevcut olan kısmî bir boyutu güncelleştir. *Makâsıd-ı İlâhiye* ile yorumcunun tarihî-özel ufkunun bu karşılaşması, kesintisiz devam edecek dînî,

² Bu âyetlerden bir kısmı için bkz. Âl-i İmrân, 3/144, 152-153, 164; Nisa, 4/64, 65; Mâide, 5/67, 99; A'raf, 7/158; Yûnus, 10/49; İsrâ, 17/93; Kehf, 18/110; Furkân, 25/56; Ahzâb, 33/1-3, 6, 28-34, 36-40, 50-53; Sebe', 34/28; Fussilet, 41/6; Ahkaf, 46/9; Fetih, 48/29; Hucurât, 49/2,3; Necm, 53/1-4; Mümtahine, 60/1; Cum'a, 62/11; Tahrîm, 66/1, 3-5.

³ Müddessir, 74/4. Bundan böyle, çok sık olarak atıfta bulunulacağı için, bu âyete yapılan atıflarda dipnotta sûre ismi ve numarası ile âyetin numarası gösterilmeyecektir.

⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı- Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, (çev. Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara 2001, s.96.

⁵ “Dil-Kültür İlişkisi” hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ochs, Elinor, *Culture and Language Development*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 1988, s.22-39; Akarsu, Bedia, *Wilhelm Von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1955, s.1, 84; “Metin-Kültür ilişkisi” hakkında geniş bilgi için bkz. Nasr Hâmid, *a.g.e.*, ss.53-172.

⁶ Nasr Hâmid, *a.g.e.*, a.y.

⁷ Kur'ân'da sadece Hz. Peygamber'in kaygılarına cevap verilmez. Aynı zamanda, Allah'ın Elçisi'yle aynı tarihî süreçte yaşayan, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer başta olmak üzere çok sayıda sahabenin kaygılarına, temennî ve dileklerine de cevap verilmektedir. Bu örneklerin ayrıntılı bir şekilde sunulduğu bir çalışma için bkz. Hâmid b. 'Alî b. İbrâhîm b. 'İmâdiddîn b. Muhibiddîn Dimaşkî 'İmâdî, *ed-Dürrü'l-Müstetâb fî Muvâfâkâti 'Ömera'bnî'l-Hattâb ve Ebî Bekr ve 'Alî Ebî Turâb*, (Tahk. Mustafa Osman Sumeyde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1417/1996, s.59-112; Benzeri diğer örnekler için ayrıca bkz. Fahrüddîn Râzî, Muhammed b. 'Ömer b. el-Huseyn et-Teymî, el-Bekrî,(ö.606/1209), *et-Tefşîru'l-Kebîr (Meşâihu'l-Çayb)* (I-XXXII+Fihrist), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1411/1990, c.XVI, s.121; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, (ö.671/1272), *el-Câmi' li Atikâni'l-Kur'ân* (I-XX), 2.Baskı, Kahire 1965, c.II, s.112, c.VIII, s. 219.

⁸ Nasr Hâmid, *a.g.e.*, a.y.

⁹ Gezgın, Ali Galip, *Kur'ân'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2003, s.221-223.

tarihî, beşerî bir süreçtir. Çünkü, sonsuz değerler dünyası olan *Makâsıd-ı İlâhiyye* ancak, sürekli değişen yorumcunun tarihî-özel ufku ile yüzleştğinde ve yeni tarihî durumlar karşısında test edildiğinde kendisini daha tam ve daha çok ifşâ edecektir.¹⁰

Geçmiş zamanın, şimdiki zaman için mümkün kıldığı ve gelecek zaman ihtimallerini yakalama formasyonunu sağlayacak olan "*hipoleptik bilinç*"¹¹ ulaşmamız sayesinde "*nass-olgu ilişkisi*"ni daha iyi anlamamız mümkün olacaktır.¹² Zira, "metnin önünde duran uygulama da aynı derecede önemlidir. Metin, okuyucularının ve yorumcularının her zaman çağdaşdır; yani, daima yorumlayıcının zamanına ve şartlarına dönüktür. Geleceğe yolları açık tutmaktadır."¹³

Şu halde, Kur'ân metni sadece belli durumlara yönelik birtakım tarihsel bilgiler içeren bir metin olmayıp, aynı zamanda, bir konunun esaslarına değinerek, sonradan gelecek okuyuculara yorum kapısını aralayan bir metindir. Bu nedenle, Kur'ân metnine, tarihin belli bir döneminde nâzil olmuş, o dönemin sonunda işlevini kaybetmiş bir metin olarak bakamayız. Zira, Kur'ân'ın özgün metni ile, kendisini okuyan okuyucuya bazı temel prensipler verilmiş, o prensipler ışığında, yorumlama süreci başlatılmış ve nihayet bu sürecin devamı istenmiştir.¹⁴

Kur'ân'da geçen "وَتَبَاكُ نَهْرٌ" âyeti, "*nass-olgu ilişkisi*"ne dair tipik bir örnektir. Zira bu âyet; Mekke'de doğan, doğduğu toplumun geleneklerini, kullandığı dilini, deyimlerini, yaşayışını çok iyi bilen Hz. Peygamber'e öncelikle hitab etmektedir. Kendisine hitap edilen zât, bu hitap ile "*ne demek istendiği*"ni çok iyi anlamış ve bu doğrultuda davranmıştır. Kısaca, nass, olguyla örtüşmüş, birbiriyle uyumlu bir iletişim kurulmuştur. Hitap eden/Allah ile kendisine hitap edilen/Hz. Peygamber arasında canlı, gerçek bir irtibat sağlanmıştır. Bir başka deyişle hitap/nass, hitap edilenin yaşadığı ortama ve olguya uygun ifadeler içermekte olup, kurgusal değildir.

Bu hitapta "*ne dendiği*" ve "*ne denilmek istendiği*" hususunda, geçmişten günümüze elimize ulaşmış tefsirlerde, müfessirlerin üzerinde ittifak ettikleri bir yorum görülmemektedir. Âyetle ilgili farklı yorumlar yapılması, günümüzdeki bazı Kur'ân araştırmacılarının da¹⁵ dikkatini çekmiş olmalı ki, onlar söz konusu âyetle ilgili olarak kanaatlerini zikrederken, "وَتَبَاكُ نَهْرٌ" ibaresinin, ya "*elbiseni temizle*" lafzî/hakîkî/zâhirî anlamını veya "*Benliğini arındır/Günahtan uzak dur/Kalbini temizle.*" kinâî/mecâzî anlamlarından birini tercih etmekte, ve en doğru/isabetli yorumun kendi tercih

¹⁰ Kılıç, Sadık, "Yorum, Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: 'Nass' Değil!..", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 10, Ankara 2002, s.1.

¹¹ Hipoleptik bilinç hakkında Recep Alpyağıl, şu bilgileri vermektedir: "Hipolepse kavramıyla, dar anlamda, sürekliliği kastetmekteyiz. Kelimenin ilk dönem kullanımlarında bu kavramın şu bağlamlarda kullanıldığı görülmektedir: 'Bir sonraki şarkıcının Homeros metninin okunmasına, kendinden bir önceki konuşmacının söylediği ile ilişki kurarak devam etmesi kuralı'na işaretten. Açıkça görüldüğü üzere her iki durumda da hipolepsis, bağımsız olmayı değil, daha önce olanla ilişki içinde bir başlangıca ve süregiden bir iletişim durumuna dahil olmayı ifade etmektedir..." Ayrıntılı bilgi için bkz. Alpyağıl, Recep, "Olgu-Nass İlişkisinin Romantik Yorumundan Aydınlanmacı Yorumuna -Hipoleptik Bir Bilinç Doğru-", *İslâmiyât*, sayı: 1, Ankara 2002, c.V, s.176, 180.

¹² Alpyağıl, R., a.g.m., c.V, s.180.

¹³ Bruns, Gerard, *Amik Hermenötik*, (çev. İhsan Durdu), Yeni Zamanlar Yayınları Nu.5, Felsefe Dizisi: 2, Bayrak Matbaası, 1. Baskı, İstanbul 2001, s.187.

¹⁴ Gezgin, A.G., a.g.e., s.223.

¹⁵ Meselâ, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Mehmet Akif Koç ve Dücan Cündioğlu gibi. Bu müelliflerin görüşlerine ileride atıfta bulunulacağı için burada tekrar edilmemiştir.

ettikleri yorum olduğunu açıkça savunmakta veya îma etmektedirler. Bu tercihlerden birine göre, “*nass-olgu ilişkisi*” açısından bu âyetin kinâî ya da mecâzî anlam içerdiği şeklindeki yorumlar asılsızdır. Zira su ve temizliğin önem arzettiği, çöl ikliminin hâkim olduğu bir coğrafyada, ilk nâzil olan âyet grupları içinde yer alan bir âyetin, kalp veya öz benliğin arındırılmasından, temizliğinden ziyade, insanın giysilerinin temizliğine vurgu yapması, olguyla örtüşmesi açısından daha makuldür.¹⁶

Birinci tercihin tam aksi görüşü savunan ikinci yorum da, yine “*nass-olgu ilişkisi*”nden hareketle, daha bi’setin başlangıcında Hz. Peygamber’e namaz için elbisesini temizleme emrinin verilmesinin bir mantığının bulunmadığı; bahse konu âyetin; cahiliye Arabının da gayet iyi bildiği bir deyimsel ifadeyi dile getirdiği, dolayısıyla burada emredilenin “*elbise temizliği*” değil; “*kalp temizliği, öz benliğin arındırılması, nefsin ma’siyetlerden, vefasızlık ve ihanet gibi kötü huylardan temizlenmesi, günahıtan uzak durulması*” olduğu ileri sürülmektedir.¹⁷

İşte bu çalışmada, bahse konu âyet üzerindeki bu tür farklı tercih ve yorumlar, hem “*nass-olgu ilişkisi*” hem de “*yorum/çeviri etiği*” açısından yeniden bir değerlendirmeye tabi tutularak, elde edilen bulgulara göre ulaştığımız sonuçlar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A) MÜDDESSİR, 74/4. ÂYETİNE YÖNELİK YORUMLAR

“ *وَيَاكُفِّرُ / Ve siyâbeke fetahlür.*” âyeti hakkında müfessirlerin büyük çoğunluğu, bu âyetin ne anlama geldiği hususunda ihtilaf edildiğini zikrettikten sonra, sahabeden başlayarak, kendi yaşadıkları çağa gelinceye kadar bahse konu âyetle ilgili farklı rivayetleri, tefsirleri objektif bir şekilde, okurlarına nakletmişlerdir. Onlar bu farklı görüşlerden tercih ettiklerini belirtmekle birlikte, nihâî anlamın ne olduğunu ancak Allah’ın en iyi bildiğini söylemişlerdir.

Söz konusu âyet üzerinde yapılan yorumlar iki ana noktada odaklanmaktadır. Bunlardan *birincisi*, âyet, lafzî/hakikî/zâhirî anlamı ifade etmekte olup, Hz. Peygamber’in, *elbisesini temizlemesini* emretmektedir. Bu temizlik hem namaz ibadeti için,¹⁸

¹⁶ Bu tercih sahipleri ve görüşleri hakkında bilgi için bkz. İbnü’l-Esir, Dıyâüddîn Nasrullah, *el-Meseli’-s-Sair fi Edebi’l-Kâtib ve’ş-Şâr* (I-IV), (Tahk. Ahmed el-Hûfi ve Bedevi Tabane), Kahire 1962, c.III, s.52; Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, s.100.

¹⁷ Bu görüşü savunanlardan bazıları hakkında bilgi için bkz. Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (I-IV+Fihrist), (Tahk. Abdullah Mahmût Şehhâte), el-Hey’etu’l-Mısıryyetu’l-Âmme li’l-Kitâb, Kahire 1988, c.IV, s.490; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, (ö. 911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân* (I-II), Dâru İbn Kesîr-Dâru’l-’Ulûmi’l-İnsaniyye, 2.Baskı, Dimaşk-Beyrut 1414/1992, c.II, s.791.

¹⁸ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, (ö.204/819), *Ahkâmü’l-Kur’ân* (I-II), Dâru’l-Kütübü’l-’İlmiyye, Beyrut 1400/1980, c.I, s.81; Cassâs, Ebû Bekr Ahmed Râzî (ö.370/980), *Ahkâmü’l-Kur’ân* (I-III), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1414/1993, c.III, s.704; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (ö.538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidü’l-Tenzil ve ’Uyûmi’l-Ekâvil fi Vucûhi’l-Te’vil*, (I-IV), Matbaatu’l-İstikame, 2. Baskı, Kahire 1373/1953, c.IV, s.516; Tabresî, Ebû Ali Fadl b. Hasen (ö.548/1153), *Mecma’u’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân* (I-X), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1415/1994, c.X, s.155; Kurtubî, a.g.e., c.XIX, s.66; Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer (ö.685/1286), *Envârü’l-Tenzil ve Esrârü’l-Te’vil* (I-II), Dâru’l-Kütübü’l-’İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1408/1988, c.II, s.541; Neseî, Ebu’l-Berekât, Abdullah b. Ahmed Mahmûd, (ö.710/1310), *Medâriku’l-Tenzil ve Hakâiku’l-Te’vil* (I-III), Dâru’l-Kalem, 1.Baskı, Beyrut 1408/1989, c.III, s.1888; Ebû Hayyan Endelusi, Muhammed b. Yusuf Cırnâti, (ö.745/1344), *el-Bahrü’l-Mulit fi’l-Tefsîr*, (I-X+Fihrist), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1413/1992, c.X, s.325-326; Ebu’s-Suûd, Muhammed b. Muhammed İmâdî, (ö.982/1574) *İrşâdü’l-Aklî’s-Selîm İlä Mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm* (I-V), Daru’l-Fikr, yy., ty., c.V, s.787-788; Tabatabâî, Muhammed Huseyn, (ö.1403/1982), *el-Mizân fi Tefsîri’l-Kur’ân* (I-XXI), Müessesetü’l-Alemî, Birinci Baskı, Beyrut 1417/1997, c.XX, s.88, 89.

hem de namaz dışında gerekli bir temizliktir.¹⁹ İkincisi ise, bu âyetin; hakîkî anlamdan ziyade, kinâî²⁰ ya da mecâzî²¹ bir anlam taşıdığı, Hz. Peygamber'in "nefsini, kalbini, amelini, davranışlarını, günah/ma'siyet, kötülük, ahde vefasızlık gibi kötülüklerden arındırması"nı anlattığını belirtmektedir.

Bahse konu âyet, hem lafzî/zâhirî/hakîkî yani "elbiseni temizle" anlamına gelmekle birlikte, hem de kinâî veya mecâzî olarak "kalbini, nefsinî, ahlâkı, bedenini, âileni her türlü kötülükten, ma'siyetten arındır, gûnahtan uzak dur." anlamına da gelmektedir. Âyette geçen "siyâb" ile "insanın üzerine giydiği elbise" anlamı kastedilebileceği gibi, kinâî olarak, "amel", "kalb", "nefs/benlik", "beden/cisim", "elil/âile", "alılâk", "din" anlamlarından biri de kastedilmiş olabilir. Dolayısıyla, bunların her türlü kötü/mezmun unsurlardan temizlenmesi arındırılması emredilmektedir.²²

Müfessirler, söz konusu kinâî anlamı desteklemek için Cahiliye dönemi şâirlerinin şiirlerinden de bazı beyitleri şâhid olarak göstermektedirler. Âyette geçen siyâb kelimesinin, insan bedeninden kinâyeye olduğunu savunurken şu beyitle istihâd etmektedirler:

"مرحبا بالواب حنفا فلا ترى / Ramevhâ biesvâbin hifâfin felâ terâ

لها شيها الا النعام المنفرا / Lehâ şibhen illâ'n-ne'âme'l-münefferâ

Şâir bu beyitinde: "Ona hafif hafif bir takım esvab/giyisiler (kilo bakımından hafif insanlar) attular(bindirdiler), şimdi onun ürkütülmüş devekuşundan başka bir benzerini göremezsiz." derken devenin üzerindeki insanları önce elbiseye, sonra da koşan devekuşunun üzerindeki tüylere benzetmiştir.²³ Elmalılı bu beyti naklettikten sonra şu

¹⁹ Zemaşerî, Mahmud b. Ömer (ö.538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyiünî'l-Ekâvil fi Vuclûlî't-Te'vil*, (I-IV), Matbaatu'l-İstikame, 2. Baskı, Kahire 1373/1953, c.IV, s.516; Fahrüddin Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, c.XXX, s.169; Beydâvî, *Envârü't-Tenzil*, c.II, s.541; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, c.V, s.787-788.

²⁰ Kinaye, tasrihin zıddı olup, bir fikri kapalı söylemektir. Hem hakikat, hem mecâz mânâsı anlaşılabilen lafızdır. Bir kelimenin gerçek anlamı silinmeden, ortak bir paydada/vasf-ı câmi'de başka bir anlam ifade etmesidir. Kinâyeye hakkında geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's-Saîr*, c.III, s.52. İbnu'l-Esîr, kinâyeye, istiâre ve mecâz arasındaki ilişki denklemini şu sözlerle çözmektedir: "Her kinâyeye bir istiâre, her istiâre ise bir mecâzdır." Bkz. krş. İbnu'l-Esîr, a.g.e., c.III, s.55; Desûkî, Muhammed b. Ahmed, Hâşîye 'alâ Şerhi Muhtasarî's-Sâdî 'alâ't-Telhis (I-II), Matbaatu'l-Hac Muharrem Efendi, İstanbul 1290, c.II, s.478; Tahîrî'l-Mevlevî, Edebiyat Lugati, (Neşr.: Kemal Edib Kürkçüoğlu), Enderun Kitabevi, İstanbul 1994, s.88.

²¹ Mecaz, bir alâkadan dolayı esas anlamına engel olacak bir karîne-i mânia ile birlikte başka anlamda kullanılan lafızdır. Bu tanım ve mecaz (=metafor, deyim aktarması) hakkında geniş bilgi için bkz. Cürçânî, Abdülkahir, *Esrârü'l-Belâğa*, (Tahk. Muhammed Reşid Rıda), Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1982, s.304; Hâşimî, Ahmed, *Cevâhirü'l-Belâğa fi'l-Meâni el-Beyan ve'l-Bedî*, 12. Baskı, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut ty., s.290-291; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman (ö.392/1001), *el-Hasâis (I-III)*, (Tahk. Muhammed Ali Neccâr), 3. Baskı, Mısır 1416/1996, c.II, s.444; Ricoeur, Paul, *La Métaphore Vive, The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of Creation of Meaning in Language*, (Tranlated by Robert Czerny), University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 1997, s.55-64.

²² Mukâtil b. Süleyman, a.g.e., c.IV, s.490; Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Ya'kûb (ö.207/822), *Meâni'l-Kur'ân (I-III)*, (Tahk. Muhammed Ali en-Neccâr, Ahmed Yûsuf Necâtî, Abdulfettah İsmâil Şelebî), Dâru's-Surûr, y.y., ty., c.III, s.200; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim Dineverî (ö.276/889), *Te'vilü Muşkilî'l-Kur'ân*, (Şârih: Seyyid Ahmed Sakr), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Baskı, Beyrut 1401/1981, s.142; Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, (ö.310/922), *Câmi'ü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân (I-XXX)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995, c.CXXIX, s.181-183; Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Serî, (ö.311/923) *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhi (I-V)*, (Tahk. Abdulcelil Abduh Şelebî), 'Alemlü'l-Kütüb, 1.Baskı, Beyrut 1408/1988, c.V, s.245.

²³ Bu beyitin geçtiği yerler için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muşkilî'l-Kur'ân*, s.142; Zemaşerî, *Esâsü'l-Belâğa*

açıklamaları yapmaktadır:

“Yanı seni, esvabın gibi yakından sarmış olan ma’şerini, ilk evvel etrafındaki kimseleri tahir eyle demek olur ki, bu ma’nâ ‘وانذر عشيرتك الاقرين’ /ve enzir aşîrateke’l-Akrabîn/Önce en yakın akrabalarımı uyar.²⁴ mazmûnuna da uygun olur. Hem bunda Hz. Peygamber’in maddî maneî tahareti nefsiyyesi evleviyetle anlatılmış olacağından onun nefsindeki taharetini ihtıara lüzum kalmaz.”²⁵

Diğer bir görüşe göre, âyette geçen “siyâb” ile “nefs” anlamı tabir olunmuştur. Bu anlamı destekleyici olarak, şair Antere el-‘Absî (ö.615m.)’nin şu beyiti delil olarak sunulmaktadır:

“فشككت بالرمح الأصم ثيابه /فేశككتü bi’r-rumhi’l-esanımı siyâbehu Leyse’l-kerîmu ‘alâ’l-kanâ bi muharrami/ [Sert/çelik mızrakla giysisini(bedenini) parçaladım. Kişi kerim diye mızrağa haram olmaz (yani mızrakıan kurtulamaz. Mızrak, şeref sahibi zenginleri de yaralar, öldürür.)]”²⁶

Genellikle bütün müfessirler, bu âyetin tefsirinde, İbn Abbas (ö.68/687)’ın “El-biseni günahıtan/günahlardan temizle” mânasındaki yorumunu nakletmektedirler. İbn Abbas’ın bildirdiğine göre, Araplar, günahsız kimselere “نقى الثياب / Nakıyyu’s-Siyâb /Temiz elbiseli / Günahsız kimse” derler. Ayrıca Araplar, bir adam sözünde durmadığı, ahbine vefa etmediği zaman, “دنس الثياب /Denesi’s-Siyâb” derler.²⁷ Müfessirler, bu mânâyı destekleyici olarak Ğaylan b. Seleme (ö.?)’nin şu beyitini delil getirmektedirler:

“وإن نحمد الله لا توب فاحر /لست ولا من غدره اتق /Ve İnnî bihamdi’llâhi lâ sevbe fâcirin Lebistu ve lâ min ğadratin etekanne’u./ (Allah’a hamdolsun, ben, hiç günahkâr elbisesi giymedim. Hainliğe de bürünmem)”²⁸

İbn Abbas (ö.68/687) ve Saîd b. Cubeyr (ö.95/713)’e göre âyetin yorumu/te’vili şöyledir: “Kalbini, nefsinin temizle.” Tıpkı İmri’u’l-Kays (ö.545)’in şu beyitinde olduğu gibi

“وإن تك فد ساءتك من حليقة فلى ثيابى من ثيابك تنلى /Ve in tekü kad sâetki minni halikaten Fesullî siyâbî min siyâbik tensulî / [Eğer benim bir huyum sana kötü geldiyse (seni kırdıysa, hoşlanmadıysan) benim giysilerimi kendi giysilerinden sıyrırver, kurtulursun.]” Yani kalbimi, senin kalbinden.²⁹ Klâsik tefsirlerde, bu âyetin yukarıda sunulan kinâî anlamını ispat sadedinde daha çok sayıda beyitle istişhad edildiği görülmekte ise de, çalışmamızın boyutlarını aşmamak için bu beyitleri burada zikretmiyoruz.

→ →

(I-II), el-Hey’etu’l-Mısriyye, 3. Baskı, Mısır 1406/1985, c.I, s.103; Kurtubî, a.g.e., c.XIX, s.64; Âlûsî, Şihâbuddîn Muhammed (ö.1270/1853), *Rûlu’l-Meânî fi Tefsiri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’îl-Mesânî*, (I-XXX), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1418/1997, c.XVI, s.203; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, (I-IX), Eser Neşriyat, Haznedar Ofset, Işık Mücellithanesi, İstanbul 1979, c.VIII, s.5450-5451.

²⁴ Şuarâ, 26/214.

²⁵ Elmalılı, a.g.e., a.y.

²⁶ Bu beyitin geçtiği yerler için bkz. Tabresî, Ebû Ali Fadl b. Hasen (ö.548/1153), *Mecma’u’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân* (I-X), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1415/1994, c.X, s.155; Fahrüddîn Râzî, a.g.e., c.XXX, s.169; Kurtubî, a.g.e., c.XIX, s.63; Âlûsî, a.g.e., c.XVI, s.203.

²⁷ Taberî, a.g.e., c.XXIX, s. 182.

²⁸ Taberî, a.g.e., c.XXIX, s.181; Kurtubî, a.g.e., c.XIX, s.63; Âlûsî, a.g.e., c.XVI, s.203; Elmalılı, a.g.e., c.VIII, s.5450-5451.

²⁹ İbnü’l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, (ö.543/1148), *Ahikâmu’l-Kur’ân* (I-IV), Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1408/1988, c.IV, s.341; Kurtubî, a.g.e., c.XIX, s.63; Ebû Hayyan Endelüsî, a.g.e., c.X, s.325-326; Âlûsî, a.g.e., c.XVI, s.203; Elmalılı, a.g.e. c.VIII, s.5450-5451.

Görülüyor ki, Klâsik müfessirlerin hemen hepsi, bahse konu âyetle ilgili - yukarıda özetle sunduğumuz- yorumlarında kendi tercihlerini belirtmekle birlikte, tercih ettikleri/savundukları yorumun *en doğru ve nihâî yorum* olduğuna dair herhangi bir imâ da bile bulunmazlarken, birazdan sunacağımız misallerde de görüleceği gibi, bahse konu âyetin yegâne doğru ve isabetli tefsirinin, ya *hakîki/lafzî/zâhirî* anlamı vurgulayan yorum olduğu veya sadece *kinâî* anlamın tek doğru yorum olduğu vurgulanmakta veya ihsas edilmektedir.³⁰ Her iki yaklaşım da, âyetlerin derûnundaki mânâ zenginliğini, bir anlamda sabitleştirmeye yönelik olması nedeniyle, yorum/çeviri etiği açısından kabul edilebilir bir tutum değildir. Zira, burada âdeta Kur'an susturulmakta, bireylerin kendi kabul ve tercih ettikleri doğrular konuşutulmaktadır.

1. Âyetin En Doğru Yorumunun, Sadece "Hakîki/Lafzî Anlam" Olduğunu Savunanlar

Yukarıda sunulan yorumlardan sadece birinin en doğru yorum olduğunu savunarak, bahse konu âyette kinâyeye veya mecâzın olmadığını, bu âyetin lafzî/hakîki/zâhirî anlamda Hz. Peygamber'in *elbisesini temizlemesine* yönelik bir emir anlamına geldiğini vurgulayanlar vardır. Meselâ İbnu'l-Esîr; kinâyenin; "*Bir kelimenin gerçek anlamı silinmeden, ortak bir paydada/vasf-ı câmî'de başka bir anlam ifade etmesi*"³¹ şeklindeki tanımından hareketle, görüşünü şu şekilde savunmaktadır: Kur'an'da: "ان هذا اخى له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة /Bu, benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu, benim ise sadece bir koyunum vardır."³² âyetinde "نعجة / koyun" ile "kadın" kastedilmiştir. "Koyun" ile "kadın" arasındaki vasf-ı câmî/ortak payda dışılık (te'nîs)tir. Kimilerinin, "وئياك فطهر" âyetinde elbise ile gönül(=kalb) kastedilmiştir, *şeklindeki yorumları asılsızdır*. Zira "ئياك /elbise" ile "kalb" arasında bir vasf-ı câmî yoktur.³³

Görülüyor ki, yukarıda yorumlarını sunduğumuz bir çok müfessirin aksine, bu âyette herhangi bir kinâî/mecâzî anlamın olmadığı savunulmakta ve âyetin anlamını kinâî olarak tefsir edenlerin yorumlarının *asılsız* olduğu açıkça dile getirilmektedir. İşte yorum etiği açısından kabul edilemez olan tutum budur. Yoksa, elbette görüşlerden biri tercih edilecek, fakat tercih edilen görüşün *en isabetli, en doğru ve en sıhhatli* olduğuna dair yönlendirmelerden, indirgemeci, sabitleştirici, anlamı dondurucu vurgulamalardan kaçınılacaktır.

Âyetin anlamının hakîki/lafzî anlamda olduğunu savunan, Nasr Hâmid Ebû Zeyd bu âyetin tefsiriyle ilgili olarak yapılan kinâî/mecâzî yorumları eleştirerek, "*nass-olgu ilişkisi*"nden hareketle şu görüşleri ileri sürmektedir:

"Müfessirlerin, elbisenin temizlenmesinden maksadın, 'kötü kabul edilen fiillerden ve çirkin sayılan âdetlerden nefsin temizlenmesi' olduğu yönündeki icmâni kabul etmemiz zordur. Zira bu mecâzî yorum, 'kötü şeylerin terk edilmesi' emrini bir nevî tekrar ve sözü uzatma (itnab) kılmaktadır. Halbuki (...) âyetlerin bağlamı buna lüzum göstermemektedir. Elbisenin temizlenmesi emri, su kılığı çeken bir çöl topluğunda hakikat ifade eder ve elbisenin temiz olması, kişinin şanının ve iyi görünümünün -ki bu, kavminin gözünde onu prestij sahibi kılar- bir göstergesi olarak algılanır. Cahiliye şiirinde elbisenin temizliği nedeniyle övünmeye ilişkin ifadelerin hakikat ifade ettiğini söylersek luğ de abartmış olmayız.

³⁰ Bu çalışmalara birazdan atıfta bulunulacağı için burada tekrar etmedik.

³¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's-Saîr*, c.III, s.52.

³² Sâd, 38/23.

³³ İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, c.III, s.52.

Gerçi Arapların Yarımada'dan ve yurtlarından çıkıp fethedilen yerlerdeki su kenarlarına yerleşmesi sonrasında, bu ifadelerde bir anlam dönüşümü gerçekleşmiştir. Keza Arapların arazi ve kabirler için yağmur duasında bulunmaları hakkında da aynı şeyler söylenebilir."³⁴

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, geleneksel yorumlara katılmamakla birlikte, âyetin ni-hâî yorumunu âdetâ dondurmakta, bu âyeti sadece nassın nâzil olduğu coğrafik olguya göre değerlendirmekte; cahiliye insanının kullandığı deyimleri, kendi görüşünü ispat sadedinde, dilsel olguyu yani, mecâz ve kinâye olgusunu reddetmekte ve bazı deliller ileri sürmektedir. Halbuki, hem Kur'ân'da hem de Arapça'da -diğer dillerdeki gibi- kinâye ve mecâz mevcuttur. Dolayısıyla, bahse konu âyet yorumlanırken, sadece kişisel tercihler ön plana alınmamalı; farklı yorumlar da dikkate alınarak, meâl ve tefsir okuru sadece bir yöne çekilmemeli, âyet üzerinde geniş bir perspektiften düşünceleri sağlanmalıdır. Aksi halde, engin ve derin mânâları bulunan âyetler belli ve dar anlam kalıpları içerisine sıkıştırılmış olur ki, buna kimsenin hakkı olmasa gerektir.

2.Âyetin En Doğru Yorumunun, Sadece "Kinâî/Mecâzî Anlam" Olduğunu Savunanlar

Âyette sadece, *kinâî/mecâzî* anlamın bulunduğunu savunanlardan Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767)'a göre, " *ذَنبِكَ نَطَهَّرُ* " âyeti, "(*kalbini/nefsini*), *günahlardan tövbe etmek suretiyle temizle.*" demektir. Zira Araplar, bir adam günah işlediği zaman, o adamı kastederek " *أَنَّهُ دَنَسَ الثَّيَابَ* " derlerken, eğer bir kimse (günahları ile kendisi arasına bir engel koyarak) günah işlemekten korunursa, bu vasıftaki olan kişiye de " *أَنَّهُ لَطَّاعَ الثَّيَابَ* " demektedirler.³⁵ Mukâtil b. Süleyman'ın bahse konu âyetle ilgili bu yorumlarına katılan M. Âkif Koç, şu açıklamalarda bulunmaktadır:

"...*Mukâtil'in tefsir faaliyetleri, onun, cahiliye döneminde ve tabii ki vahy ortamında yürürlükte olan Arapça ile de yakından ilgilendiğini göstermektedir. 74/el-Müddessir suresinin 4. âyetine (ve siyâbeke fe tahlir) verdiği anlam günümüz Kur'ân okuru için de yol göstericidir. Mukâtil Arapların, günahıtan uzak duran insanları tavsif ederken tâliru's-siyâb deyimini kullandıklarını belirtmektedir. Bu bilgi ışığında âyet 'elbiseni temizle' şeklindeki bağlamdan kopuk zahiri çeviriden kurtulmaktadır. Âyetin 'günahıtan uzak dur' çevirisi çok daha isabetlidir...*"³⁶

Dikkat edilirse, Koç, âyetin lafzî/zâhirî/hakîkî anlama da gelebileceği ihtimalini göz ardı etmekte, *çok daha isabetli çevirinin "günahıtan uzak dur"* şeklindeki kinâî çeviri olduğunu işaret etmektedir.

Âyetin sadece kinâî anlama geldiğini savunan Suyûtî (ö.911/1505)'ye göre, if-fetten kinâye olarak "*elbisesi temiz*", "*eteği iffetli*" tabirleri Araplar arasında kullanılan meşhur tabirlerdir. Dolayısıyla " *ذَنبِكَ نَطَهَّرُ* " âyeti, bu kabil âyetlerdendir. Meselâ, Hz. Meryem hakkında geçen " *الَّتِي أَحْصَتْ فَرْجَهَا* / *O ki, ırzını korudu*"³⁷ âyetinde ise *ferc* açıkça zikredilmiştir. Bunun izahı ise şöyle yapılmaktadır: Âyette *ferc*, gömlek yırtığı anlamındadır. Bu ifade, kinâyenin en latif ve en güzeldir. Âyetin mânâsı; "*Hz. Meryem'in elbisesine şüphe bulaşmadı, zira o, elbisesi temiz olan bir kadındı.*" demektir ki,

³⁴ Nasr Hâmid, *a.g.e.*, s.100.

³⁵ Mukâtil b. Süleyman, *a.g.e.*, c.IV, s.490.

³⁶ Koç, Mehmet Âkif, Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri, Kitâbiyât, 1. Baskı, Ankara 2005, s.45.

³⁷ Tahrim, 66/12.

iffetten kinâyedir.³⁸

Suyûtî verdiği misallerle, Kur'ân'da kinâyenin bulunduğunu ortaya koymaya çalışırken, çalışmamızın konusunu teşkil eden âyetin kinâî anlamına vurgu yapmaktadır.

Bahse konu "وَيَبِّكْ نَهْرٌ" âyetinin yukarıda özetlenen yorumlarının sadece bir yönünü kabul ederek, diğer bakış açısını (lafzî/zâhirî/hakikî anlamını) reddeden başka bir eleştiride ise bu ibarenin bir deyim olduğuna dikkat edilmediği belirtilmektedir. Bu deyimsel ifade, fakihlerin namazın rükünleri arasında saydığı "tahâret" kavramı doğrultusunda, "namaz için elbisenin temizlenmesi" mânâsında yorumlanmış; böylece ilk inen vahiy gruplarından birine dahil olan bu âyetteki "Hz. Peygamber'in nefsi-ni/kendisini arındırmasına" yönelik uyarı, zâyi olup gitmiştir. Oysa bu hatalı yorumun ne siyâkla, ne de Kur'ân'ın henüz nâzil olmaya başladığı o ilk günlerle bir alâkası vardır.³⁹ Bazı müfessirler tarafından âyetteki ifadenin deyimsel (=ideomatik) karşılığı bir çok delille açıklığa kavuşturulmasına rağmen, bu açıklamalara meâl ve tefsîr sahiplerince dikkat edilmemesini, *fikhî terminolojinin Tefsîr İlmi üzerindeki yoğun baskısı* dışında bir sebeple izah etmek güç gibi görünmektedir.⁴⁰

Öncelikle bu eleştiriye katılmadığımızı belirtmeliyiz. Zira söz konusu eleştiride, müfessirlerin -yukarıda da özetle sunulan- yorumlarının tek yönüyle değerlendirildiği görülmektedir. Halbuki bazı müfessirler, bahse konu âyeti yorumlarken, farklı görüşleri ve yorumları vermekle birlikte, bu âyetin hakikati ifade ettiğini, yani mecâzî ve kinâî anlamından ziyade, bu emrin "Hz. Peygamber'in elbisesini temizlemesi" anlamında olduğunu belirtmişler, tercih ettikleri bu görüşün en doğrusu olduğuna dair herhangi bir îmâda bulunmamışlardır. Neticede, âyetin tefsiriyle ilgili olarak, her ne kadar kendileri bir tercihte bulunmuş olsalar bile, "bu âyetin anlamının ne olduğunu en iyi Allah'ın bildiğini" vurgulayarak tefsirlerini bitirmişlerdir.⁴¹

Şu halde, bahse konu âyetle ilgili olarak klâsik müfessirlerin, yorumlarında ve günümüzde yapılan çevirilerinde *fikhî bir terminolojinin etkisi veya baskısının* olup olmadığını daha iyi görebilmek için, bahse konu âyetle ilgili tefsirleri ve çevirileri ortaya koymaya çalışalım.

B) MÜDDESSİR, 74/4. ÂYETİN TEFSİRLERİNDE VE ÇEVİRİLERİNDE FIKHÎ TERMINOLOJİNİN ETKİSİ VAR MIDIR?

Eserlerine müracaat ettiğimiz hemen bütün müfessirler, âyet üzerinde kendilerinden önce yapılan farklı yorumları dile getirmekte ve bu farklı yorumlardan hangisini tercih ettiklerini bazen açıkça belirttikleri halde⁴²; bazen de bu farklı görüşler arasında herhangi bir tercihte bulunmayıp nihâî kararı okura bırakmaktadırlar.⁴³ Meselâ, Taberî (ö.310/922)'nin naklettiği bir rivayete göre bu âyet; "Elbiseni su ile yıka

³⁸ Suyûtî, *el-Itkân*, c.II, s.791.

³⁹ Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında da belirtileceği gibi, Cündioğlu'nun kanâatinin aksine âyetin siyâkı ve "nass-olgu ilişkisi" bağlamında âyeti okuduğumuz da, bu âyetin mecâzî veya kinâî anlamdan daha çok hakikî anlama gelebileceği de görülecektir.

⁴⁰ Cündioğlu, Dücane, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*, Kur'ân Tedkikleri 5, Kitabevi, 1. Baskı, İstanbul 1999, s.72-73.

⁴¹ Taberî, *a.g.e.*, c.XXIX, s.183; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö.333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selimağa Kütüphanesi, Yazma No: 40 (Arşiv Numarası: 1679), Varak No:840 a.

⁴² Meselâ Taberî, *a.g.e.*, c.XXIX, s.183.

⁴³ Taberî, *a.g.e.*, c.XXIX, s.183; Mâtürîdî, *a.g.e.*, a.y.

ve onu pisliklerden temizle.” anlamına gelmektedir. Zira müşrikler temizlenmedikleri için, Allah Hz.Peygamber’e temizlenmesini ve elbisesini de temizlemesini emretmektedir. Taberî, naklettiği birçok rivayetin içerisinde en açık olan yorumun bu tefsir olduğunu⁴⁴ belirtmesine rağmen, “*namaz ibadetiinde elbisenin temizliği*”ne dair herhangi bir atıfta bulunmamaktadır.

Yine, Mâtürîdî (ö.333/944)’ye göre, bahse konu âyette geçen “*نِيب/Siyâb*” ile kastedilenin, “*insanın üzerine giydiği elbise*” anlamına gelmesi mümkündür. Bu durumda “*نِيبك نظير*” ibaresi, hem pislikten/necâsetten hem de kirlilikten temizlenmeye yöneliktir. Kirliliklerden temizlenmeye gelince, bu emrin özellikle Hz. Peygamber’e yönelik olması câizdir; çünkü o, halka, risâleti tebliğ etmekle görevlidir. Ayrıca Hz. Peygamber, elbisesinin kirlenmemesi için pislikten temizlemekle de görevlendirilmiştir. Böylece ona, tebcîl ve azamet gözüyle bakılır. Burada sadece elbise temizliği de söz konusu değildir. Yeme, içme ve giyme gibi bütün faydalandığı şeyler ve bunlardan başka temizlenmek icab eden diğer hususların hepsinden de temizlenmek gerekir. Dikkat edilecek olursa, Mâtürîdî’nin yorumlarında, tıpkı, Ferrâ (ö.207/822), İbn Kuteybe (ö.276/889) ve Taberî’nin yorumlarında olduğu gibi *namaz ibâdetine bir atıf olmadığı gibi, fikhî bir etkilenme* de söz konusu değildir. Bilakis genel temizlikten bahsedilmektedir.

Bu âyeti namaz ibadetiyle irtibatlandıran müfessirlerden Cassâs (ö.370/980)’a göre, âyet, namaz için elbisenin pisliklerden temizlenmesinin vücûbuna delâlet eder; çünkü, pis elbise içinde namaz kılmak caiz olmaz. Elbisenin özellikle namaz için temizlenmesi gerekir. Hz. Peygamber, Ammâr’ı elbisesini yıkarken görünce: “*Hangi sebepten dolayı elbiseni yıkıyorsun?*” diye sorar. Ammâr ise: “*من نخامة /Sümükten/Balgamdan (dolayı yıkıyorum)*” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “*Elbise, ancak, kan, idrar/bevl ve meniden dolayı yıkanır.*”⁴⁵ buyurur. Hz. Âişe ise: “*Rasûlullâh (Sallallâhu Aleyhi ve Sellem), (elbiseye bulaşan) menînin nemli/yaş olması durumunda elbiseyi yıkamamı emretti.*” demektedir.⁴⁶

Söz konusu âyeti namaz ibadetiyle irtibatlandıran Zemahşerî (ö.538/1143)’ye göre, bu âyet, Hz. Peygamber’in elbisesinin necâsetten/pislikten temiz olması için bir emirdir; çünkü taharet/temizlik namaz için şarttır ve temizlik olmadan namaz sahih olmaz. Ayrıca sadece namazda değil, namaz dışında da temizlik, en sevilen ve en uygun olan bir şeydir. Temiz bir mü’minin, üzerinde kir vb. şeylerin bulunması hoş bir durum değildir. Bu âyette geçen temizlikten kastın elbiseyi kısaltmak olduğu da söylenmektedir. Araplar, elbisenin uzatılmasına ve eteklerinin yerlerde sürünmesine karşı çıkarlar. Zira bu durumda elbiseye necâsetlerin /pisliklerin bulaşması kuvvetle muhtemeldir.⁴⁷

Kurtubî (ö.671/1272) ise bu âyetle ilgili yorumları naklederken, öncelikle kinâf anlamları vermekte daha sonra bu âyeti namaz ibadetiyle irtibatlandırmadan genel olarak elbise temizliğine vurgu yapmakta, neticede namaz ibadetiinde elbise temizliğinin vücûbuna işaret etmektedir. Kurtubî, bu âyetteki elbiseden murad; “*Giyim eşyası/melbûsâtır.*” diyenlere göre, bu hususta dört vecih olduğunu; birinci vecihe göre,

⁴⁴ Taberî, *a.g.e.*, c.XXIX, s.183.

⁴⁵ Cassâs, bu rivayetin hangi kaynaktan geçtiğini belirtmemektedir.

⁴⁶ Cassâs, *Ahikâmu’l-Kur’ân*, c.III, s.704.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.IV, s.516.

"Elbiseni arındır/tertemiz yap." anlamına geldiğini; Tâvûs b. Keysân (ö.106/724) ve Zeccâc (ö.311/923)'ın savunduğu ikinci vecihe göre; "Elbiseni yukarı çek/katla ve kısalt." mânâsının uygun olduğunu zikretmektedir. Kurtubî'ye göre, elbisenin kısalığı, pisliklerden ârî bulunmasına işarettir. Elbisenin yerde sürünmesi durumunda, pisliğin bulaşmasından emin olunamaz. Bunun için Hz. Ömer, Ensâr'dan bir gence/çocuğun elbisesinin eteğini sarkmış vaziyette gördüğü zaman, "İzârımı/elbiseni (yerden yukarı) kaldır. Zira o, daha takvalı/sakınan, daha temiz ve daha kalıcıdır." der. Üçüncü vecih ise, Muhammed b. Sîrîn (ö.110/728), İbn Zeyd ve fukahâ tarafından savunulmaktadır ki, onlara göre "رَبَابِك فَطَهْر" âyetinden murad, "Elbiseni pisliklerden su ile temizle." demektir. Dördüncü vecih ise, "Helâl kazançla elde edilmiş bir elbise giy ki, o da haramlardan temizlenmiş olsun." demektir. İbn Abbas: "Elbisen, temiz olmayan kazançla elde edilmiş bir elbise olmasın." demiştir.⁴⁸

Hz. Peygamber: *إِزَارَةُ الْمُؤْمِنِ إِلَى أَنْصَافِ سَاقَيْهِ، لَا جَنَاحَ عَلَيْهِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكَعْبَيْنِ، وَمَا كَانَ أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ فَفِي النَّارِ / Mü'minin elbisesi/izarı, baldırlarının yarısına kadar uzanır/uzanmalıdır. (Baldırı ile)topukları arasına kadar uzanmasında bir günah yoktur. Bundan daha aşağısı ise ateştedir.*⁴⁹ Kurtubî'ye göre, Hz. Peygamber elbisenin uzunluğundaki en son sınırı göstermiş, bu sınırın ötesine geçenlerin ateşte olacaklarını bildirmiştir. Kurtubî daha sonra şöyle sormakta ve uzun elbise giyenleri kınamaktadır: "Durum bu olmasına rağmen bazı kimselere ne oluyor da, elbiseleri ve etekleri yerlerde sürünüyor? Hem sonra elleriyle eteklerini yukarı kaldırmaya çabalyorlar. Bu kibr hali ve uc/kendini beğenmişliğin esasıdır."⁵⁰ Hz. Peygamber: "Allah, elbisesini kibir ile yerde sürüyene bakmaz. Kim elbisesini yerde kibirlenmek için sürürse, Allah kıyamet gününde o kimseye bakmaz." buyurmuştur. Bunun üzerine, Hz. Ebû Bekir: "Ey Allâh'ın Elçisi! İzârım, salık durumda. Dikkat etmezsem, yerde sürünüyor." deyince, Hz. Peygamber: "Sen, bunu kibirle yapanlardan değilsin." buyurur.⁵¹ Neticede amaç, elbisenin pisliklerden yıkanmasıdır. Bazı âlimler, elbise temizliğinin vacib oluşuna bu âyeti delil getirmektedirler.⁵²

Dikkat edilecek olursa, Kurtubî'nin buraya kadar naklettiği rivayetlerde genel olarak elbise temizliğinden bahsedilmektedir. Kurtubî daha sonra Muhammed b. Sîrîn (ö.110/728) ve İbn Zeyd (ö.136/753)den yaptığı nakilde, bu âyetin: "Ancak temiz elbise ile namaz kıl." anlamına geldiğini belirtmekte ve İmam Şâfiî (ö.204/819)'nin de bu âyeti elbisenin temizlenmesine delil olarak gösterdiğini; İmam Mâlik (ö.179/795) ve "Medîne Ekolü"ne göre ise elbise temizliğinin farz olmadığını da bildirmektedir.⁵³

Sunduğumuz bu yorumlarda, bahse konu âyetin ilk inen vahiylerden olmasına rağmen, nasıl oluyor da, Hz. Peygamber'e namaz için elbise temizliğinin emredildiği sorusu cevapsız bırakılmıştır.⁵⁴ İnceleme imkanı bulabildiğimiz tefsirler içerisinde, bu

⁴⁸ Kurtubî, a.g.e., c.XIX, s.65.

⁴⁹ Mâlik, Muvatta', Libas 9, 10, 11, 12 (c.II, s.914-915); Ebû Dâvûd, Libas 27 (c.IV, s.353, Hadis No: 4093); İbn Mâce, Libas 7 (c.II, s.1182); Nesâî, Zînet 102 (c.VIII, s. 206-207).

⁵⁰ Kurtubî, a.g.e., c.XIX, s.66.

⁵¹ Buhârî, Libas 5 (c.VII, s.34), Edeb 55 (c.VII, s. 87-88); Müslim, Libas 9 (42-48/ 2085-2087, c.II, s.1651-1653); İmam Mâlik, Muvatta', Libas 9, 10 (c.II, s.914-915); Tirmizî, Libas, 9 (c.IV, s.223); Nesâî, Zînet 105 (c.VIII, s.209); Ebû Dâvûd, Libas 25 (c.IV, s.345, 346, Hadis No: 4085); Kurtubî, a.g.e., a.y.

⁵² Kurtubî, a.g.e., c.XIX, s.66.

⁵³ Kurtubî, a.g.e., a.y.

⁵⁴ Bu soruya çalışmamızın ileri safhasında "74. Müddessir Sûresi'nin 4. Âyetinin, Namaz İbadetindeki Elbise Temizliğiyle İlgisi" başlığı altında cevap aranacaktır.

cevapsız soruya cevap veren ve âyeti tamamen “*nass-olgu*” ekseninde yorumlayan Tabatabâî (ö.1403/1982)’dir. O, daha bi’setin başlangıcında Hz. Peygamber’in abdest alıp namaz kıldığını belirtmekte ve şu açıklamaları yapmaktadır:

“Kelâm zâhire göre olduğu için, âyetten murâd, *namaz için elbisenin pisliklerden temizlenmesidir*. Zira bu mânâyâ en yakın olan, söz konusu âyetin öncesinde gelen ‘ربك، نكرك’ âyeti de, namaz için elbisenin temizliğine dair önemli bir karfinedir/delildir ve namaz (da iftitah) tekbirine işaretler. Dolayısıyla her iki âyetin siyâkı, namaz ibadetinin esas teşrîinin, İslâm’a davet emriyle birlikte olduğunu göstermektedir. Bu nedenle; ‘*Bu âyetin nüzûlü sırasında, günümüzde beş vakit olarak bilinen şekliyle kılınan asıl namaz yoktu. Zira namaz, mi’râc gecesinde farz kılındı ki, o da 10 rekat idi. Buna sonradan yedi rekat daha ilave edildi*’denilmesi de, bu durumu değiştirmez. Çünkü şahid olunduğu üzere; hem bu sûrede, hem de Alak ve Müzzemmil sûrelerinin tefsirlerinde geçtiği gibi, bütün rivayetler, bi’setin başlangıcından beri, namaz kılındığına delalet etmektedirler.”⁵⁵

Tabatabâî, bu âyetle ilgili yorumları naklettikten sonra, söz konusu görüşlerden, “*amelin islâh edilmesi*” ile “*namaz için elbisenin temizlenmesi*” anlamını tercih ettiğini belirtmekte, en doğru yorumun, kendi tercih ettiği yorum olduğuna dair bir şey söylememektedir.⁵⁶

Tabatabâî gibi, Süleyman Ateş de âyeti “*nass/metin-olgu ilişkisi*” açısından yorumlamakta ve namaz ibadetiyle doğrudan irtibatlandırmaktadır. Ateş’in belirttiği gibi Müzzemmil Sûresinde, Hz.Peygamber’e, geceleyin kalkıp ibâdet etmesi emredilmiştir. Burada da aynı şey emredilmektedir. Ancak burada ibâdetle beraber elbisesini temizlemesi de emredilmektedir ki bu, ibâdetten önce abdest almanın ilk aşamasıdır. Müşriklerde ibâdet ve namaz vardı. Fakat onlar ibâdetten önce temizlenmemekteydiler. Allah, Elçisine, ibâdetle beraber elbisesini temizlemesini, pislikten uzaklaşmasını emretmiştir.⁵⁷

Netice itibariyle Mukâtil b. Süleyman, Ferra, İbn Kuteybe, Taberî, Zeccâc (ö.321/923), Maturîdî, Semerkandî (ö.375/985), Kuşeyrî (ö.464/1071), Râğıb İsfahânî (ö.502/1108), Zeynuddîn Ebû Bekir Râzî (ö.666/1267) gibi müfessirlerin, âyetle ilgili kinâî yorumları vermekle birlikte, âyette geçen “*elbise temizliği*”ni namaz ibadetiyle irtibatlandırmadıklarını; buna karşılık, İmam Şâfiî (ö.204/819), Cassâs (ö.370/980), Beğavî (ö.516/1122), İbnu’l-Cevzî (ö.597/1200), Zemaşşerî (ö.538/1143), İbnu’l-Arabî (ö.543/1148), Fahrüddîn Râzî (ö.606/1209), Kurtubî (ö.671/1272), Beydâvî (ö.685/1286), Ebu’l-Berekât Nesefî (ö.710/1310), Ebû Hayyân Endelusî (ö.745/1344), Suyûtî (ö.911/1505), Ebu’s-Suûd Efendi (ö.982/1574), Tabatabâî, Süleyman Ateş gibi müfessirlerin ise bu âyeti namaz ibadetiyle de irtibatlandırarak, hem namaz için hem de namaz dışında elbisenin temiz olması gerektiğini vurguladıklarını görmekteyiz.

Ancak, Kur’ân’ın, bazı Türkçe meâllerinde⁵⁸, bahse konu âyetin çevirilerinde

⁵⁵ Tabatabâî, *el-Mizân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, c.XX, s.88, 89.

⁵⁶ Tabatabâî, *a.g.e.*, a.y.

⁵⁷ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsîri*, (I-XII), Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1988, c.X, s.148.

⁵⁸ Bu meâllerden bazılarınde, çevirmenler ilgili âyeti herhangi bir açıklama yapmaksızın şu şekillerde Türkçe’ye çevirmişlerdir: “*Elbiseni temizle.*” (Dumlu Ömer-Elmalı Hüseyin, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Anlamı(Meâl)*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2001, s.537; Ateş, Süleyman, *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâlî*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trz., s.574; “*Ve elbiseni artık temizle.*” (Elmalı, M. Hamdi Yazır, *Kur’ân-ı Kerim ve Meâl-i Şerifi*, (Hzl. ve notlandıran: Ertuğrul Özalp), İşaret Yayınları, İstanbul → →

herhangi bir açıklama yapılmadan ve âyetle ilgili önceden yapılan bütün yorumlar okuyucuya bildirilmeden, bu yorumlardan sadece birinin verilmesinin, "yorum/çeviri etiği" açısından bir eksiklik olduğunu burada belirtmeliyiz. Söz konusu Türkçe meâllerin çoğunda da görüleceği üzere, onların fikhî terminolojiden etkilendiklerine ya da *namaz ibadeti için elbisenin temizlenmesine* dair en küçük bir imâda dahi bulduklarını söylemek pek mümkün görünmemektedir.⁵⁹ Ayrıca bazı meâller ise bahse konu âyeti çevirirlerken, hem *hakîki/lafzî* hem de *kinâî* anlamını okuyucuya aktarmışlar ve gerekli açıklamayı dipnot halinde yapmışlardır.⁶⁰

Çalışmamızın konusunu oluşturan âyet hakkında, yukarıda sunduğumuz bu iki farklı tercih nedeniyle şu soruların cevaplanması gerekmektedir:

1. Bahse konu âyet nâzil olduğu sırada abdest ve namaz farz kılınmış mıdır? Bi'setin/risâletin başlangıcında Hz. Peygamber, abdest alıp, namaz kılmakta mıdır?

2. Söz konusu âyetin, gerek nüzûl zamanı açısından gerekse geçtiği metin içi ve metin dışı bağlam açısından namaz ibadetiyle bir ilişkisi var mıdır?

Bu sorular yukarıda da belirttiğim gibi, Tababâî ve Süleyman Ateş hariç, klâsik müfessirler tarafından cevaplanmadığı için, burada cevaplanmasının uygun olacağı kanaatindeyiz. Aksi takdirde, ilgili âyetin anlamı üzerinde yapılan bahse konu tefsirler, hem *nass-olgu örtüşmesi* hem de *yorum etiği* açısından eksik kalacaktır.

→ →

1421/2000, s.576); Gümüş, Sadreddin; Çiçek, Yakup; Demirci, Muhsin, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâlî (Türkçe Anlamı)*, İpek Yayınevi, İstanbul trz., s. 576); "Ve Elbiseni temizle." (Dâvudoğlu, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâlî (Türkçe Anlamı)*, Çelik Yayınevi, İstanbul trz., s.576); "Giydiklerini temiz tut." (Atay, Hüseyin, *Kur'an Türkçe Çeviri*, Yurt Bilimsel Araştırmalar ve Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 574); "Ve giysilerini arındır."; "Nefsini arındır." (Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları: 75, Birinci Basım, Ankara 2004, s.574.)

⁵⁹ Görme ve inceleme imkânı bulabildiğimiz meâllerden sadece Hasan Basri Çantay'ın meâlinde ise, bu âyet: "Elbiseni (bundan sonra da) temizlemekte devam et.)" diye Türkçe'ye çevirmekte ve düşülen dipnotta: "Nezdsetten iyi korun (Celâleyn); Zira taharetsiz namaz salih olmaz. O, namaz için farz, namaz hârici mesnûndur. (Beydâvî, Medârik)" diye "namaz" ibadetine atıfta bulunulmaktadır. Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim (I-III)*, 9.Baskı, İstanbul 1396/1976, c.III, s. 1110.

⁶⁰ Meselâ Suat Yıldırım, bu âyeti; "Elbiseni tertemiz tut, maddî ve mânevî kirlerden arın." diye Türkçe'ye çevirdikten sonra düştüğü dipnotta: "Bu âyette beden temizliği ile ruh temizliği arasındaki sıkı ilişki hatırlatılıyor. Bu âyet 'cinsel zaafardan uzak dur!' mânâsına kinâî anlam ile de tefsir edilmiştir. Böylece mü'minlerin kalplerini, ruhlarını, bedenlerini, elbiselerini, ırzlarını tertemiz yapmaları emredilmektedir." demektedir. Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâlî*, Işık Yayınları, İstanbul 2002, s.574; Bir başka meâlde ise: "Nefsini arındır." şeklinde âyetin kinâî anlamıyla çevirisi yapılmakta, ancak dipnotta: "Bu âyet 'Elbiseni temizle.' şeklinde de terceme edilebilir. Nitekim zahiri anlamı böyledir." denmektedir. Altuntaş, Halil; Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim ve Meâlî*, D.İ.B.Y., Ankara 2001, s.574; Muhammed Esed ise bu âyeti: "Öz benliğini temiz tut" diye çevirdikten sonra dipnotta şu açıklamaları yapmaktadır: "Lafzen, 'elbiselerini (siyâb) temizle' ama hemen hemen bütün klâsik müfessirler, sevb isminin ve çoğulu olan siyâb'ın mecâzî olarak elbisenin örttüğü şeyi, yani kişinin 'bedeni'ni veya daha geniş anlamda onun 'kişiliği'ni veya 'kalbi'ni yahut hatta onun 'rûhî durumu'nu ya da 'davranış tarzı'nı gösterdiğine işaret etmişlerdir. Böylece âyet ile ilgili yorumunda Zemahşerî, okuyucunun dikkatini çok bilinen deyimsel ifadelerle, tâhiru's-siyâb (lafzen 'temiz elbiseler içinde olan') ve dânisu's-siyâb (pis elbiseler içinde olan) deyimlerine çeker ve onların, sırasıyla 'kusurlardan ve noksanlardan beri' ve ' kusurlu-fâsîd ve aldâtıcı hâin' şeklindeki mecâzî anlamlarını vurgular. Râzî, ayrıca '(ilk) müfessirlerin çoğuna göre (bu âyetin) anlamı, kalbini bütün kötülüklerden arındır, şeklindedir.' der ve kendisi de bu yoruma katılır." Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*, (çevirenler: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul 1418/1997, s.1204.

C) MÜDDESSİR SÛRESİ, 74/4. ÂYETİNİN, NAMAZ İBADETİNDEKİ ELBİSE TEMİZLİĞİYLE İLGİSİ

İnceleme imkânı bulabildiğimiz kaynaklarda, Mekke'li müşrikler ya da Kureyşlilerin daha önce de abdest, gusül ve namaz gibi ibadetlerden haberdar olduklarını tespit ettik. Meselâ, İbn İshak (ö.151/768) ve İbn Hişâm (ö.218/833)'ın naklettikleri şu rivâyetten, cünüplükten dolayı yıkanmanın Arap geleneklerinden olduğu anlaşılmaktadır:

"...*Müşrikler, Bedir'de bozguna uğrayıp geri kalanlar, perişan durumda Mekke'ye döndükleri zaman Ebû Sufyân: 'Muhammed'le savaşıcaya kadar (cünüplükten ötürü) başına su dökmeyeceğine/yıkamayacağına yemin etmiştir...*"⁶¹ Bir başka rivayette ise, Ebû Süfyân (ö.31-34?/651-654?), cünüplükten dolayı yıkanmamayı nezretmiştir/adamıştır.⁶² Bu yemin veya nezr de göstermektedir ki, cahiliyede yaşayan insanlar putperest olmalarına rağmen cünüplükten dolayı yıkanmaktadırlar. Ayrıca cahiliyede hacc edene, sünnet olana ve cünüplükten dolayı yıkanan kimseye "*Hanîf*" denmektedir.⁶³ Çünkü hacc etmenin, sünnet olmanın Hz. İbrahim'den beri uygulandığı kanaati Kureyş kabilesinde yaygındı. Buradan hareketle, boy abdestinin/guslün önceki peygamberlerin bir uygulaması olduğu da söylenebilir. Bir başka kaynakta da, cahiliyye dönemindeki insanların cünüplükten dolayı yıkandıkları zikredilmektedir.⁶⁴ Mevcut bir değerlendirmede ifade edildiği gibi, namazdan önce abdest alma emri, inişi hayli sonra olan Mâide Sûresi'nde bulunmakla beraber, abdest almak, Mekke devrinden beri namazın temellerinden biri olmuştur. İmâm Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'in *Müsned*'indeki bir rivâyete göre Cibrîl (a.s.), Hz. Peygamber'e ilk vahyi getirdiği zaman ona abdest almayı ve namaz kılmayı da öğretilmiştir.⁶⁵ Mekke devrinde

⁶¹ İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr (ö.151/768), *Sıratu İbn İshak, (el-Musemmât bi Kitâbi'l-Mübedda ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî)*, (Tahk. Muhammed Hamîdullah), Hayra Hizmet Vakfı Konya 1401/1981, s.291; İbn Hişâm (ö.218/833), *es-Sıratu'n-Nebeviyye (I-IV)*, (Tahk. Mustafa Sakka, İbrahim Ebyârî, Abdülhafîz Şelebi), İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 3.Baskı, Beyrut 1391/1971, c.III, s.47.

⁶² İbn Hişâm, *es-Sıratu'n-Nebeviyye*, c.III, s.47. (Süheylî'ye göre, Cahiliye zamanında Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in dininden bir kalıntı olarak cenâbetten gusl ile amel edilirdi. Nitekim hac ve nikah onlardan baki kalmıştı.); Bu hususta ayrıca bkz. Tâhiru'l-Mevlevî (Olgun), *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, (Neşr. Abdullah Işıklar), 2. Baskı, Bilmen Basımevi, İstanbul 1963, s.23; Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi (I-XXX)*, Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul ty., "Namaz" Maddesi, c.XV, s. 497-498.

⁶³ "Hanîf" kelimesinin anlamı hakkında bkz. Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât*, s.260; İbn Manzûr, Cernâluddin Muhammed b. Mükerrim, (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, (I-XV), Dâru'l-Fikr, 3.Baskı, Beyrut 1414/1994, c.IX, s.57; Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb, (ö.817/1414), *el-Kâmûsü'l-Mulûd*, 2.Baskı, Matbaatu Mustafa Bâbî Halebî, Kahire 1371/1952, c.III, s.134; Zebîdî, Muhibbuddin Hüseyinî, (ö.1205/1790), *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs (I-XX)*, Dâru'l-Fikr, 1.Baskı, Beyrut,1414/1994, c.XII, s.151-152; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti) (I-II)*, (çev. Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık ve Ticaret, İstanbul 1414/1993, c.I, s.87; Andrae, Tor, "Hanîf" Maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, c.V, s.217; Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*, Mc. Gill University Press, Montreal 1966, s.191; Hanîf ve Hanîfler hakkında daha ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1963, c.XI, s.81-92; Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Kahire 1937, s.112-115; Izutsu, T., *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ty., s.142-151.

⁶⁴ Ebû Câ'fer, Muhammed b. Habîb, *el-Muhabbar*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ty., s.319.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.IV, s.161; İbn Hişâm, *es-Sıratu'n-Nebeviyye*, c.I, s.261; Hâkim Tirmizî (ö.320/932)'nin naklettiği bir rivâyette de Allah'ın, Hz. Peygamber'e ilk vahyettiği şeyin namaz olduğu bildirilmektedir. Bilgi için bkz. Hakîm Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed (ö.320/932), *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rîfeti Ehâdisi'r-Rasûl*, (I-II), (Tahk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ), Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrut 1413/1992, c.II, s.152.

de namaz kılmak için abdest alındığı muhakkaktır. Ancak o zamanlar bu uygulama, geleneğe ve Hz. Peygamber'in tatbikatına dayalı iken, sonra inen âyet ile farz kılınmış ve ayrıntı ile anlatılmıştır.⁶⁶

Esasen Süleyman Ateş'in de önceden tespit ettiği gibi, Sâmi geleneğe, namaz ibadeti vardır. Âramca "ا-ص-ل-و-ن/S-L-A" kökünden gelen "Salât" kelimesi, "eğilmek" demektir. Yahudilerin kullanımıyla Ârâmî-İbrânî olan bu kelime, İslâm'dan önce Kitap ehli vasıtasıyla Araplara geçmiştir. Yahudiler bu kelimeyi "صلوته /Sâlutah" şeklinde kullanmışlardır ki bu şekliyle, bilinen özel dînî bir kelime olmuştur. Kur'ân'da şu şekilde geçmektedir: ... لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا / [...Manastırlar (=صوامع / savâmîa), kiliseler(=بيع/biye'), havralar (=صلوات/ salavât) ve içinde Allah'ın adı çok anılan mescidler (=مساجدmesâcid) muhakkak yerle bir edilirdi...]⁶⁷ Bu âyette geçen, "Salavât" kelimesi sözlüklerde "صلوات اليهود /Yahudi havraları" demektir. İbn Abbas, "صلوات /salavât" kelimesini, "yahudi havraları" ya da "namaz kılma yerleri" şeklinde tefsir etmekte ve bu kelimenin İbranca aslının "صلوتا/Salûta" olduğunu bildirmektedir.⁶⁸ Nitekim bazı oryantalistler, salât ve zekât kelimelerinin, İslâm'ın başlangıcında, elimizdeki mevcut mushaflarda yazıldığı gibi, "صلوة /salât" kelimesinde geçen "ل /lâm"dan sonra "ا /elif" harfiyle değil de "و /vav" ile "صلوة" şeklinde yazılmasını, bu kelimelerin, Âramca "صلوته /Sâlutah" ve "زكوت/Zakût" kelimelerinden gelmiş olmasına bağlamaktadırlar.⁶⁹

Izutsu'nun tespitlerine göre, namaz, şekliyle değil, fakat mânâsıyla Hz. Peygamber'in, İslâm'dan önceki günlerine kadar uzanmaktadır. Bütün sağlam hadisler Hz. Peygamber'in, bazı dindar Mekkelilerin yaptıkları gibi her yıl, birkaç gün, Mekke yakınında bulunan Hira dağındaki mağaraya çekildiğini söylemektedir. Nihayet, yine böyle bir uzletinde, Allah, ona peygamberlik ve vahy vermiştir. Hadiste bu uzlete tehannus adı verilir. Tehannus kelimesinin etimolojisi belirgin olmamakla beraber, yalnız kalmak suretiyle daha derin düşünme ve tefekkür etme mânâsına geldiği söylenebilir. Bu, namazın İslâm'dan önceki şekli olarak kabul edilebilir. Ayrıca, namaz ibadetinin en önemli rüknü olan ve ibâdet eden mü'minin, önündeki bir şeye alnını koymasını belirten sücüd, İslâm'dan önceki Araplar arasında bilinmektedir.⁷⁰

Neticede, hem bi'setin başında hem de çok önceleri Araplar hem namazı hem de zekâtı bilmektedirler. Ancak cahiliye müşriklerinin namazlarının nasıl olduğu hakkında net bir bilgi elde edilememektedir. Çünkü bu hususta, onların kalemıyla yazılmış ve namazlarının nasıl olduğunu anlatan bir kitap ulaşmamıştır. Fakat bu, onlarda namazın olmadığı anlamına gelmemektedir.⁷¹

Siyer yazarlarının anlattığına göre, Hz. Peygamber, günün evvelinde Ka'be'ye gelir, duhâ (=kuşluk) namazı kılar. Bu namaz, Kureys'in inkâr etmediği yani alıştığı, bildiği bir namazdı. Fakat bundan sonra, günün başka bir vaktinde namaz kıldırdı

⁶⁶ Ateş, S., *Kur'ân Ansiklopedisi*, c.XV, s. 497.

⁶⁷ Hacc, 22/40.

⁶⁸ Râğîb el-İşfahânî, *Müfredât*, s.491; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c.XIV, s.466; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, c.IV, s.355; Zebîdî, *Tâcü'l-Arâs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, c.XIX, s.608; Ateş, S., *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, c.X, s.428. (Cevâd Âli, *Târihi's-Salât fi'l-İslâm*, s.7-11'den naklen).

⁶⁹ Ateş, S., *a.g.e.*, c.X, s.428'de (Shorter Encyclopedia of Islam, p.654'den naklen). Ashab'dan Ebû Recâi'l-Utâridî cahiliye devrindeki ibadetlerini şu şekilde anlatmaktadır: "Biz taşlara tapmırdık, güzelce bir taş bulunca da evvelkini atar, sonrakini alırdık. Şayet taş bulamazsak, topraktan küçük bir yığın yapar, bir dişi koyun getirip bu yığın üstüne sağlar, sonra da o tepeliğin etrafında döner, dolaşırdık." Bu rivayet için bkz. Buhârî, Meğâzî 70, (c.V, s.119); Ayrıca bkz. için bkz. Tâhiru'l-Mevlevî, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, s.23.

⁷⁰ Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s.186; Aynı bilgiler için ayrıca bkz. krş. Ateş, S., *a.g.e.*, c.X, s.429-430.

⁷¹ Ateş, S., *a.g.e.*, a.y.

zaman Hz. Ali (ö.40/660) veya Zeyd b. Sabit (ö.45/665) onu beklerlerdi.⁷² Bu haber, kuşluk namazının cahiliye Araplarında var olduğunu açıkça söylemiyorsa da Kureyş'in bunu bildiğini, bundan dolayı Peygamber'in bu namazı kılmasına engel olmadığını ifade ediyor.⁷³

Namazın, Cibrîl tarafından Hz. Peygamber'e öğretildiği rivâyet edilirse de⁷⁴, Kur'ân'da hiç tarif ve izah edilmeden salât, rukû', sücûd ve kıyâm'dan söz edilmesi, ayakta durmak rukû'a ve secdeye varmak biçimindeki namazın Arap toplumunun meçhulü olmadığını gösterir. Meselâ; "Hani biz Beyti (Ka'be'yi), insanlara toplantı ve güven yeri kılmıştık. Siz de Makam-ı İbrâhim/İbrahim'in Makamı'ndan bir namaz yeri edin. İbrahim ve İsmail'e şöyle emretmiştik: 'Tavafedenler, kendini ibadete verenler, rukû ve secde edenler için evimi (Kâbe'yi) tertemiz tutun."⁷⁵; "Onlara, 'Rahmân'a secdeye kapanın' denildiğinde, 'Rahmân da nedir? Senin bize emrettiğine mi secde edeceğiz?' derler ve bu onların nefretini artırır."⁷⁶; "Onlara, 'Rukû' edin (namaz kılın)' dediği zaman rukû etmezler."⁷⁷ buyurulmaktadır. Bunlar, peygamberlikten önce Araplarda ayakta durmalı, rukû'lu ve secdeli namazın var olduğunu gösterir.

Namazın vakitlerinde⁷⁸ ve rek'âtlerinde Kur'ân'ın nüzûl süreci içerisinde gelişmeler olmuş, önce ikişer olan rek'âtlerin sayısı Medine devrinde, sabah ve akşam namazı hariç dörde çıkartılmıştır.⁷⁹ Buhârî (ö.256/869) ve Müslim ö.261/874'de, Enes b. Mâlik (ö.93/711)'ten, beş vakit namazın, Mi'râc gecesi farz olduğu hakkında hadisler rivayet edilirse de⁸⁰, evvelâ Mi'râc'ın tarihi sabit değildir ve Mi'râc hakkındaki rivâyetler de çok çelişkilidir. Nitekim Muhammed İzzet Derveze şu tespitleri yapmaktadır:

"Beş vakit namazın, önce ikişer rek'ât olarak farz kılındığı, sonra hâzarda dörde çıkarıldığı, seferde hâli üzere bırakıldığı; namaz farz kılındığı zaman Cebrâil'in, Peygamber (s.)'e gelip abdestin ve namazın şekillerini öğrettiği ve ona beş vakit namazı kıldırıldığı rivâyet edilir, fakat râvî, bunun ne zaman olduğunu zikretmez. Buhârî ve Müslim'de beş vakit namazın İsrâ gecesi farz kılındığı, önce elli vakti farz kılınan namazın beşe indirildiği rivâyet edilir. İsrâ, Peygamberlik'ten dört yıl veya daha sonra olmuştur. Oysa salât, ilk sûrelerden olan A'lâ ve 'Alak sûrelerinde zikredilmiştir. 'Zekât veren, Rabbinin adını anarak namaz kılan felâhi buldu.'⁸¹; 'Sen ancak görmedikleri halde Rablerine karşı derin saygı duyanları ve namazı

⁷² Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, (ö.279/891), *Eusûbu'l-Esrâf* (Tahk. Muhammed Hamîdullah), Dâru'l-Me'ârif, Mısır ty. c.I, s.113.

⁷³ Ateş, S., *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, c.X, s.430, 431, c.XI, s.12. (Cevâd Alî, *Târîhu's-Salât fi'l-İslâm*, s.7-11'den naklen).

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.IV, s.161; İbn Hişâm, *es-Sıratu'n-Nebeviyye*, c.I, s. 261; Taberî, *Târîhu't-Taberî, el-Ma'rûf bi Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk*, Müessesetu'l-'A'lâ li'l-Matbûât, Beyrut ty., c.II, s.53-54. Süheylî (ö.581/1185): "Bu hadis, bu sûret kitabında makû olarak rivâyet edilmiştir. Bu tür bir hadis şerî ahkâmında esas olamaz. Fakat Zeyd b. Hârise'ye müsned olarak rivâyet olunmuştur ki bu, onu merfû kılıyor. Şu kadar ki bu müsned hadis Abdullah b. Lehî'e'nindir. Ancak bu râvî zayıf görülmüştür. Ondan ne Müslim ne de Buhârî tahric etmemiştir. Çünkü denilir ki, onun kitapları yandı. Böylece hüfzından ihdâs ediyordu." Bilgi için bkz. İbn İshâk, *Sıratu İbn İshâk*, s.117. İbn Hişâm, *es-Sıratu'n-Nebeviyye*, c.I, s.261; Bu konuda ayrıca bkz. Tâhîru'l-Mevlevî, *İbâdet Tarihi*, s.25-30.

⁷⁵ Bakara, 2/125.

⁷⁶ Furkân, 25/60.

⁷⁷ Mürselât, 77/48.

⁷⁸ Hz. Peygamber, beş vakit namazı Cibrîl ile birlikte kılarak öğrendiğini şu şekilde anlatmaktadır: نزل جبريل فاني . Bu rivâyetin geçtiği yerler için bkz. Buhârî, *Bed'u'l-Halk* 6 (c.IV, s.81); Nesâî, *Mevâkîf* 1 (c.I, s.245-246).

⁷⁹ Bu konuda bilgi için bkz. Hamîdullah, M., *İslâm Peygamberi*, c.I, s.97.

⁸⁰ Buhârî, *Kitabu's-Salât* 1 (c.I, s.91-93); Müslim, *İmân* 263 (c.I, s.148-149, Hadis No: 162); Bu rivâyetin geçtiği yer için ayrıca bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, c.II, s.55.

⁸¹ A'lâ, 87/14, 15.

kılanları uyarırsın.⁸²; 'Allalî'nin kitabını okuyup namazı kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan gizli ve açık harcayanlar, asla zarar etmeyecek bir ticâret umarlar.'⁸³; 'Bu Kur'ân, inanılara kılavuz ve müjdedir. Onlar ki namazı kılarlar, zekâtı verirler ve onlar âhirete kesin inanırlar.'⁸⁴; 'Onların dediklerine sabret ve Rabbini övgü ile an: Güneşin doğmasından önce de ve batmasından önce de Rabbini överek tesbîh et! Gecenin bir kısmında da secdelerin ardında da O'nu tesbîh et!'⁸⁵; ' O halde, sen onların söylediklerine göğüs ger; güneşin doğmasından ve batmasından önce övgü ile tesbîh et; aynı şekilde Rabbini, gecenin bir bölümünde de gündüzün uçlarında (belli vakitlerinde) tesbîh et ki, hoşnutluğa erişesin.'⁸⁶ meâlindeki bütün bu âyetler hep İsrâ Sûresi'nden önce vahyedilmiştir. Bu deliller karşısında namazın, tâ peygamberliğin başlangıcından beri mevcut olduğu anlaşılır.⁸⁷

Namaz ibadetini bi'setin başlangıcından itibaren mevcûdiyetine, Sa'd b. Ebî Vakkas (ö.54-8/673-677?)'in anlattıkları da bir delildir: "Bütün bir yıl boyunca İslâmı saklamaya çalıştık ve namazlarımızı, kapılar arkadan sürgülü olduğu halde evlerde ve şehir civarında dağ aralıklarında kıldık. Bir gün Ebû Dubb adı verilen bir dağ arasına gittik, abdestlerimizi aldık ve kimsenin bizi görmediğinden emin olduktan sonra cemaat halinde namaz kıldık..."⁸⁸

Hz. Ömer'in müslüman oluşundan önce Mekke'de Hz. Peygamber'in namaz kıldığı herkesin mâlumudur. İbn Hişâm'ın, Hz. Ömer'in bîzatihî kendi anlatımıyla naklettiği şu rivayet bunu açıkça ortaya koymaktadır: Hz. Ömer şöyle demektedir:

"...Kâbe'yi tavâf etmek için geldim. Bir de baktım ki, Rasûlullâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem orada namaz kılmaktadır. Namaz kıldığı zaman yönünü Şam'a çevirirdi. Kâbe'yi kendisiyle Şam'ın arasına alırdı. Onun namaz kıldığı yer iki rüknün arasındaydı. ...Hicr tarafından geldim ve Kâbe'nin örtüsünün altına girdim ve yavaşça yürümeğe başladım. Rasûlullâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem de namaz kılıyor ve Kur'ân okuyordu..."⁸⁹

Bi'setin başlangıcında Hz. Peygamber'in namaz kıldığını şu rivayetler de göstermektedir: Ebû Cehl, Hz. Peygamber'in Ka'be'de ibâdet etmesini yasaklamış, ancak onun bu yasağını dinlemediği için bir gün Hz. Peygamber namazda secde etmiş vaziyette iken kesilmiş bir devenin ceninini⁹⁰ üzerine bırakmıştır. Hz. Peygamber'in ise kızı tarafından yardım ile doğrultulduğunda nefesi neredeyse kesilecek halde bulunmaktadır.⁹¹ Yine Ukbe b. Ebî Mu'ayt, bir defasında, Hz. Peygamber namaz kılarken, üstündeki elbisesiyle boğmaya çalışır.⁹²

Bütün bu verileri değerlendirdiğimiz zaman, yukarıdaki soruların cevaplarını şu şekilde vermemiz mümkündür: Müddessir Sûresi'nin 4. âyeti nâzil olduğu sırada abdest ve namaz günümüzde algılandığı şekliyle farz kılınmamış olsa bile, Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından uygulanmakta, diğer bir ifadeyle bi'setin/risâletin başlangıcında Hz. Peygamber ve ashâbı abdest alıp, namaz kılmaktadır. Dolayısıyla

⁸² Fâtır, 35/18.

⁸³ Fâtır, 35/29.

⁸⁴ Neml, 27/2, 3.

⁸⁵ Kâf, 50/39-40.

⁸⁶ Tâh Hâ, 20/130.

⁸⁷ Derveze, M. İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis, Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, (I-VII) (çev. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen, Ekrem Demir, Muharrem Önder, Vahdettin İnce, Mustafa Altınkaya, Mehmet Baydaş, Ramazan Yıldırım), Ekin Yayınları:26, İstanbul 1997, c.I, s.25-26; Ateş, S., *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, c.X, s.432-433.

⁸⁸ İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, c.I, s.125.

⁸⁹ İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, c.I, s.371-372.

⁹⁰ "Deve işkembesi ve bağırsakları" şeklinde de rivayet bulunmaktadır. Bkz. krş. Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, c.I, s.125, Ha.No. 251.

⁹¹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, c.I, s.125, Ha. No. 251.

⁹² Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, c.I, s.281-282; Ha. No. 311.

söz konusu âyetin, gerek nüzûl zamanı açısından gerekse geçtiği metin içi ve metin dışı bağlam açısından namaz ibadetiyle ilişkisinden söz etmek mümkündür. Âyette geçen “*elbise temizliği*”nin, “*nass/metin-olgu ilişkisi*” açısından hakîkî/lafzî/zâhirî anlamını yansıttığı âşikâr olmakla birlikte, Arap dili belâğatında *kinâye* ve *mecâz* olgusunu da gözardı etmemek gerekir. Zira kinâye, hem hakikat hem de mecâz anlamına gelebilen bir kavramdır. Dolayısıyla bahse konu âyetin hem hakîkî/lafzî hem de kinâî/mecâzî anlamlarına göre anlaşılması mümkündür. Nitekim Kur’ân’ın icâzı bu tür yorumlamaya müsaittir. Âyeti ister hakîkî/zâhirî anlamında, isterse kinâî anlamında yorumlayalım neticede her iki durumda da bir “*temizlik*” söz konusudur.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

“*Nass/Metin-Olgı Örtüşmesi*” açısından 74. Müddessir Sûresi’nin 4. âyetinin nâzil olduğu tarihsel sürece bakıldığında, âyete ister *kinâî* anlam isterse *hakîkî* anlam verilsin, her iki durumda da, âyetin yaşayan, canlı bir olguya hitap ettiği görülmektedir. Zira o tarihlerde yaşayan Araplar, “*Elbiseni temizle.*” cümlesini hem hakîkî hem de kinâî anlamıyla doğru olarak anlayabilmektedirler. Dolayısıyla, öncelikle Hz. Peygamber’in şahsında yapılan bu hitaptan, Kur’ân’ı okuyan ilk mü’minler hisselerini almaktaydılar. Mekke gibi, dağlık, iklim şartları oldukça sert bir coğrafyada yaşayanlar için, içme suyunun bile zor bulunduğu bir ortamda hem genel temizliğin hem de elbise temizliğinin ne denli önemli olduğu ortadadır. Bununla birlikte cahiliye dönemi Arap toplumunun kullandıkları deyimlerde, elbise ile bireyin kalbi, nefsi veya kısaca bizâtihi benliğinin mânevî temizliğinin kastedilmesi de, bahse konu âyet ile o tarihi sürece yaşayan insanları anlayacakları deyimler ifade edilmiş olmaktadır.

“*Yorum Etiği*” açısından, bu âyete yönelik yorumlara bakıldığında ise, geçmişten günümüze kronolojik olarak yapılan bir yolculukta, kimileri tarafından öne sürüldüğünün aksine klâsik tefsirler ve onların müfessirleri, Kur’ân’da geçen bir âyeti yorumlarken, kendilerine kadar ulaşan bütün rivayetleri mümkün mertebeye tefsirlerinde okuyucularına nakletmeye çalışmışlar; bu yorumlar arasından en tercih edilenine işaret etmekle birlikte, kendi yorumlarına sahip çıkmışlar ve neticede, ilgili âyet hakkında en son cümleleri “*Allahu A’lem/Allah en iyisini bilir.*” olmuştur. Klâsik müfessirlerde görülen bu tavrın, günümüz Kur’ân yorumcularında da görülmesi gerekir. Yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz bazı yazar ve araştırmacılar ise, çalışma konumuzu oluşturan âyet hakkında nihâî yorumun kendilerinininki olduğunu açıkça söylemeseler de, kullandıkları üslûplarıyla en isabetli ve doğru yorumun kendi tespitleri olduğunu ihvas etmektedirler.

Ferra, İbn Kuteybe, Taberî, Zeccâc, Matürîdî, Ebu’l-Leys Semerkandî, Kuşeyrî, Râğıb İsfahânî, Ebû Bekir Râzî gibi müfessirlerin, bahse konu âyeti yorumlarken, elbise temizliğini namaz ibadetiyle irtibatlandırmadıklarını; buna karşılık, İmam Şâfiî, Cassâs, Beğavî, Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Zemahşerî, İbnü’l-Arabî, Fahrüddîn Râzî, Kurtubî, Beydâvî, Ebu’l-Berekât Neseî, Ebû Hayyân Endelüsî, Suyûtî, Ebu’s-Suûd Efendî, Tabatabâî gibi müfessirlerin ise bu âyeti namaz ibadetiyle de irtibanlandırarak, namazda ve namaz dışında elbisenin temiz olması gerektiğini vurguladıklarını görmekteyiz. Dikkat edilecek olursa sadece ahkâm tefsirlerinde değil, dirayet tefsirlerinde de bahse konu âyetin yorumlarında hem namazda hem de namaz dışında elbisenin temiz olması gerektiği vurgulanmaktadır.

Yorumlarda görülen bu iki önemli farklılığa rağmen, klâsik müfessirlerde tespit ettiğimiz ortak nokta, onların bu âyeti yorumlarken, fikhî terminolojinin etkisi altında kalmadıklarıdır. Zira, abdest ve namaz cahiliye Araplarının bilmedikleri bir şey değildir. Nitekim, Kur’ân’da geçen bir çok âyet, onların bu ibadetlere yabancı olmadıklarını da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, bu âyet, namaz için elbisenin temizlenmesine dair bir emir olabileceği gibi; insanın nefsinin, kalbini mânen arındırmasına, günahlardan uzak durmasına yönelik mânâya da gelebilir.

KATOLİK HİRİSTİYANLIĞINA GÖRE İSA'NIN HALEFİ VE İLK PAPA HAVARİ SİMUN PETRUS

Muammer ULUTÜRK

APOSTLE SIMON PETRUS, SUCCESSOR OF JESUS AND THE FIRST POPE ACCORDING TO THE CATHOLIC CHRISTIANITY

St. Peter is Apostle of Jesus. St. Peter's true and original name was Simon, sometimes occurring in the form Symeon. He was the son of Jona (Johannes) and was born in Bethsaida, a town on Lake Genesareth.

Simon pursued in Capharnaum the profitable occupation of fisherman in Lake Genesareth, possessing his own boat.

According to the tradition, after the Jesus, he had taken missionary jounies in some places. St. Peter laboured in Rome during the last period of his life, and there ended his earthly course by death. As to the duration of his Apostolic activity in the Roman capital, the continuity or otherwise of his residence there, the details and success of his labours, and the chronology of his arrival and death, all these questions are uncertain, and can be solved only on hypotheses more or less well-founded. The essential fact is that Peter died at Rome: this constitutes the historical foundation of the claim of the Bishops of Rome to the Apostolic Primacy of Peter.

GİRİŞ

Yeni Ahit'te havari kelimesi, genel anlamıyla İsa'nın yandaşları, çarmıhtan sonra dirilmesine şahit olanlar, Kutsal Ruh'un gücü ile özel bir mertebeye ulaşmış olanlar, özel anlamıyla da İsa tarafından seçilmiş, misyonu döneminde kendisine yardımcı olan ve çarmıh sonrasında öncelikle Kudüs merkezli ilk Hıristiyan cemaatinin büyümesini sağlayan on iki kişilik grubu ifade etmektedir. Bu on iki kişiden oluşan ilk cemaatin içinde Simun Petrus, kendisine İsa tarafından özel bir önem ve yetki verilmiş havaridir. Sinoptik İnciller ve Resullerin İşleri'nde zikredilen havari listelerinde ilk sırayı alan Simun Petrus, Katolik Kilisesi'nce Roma'nın ilk piskoposu, dolayısıyla ilk Papa kabul edilmektedir. Bu makalede, Katolik Hıristiyanları tarafından İsa'dan sonra en önemli kişi kabul edilen Petrus'un, Yeni Ahit temel kaynak olmak üzere Hıristiyanlıktaki yerini incelemeye çalışacağız.

Havari Petrus'un hayatı ile ilgili bilgiler; İnciller, Resullerin İşleri, Pavlus'un Galatyalılara Mektubu (II. Bölüm) ve geleneksel şifahi nakillere dayanır. Birbirinden farklı mahiyet arzeden şifahi bilgiler sonuç olarak yine Yeni Ahit yazarlarının verdiği

malumat ışığında olmuştur. Aralarında eski kilise yazarlarının bulunduğu bir grup, Petrus'u iman noktasından değerlendirirken, ona atıfta bulunan apokrif metinlerin¹ yazarlarının bulunduğu diğer bir grup ise onu efsanevi bir karakter çerçevesinde tahlil ederler.

Havari Petrus'un hayatını aşağıdaki başlıklar altında toplamak mümkündür:

1. İsa dönemi
2. Kudüs ve Filistin'deki yaşamı
3. Batıdaki misyoner yolculukları
4. Roma'daki hareketlilik ve ölümü

Ancak burada biz, Havari Petrus'un hayatını genel olarak iki kısımda değerlendireceğiz:

1. İsa Mesih'in çağrısı ile havariliğe seçilmesinden, Pentekost² dönemi ne kadar geçen periyot.

2. "Öncelikli havari" seçilmesinin, kendisini "İlk Papa" konumuna götüren Katolik kabulde bu iki adla birlikte, Pentekost'tan öldürülmesine kadar uzanan dönem.³

Havari Petrus'un, Roma'nın ilk piskoposu, dolayısıyla ilk papa olduğunu kabul eden Katolik Kilisesi'ni bu anlayışa götüren sebep, bizzat İsa Mesih tarafından İnciller'de Petrus için belirtilen statüdür. Bu statünün temelinde, Petrus'un "Sen, yaşayan Tanrı'nın Oğlu Mesih'sin." cevabını vermesi üzerine İsa'nın onu överek "Sen Petrus'sun ve ben topluluğumu bu kayanın üzerine kuracağım."⁴ demesi bulunmaktadır. Buna ilaveten, Petrus'u İsa ile birlikte birçok olayda bir arada gösteren Yeni Ahit rivayetleri de, İsa'nın Petrus'a özel bir önem verdiğini vurgulamaktadır.

1. PENTEKOST ÖNCESİ DÖNEMDE HAVARİ PETRUS

1.1. Adı

Yeni Ahit'te Simun ve Petrus diye iki ayrı isim taşıdığını gördüğümüz havari'nin bu iki adla birlikte (Simun Petrus) anıldığı da görülür. Yeni Ahit külliyatının tümünde 81 kez bahsi geçen diğer 11 havari adına karşılık, Petrus ismi 120 değişik yerde anılmaktadır. Sinoptik İnciller'de 61 defa tekrarlanan isim, Yuhanna İncili'nde 20 kez zikredilir. Simun isminin, kendisine sünnet olduğunda verildiği anlaşılmakta, diğer taraftan adının, Yeni Ahit'in Yunanca yazma nüshalarında "Simun" ve "Simeon" imlasi ile iki ayrı biçimde yazıldığı görülmektedir. Bu ismin iki ayrı formda yazılması, kelimenin İbranice transkripsiyonundaki imladan kaynaklanmaktadır. Simun'un diğer bir adı olan Petrus, kendisine İsa Mesih tarafından kazandırılmış bir unvandır. İncil'in verdiği bilgiye göre⁵ bu ad, İsa ile ilk kez Yahya ile önceden görüşmüş olan kardeşi

* Dr., Kozagaç İlköğretim Okulu Müdürü, Konya, muluturk42@hotmail.com

¹ Apokrif: Yunanca'da "gizlenmiş" anlamına gelen terim, genel anlamda dinsel literatür içerisinde sahit ve otantik olarak kabul edilmeyen metinleri ifade etmektedir.

² Pentekost, iki anlamda kullanılmaktadır: 1) Passover'den sonraki ellinci güne denk düşen Yahudi Haftalar Bayramı'na verilen Yunanca isim. 2) Hıristiyanlarda Paskalya'dan elli gün sonra, Kutsal Ruh'un havariilere inişi anısına kutlanan bayram. Bkz., F. L. Cross-E. A. Livingstone "Pentecost", The Oxford Dictionary of Christian Church, Oxford University Pres, NewYork, 1989, s.1093.

³ Muammer Ulutürk, Hıristiyanlık'ta Havari Kavramı ve Havariler, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2005, s. 53.

⁴ Bkz. Mat. 16:15-20. Markos, Luka ve Yuhanna İnciller'i bu detaydan fazla söz etmezler. Bkz. Mar. 8:29; Luk. 9:20; Yu. 1:42.

⁵ Yu. 1:40-43.

Andreas'ın tavassutu ile görüşen Simun'un bu karşılaşmada edindiği isimdir.

Aramice'de kullanıldığı biçimi "taş", "kaya" anlamına "kefa" olan terim, Grekçe ifadesinde yine aynı manada Kifas (Petros) telaffuzu ile kullanılıp, sondaki "s" sesi kelimenin "erkek" olmasından kaynaklanan gramatikal bir formattır. Latince söylenişi Petrus'tur. Diğer taraftan isim, Aramice ve Yunanca'da, Simun'a verilmeden önce kullanılmayan tarihi bir öncelik de sergilemektedir.⁶ Kefas ve Petrus isimlerinin her ikisi de kaya anlamına gelmektedir. Kutsal kabul edilen kitaplarda Simun adı kullanılmakla birlikte, Petrus adı daha baskındır. Bu ad Matta'da 5, Markos'ta 6, Luka'da 11 ve Yuhanna'da 22 kez zikredilir.⁷

Petrus, Grekçe'de "Petros" kaya parçası, taş; yine Grekçe bir kelime olan "Petra" büyük taş kütesi, kaya kelimesinden türemiştir.⁸

Petrus takma adı, Simun'un Hıristiyanlık'ta oynayacağı sağlam temel rolü belirtmek üzere İsa tarafından özellikle seçilmiştir. İsa, birçok defa ona arkadaşları arasında bir üstünlük vermiş ve onu kurduğu binanın temel taşı saydığını göstermek için kendisine Aramice'de taş demek olan "Kefa" lakabını takmıştır. Hatta bir aralık ona "gök ülkesinin anahtarını" ve "yeryüzünde vereceği her hükmün göklerde de muteber olacağını" vâdetmiştir. İsa, ona şöyle demiştir: "Sen Petrus'un (taşın) ve ben topluluğumu bu taş üzerine kuracağım."⁹ Matta hariç diğer İnciller Petrus yerine Simun adını kullanırlar.

Petrus, İsa'nın havarilerinden Andreas'ın yaşça büyük kardeşidir. Çarmıh olayının ardından İsa'nın son defa havarilere görünmesi sırasında, İsa, Petrus'a "Yuhanna Oğlu Simun" diye hitap eder. Buna göre Petrus'un babasının adı Yuhanna,¹⁰ Matta'ya göre de Yunus'tur.¹¹

Simun-Petrus'un anıldığı unvanlarının bazıları arasında "Aziz Petrus, "Beytsaydalı", "Havarilerin Prensi", "İsa'nın papalık yetkisini haleflerine ulaştırmayı uygun gördüğü havarisi" gibi nitelendirmeler göze çarpmaktadır. Diğer yandan Yeni Ahit'te "kaya" tabirinin, ölümünden sonra Petrus ve Pavlus tarafından İsa hakkında kullanıldığı da görülür. Petrus, Yahudi cemaatinin önde gelenlerinin de bulunduğu kalabalık bir topluluğa şöyle der:

"İsa siz yapıcılar tarafından hiçe sayılan, ama köşenin baş taşı durumunda gelen taştır."¹² Musa ile birlikte denizden geçen İsrailoğullarının tarihi aksiyonunu vaftiz olarak değerlendiren Pavlus, İsa hakkında şu benzetmeyi yapar: "Hepsi aynı ruhsal kayadan içtiler ve o kaya Mesih'ti. Buna rağmen Tanrı onların çoğundan hoşnut değildi. Cesetleri de çöle serildi."¹³

İsa döneminde Petrus'un, bazen Simun, bazen de Kifas ismi ile anıldığı görülür. Buna karşılık ilk kilise dönemlerinde Simun, daha ziyade Kifas adıyla çağrılmıştır.¹⁴

⁶ Halim Işık, Günümüzde Papalık Teşkilatı, Basılmamış Doktora Tezi, İst., 2001, s. 9.

⁷ F. V. Filson, "Peter", The Interpreter's Dictionary Of The Bible Ed. George Arthur Buttrick vd., New York, 1962, (Volumes: K-Q), s. 749.

⁸ Bkz. Yeni Ahit, Matta İncili, Yeni Yaşam Yay., Zafer Mat., İst., 2000, s. 20.

⁹ Mat. 16:18.

¹⁰ Yu. 21:15.

¹¹ Mat. 16:17.

¹² Res. İşl. 4:11.

¹³ 1 Ko. 10:1-5.

¹⁴ Simun 31, Kefas 6 tekrarlar görülür. Bkz. Yu. 1:43; 1 Kor 1:12, 3:22, 4:5, 15:5; Gal. 2:19

Bunun delili Pavlus'un bir mektubunda şöyle geçer:

"Her biriniz, ben Pavlus yanlısıyım, ben Apollos yanlısıyım, ben Kifas yanlısıyım ya da ben Mesih yanlısıyım diyor. Mesih bölündü mü?"¹⁵

Bir görüşe göre, bazı kilise ve Mesih mezhepler Petrus'un şahsının değil, onun itikadının taşla benzetilmiş olduğunu iddia etmektedirler. Bazıları ise, Mesih İsa "işbu taş üzerine" cümlesiyle bizzat kendisini demek istedi görüşündedirler. Çünkü Yunanca'da Petrus özel isim ve müzekkerdir. Oysa (petra) cins ismi ve müennestir. Onun için bina olunacak taş (hacer) değil (hacera)dır, yani Petrus'tan başkasıdır ki, Mesih'in kendisidir. Keldanice olan "kifa" kelimesi "kaya" manasında değildir."¹⁶

1.2. Aile Ortamı ve Yetiştigi Çevre

Petrus, Taberiye Gölü'nün kuzeyindeki arama çalışmalarına rağmen bulunduğu yer kesin olarak bilinemeyen bir kasaba olan Beytsayda'da doğmuştur.¹⁷ Petrus'un, Taberiye Gölü'nün kuzey doğusundaki Erden Nehri'nin sol yakasında ve bu göle döküldüğü muntıkada bir kasaba olan Beytsayda asıllı olduğu İncil'de nakledilmektedir.¹⁸

Mensubu olduğu Yahudi geleneğine göre erken yaşta evlenen Simun'un en az bir kardeşinin (kendisi gibi Havari olan Andreas) olduğu anlaşılmaktadır. Petrus'un kardeşi Andreas, Vaftizci Yahya'nın öğrencilerinden biriydi ve İsa da onu muhtemelen Ürdün kıyılarında tanışmıştır.¹⁹ Petrus'un özel hayatında evli olduğu bilgisini, Sinoptik İnciller ve Pavlus'un bir mektubu; "Ve İsa, Petrus'un evine geldiği zaman, onun kaynanasını sıtmalı olarak yatmış gördü."²⁰ ifadesiyle vermektedir. Yine Pavlus'un "Diğer resuller ve Rabbin kardeşleri ve Kifas gibi, yanımızda iman eden bir kadın gezdirmeğe selahiyetimiz yok mudur?"²¹ sözü Simun Petrus'un evli olduğuna işaret etmektedir. Pavlus'a göre Petrus, yolculuklarında eşini yanına alıp birçok cemaat ziyaretlerine beraberinde götürmüştür.²²

Simun, İsa döneminin başlarında (yaklaşık olarak M.S. 26-28) evlenir kendisine ait evde kayınvalidesiyle birlikte yaşadığı Kefernehum'a yerleşir. İskenderiyeli Clement'e göre çocukları vardır. Aynı yazar Petrus'un karısının şehitlik acısı çektiğini söyler. Simun Petrus, Kefernahum'da Taberiye Gölü'ndeki kendi kayığıyla balıkçı mesleğini devam ettirmiştir.²³ Zebedi'nin oğulları Yakub ve Yuhanna ile iş ortağıdır ve bunlar geçimlerini, Taberiye Gölünden sağlamışlardır.²⁴

İsa'nın Hıristiyanlığı yaymaya başladığı dönemde, Beytsayda'yı terkeden Simun Petrus, Taberiye gölünün batı yakasındaki Kafernahum'a göçmüş, buraya yerleşmiştir. Bu beldede bulunan İsa artık burayı mekân tutan Petrus'un evinde misafirdir.²⁵

¹⁵ 1 Ko. 1:12-13

¹⁶ Abdulahad Davud, İncil ve Salib, Sad. Kudret Büyükcoşkun, İnkılab Yay., İst., 1999, s. 181, 183.

¹⁷ www.newadvent.org/cathen/11744a.htm (15.04.2005)

¹⁸ Yu. 1:44.

¹⁹ Mat. 20:25.

²⁰ Mat. 8:14; Mar. 1:30; Luk. 4:38.

²¹ 1 Ko. 9:5.

²² F. V. Filson, a.g.md. s. 749.

²³ www.newadvent.org/cathen/11744a.htm (15.04.2005).

²⁴ Luk. 5:10.

²⁵ Mat. 8:5-14.

İsa ile birlikteliği sonucu Petrus'ta, onun Tanrı tarafından vad edilen ve peygamberlere bildirilen Mesih olmasının ötesinde, "yaşayan Tanrı'nın oğlu"²⁶ olduğu konusunda bir inanç gelişmiştir. Bu bağlamda Simun Petrus'u havariliğe ulaştıran süreci üç bölümde tahlil etmek gerekir:

1.3. Erden Nehri Kenarında İsa İle İlk Karşılılaşması

İsa'nın Petrus'la ilk karşılaşması, Vaftizci Yahya'nın tutuklanmasından sonra, Nâsıra'dan ayrılarak Zebulun ve Naftali yöresinde, Celile Gölü kıyısında bulunan Kefernahum'a gelip yerleşmesini müteakiben vuku bulmuştur. Bu sıralarda İsa, göklerin egemenliğinin yaklaşmış olması sebebiyle insanlara tövbe etmeleri gerektiği konusunda çağrılarda bulunmaktaydı.²⁷ Rivayete göre, Yahya öğrencileriyle birliktedir ve oradan geçmekte olan İsa'ya bakarak "İşte tanrı kuzusu" der. Bu iki öğrenci Yahya'nın söylediklerini işitince İsa'nın ardınca giderler. İsa arkasını dönüp onların kendisine doğru gelmekte olduklarını görünce ne aradıklarını sorar. Bu kişiler İsa'nın nerede oturduğunu öğrenmek isterler. Birlikte gidip İsa'nın evini görürler ve o gün onunla birlikte kalırlar. Yahya'nın söylediklerini işitip İsa'nın ardından giden iki kişiden biri Simun Petrus'un kardeşi Andreas'tır. Andreas önce kendi kardeşi Simun'u bularak ona Mesih'i bulduklarını söyler.²⁸ Yuhanna İncili, Mesih kelimesini ilk olarak burada kullanan İncil'dir.

Yahya'dan öğrendikleri üzerine kardeşi Andreas'ın girişimiyle İsa ile buluşan ve Kifas unvanını burada alan Simun, kendisini havariliğe götüreceği sürece girmiştir.²⁹ Petrus bu aşamada ayrıca İsa'nın Celile'nin Kana şehrinde suyu şaraba çeviren mucizesine³⁰ de tanık olmuştur. Birçok Yahudi çağdaşları gibi Petrus da Ürdün Vadisi'nin doğusundaki Beytanya'da, Andreas'la birlikte vaftiz edilmiştir.³¹ Petrus, İsa ile ilk karşılaşmasından sonra Celile, Yahudiye Kudüs ve Samariye'de İsa'ya bir süre arkadaşlık ederek onunla birlikte kalır.³² Petrus Celile'de, asil işi olan balıkçılıkla ilgilenir. Daha sonra da İsa'nın komşusu olarak kalır. Dağdaki vaazdan ve Kefernahum'da Centurion'un oğlunu iyileştirdikten sonra İsa, Petrus'un evine gelir ve onun ateşler içindeki hasta kayınvalidesini iyileştirir. Bir süre sonra İsa, on iki havarisini Tanrının krallığını yayma konusunda yardımcıları olarak seçer.³³

Matta İnciline göre İsa'nın, Petrus'la karşılaşması böyle olmuştur. İsa ve Petrus'un daha evvel birbirlerini tanıdıklarına dair Matta ile birlikte diğer İncillerde, havari mektuplarında ve geleneğin öteki başka kaynaklarında hiçbir bilgiye rastlanmaz. Luka İncili, diğer üç İncile göre Petrus'un İsa ile ilk karşılaşmasını daha ayrıntılı şekilde anlatmaktadır. İkisinin birbirlerini ilk kez görmeleri Taberiye Gölü kıyısında olmuştur. Matta ve Markos'a göre bu gölün adı Celile'dir.³⁴

²⁶ Mat. 16:16.

²⁷ Mat. 3:1-3.

²⁸ Yu. 1:35-41.

²⁹ Mat. 16:18; Yu. 1:35-42.

³⁰ Yu. 2:1-11.

³¹ www.newadvent.org/cathen/11744a.htm (15.04.2005).

³² Yu. 2:4.

³³ Mat. 4:19; Mar. 3:13; Luk. 5:10.

³⁴ Luk. 5:1; Ayr. krş. Mat. 8:14; Mar. 1:30.

1.4. Havariliğe Çağrılışı

İsa, Celile Gölü'nün kıyısında gezerken birbirleriyle öz kardeşler olan Simun ve Andreas'ı göle ağ atarlarken görür ve meslekleri balıkçılık olan bu iki kardeşin kendisine katılmaları için davette bulunur. Onlara: "Ardımca gelin, sizi insan avcılarını yapacağım." der ve bunun üzerine Petrus ve Andreas sorgusuz sualsiz işlerini bırakarak onun ardından giderler.³⁵ Bu durum şöyle anlatılmaktadır: "İsa onlara dedi: Ardımca gelin, sizi insan avcılarını yapacağım. Onlar da hemen ağları bırakıp onun ardınca gittiler."³⁶

Luka İncili'nde ise bu olay şöyle nakledilir: Halk, gölün kıyısında duran İsa'nın çevresini sarmış oldukları halde onu dinlemektedirler. İsa, gölün kıyısında iki kayık görür. Balıkçılar kayıklarından inmişler ve ağlarını yıkamaktadırlar. İsa, bu iki kayıktan Simun'a ait olanına biner ve Simun'dan kıyıda biraz açılmasını rica eder. Sonra oturup kayığın içinden topluluğa ders vermeye devam eder. Konuşmasını bitirince Simun'a derin sulara açılmalarını ve balık tutmak için ağlarını salmalarını söyler. Simun, İsa'ya bütün gece balık tutamadıklarını ama yine de bu sözü sebebiyle ağları salacağını söyler. İsa'nın istediği şey yapılıp ve öyle çok balık yakalanır ki, ağları yırtılmaya başlamıştır. Öteki kayıktakiler de işaret üzerine yardıma gelirler ve her iki kayık ta tutulan balıkların çokluğu yüzünden batma tehlikesi geçirir. Simun Petrus bu alışılmadık manzarayı görünce, "Rab, uzaklaş benden, ben günahkar bir adamım" sözleriyle İsa'nın dizlerine kapanır. Petrus ve yanındakiler, tuttıkları balıkların çokluğundan şaşırıp kalırlar. Bu sırada orada Simun'un ortakları olan Zebedi Oğulları Yakup ve Yuhanna da vardır. Luka İsa'nın çağrısına ilk olarak uyacak olan bu kişilerin, Simun'un iş ortakları olduğunu belirtmektedir. Nihayet İsa, Simun'a korkmamasını, bundan sonra balık yerine insan tutacağını söyler. Kayıkları kıyıya çekip her şeyi olduğu gibi bırakarak İsa'nın ardı sıra giderler.³⁷

Renan'a göre iki kardeş, üstatlarıyla en fazla meşgul oldukları devirde bile balık avlamaya devam etmişlerdir. Kelime oyunu yapmaktan hoşlanan İsa, onları insan avcısı yapacağını söylemiştir. Simon Barjona veya diğer adıyla Petrus, pek özel bir öneme haiz olarak diğer havarilerden ayrı tutulmuştur. İsa onun evinde oturur, onun kayığında ders verirdi. Evi İncil vaazı merkeziydi. Halk kendisini sürünün reisi sayardı ve cemaat bir geçit vergisi vereceği zaman tahsildarlar parayı ondan isterlerdi. İsa'yı ilk defa Mesih olarak tanıyan Simun'dur. Halkın gözünden düştüğü bir sırada İsa havarilere: "Yoksa siz de mi çekip gitmek istiyorsunuz?" diye sormuş, Simun da: "Ey Rab, biz kime gideceğiz, ebedi hayatın sözleri sendedir." cevabını vermiştir.³⁸

Luka'ya göre Petrus ve diğer üçü bu olaydan sonra Matta'nın verdiği bilginin aksine bir daha balıkçılıkla veya başka bir meslekle uğraşmamışlardır. Böylece Dinler Tarihine damgasını vuracak olan hareket burada, Celile Gölü kıyısında başlamıştır.

İsa'ya ulaşıp ondan kayıncılığını diğer hastalarla birlikte tedavi etmesini isteyen, bu arada başka mucizelerine de³⁹ şahit olan Petrus, İsa'nın "insan avcısı" çağrısına ile havarilik yolculuğuna başlamış, bundan böyle Petrus'un evi İsa'nın mesajına tahsis edilen bir mekan olmuştur. Petrus, havariliğe İsa tarafından çağırıldığı zamandan, havariliğe girişine kadar

³⁵ Mat. 4:20.

³⁶ Mat. 4:19-20; Mar. 1:16-20; Luk. 5:10.

³⁷ Luk. 5:1-10.

³⁸ Mat. 20:25; Bkz. Ernest Renan, İsa'nın Hayatı, Ter. Ziya İhsan, MEB. Yay., ME Bas., Ankara, 1964, s. 98.

³⁹ Mat. 8:4-17; Mar. 1:29-31.

öğretmeniyle birlikte yaşayan, mesajlarını dinleyen bir öğrenci, bir mürittir. Burada müritten kasıt, birliktelik içinde ve tam gün öğrenme sürecinde olan özel öğrencidir. İsa, onu havari olarak görevlendirdikten sonra vaaz vermek ve şeytanı sürmek için yetki vermiştir.⁴⁰

1.5. Havariliğe Girişi

Bütün bu aşamaların sonucunda İsa tarafından belirlenen⁴¹ ve yalnızca Sinoptik İnciller ve Resullerin İşleri'nde verilen dört havari listesinin her birinde Simun Petrus'un ilk sırayı aldığını izlediğimiz "oniki havari" görürüz.⁴²

Böylece İsa'nın ilk öğrencileri Petrus ve kardeşi Andreas olurlar. Onlar gibi geçimlerini balıkçılıkla kazanan iki kardeş, Zebedi'nin oğulları Yakup ve Yuhanna da aynı gün İsa'nın çağırısına uyararak ona katılırlar.⁴³ Bu ilk dört kişi ile birlikte İsa, Celile bölgesinin her tarafını dolaşarak "göksel egemenliğin" müjdesini duyurur, çevre bölgelerden gelen hastaları iyileştirir ve vaazlar verir.⁴⁴

Matta İncili'ne göre İsa'nın, mesleği vergi toplama memurluğu olan Matta hariç bu ilk havariye katılan diğer yedi havari ile nasıl ve hangi şartlarla karşılaştığı ve onlarla neler konuştuğuna dair herhangi bir bilgi de yoktur. Fakat on iki havariyi yanına çağırıp kötü ruhları (cinleri), kovmak ve her hastalığı, her illeti iyileştirmek üzere onlara, kötü ruhlar üzerine yetki verdiği anlatılmaktadır.⁴⁵ Petrus ve diğer havariler ilk defa olmak üzere aldıkları buyrukları halka anlatmak amacıyla kendilerine verilen görevi yerine getirmek için ilk faaliyetlerine başlarlar.⁴⁶

Havari listelerinde hep ilk sırada yer verilen Petrus adına İncil yazarlarına göre, İsa'ya yakınlığını temin eden şu ayrıcalıklı konumlar göze çarpar:

1. Petrus, İsa Mesih'in havra reisi Yairus'un kızının diriltilmesi mucizesine tanık olan üç öğrencisinden (diğer ikisi Yakup ve Yuhanna) biridir.⁴⁷ Bölgede hastalıklara yakalanmış insanlar başta olmak üzere çok büyük bir kalabalık İsa'nın etrafında toplanmışlardır. Yıllardır tedavi olmasına rağmen hastalığından kurtulamayan bir kadın da kalabalığın arasındadır. İsa'nın arkasından yetişip giysisinin eteğine dokunur, kanaması kesilir ve iyileşir. Kendisine kimin dokunduğunu soran İsa'ya, Petrus hariç kimse cevap vermez. İsa, içinden bir gücün akıp gittiğini hissettiğini söyler. Petrus, ona cevaben, kalabalığın çepeçevre sarıp sıkıştırdığını anlatır. Yairus hasta kızının iyileşmesi için yalvarır. Yairus'un evinden biri gelerek, kızının öldüğünü haber verir. İsa adamın evine gelince Petrus'la birlikte Yuhanna, Yakup ve kızın babasından başka kimsenin içeriye girmesine izin vermez. İsa, kızı elinden tutarak ayağa kaldırır. İsa, olanları hiç kimseye anlatmamaları için onları uyarır.⁴⁸ Bu, Petrus'un tanık olduğu birçok mucizeden biridir. Luka'da anlatılan bu olay da diğer iki İncil'de yoktur. Yuhanna'daki benzer olayın kahramanları da farklıdır.⁴⁹

2. İsa'nın ekmeği ikiye bölmesi ve su üzerinde yürümesi mucizesinden sonra Petrus,

⁴⁰ F. V. Filson, a.g.md. s. 750.

⁴¹ Yu. 6:70.

⁴² Havari listelerinin geçtiği yerler: Mat. 10:1-4; Mar. 3:13-19; Luk. 6:12-19; Res. İş. 1:13.

⁴³ Mat. 4:12-22.

⁴⁴ Mat. 4:23-25; 5:1-48; 6:1-34; 7:1-28; 8:1-13.

⁴⁵ Mat. 10:1.

⁴⁶ Havarilere İsa tarafından verilen görevler için Bkz. Mat. 10:5-41.

⁴⁷ Mar. 5:21-43; Mat. 9:18-26; Luk. 8:40-56.

⁴⁸ Luk. 8:40-56.

⁴⁹ Yu. 4:46-54.

aynısını tekrarlar ve sonucunda İsa'nın "Allah'ın oğlu" olduğu inancını ikrar eder.⁵⁰

3."Bedenim gerçek yiyecek, kanım gerçek içecektir. Bedenimi yiyip kanımı içen bende yaşar, ben de onda." ⁵¹ diyen İsa'nın derunî içerikli bu sözlerinden sonra öğrencilerden onu anlayamayan çoğunun terk etmesine rağmen Petrus, sebat dolu bir istikrarla "Rab, biz kime gideceğiz? Sonsuz yaşamın sözleri sendedir. İman ediyor ve biliyoruz ki "Sen Tanrı'nın kutsalsın."⁵² sözleri ile İsa'ya olan sadakatini tescil eder.

4.Özellikle Son Akşam Yemeği'nde İsa, havariler arasında Petrus'un liderliğini vurgulamıştır. Petrus, İsa'yı kurtarıcı olarak tanımladıktan sonra, havarilerin başı olacağına dair söz vermiştir. İsa, Filipus Sezariyesi'nde havarileriyle birlikte otururken Petrus'a önemli yetkiler verdiğini bildirmiştir. Petrus, burada diğer havarilere göre ayrıcalığı olan bir şahsiyet olarak zikredilir. İsa, öğrencilerine, halkın, insanoğlunun kim olduğu, bir başka ifadeyle kendisinin kim olduğu hakkında ne söylediğini öğrenmek ister. Onlardan farklı cevaplar alır, sonra da havarilerin kendisi hakkındaki düşüncelerini söylemelerini istemesi üzerine Petrus söz alır ve İsa'ya: İsa'nın, havarilerine yönelttiği "Halkın dediğine göre İnsanoğlu kimdir?"⁵³ sorusuna "Sen yaşayan Tanrı'nın oğlu Mesih'sin." ⁵⁴ cevabını verir. Bunun üzerine Petrus, İsa'nın "Ne mutlu sana ey Yunus oğlu Simun, çünkü bu sırrı sana açan insan değil, göklerde olan Babamdır."⁵⁵ iltifatına mazhar olur. Aynı zamanda İsa, havarilerine kendisinin Mesih olduğunu hiç kimseye söylememeleri için uyarılarda bulunur. Nitekim bu tarihî diyalogdan sonradır ki Simun, "Petrus-kaya" ve "göklerin krallığının anahtarlarının sahibi" unvanlarını almıştır. ⁵⁶

Bu konuşma ve taltif, hem havariler hem de daha sonra neşvünema bulacak Hıristiyan düşüncesinde Petrus'a son derece özel bir konum kazandırmış ve o kilisenin direği ve papaların ilki sayılmıştır. Asıl adı Simun olan bu havariye Petrus adı, bu konuşma ile İsa tarafından bizzat verilmiştir. Grekçe'de "Petros " yani kaya parçası anlamına gelen Petrus, bundan sonra "havarilerin reisi" olmak özelliğini de elde etmiş ve kendisi de ilk Hıristiyan cemaatinin önderi olarak "Petra" yani büyük taş kütesi benzetmesiyle gerek havarilerin gerekse de İsa'ya daha sonra katılan yeni dindarların merkezi haline gelmiştir.

Katolik ve Ortodokslara göre İsa, "kaya" kelimesiyle kendisini kastetmeyip Petrus'u kastetmiş ve onu, gerçek bir kurtarıcı olarak inananlar arasında lider yapmak istemiştir. Buna göre, İsa'nın krallığı fethedilemez ve inancın ruhi rehberliği de, İsa'nın özel temsilcisi olan Petrus'un eline geçmiştir. Diğer havariler içinde Petrus'un pozisyonunun ve Hıristiyan toplumunda dünyadaki tanrısal krallığın temeli olduğu açıktır. Yani Petrus'a kilisenin başı unvanı bizzat İsa tarafından verilmiştir. Kilise için yapılandırılan bu liderlik Petrus'suz olamaz ve devamlı oluşu düşünülür.⁵⁷

5.İsa, kendisinin Yahudiler elinden eza ile işkence göreceğini, sonunda öldürüleceğini söylemesi üzerine Simun Petrus bu sözlere "Tanrı korusun Ya Rab senin başına

⁵⁰ Mat. 19:22-33; 16:5-20; Mar. 6:52.

⁵¹ Yu. 6:55.

⁵² Yu. 6:68-69.

⁵³ Mat. 16:13-20.

⁵⁴ Mat. 16:16.

⁵⁵ Mat. 16:17.

⁵⁶ Mat. 16:18-19; Mar. 8:27-30; Luk. 9:18-21.

⁵⁷ www.newadvent.org/cathen/11744a.htm (15.04.2005).

asla böyle bir şey gelmeyecek.⁵⁸ diyerek şiddetle itiraz eder.⁵⁹ Fakat İsa, diğer havarilere bakar ve Petrus'a kızarak onu şeytan olmakla itham eder ve Petrus'un düşüncelerinin Tanrıya ait olmadığını, ancak bir insana ait olduğunu ifade eder. Sonra da havarileri ve halkı yanına çağırıp, kendisiyle birlikte ardından gelecek olanlara müjdeler verir.⁶⁰ Matta ve Markos İncillerinde bu konuşma sonrasında Petrus'un İsa'yı bir kenara çekip, asla ölmeyeceğini söylediğini anlatan azarlama üslubu ve İsa'nın da ona tepki göstermesi⁶¹ Luka'da yer almaz.

6. "Transfiguration"⁶² mucizesinde Petrus, Yakup ve kardeşi Yuhanna ile birlikte yine ön plandaki tanıktır: İsa, havarilerinden sadece Petrus başta olmak üzere Yakup ve Yakup'un kardeşi Yuhanna'yı da yanına alarak dağa çıkar. Dağda Tanrısal bir vizyona/değişime giren İsa'ya havarilerin gözleri önünde Musa ve İlyâ Peygamberler görünüp onunla konuşurlar. Bu sırada Petrus, İsa'ya sevincini dile getirip, İsa'ya, Musa ve İlyâ için bir gölgelik kurmayı teklif eder. Petrus konuşurken parlak bir bulut onları gölgeler ve buluttan gelen bir sesin "Sevgili Oğlum budur, ondan hoşnudum, onu dinleyin!" demesi üzerine Petrus ve diğer havariler korkularından yere yığılırlar. İsa gelip onlara dokunur ve başlarını kaldırıp bakınca İsa'dan başka kimseyi göremezler. Dağdan inerlerken İsa onlara, burada gördüklerini başkalarıyla paylaşmamaları konusunda uyarır.⁶³

Kanaatimizce Hıristiyan inancında İsa'nın Tanrının oğlu olduğu yönündeki dogmatik düşüncenin temeli üç sinoptik İncil'de de aynı şekilde geçtiği üzere bu olaya dayanmaktadır. Bu dogmayı destekleyen ikinci bir örnek ise Petrus'a dayandırılan "Sen Tanrının oğlu Mesih'sin"⁶⁴ cümlesidir. İncillere göre İsa, Petrus'un bu sözü sebebiyle ona "Kefas" lakabını vermiştir.

7. Bir miktar borç paranın ödenmesi konusunda İsa'nın, öğrencilerine talimatı üzerine, denize gidip balığın karnındaki paranın alınması mucizesinde⁶⁵ Simun Petrus yine öznedir. Kefernahum'da iki dirhemlik tapınak vergisini tahsil eden memurlar Petrus'a gelip, İsa'nın bu vergiyi ödeyip ödemediğini sorarlar. Petrus da onlara onun söz konusu vergiyi ödediğini söyler. Petrus eve gelince bu olayı İsa'ya söylemek niyetini taşır. Fakat İsa, o bir şey söylemeden "Simun ne dersin, dünya kralları gümrük ya da vergiyi kimden alırlar, kendi oğullarından mı, yabancılardan mı?" diye sorar. Petrus'un "yabancılardan" demesi üzerine İsa: "O halde oğullar muaftır" der. İsa bununla vergi memurlarını gücendirmek istemediğini ima eder. Petrus'a: "Göle gidip oltanı at, tuttuğun ilk balığı çıkar ve onun ağzını aç, dört dirhemlik bir akçe bulacaksın. Parayı al, ikimizin vergisi olarak onlara ver."⁶⁶ şeklinde tembihte bulunur. Matta İncilinde Petrus'la İsa arasında geçen bu diyalog sonrasında ne olup bittiği anlatılmaz. İhtimal ki Petrus, efendisi İsa'nın bir mucizesine daha tanık olmuştur.

8. Havarilerin sözcüsü konumundaki Petrus, çok önemli üç teolojik mesele

⁵⁸ Mat. 16:21-22 .

⁵⁹ Mar. 8:31-33.

⁶⁰ Mar. 8:31-38

⁶¹ Krş. Mat. 16:21-23; Mar. 8:31-33.

⁶² Mat. 17:4. Transfigürasyon, İsa'nın görünümünün değişmesi anlamındadır.

⁶³ Mat. 17:1-9.

⁶⁴ Mat. 16:16-18.

⁶⁵ Mat. 17:27.

⁶⁶ Mat. 17:24-27.

ile ilgili, İsa'ya soru sorar:

1. Mesih, büyük bir kalabalığın hazır bulunduğu bir esnada havarilerine önce derin istiarelerle yüklü bir konuşma yapar ve sözünü "Siz de hazır olun, çünkü İnsanoğlu ummadığınız bir saatte gelir."⁶⁷ diyerek bitirir. Petrus'un "Ya Rab bu benzetmeyi bizim için mi anlatıyorsun yoksa herkes için mi?"⁶⁸ diye sorması üzerine İsa, "kurtuluş" ile ilgili uzun konuşmasını tamamlar.

11. Petrus, İsa'nın yanından hiç ayrılmayan bir havari olarak, bilmediğini sürekli öğrenmeye çalışan, iyi anlamadığı bir meseleyi tekrar tekrar sorup öğrenmeye çalışan biri olarak görünmektedir. İkinci sorusu "affetmek" üzerine olan Petrus'un "Ya Rab kardeşim bana karşı kaç defa günah işlerse onu bağışlamalıyım? Yedi kez mi? sorusuna İsa: "Sana yedi kez değil yetmiş kere yedi kez derim."⁶⁹ karşılığını verir. Petrus ve İsa arasında buna benzer birçok konuşma vardır.

111. İsa, Celile'den ayrılıp Yahudiye sınırlarına, Şeria Nehri'nin ötesine havarileriyle birlikte geçer. Burada da başka yerlerde olduğu gibi ardından gelen halk topluluklarına vaazlar verir ve hasta olanları iyileştirir. Eşlerin boşanması, küçük çocuklara önem verilmesi ve maddi zenginlikle ilgili açıklamalarda bulunur. Eşlerin boşanmasının hoş bir şey olmadığını, göklerin egemenliğinin çocuklar gibi olanlara ait olduğunu, malını hayırlı işlerde kullanmayanların sonraki hayatlarında işlerinin zor olduğunu anlatır.⁷⁰ Petrus'un üçüncü suali "İsa'yı izlemek" ile ilgilidir. Simun'un "Bak biz her şeyi bırakıp senin ardınca geldik, öyle ise bizim neyiz olacak?" sorusuna cevabı "Sizler de on iki tahta oturup İsrail'in on iki oymağını yargılayacaksınız."⁷¹ şeklinde olan İsa, sözlerini "Ne var ki birincilerin bir çoğu sonuncu, sonuncuların bir çoğu birinci olacak."⁷² şeklinde vurgular. Matta İncilinde bu olaydan Son Akşam Yemeği'ne kadar geçen zaman diliminde Petrus adı zikredilmez. Ancak muhtemelen İsa her nereye gitmişse Petrus oradadır ve İsa her ne söylemişse onu işitmiştir.

Simun Petrus'un bütün bu öncelikli havari konumuna rağmen İsa'nın huzurunda olumsuz bir ân da vuku bulmuştur:

Petrus'un İsa'yı "Sen Mesih'sin"⁷³ sözleri ile yüceltmesi sonrasında İsa'nın, kendisinin Kudüs'e gidip orada, ihtiyarlar, başkâhinler ve din bilginlerinin elinden çok acı çekmesi, öldürülmesi ve üçüncü gün dirilmesini anlatmaya başlamasını işitmesi üzerine Petrus onu yan tarafa çekip bütün bu söylediklerinin olmayacağı konusundaki temennilerini ifade edip azarlar.⁷⁴ Bunun üzerine İsa, "Çekil önümden Şeytan, çünkü senin düşüncelerin Allah'ın değil, insarın düşünceleridir."⁷⁵ sözleriyle sitem eder. İsa ile Simun Petrus arasındaki olumsuz gibi görünen bu diyalogu İncil yorumcuları "İsa'nın beşer yapısının daha önde olduğu ve bir an Mesih unvanının gerektirdiği vasıflardan uzak bir hal şeklinde değerlendirip bu konuda Petrus'un yüceliğini teslim ederler."⁷⁶

⁶⁷ Luk. 12:40.

⁶⁸ Luk. 12:41.

⁶⁹ Mat. 18:22.

⁷⁰ Mat. 19:1-26.

⁷¹ Mat. 19:28.

⁷² Mat. 19:30.

⁷³ Mar. 8:29.

⁷⁴ Mar. 8:32.

⁷⁵ Mar. 8:33.

⁷⁶ Halim Işık, a.g.e., s. 17.

Petrus'un, İsa tarafından bir pasaj öncesi kendisine pek mühim bir konum verilmiş olmasına rağmen, bir pasaj sonrası çok ciddi şekilde azarlanıp neredeyse aşağılanması dikkat çekicidir. Buna benzer bir örnek, İsa'nın tutuklanmasından önce cereyan etmiştir. Havarileriyle birlikte Son Akşam Yemeği'nde olan İsa'nın, Petrus'a "gece horoz ötmeden önce kendisini üç kez inkar edeceğini"⁷⁷ söylemesi, onun önemli konumunu adeta yok eder görünmektedir. Her iki örneğe bakarak, buradan Petrus'un İsa'ya olan bağlılığının ve sevgisinin kuvveti mi, cehaletinin derecesi mi yoksa, İsa'nın Petrus'a tepkisi İncillerin muhtelif yerlerinde zikredildiği üzere, şeytanın ve kötü cinlerin, insanların bedenine girerek konuşması şeklinde mi anlaşılmalıdır, belirsizdir. Herhalde İsa, kendisinden sonraki dönem için, mesajını etkili kılan ve büyük kitlelerin kendisine ilgilerini artıran, dünyanın sonunda kendisini bekleyecek nesiller için bu şiddette bir vurgu yapmış olmalıdır. Aynı zamanda İsa bu konuşmasında, havarilere Kudüs'te başlarına gelecek hâdiselerden bahseder ve kendi yolundan gelenlerin kurtuluşa ereceklerinin müjdesini verir.⁷⁸

Petrus'a İsa tarafından verilen "kaya" unvanından başka "Göklerin anahtarlarını sana vereceğim; yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde bağlanmış olur ve yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde çözülmüş olur."⁷⁹ ifadesinde görülen "göklerin krallığı" gibi sembolik bir özelliği de vardır. Dolayısıyla Katolik kabulü Simun Petrus'un ilk papa olduğu tezine götüren ve bir papalık kurumu dogmasında rolü olan, İsa'nın "kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım"⁸⁰ ifadesinden sonra yaptığı bu benzetme, Petrus'un konumunu daha da güçlendirmiştir.

2. KUTSAL PERŞEMBE'DEN PENTEKOST DÖNEMİNE KADAR HAVARİ PETRUS

İsa, hayatının sonuna yakın günlerde kendisinin ele verileceğini söyler ancak sözü kavrayamamışlar diye bunun anlamını havarilerden gizler ve zaten onlar da bunu anlamazlar. Üstelik havariler İsa'ya bu sözünü ilgili soru sormaktan da korkmaktadırlar.⁸¹

Tarihi bir hâdise olan Son Akşam Yemeği'nde, İsa ile havariler arasında kendisini Kudüs yönetimine ihbar edecek olanın kim olduğu konusunda havarileri şaşkına çeviren bu konuşma geçmektedir. İsa burada içlerinden birisinin kendisini ele vereceğini ancak bu kişinin hem dünyada hem de göklerin egemenliğinde zorda kalacağını haber verir. Ancak sadece Yahuda İskariyot, olup bitenin farkındadır.⁸² Yemeğin ardından bir ilâhi terennüm eden topluluk dışarıya çıkarak Zeytin Dağı'na giderler. İsa, havarilerine hepsinin bu gece kendisinden ötürü sendeleyip düşeceklerini fakat kendisinin dirilmesinden sonra havarilerinden evvel Celile'ye gideceğini söyler.⁸³ İsa'ya olan sadakatini her zeminde açığa vuran Petrus, herkesin İsa'dan ötürü sendeleyip düşse bile kendisinin asla düşmeyeceğini ifade eder. Bunun üzerine İsa, Petrus'un, "gece horoz ötmeden kendisini üç kez inkâr edeceği" şeklindeki mânidar

⁷⁷ Mat. 26:34.

⁷⁸ Mat. 16:24-28.

⁷⁹ Mat. 16:19.

⁸⁰ Mat. 16:18.

⁸¹ Luk. 9:45.

⁸² Mat. 26:20-25.

⁸³ Mat. 26:30-31.

cevabını verir. Petrus'la birlikte orada bulunan diğer havariler ayrı ayrı, canları pahasına da olsa İsa'yı inkâr etmeyeceklerine dair söz verirler.⁸⁴

İsa, Simun Petrus'un da aralarında bulunduğu havarilerine tevazu dersi vermek için bir leğende onların ayaklarını yıkar. Bir Perşembe günü cereyan eden ve zaman içinde Hıristiyan geleneğinde uygulanma alanı bulan "başkalarının ayaklarını yıkama" ritüeli ilk dönem Hıristiyanlığı ve Simun Petrus'un hayatında özel bir dönüm noktası oluşturur. Anlaşıldığına göre İsa, ihtimal ki bu konuşmasında havarilerin kendisine olan bağlılığını adeta denemek istemiş ve sendeleyip düşmekten kastettiği şeyle de, zor durumda kaldığında onların ne ahval içinde bulunacaklarını önceden bildirmeyi murad etmiş olmalıdır.

Bir görüşe göre, İsa'ya olan sağlam sadakatine rağmen Petrus, misyonu hakkında kesin bilgiye sahip değildi. İsa'nın yakınmaları, özellikle de kendisinin dünyevi Mesih kavramıyla çelişen yakınmaları Petrus'a anlaşılmasız ve inanılmaz geliyordu. Onun hatalı çıkışları İsa'dan sert tepkilerin gelmesine yol açtı.⁸⁵ Petrus'un efendisine olan istekli sadakatiyle örtüşmemeye başlayan kararsız kişiliği, İsa'nın azmi sayesinde kesin bir şekilde açığa çıkarılmıştır. İsa Petrus'a, "şeytanın onu buğday gibi öğütmek istediğini" anlatmış ve sadakatinin şaşmaması için dua etmiştir.⁸⁶ Petrus'un, efendisiyle zindana ve ölüme eşlik etmeye hazır olduğunu garanti etmesi, İsa'yı inkâr etmesi ve reddetmesi üzerine olan tahminini yok etmiştir.⁸⁷ İsa, son yemekten önce havarilerine, kendisinin ayaklarını yıkayacağını buyurup ilk önce Petrus'a geldiğinde, o karşı çıkmış ancak İsa'nın "aksi taktirde bana katılamazsın" sözü üzerine telaş içinde şöyle demiştir: "Efendim, sadece ayaklarımı değil, yüzümü de."⁸⁸ Getsemani Bahçesi'nde Petrus, İsa'nın ölümcül bir ıstırapla inlerken kendisinin diğerleri gibi uyumasına sitemini açıklamıştır.⁸⁹ İsa tutsak düştüğünde Petrus, efendisini savunmak istemiş fakat bunu yapması yasaklanmıştır. Bu inkâr İsa'ya olan içten sadakatinin, inancının sapmasına işaret değildir. Sadece korku ve esaretlik yüzündendir. Bu zayıflığına rağmen Petrus'un, havarilerin önderi olma durumu İsa tarafından sağlama alınmıştır. İsa'nın mezarının boş olduğunu fark eden kadınlar Melekten özel bir mesaj almışlardır ki bu mesaj Petrus içindir.⁹⁰ Dirilmeden sonraki ilk gün İsa, havarilerden sadece Petrus'a görünmüştür.⁹¹ Fakat bütün bunlardan önemli olarak Celile Gölü'nde İsa, Petrus'a görüldüğünde onun özel misyonunun, cemaati korumak ve ilgilenmek olduğunu bildirmiş ve bunu Petrus'un kendisine olan sevgisini üç defa beyan ettikten sonra yapmıştır.⁹² Sonuç olarak İsa, Petrus'un başına gelecek olan vahşi ölümü önceden bildirmiş ve bu sebeple de Tanrıyı özel bir usülle izlemeye davet etmiştir. Petrus, önderlik için çağrılıp eğitilmiş ve havari kıyafetine büründürülmüştür.⁹³

Bu kutsal Perşembe ile başlayıp Pentekost dönemine kadar geçen periyotta, Simun

⁸⁴ Mat. 26:32-35.

⁸⁵ Mat. 16:21-23; Mar.8:31-Bkz. 33; Bkz. www.newadvent.org/cathen/11744a.htm (15.04.2005).

⁸⁶ Luk. 22:31-32.

⁸⁷ Mat. 26:30-35; Mar. 14:26-31; Luk. 22:31-34; Yu. 13:33-38.

⁸⁸ Yu. 13:1-10.

⁸⁹ Mar. 14:37.

⁹⁰ Mar. 16:7.

⁹¹ Luk. 24:34; 1 Ko. 15:5.

⁹² Yu. 21:15-17.

⁹³ www.newadvent.org/cathen/11744a.htm (15.04.2005).

Petrus ön plandadır. Bu periyotta şu olaylar göze çarpmaktadır:⁹⁴

1.Fısh Kurbanı'nın kesilmesi gereken Mayasız Ekmek Günü⁹⁵ gelir ve İsa, Petrus'la Yuhanna'yı, Fısh Yemeği'ni yiyebilmek için hazırlık yapmaya gönderir. Petrus ve Yuhanna, ona nerede hazırlık yapmalarını istediğini sorarlar. İsa da onlara ne yapmaları gerektiğini anlatır.⁹⁶ Gidip İsa'nın kendilerine söylemiş olduğu şeyi bularak Fısh Yemeği için hazırlık yaparlar.⁹⁷

Mayasız gününde İsa, Fısh Kurbanı kesme talimatını Petrus ile Yuhanna'ya verir.⁹⁸

İsa'nın teşbihlerle dolu "Mesih tarafından ayaklarının yıkanması" nüktesinde muhababın yine Simun Petrus olduğunu Yeni Ahit'ten öğrenmekteyiz.⁹⁹

Petrus'un İsa'ya karşı sergilediği bir başka sadık tavır, İsa'nın bütün havarilerini kasıtlı "Hepiniz benden ötürü sendeleyeceksiniz, çünkü yazılmıştır.¹⁰⁰ Çobanı vuracağım ve sürünün koyunları dağılacak." beyanına karşı Petrus'un "Hepsi sende sürçseler de ben sürçmem!"¹⁰¹ şeklindedir.

2.İsa, havarilerle birlikte Getsemani bahçesine gelir. Kendisinin gidip dua edeceğini ve onlardan buldukları yerde beklemelerini ister. Petrus ile Zebedi'nin iki oğlunu yanına alır ve onlara yüreğinin ölüm derecesinde kederli olduğunu söyler. Biraz ileriye gittiklerinde Petrus, Yuhanna ve Yakup'a oldukları yerde kalıp uyanık olmalarını tembih eder. Biraz daha ileriye gider, yüzüstü yere kapanıp dua etmeye başlar. Havarilerin yanına döndüğünde onları uyumuş halde bulur ve bir saat bile uyanık kalmadıkları konusunda Petrus'a içerler.¹⁰² Yine aynı ikazını yaparak bir kez daha dua ettiği yere kadar gider. Geri döndüğünde havarileri yine uyumuş halde bulur ve artık kendisinin ele verilme zamanının geldiğini açıklar.¹⁰³

Devam eden gelişmelerde, İsa'yı Yahudi askerine ihbar etmek üzere yanlarına gelen Yahuda İskaryot'un, öperek onu hedef gösterdiği olaylar zincirinin anlatıldığı Yeni Ahit'te "biri" diye zikredilen ve İsa'yı müdafaada ön planda olan yine Simun Petrus'tur.¹⁰⁴ Yahuda İskariyot, beraberinde bir bölük asker, başkâhinlerin ve Ferisilerin gönderdiği görevlileri buraya getirmiştir. Petrus, yanında taşıdığı kılıcı çeker, başkâhinin Malkus adındaki kölesine vurup sağ kulağını koparır. İsa, Petrus'a kılıcını kınına koymasını ve ölümüne işaret edecek sözünü söyler: "Babamın bana verdiği kâseden içmeyeyim mi?"¹⁰⁵

⁹⁴ Halim Işık, a.g.e., s. 18.

⁹⁵ Fısh (Pesah, Passover): İsrailoğullarının Mısır topraklarından çıkışının anısına bir çeşit bahar festivali olarak kutlanan ve İbrani takvimine göre Nisan'ın 15'ine denk düşen bir Yahudi bayramı. Tora'da (Çık. 12), onunla ilgili olan ifadede, o günde her ev halkı tarafından bir kuzu kurban edileceği ve kanının eşiklere ve kapı üzerlerine sürüleceği ifade edilir. Pesah bayramı, İsrail'deki Yahudilerce 7 gün, diğerlerince 8 gün boyunca kutlanır. Pesah süresince evlerde mayalı hamur ya da mayalanabilecek türden olan yiyecekler kullanılmaz. Bu günlerde iş yapılması yasaktır. Bkz. Şinasi Gündüz, "Pesah", Din ve İnanç Sözlüğü, Vadi Yay., I. Bas., Ankara, 1998, s. 305.

⁹⁶ Luk. 22:7-12.

⁹⁷ Luk. 22:13.

⁹⁸ Luk. 22:7-8.

⁹⁹ Yu. 13:8.

¹⁰⁰ Zek. 13:7.

¹⁰¹ Mat. 26:31-34; Mar. 14:27-31; Luk. 22:31-34; Yu. 13:36-38.

¹⁰² Mat. 26:36-41.

¹⁰³ Mat. 26:42-46.

¹⁰⁴ Mat. 26:51.

¹⁰⁵ Yu. 18:1-11.

Yuhanna İncil'i, kılıçla kölenin kulağını koparan kişinin Petrus olduğunu yazar. Diğerlerinde ise bu işi yapanın adı açıklanmaz.¹⁰⁶ Ayrıca İsa'nın ele verildiği yer Luka'da Kidron Vadisi (18:1), Zeytin Dağı (22:39), Markos'da Getsemani Bahçesi (14:32), Matta'da da Getsemani Bahçesi (26:36) olarak farklı şekillerde zikredilir.

3. Askerler ve Yahudi görevliler, İsa'yı tutup bağlarlar ve başkâhin Kayafa'nın kayınbabası Hanna'ya götürürler. Petrus'la başka bir öğrenci İsa'nın ardından giderler. O öğrenci başkâhinin tanıdığı olduğu için başkâhinin avlusuna girer. Petrus, dışarıda kapının yanında durur. Başkâhinin tanıdığı öğrenci dışarı çıkıp kapıcı kızla konuştuktan sonra Petrus'u içeriye getirir. Kapıcı kız Petrus'u tanıdığını ve onun İsa ile birlikte olduğunu söyleyince Petrus'un ilk inkârı ortaya çıkar. Hava soğuk olduğu için köleler ve nöbetçilerle birlikte Petrus da ateşin etrafında ısınmaktadır.¹⁰⁷ Bundan sonra Matta İncilinde zikredilen hâdiseler, İsa'nın da işaret ettiği tarzda gelişir ve Petrus, korkusundan, İsa'yı tanıdığını iki defa inkâr eder. Hâdisenin geçtiği yerde bulunanlar da Petrus'u İsa ile birlikte gördüklerini, konuşma biçiminin de kendisini ele verir tarzda olduğunu söylemeleri üzerine Petrus, yemin edip lânet okur ve İsa'yı tanımadığını söyler. Tam o sırada horozun ötmesi ile de Petrus, İsa'nın kendisi hakkındaki sözlerini hatırlayıp içinde bulunduğu avluyu terk ederek acı acı ağlar.¹⁰⁸ Simun Petrus hakkında çokça konuşulan "İsa Mesih'i üç kez tanımadığını söylemesi" ifadesi İncillerin tümünde zikredilir.¹⁰⁹

4. Yeni Ahit'e göre Simun Petrus'un İsa'ya olan yakınlığının diğer işaretleri, İsa'nın ölümünden sonraki gelişmelerdir. Bir günün, sırası ile sabah, öğle ve akşam vakitlerinde meydana gelen üç olay üzerinde durmak gerekmektedir:

a. Petrus, İsa'nın ölüm cezasına çarptırılması ve çarımıhta ölümüne kadarki süre içinde muhtemelen olup biteni halkın içinden gizlice takip etmiş ve benzer bir cezadan payını almamak için ortalıkta görünmemiştir. Çarımıhtan üç gün sonra da Yahuda İskariyot aralarında olmaksızın Celile'deki dağa giden ve orada İsa'yı gören havarilerden biri de Petrus'tur. İsa'nın tutuklanmasından çarımıha kadar geçen süte içinde Petrus'la ilgili bilgi yoktur. Muhtemelen o, olayları geriden izlemiştir.

Çarımıhtan sonra İsa'nın kabrini ziyaret eden kadınların hatırlatması üzerine mezara giden Petrus kabrin boş ve içinde kefen bezlerinin var olduğunu görür,¹¹⁰ İsa'nın, çarımıha gerilip geleneğe uygun olarak mezara konulmasını takip eden ilk gün erkenden, ortalık daha karanlıkken Mecdelli Meryem mezara gider, taşın mezarın girişinden kaldırılmış olduğunu görür. Koşarak Simun Petrus'a ve İsa'nın sevdiği öğrenciye (Yuhanna'ya) gelerek durumu anlatır. Bunun üzerine Petrus'la öteki öğrenci dışarı çıkıp mezara yönelirler. Mezara varınca keten bezlerinin orada serili olduğunu görürler. Petrus mezara girer. Orada serili duran keten bezleri ve İsa'nın başına sarılmış olan mendili görür. Mendil keten bezlerle birlikte değil ayrı bir yerde dürülmüş durmaktadır. Bundan sonra havariler evlerine dönerler.¹¹¹

b. Aynı günün ortasında İsa, Simun Petrus'a görünür.¹¹²

¹⁰⁶ Krş. İ için Bkz. Mat. 26:5; Mar. 14:47; Luk. 22:49.

¹⁰⁷ Yu. 18:12-18.

¹⁰⁸ Mat. 26:69-74.

¹⁰⁹ Mat. 26:69-75; Mar. 14:66-72; Luk. 22:55-62; Yu. 18:15-18, 25-27.

¹¹⁰ Luk. 24:12.

¹¹¹ Yu. 20:1-11.

¹¹² Luk. 24:34.

c. Yine o akşam İsa, Simun'un da aralarında bulunduğu Onbirler'e ¹¹³ görünür.

5.Simun Petrus, beraberinde İsa'nın altı öğrencisi olduğu bir sırada İsa kendilerine görünür. Burada Petrus'a üç kez: "Ey Yuhanna oğlu Simun, beni bunlardan çok sever misin?"¹¹⁴ diye soran İsa, her defasında "Evet ya Rab, seni sevdiğimi bilirsin."¹¹⁵ cevabını alınca "Kuzularımı otlat."¹¹⁶ karşılığını verir.

6.Simun Petrus, kalabalık bir topluluk önünde, İsa'yı ihbar eden Yahuda İskariyot ile ilgili bir konuşma yapar.¹¹⁷

Önceden İsa'nın havarilerinden biri olduğu halde İsa'yı ele veren Yahuda İskariyot'un yerine, birisini belirlemede Petrus, yaptığı dua ile aktif rol oynar.¹¹⁸

Çarmıhtan sonra gelişen olaylarla ilgili detaylı bilgiler sadece Yuhanna İncili'ne aittir. Burada oldukça tafsilatlı açıklamalar yer almaktadır. İsa'nın Petrus'la arasında geçen konuşmaları ve "kuzularımı otlat" sözü, havariler arasında Petrus'un lider olarak görevlendirildiğinin işareti sayılmıştır. Bu anlamda Petrus, Yuhanna'ya göre İsa'nın dirilişinden sonra bizzat havarilerin başına reis olarak seçilmiştir.¹¹⁹ Petrus, İsa'nın yeniden dirilişinden sonra, kendisini İncilin vaazına vermiş ve ilk putperestleri vaftiz etmiştir. Petrus, genç Hıristiyan cemaatlerinde Yahudi uygulamalarının devamına riayet edilip edilmemesi hakkında iki havariye karşı sürdürülen mücadeleyi Pavlus lehine çözümleyen Kudüs toplantısının kararlarını tasvip etmiştir. (Bu toplantıda putlara yapılan kurbanların, kanların, boğulmuş hayvanların, zinanın dışındaki Yahudi yasaklarının yerine getirilmesine lüzum görülmemiştir.)

Pentekost Günü geldiğinde Kutsal Ruh, Kudüs üzerine iner ve Petrus, Kudüs halkına meşhur konuşmasını yapar.¹²⁰ Bunun ardından Petrus, doğuştan kötürüm bir adamı iyileştirerek ilk mucizesini gösterir.¹²¹

Sadukilerin başını çektiği grubun kışkırtması sonucu Petrus ve Yuhanna yakalanıp hapse atılır, Yahudi Yüksek Kurulu önünde sorguya çekilirler. Kurul üyeleri, Kudüs halkının, olağanüstü işler yapan havariilere olan sevgisini bildiklerinden, yaptıkları faaliyetleri bırakmaları tehdidi ile onları serbest bırakırlar.¹²²

3. PETRUS'UN FİLİSTİN DIŞINDAKİ FAALİYETLERİ

Petrus'un Filistin dışındaki yaşantısı hakkında çok az şey bilinmektedir. Petrus'un, Kudüs, Yahudiye ve Suriye gibi bölgelerde ilk havarilik faaliyetlerine ilişkin bilgimiz, Pavlus'un mektuplarındaki konuşmalarına dayanır. Petrus, İsa'nın havarilerin arasında, Olivet Dağı'ndan cennete yükselişinden sonra, Kutsal Ruh'a olan sözünü yerine getirmek için Kudüs'e dönmüş ve Kudüs cemaati içinde ilk Hıristiyanların lideri olarak tanınmıştır. Kutsal Ruh'un inişinden sonra Pentekost Günü, havarilerin önderi olarak ilk adımı atmış ve ilk vaazını hayat, ölüm ve İsa'nın dirilişinin sırlarını öğrenme

¹¹³ Luk. 24:36. Yahuda İskariyot, İsa'yı ihbar ettikten sonra intihar eder. Havarilerin sayısı böylece on bire düşer.

¹¹⁴ Yu. 21:15.

¹¹⁵ Yu. 21:15.

¹¹⁶ Yu. 21:15.

¹¹⁷ Res. İşl. 1:16.

¹¹⁸ Res. İşl. 1:25-26.

¹¹⁹ Yu. 21:15.

¹²⁰ Res. İş. 2:1-47.

¹²¹ Res. İş. 3:1-10.

¹²² Res. İş. 4:1-31.

konusunda vererek, Yahuda İskariyot'un yerini alacak kişinin tayini hakkında konuşmuştur. İlk Hıristiyan cemaatine birçok Yahudi kazandırmıştır.¹²³

İsa'nın direktifi ile Kilise'nin oluşumunda ikinci basamak konumunda Petrus, bundan sonra işlevini Filistin dışına taşımıştır. Ölümüne kadar uzanan periyotta onu, dönemin üç önemli merkezinde İncil faaliyetlerinde görmekteyiz:

1.Simun Petrus'un Antakya¹²⁴daki faaliyetleri: Matta İncili'nin 80 yıllarında yazılmaya başlandığı Antakya, Petrus'un en derin etki oluşturduğu şehirdir. Origene, Eusebe, Aziz Jerome gibi Kilise'deki ilk yazarların da aralarında bulunduğu bir geleneğe Suriye Antakya Kilisesi'nin kurucusu Petrus'tur. Pavlus'un verdiği bilgiler ışığında, buraya seyahat eden ve vaaz veren Petrus'un, şehirdeki mahalli kilisenin temellerini atan kişi olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁵

2.Simun Petrus'un Korint¹²⁶teki Faaliyetleri: İncil faaliyetlerinin bir kısmını bir Grek şehri olan Korint'te sürdüren Petrus'un bu seyahatini Pavlus'un, şehir halkına yazdığı ilk mektubundan öğrenmekteyiz.¹²⁷ Korint'te de İncil'i vâz etmek üzere bir süre ikamet eden Simun Petrus, buradan Roma (İtalya)'ya geçmiştir.

3.Simun Petrus'un Roma'ya gelişi ve öldürülmesi: Korint'ten sonra Roma'ya geçen Petrus, bu şehirde Pavlus ile birlikte tanınmış havaridir ve burada başladığı iddia edilen Katolik Kilisesi'nin, başlangıcında gösterilir. Roma'daki faaliyetleri hakkındaki bilgilerin pek kesinlik sergilemediği Petrus ile ilgili, Roma'lı Aziz Clement, Antakya'lı Aziz İgnace, Korint'li Aziz Denys ve Aziz İrene, İskenderiye'li Clement, Origene ve Tertullien'in eserleri önemli bilgiler ihtiva etmektedir.¹²⁸ Bununla birlikte Petrus'un Roma'ya gittiği, Roma Kilisesi'ni kurduğu ve ölümüne kadar burada görev yaptığı konusundaki bilgilerin güvenilir olmadığı da ileri sürülmektedir.¹²⁹

4. PETRUS'UN ÖLÜMÜ

Son yıllarda Roma'da, yapılan kazılar, Petrus'un burada mevcut kabrinin çok saygın bir mekân ve hac merkezi olduğuna işaret etmektedir. Petrus'un Roma'ya geliş tarihi net olarak bilinemediği gibi buradaki ikamet süresi de kesin olmaktan uzaktır. Ayrıca Katolik Hıristiyanlığın başkenti Roma'daki ilk İncil faaliyetlerinin kim tarafından başlatıldığı pek kesin olnamakla birlikte misyonerlik çalışmalarının tarihi, Petrus'tan önceki dönemlere uzanmaktadır. Daha erken devirlerde Yahudilik'ten Hıristiyanlık'a geçmiş bazı Yahudilerin burada İncil'i vâz ettikleri Pavlus'a ait bir mektubun¹³⁰ sonundaki bilgilerden anlaşılmaktadır.

Kaynaklar, Petrus'un ölümüyle ilgili birbirine yakın tarihler ve akıbet sahnelerini göstermektedirler. Bunlardan biri Pavlus'un İmparator Neron döneminde (54-68) idama mahkum edilerek öldürüldüğü kanaatindedir. Bu kanaat, Pavlus'la ilgili apokrif

¹²³ www.newadvent.org/cathen/11744a.htm (08.01.2003).

¹²⁴ Kitab-ı Mukaddes'te iki Antakya şehriden bahsedilmektedir. Birincisi, M.Ö. III. yy'da Çukurova Bölgesinde kurulmuş ve Roma Suriyesi'ne başkentlik yapmıştır. Diğeri de Yalvaç yakınlarında özellikle Pavlus ve Barnaba'nın faaliyetlerine mekan olmuş Antakya'dır. Bkz. John P. Meiser, "Antioche", Harper's Bible Dictionary, Harper-Row Publishing Publishers, San Francisco, 1985, s. 33.

¹²⁵ Gal. 2:11.

¹²⁶ Neolitik dönemlerde kurulmuş, günümüzde Atina yakınlarında 30 bin nüfuslu bir Yunan şehridir. Yeni Ahit'te Pavlus'un, bu şehir halkına yazdığı iki mektubu (Korintoslulara 1. ve 2. Mektup) bulunmaktadır. Bkz., F. L. Cross-E. A. Livingstone, "Corinth", The Oxford Dictionary Of The Christian Church, s. 346.

¹²⁷ 1 Ko. 1:12-13.

¹²⁸ Halim Işık, a.g.e., s. 24.

¹²⁹ F. V. Filson, a.g.md. s. 754.

¹³⁰ Rom. 16.

metinlerle çeşitli erken dönem kilise babalarının konuya ilişkin rivayetlerine dayanmaktadır. Bu kaynakların hemen hepsi Pavlus'un ölümü ile Petrus'un ölümünü birlikte ele alırlar ve genellikle Pavlus'la Petrus'un aynı günde öldürüldüklerini ileri sürerler. Örneğin Latin Hıristiyanlığının ünlü temsilcisi Tertullian, "Zındıklara Karşı Reçete" isimli eserinde İmparator Neron döneminde Hıristiyanlara yapılan zulümlere ve Petrus'la Pavlus'un Roma'daki ölümlerine değinir.¹³¹

Geleneksel Hıristiyan düşüncesi onu Roma ile irtibatlı görür ve Roma'da yaşamış olduğunu iddia eder. Buna göre onun ölümü imparator Neron zamanına rastlar ve M.S. 67'te ölmüş olduğu iddia edilir. Ayrıca onun mezarının Roma'daki St. Peter'de olduğuna inanılır. Kilise yazarı Papias, Markos İncili'nin Petrus'un anıları doğrultusunda kaleme alındığını söyler. Katolikler Roma kilisesinin "havarilerin başı" Petrus tarafından kurulduğu iddiasıyla kendi kiliselerinin diğer tüm kiliseler üzerinde üstünlüğe sahip olduğunu iddia ederler.¹³²

Bir başka iddiaya göre de, Petrus'un ölümü Roma büyük yangınına (Temmuz 64) izleyen aylarda, İmparator Neron'un saltanatı dönemindeki sayısız cinayetlerinden biri olmuştur. Ayrıca Petrus'un, Neron zulmü altında öldürüleceği vakiasına, İsa tarafından, İncil'de, ölmeden önce bir telmih ile işaret ettiği kabul edilmektedir. Petrus'un ölüm tarihi bazı kaynaklarda 64 olarak verilirken Eusebe ve Jerome tarafından 67 yılı gösterilir. Roma'lı Rahip Caius'a ait 200 tarihli bir esere göre öldürüldüğü mekan, Neron'un arenasına yakın bir yerde mevcut "Vaticanius" tepeleridir ve Simun öldürüldükten sonra bu tepelerden birine defnedilmiştir. Katolik geleneğin, ölümünden sonra Petrus adına belirlediği dini anma günü (Pavlus'la birlikte) her yıl 29 Haziran'da kutlanmaktadır. Petrus'un hayatı ve aksiyonunu başlangıcından ölümüne kadar veren bütün bu bilgiler onu, İsa'dan sonraki kilise döneminin manevi lideri ve Katolik anlayışta da "İlk Papa" konumuna yükselten unsurun Yeni Ahit kaynaklı olduğunu göstermektedir.¹³³

"Kilise tarihinin babası" lakaplı yazar Eusebius, Pavlus'la Petrus'un aynı zamanda katledildiklerini ifade ettikten sonra bu görüşünü Korintlil Dionysus'un Romalılara yazdığı mektubuna dayandırır. Eusebius, İmparator Neron'un emriyle Pavlus'un kafasının kesildiğini, Petrus'un ise çarımha gerilmek suretiyle öldürüldüğünü ileri sürer. Bir başka önemli Hıristiyan yazar Sulpicius Severus (M.S. 360-420) ise Petrus ve Pavlus'un Roma'da Büyücü Simon'la mücadelelerini anlattıktan sonra, İmparator Neron dönemindeki meşhur Roma yangınına değinir. O, bu yangın sonrası Neron'un bütün Hıristiyanları suçlamaya başladığını ve onlara karşı sistematik bir eza ve işkence başlattığını, bu çerçevede bazı Hıristiyanların çarımha gerildiklerini ya da ateşe atıldıklarını bazılarının ise vahşi hayvanların derisine sarılarak köpeklere parçalandıklarını anlatır. Severus, Petrus'la Pavlus'un da bu katliam sırasında öldürüldüklerini, Petrus'un çarımha gerildiğini, Pavlus'un ise bir kılıçla başının kesildiğini vurgular. Son olarak kilise babası Jerome da Pavlus ile Petrus'un Neron döneminde aynı günde öldürüldüklerini ifade eder. Jerome, başı kesildikten sonra Pavlus'un cesedinin Ostasian (Ostian) yolunda gömüldüğünü söyler.¹³⁴ Petrus, M.S. 67 yılında Roma'da tutuklanıp ayaklarından asılarak çarımha gerilmiştir. Roma'nın ilk

¹³¹ Şinasi Gündüz, Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, s. 82.

¹³² Şinasi Gündüz, "Pavlus", Din ve İnanç Sözlüğü, s. 305.

¹³³ Halim Işık, a.g.e., s. 24-25.

¹³⁴ Şinasi Gündüz, Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı, s. 82.

piskoposu, kilisenin köşe taşı, havarilerin ilki, göklerin melekutunu elinde tutan Petrus, aynı zamanda ilk papadır.¹³⁵

Görüldüğü gibi, Petrus'un ölümüyle ilgili farklı kaynaklardan gelen farklı iki tarih (M.S. 64 ve 67) ortaya atılmıştır. Meşhur Roma yangını sebebiyle, Roma'daki Hıristiyanlara karşı başlatılan işkenceleri ve Pavlus ile birlikte katledilişine dair rivayetleri göz önüne alırsak, Petrus'un M.S. 67 yılında öldürüldüğü akla daha yakın görünmektedir.

5. PETRUS'A ATFEDİLEN KANONİK VE APOKRİF METİNLER

5.1. Kanonik Mektuplar

Havari Petrus'un yazdığı ileri sürülen iki mektup bulunmaktadır. Annamari Schimmel'e göre bu iki mektup da Petrus'a ait değildir.¹³⁶ Ancak biz Yeni Ahit'teki şekliyle mektubun içeriğini değerlendirmeye ve buradan elde edeceğimiz ipuçlarına dayanarak Petrus'a ve onun öğretilerine dair bilgiler vermeye çalışacağız.

5.1.1. Kanonik Petrus'un Birinci Mektubu

Havari Petrus'un Birinci Mektubu, Anadolu'ya dağılmış yeni Hıristiyanlar için yazılmıştır. Mektubun yazılış tarihi muhtemelen İmparator Neron'un egemenlik sürdüğü dönemin (M.S. 54-68) sonlarına doğrudur. Bu dönem, Hıristiyanlığa girenlerin yoğun baskılar yaşadıkları bir zaman dilimini kapsar. Petrus'un Roma'da öldürüldüğü tarih ve zaman göz önüne alındığında mektubun burada kaleme alındığı ve Anadolu'ya da buradan gönderildiği düşünülebilir. Ayrıca mektupta Pavlus'un yakın dostları ve çalışma arkadaşları Markos ve Silvanus'un adlarının anılması ve Babil adının da Roma'yı sembolize eden bir ad olarak kullanılması bu ihtimali artırmaktadır.¹³⁷

Mektupta Silvanus, Petrus tarafından güvenilir bir kardeş olarak nitelenirken, mektubun da onun telkini doğrultusunda yazıldığı anlaşılmalı ve burada adı geçen Markos'un da yine Petrus tarafından kendi oğlu olduğu şeklinde düşünülmektedir. Burada adı geçen Markos'un öz oğlu mu yoksa çok sevdiği öğrencilerinden biri mi olduğu konusu açık değildir. Ancak, "Babil'de bulunan inanlılar topluluğu" ifadesinde bu ismin özellikle söylenmesinden Petrus'un oğlu olduğu kanaatine de varabilmek mümkün görünmektedir. Kaynaklarda Petrus'un Mezopotamya'nın Babil kentinde ikametine veya dini yaymak adına burada bulunduğu dair herhangi bir bilgi olmadığına göre Babil'in, Roma'yı ifade eden bir ad olması kuvvetle muhtemeldir. Mektup, o dönemde Anadolu'nun önemli yerleşim bölgeleri olan Bitinya ve Pontus (Bugünkü Orta ve Doğu Karadeniz), Galatya ve Kapadokya (Orta Anadolu) ve Asya İli (Ege Bölgesi) civarına dağılmış dindarlara hitap etmektedir.¹³⁸

Toplam beş bölümden oluşan mektupta Petrus, Tanrıyı över ve İsa Mesih'in ölümünden dirilmesiyle başlangıçta acı çeken dindarların kurtuluşa ereceklerini müjdeli, onların, İsa Mesih'in dönüşüyle birlikte övgü, yücelik ve onur kazanacaklarını, sahip oldukları iman sayesinde zaten kurtuluşa ermiş olduklarını bildirir.¹³⁹ Vaktiyle gelmiş olan peygamberlerin esasen va'z ettikleri gerçeklerin, Mesih'i ve Mesih'in dönemini

¹³⁵ Albert M. Besnard, a.g.m.k., s. 168.

¹³⁶ Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Kırkambar Yay., Ankara, 1999, s. 163.

¹³⁷ Yeni Ahit, Petrus'un Birinci Mektubuna Giriş, s. 263.

¹³⁸ 1 Pe. 1:1-2.

¹³⁹ 1 Pe. 3:9.

işaret ettiğini, bu sebeple kendilerine değil de yeni dindarlara hizmet etmiş olduklarını anlatır.¹⁴⁰ Bundan dolayı onlar (mektubun muhatapları), uyanık olmalı, zihinlerini eyleme hazırlamalı ve geçmişteki tavır ve davranışlarını tekrar etmemelidirler.¹⁴¹ Petrus burada, Mesih'e inananların, Mesih'in çarmıhta akıtılan kanı sayesinde kurtuluşa erme kudretine sahip olduklarına vurgu yaparak, Hıristiyanlığın en önemli akidelerinden biri olan "aslı suç ve bu suçta kurtuluşun" formülünü ortaya koyar. Bu husus, Son Akşam Yemeği'nde İsa'nın ekmeği bölmesi ve bir kâseden içeceği havarilerine paylaşarak yeme ve içmelerini istemesi üzerine ekmeğin bedeni, içeceğin de günahları bağışlanması için akıtılan anlaşma kanı olduğunu ifade ettiği konuşmasını¹⁴² teyit etmektedir.

Petrus'a göre İsa, "dünyanın kuruluşundan önce bilinmektedir ve çağların sonunda insanlığın kurtuluşu adına ortaya çıkmış bulunmaktadır."¹⁴³

Görüldüğü gibi mektubun birinci bölümünde Petrus, inananların kurtuluş ve umudunu kuvvetlendiren bir hitap şekli kullanmıştır. Mektubun devamında dünya hayatının bedensel tutkuların değersizliği üzerinde durulmaktadır. İsa Mesih'in takipçileri, vaktiyle halk bile değilken, Mesih'ten sonra Tanrının halkı haline gelmişlerdir.¹⁴⁴ Petrus'un vurguladığı hususlardan biri de tebaa durumunda olanların, yöneticilere karşı almaları gereken tutumdur. Ona göre, "insanlar arasında yetkili kılınmış her kuruma, gerek her şeyin üstünde olan krala (Burada Roma imparatoruna), gerek kötülük yapanların cezalandırılması ve iyilik edenlerin onurlandırılması için kral tarafından gönderilen valilere Rab adına bağlı olmak"¹⁴⁵ gerekmektedir. Bu, "Tanrının hem bir isteğini yapmak, hem de iyilik yaparak akılsızların bilgisizliğini susturmak"¹⁴⁶ anlamına gelmektedir. Aynı şekilde, "hizmetkârlar da sadece efendilerinin iyi ve yumuşak olanlarına değil, ters huylu olanlarına da saygıyla bağımlı olmalıdırlar."¹⁴⁷ Kadınlar için de kocalarına karşı böyle bir bağımlılık gereği vardır. Onların süsleri dünyanın nimetleri olmak yerine ruh güzelliği olmalıdır. Kocalar ise, kadınlarına karşı anlayış içinde yaşamalıdırlar.¹⁴⁸ Mektubun bu kısmı, insanların birbirlerine karşı sosyal davranış kuralları çerçevesi içinde nasıl davranmak zorunda olduklarını açıklamaktadır. Aile içerisinde topluma, oradan da yönetici sınıfa karşı görevler ve sorumluluklar sıralanmaktadır.

Petrus, muallimleri olan İsa'nın, söz ve davranışlarından oluşan yaşam tarzını mektubun muhataplarına işte bu şekilde ulaştırmaktadır. Zaman zaman, mektubun kimi yerlerinde, "İsa Mesih'in yeryüzünde kavga etmek için değil, acılara rağmen insanları sükunete erdirmek ve Tanrıyı hoşnut etmek adına geldiğini, kendisine sövüldüğü zaman sövüyle karşılık vermediğini, acı çeken kimseyi tehdit etmediğini ve davasını, adaletle yargılayan Tanrıya bıraktığını"¹⁴⁹ vurgulamaktadır.

¹⁴⁰ 1 Pe. 1:10-12.

¹⁴¹ 1 Pe.1:13-14.

¹⁴² 1 Pe. 1:18-19; Mat. 26:26-28; Mar. 14:22-25; Luk. 22:17-21.

¹⁴³ 1 Pe.1:20.

¹⁴⁴ 1 Pe. 2:9-12.

¹⁴⁵ 1 Pe. 2:13-14, 17.

¹⁴⁶ 1 Pe. 2:15.

¹⁴⁷ 1 Pe. 2:18.

¹⁴⁸ 1 Pe. 3:1-5,7.

¹⁴⁹ 1 Pe. 2:1-2, 11;2:16; 3:15-16.

Hıristiyanlığın resmî kabul görmesine kadar geçen üç yüz yıldan fazla süre içinde, yönetici konumunda olanlara, iktidarlara, bölgesel yönetimlere, farklı coğrafyalarda yayılmış olan Hıristiyanların, mukavemet göstermeksizin baskılara boyun eğmelerini, yukarıda belirttiğimiz türden sayısız yorumların etkisi ve bu çeşit genel kanaatin, bir Hıristiyan yaşam biçimi haline gelmesiyle izah etmek mümkündür.

Petrus, ölümden sonraki hayat için, Tanrının yargılamasından, insanların hesaba çekileceklerinden ve Müjde'nin ölümlere de bildirildiğinden¹⁵⁰ söz etmektedir.

Mektubun son kısımları, Mesih uğruna acı çekmek, hakarete uğramak ve bu sayede Mesih'in acılarına ortak olmanın mutluluk verici ve kurtuluşa yol açıcı bir hususiyet olduğunu¹⁵¹ anlatmaktadır.

Sonuç olarak bu mektup, kim tarafından yazılırsa yazılsın, yukarıda belirttiğimiz yerlerde Roma İmparatorluğunun yoğun baskısı altında yaşayan kitlelerin imanını artırmak, direnç kazandırmak amacıyla yazılmış görünmektedir. İmanı terk etmeksizin acılara katlanmak suretiyle, kurtuluşa ulaşmanın yolları gösterilmekte ve iman sahipleri yüreklendirilmekte ve gelecek semavi egemenliği bekleyiş, öne çıkarılmaktadır.

5.1.2. Kanonik Petrus'un İkinci Mektubu

Toplam üç bölümden oluşan ikinci mektup, Havari Petrus'un ölümüne yakın¹⁵² olduğu günlerde, muhtemelen bir önceki mektubun muhatapları olan topluluğa yazılmış olmalıdır.¹⁵³ İkinci mektup, Tanrı yolunda yürüyenlerin bir takım iyilik yapmak ve bunu derinleştirmek suretiyle İsa Mesih'in sonsuz egemenliğe girme hakkına sahip olacaklarını öğütleyen ifadelerle¹⁵⁴ başlamaktadır. Yazılış gerekçesi olarak Petrus, inananların her ne kadar bazı şeyleri bildiklerine ve sahip oldukları gerçeklerle pekiştirilmiş olmalarına rağmen yaşadığı sürece bunları hatırlatarak topluluğu gayrete getirmeyi amaçladığını¹⁵⁵ söylemektedir. Petrus, İsa Mesih'le ilgili bilgileri insanlara aktarırken, bunları bizzat yaşadığını ve gözleriyle gördüğünü, uydurma masallara başvurmadığını anlatarak kendini şahit göstermekte ve "Kutsal Dağ"da, İsa Mesih'in kendisi, Yakup ve Yakup'un kardeşi Yuhanna ile birlikte gökten gelen sesi işittiğini¹⁵⁶ hatırlatmaktadır. Kutsal yazılarda bulunan peygamber sözlerinin hiç kimsenin yorumu olmadığını, peygamberlerin sözlerinin insan isteğinden kaynaklanmayıp Kutsal Ruh tarafından iletildiğini sözlerine eklemektedir.

Mektubun ikinci bölümünde, yanlış öğretiyi yaymayı amaçlayan sahte peygamberlerin çıkacağına ve onların ortaya atacakları iddialara dair uyarılar ve geçmişte peygamberlerini dinlemeyen milletlerin başlarına gelen felaketlerden alınacak derslerle ilgili hatırlatmalar¹⁵⁷ bulunmaktadır.

Petrus'a göre dünyanın son günlerinde kendi tutkularının ardından giden alaycı kişiler türeyecek ve bunlar İsa Mesih'in gelişiyile ilgili vaat hakkında alaycı tavırlar

¹⁵⁰ 1 Pe. 4:5-6.

¹⁵¹ 1 Pe. 4:13-17.

¹⁵² 2 Pe. 1:14.

¹⁵³ 2 Pe. 1:1; 2 Pe. 3:1.

¹⁵⁴ 2 Pe. 1:3-11.

¹⁵⁵ 2 Pe. 1:12-15.

¹⁵⁶ 2 Pe. 1:16-18; Ayr. Bkz., Mat. 1:1-5; Mar. 9:2-7; Luk. 9:28-35.

¹⁵⁷ 2 Pe. 2:1-3.

sergileyeceklerdir.¹⁵⁸

Petrus, mektubunun sonunda Pavlus'un mektupları ve bu mektuplarda zor anlaşılan yerlerin çarpıtıldığını¹⁵⁹ vurgulamaktadır. Bu son ifadeler göz önüne alındığında Petrus'un; Pavlus'un mektuplarının içeriği ve etkileri hakkında bilgi sahibi olduğu sonucuna ulaşma imkanı ortaya çıkmaktadır.

5.2. Apokrif Petrus İncil'i

İlk devir yazılarından edinilen intibalara göre, M.S. 190 yılları öncesinde ortaya çıkmış olabileceği ihtimali üzerinde durulan bu İncil, Pavlus'un görüşlerine paraleldir. Petrus İncili'nin II. yüzyıl sonunda ve III. yüzyıl başında Mısır'da kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁰ Kral Hirodes'in, İsa'yı tutuklatma emriyle başlar ve İsa'nın çarmıhıyla sona erer.¹⁶¹ Bu İncil'de en çok ilgimizi çeken husus, çarmıhtan sonra görülen olağanüstü olayların kendilerini fazlasıyla etkileyen Ferisiler ve Yahudi din adamlarının, korkuyla Pilatus'a gelerek asker istemeleridir. Zira bunlar, İsa'nın mezara konulmasından üç gün sonra dirileceğini hatırlamış ve öğrencilerin İsa'nın cesedini çalmaya teşebbüs edeceklerine, dirilecek olan İsa'nın halka kötülük yapacağına inanmışlardır. Hikayeye göre mezarı korumak üzere Pilatus onlara askerlerle birlikte Petronius adında bir yüzbaşısı verir. Bunlar, Yahudi ileri gelenleriyle mezara gelip büyük bir taşı mezarın girişine koyarlar ve nöbet tutarlar.¹⁶² Cumartesi sabahı Kudüs halkı, kalabalık bir halde mühürlü mezarı görmeye gelirler. Bu sırada gür bir ses semayı aydınlatır. Gök açılır ve iki adamın, büyük bir ışık parlaklığında mezara yaklaştığını görürler. Mezarın girişine konan kaya kendiliğinden yuvarlanır, kenara çekilir, mezar açılınca da bu iki genç adam içeri girerler.¹⁶³ Askerler olanları görünce korumaya geldikleri yüzbaşısı ve ihtiyarları uyandırır. Onlara gördüklerini anlatırlarken, tekrar üç adamın mezardan çıktıklarını görürler. Bunu Pilatus'a bildirmek konusunda tereddüte düşerler. Onlar istişarede iken, göğün açıldığı, bir insanın aşağıya indiği ve mezara tekrar girdiği görülür. Yüzbaşısının etrafındaki halk bunu görünce gece olduğu halde Pilatus'a giderek durumu anlatırlar. Pilatus, yanına gelmiş olan topluluğa, kendisinin İsa hakkında temiz olduğunu ifade eder. Neticede, bu olayın kimseye anlatılmaması için Pilatus tarafından emir verilir.¹⁶⁴

İbn Haldun'a göre, Petrus bu İncil'ini Latince olarak yazmıştır. Buna ilaveten, havariler Roma'da toplanarak, Hıristiyan dini için kaide ve kanunlar koyup bu kararları Petrus'un talebesi İklimintos'a vermişler ve bu kanunların nüshalarını çoğaltmışlardır.¹⁶⁵

5.3. Apokrif Petrus'un İşleri

Apokrif tarzda şekillenmiş, Petrus'un Roma'daki faaliyetlerini; Simon Magus ile

¹⁵⁸ 2 Pe. 3:8-13.

¹⁵⁹ 2 Pe. 3:15-16.

¹⁶⁰ Ekrem Sarıncıoğlu, Apokrif Petrus İncil'i (Önsöz ve Tercüme), O.M.Ü. İ. Fak. Der., Samsun, 1998, s.3. Ekrem Sarıncıoğlu tarafından dilimize kazandırılan bu İncil, Kıptice aslından Christian Maurer tarafından Almanca'ya çevrilmiştir.

¹⁶¹ Apokrif Petrus İncili 1:1, 14:60.

¹⁶² Apokrif Petrus İncili 7:28-33.

¹⁶³ Apokrif Petrus İncili 9:34-37.

¹⁶⁴ Apokrif Petrus İncili 10:43-49.

¹⁶⁵ İbn Haldun, Mukaddime I, Çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.B. Bas., İst., 1986, s. 592; Apokrif Petrus İncili'nin Türkçe metni için bkz. Ekrem Sarıncıoğlu, O.M.Ü. İ. Fak. Der., Samsun, 1998.

mücadelesini, mucizelerini ve ölümünü anlatan uzun hikayeler serilerinden biridir. Eusebius, bu yazının diğerleri gibi Petrus'a atfedildiğinden, Katolik geleneğince de tanınmadığından söz eder. Nicephorus, şimdi mevcut, yaklaşık bin satırdan oluşan bu yazının, 2750 satır uzunlukta olduğu bilgisini verir. Bu yazının büyük bir kısmı muhtemelen M.S. 200 civarında Grek dilinde yazılmıştır. Birçok bölümden oluşur: Gökten aldığı vizyona uyan Pavlus'un Roma'dan İspanya'ya gidişi, Pavlus'un, Narkis¹⁶⁶ ve altı dindar kadın dışında başkalarının dinini terk etmesine sebep olan, mucizelerini kötöleyen Simon Magus'un memleketi Roma'ya varışı, Petrus'un, gökten aldığı vizyona uyarak eski düşmanlarıyla savaşmak için Kudüs'ten hareket edişi, Roma'daki mucizeleri, Simon ile mücadelesi ve ölümü.¹⁶⁷

5.4. Apokrif Petrus'un Vahyi

II. yy.'da Hıristiyanlar tarafından havarilere atfedilen ve son derece önem verilen ilk apokaliptik yazılardandır. Sozomen'in rivayetine göre, sonradan gelenler tarafından reddedilmiş olmasına rağmen, V. yy'da Filistin Kiliseleri'nin çoğunda senede bir defa Perşembe günleri okunmuştur. İskenderiye'li Clement, tıpkı kanonik yazılar gibi bunun önemine işaret etmiş ve iktibaslar yapmıştır.¹⁶⁸

SONUÇ

Katolik Kilisesi'nce ilk Papa olarak kabul edilmesine rağmen, Petrus'un ilk kilise döneminde cemaat liderliği ve otoritesine dair net bilgilerin olmayışı dikkatimizi çekmektedir. Havarilere göre, topluluğa bir liderin gerekliliği konusu doğaldır. Çünkü İsa, bizzat kendi sözleriyle Petrus'u başlangıçta bütün topluluğun lideri yapmıştır.¹⁶⁹ Ancak Yahuda İskariyot'un ihaneti sonrasında gündeme gelen on ikinci havarinin seçiminde¹⁷⁰, İsa'nın ona verdiği bu yetkiye rağmen Petrus, mutlak tayin edici bir lider olarak görünmez. On ikincinin seçimi, Petrus'un önerisi üzerine havariler tarafından yapılmıştır. Pavlus'un zamanla belirginleşen cemaat içi etkisi de Petrus'a ait bu özelliği gölgede bırakmış görünmektedir. Bununla birlikte dikkatimizi çeken bir başka husus, İsa'nın kardeşi olarak bilinen Yakup'un manevi otoritesine gösterilen saygının giderek artması olmuştur. Havarilerden olmayan Yakup'a sadakat ve saygının anlamını, İsa'nın kardeşi olması ve aileden birinin temsile uygun düşmesi şeklinde düşünmek yerinde olacaktır.

Havarilerin bir cemaat lideri aramasına mukabil Pavlus, cemaat idaresi ve kontrolünü, ölümden dirilen İsa'nın ruhunun yapacağını iddia etmiş ancak onun bu görüşü cemaatin bekası adına tehlikeli bulunmuştur.¹⁷¹ İsa'dan sonra cemaat başkanı Katolik Kilisesi'nin iddia ettiği gibi Petrus değil, İsa'nın kardeşi Yakup'tur. Bu görüşe göre Petrus, Yakup'a vaazları ve faaliyetleri hakkında senelik rapor vermiştir. Bu durum

¹⁶⁶ Bkz. Rom. 16:11.

¹⁶⁷ M. S. Enslin, "Acts Of Peter", The Interpreter's Dictionary Of The Bible, Ed. George Arthur Buttrick vd., New York, 1962, (Volumes:K-Q), s. 757.

¹⁶⁸ M. S. Enslin, "Apocalypse Of Peter", The Interpreter's Dictionary Of The Bible, Ed. George Arthur Buttrick vd., New York, 1962, (Volumes:K-Q), s. 758.

¹⁶⁹ Mat. 16:18.

¹⁷⁰ Bkz. Res. İş. 1:15-26.

¹⁷¹ Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Gen. 4. Bas., Fakülte Kitabevi Yay., Isparta, 2002, s. 320.

Yakup'un, Petrus'un amiri olduğunu göstermektedir. Havarilerin Yahudi meclisini takliden kurulmuş idari teşkilatlarına göre, Yakup'un başkanlığında 70-72 kişilik bir meclisleri vardı. Cemaat işleri burada görüşülürdü. M.S. 48-49 veya 52 yılında toplanan Havariler Konsili'nde de toplantı başkanlığını ve Yahudi baş rahibi Kayafas'a karşı cemaatin sözcülüğünü Yakup yapmıştı. İlk cemaatte İsa'nın halefi Petrus veya Pavlus değil, İsa'nın kardeşi Yakup idi.¹⁷²

Kanaatimize göre, Petrus'un hangi gerekçelere dayanılarak Katoliklerce İlk Papa olarak kabul edildiği konusunda şunları söyleyebiliriz:

1. Yeni Ahit'e göre, bizzat İsa tarafından seçilmiş olması.
2. İsa tarafından kendisinden sonra cemaatin liderliği konusunda görevlendirilmesi ve birtakım yetkiler verilmesi.
3. Antakya cemaatinin tesisinde aktif rol oynaması.
3. Misyon amacıyla gittiği Roma'da bir süre kaldıktan sonra Neron döneminde öldürülmesi ve burada ikamet eden taraftarları tarafından aziz ilan edilmiş olması.

Pavlus'un onca misyon faaliyetine bakarak neden Petrus'un sahip olduğu ayrıcalığa sahip olmadığı sorusuna verilebilecek en isabetli cevap ise, onun on iki havariden biri olmadığı ve bunun da bütün cemaatler tarafından bilindiği gerçeğidir.

¹⁷² Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 324.



W. MONTGOMERY WATT'IN İSLÂM VE HADİS ALGISI BAĞLAMINDA “TANRI SÛRETİNDE YARATILMA” İSİMLİ MAKÂLESİNİN TAHLİL VE TENKİDİ

Hüseyin KAHRAMAN*

THE ANALYSIS AND THE CRITICISM OF WATT'S ARTICLE NAMED "CREATED IN HIS IMAGE" IN THE CONTEXT OF HIS PERCEPTION ON ISLAM AND HADITH

Most of the orientalists believe that the Muslim's thought structure developed and took shape in the first two centuries, especially after the conquest of Syria and Iraq. These two countries were the center of sciences and cultures before Islam. After the Islamic conquests, some of ancient dwellers in these countries preserved their belief when some of them adopted Islam in time. There is no doubt that, who adopted Islam transmitted ancient beliefs in their new lives. Thus, Muslims began to live side by side varied cultures. According to the Orientalists these men who were more cultivated and cultured than Muslims, had greatest share in development and taking shape through basic areas such as Islamic philosophy, mysticism, jurisprudence, theology and hadith. One of the studies that include similar evaluations is W. Montgomery Watt's article named "Created in His Image: A Study in Islamic Theology" in which he has interpreted the hadith known as "hadith of Surah". Here, the author in the exemplarity of the "hadith of Surah", assumes that some of hadiths were affected by foreign cultures, and even that they originated from that source. While establishing his thesis, he has taken the textual differences of hadith's various narrations as basic, and has tried to relate between differences in the narrators and in the textual differences. In this article, we will try to analyze and criticize Watt's mentioned opinions, the background of these opinions and his evaluations concerning the "hadith of Surah".

I. GİRİŞ: ORYANTALİSTLERDE İSLÂM VE HADİS İLE İLGİLİ DÜŞÜNCELERİN FİKRÎ ALTYAPISI

İslâm ve onun temel kaynaklarından biri olan hadis ile ilgili düşüncelerine geçmeden önce Watt'ın içinde yetiştiği çevrenin genelde din olgusuna, özelden ise Müslümanlara ve önemli değerlerine nasıl baktığını ana hatlarıyla tavsifte fayda olacaktır.

Oryantalistlerin hadis tenkidi, onların Hz. Peygamber, Kur'ân veya en geniş çerçevesiyle İslâm ile ilgili düşüncelerinin bir uzantısıdır. Oryantalistlerin İslâm ve temel kaynakları hakkındaki kanaatleri ise başlıca iki âmilin etkisi altında şekillenmiş

* Yrd.Doç.Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. huskahraman@hotmail.com

görülmektedir. Bunlardan birincisi, kendi iç bünyelerinde din-ilim ilişkisi çerçevesinde yaşadıkları düşünce değişimi; ikincisi ise, İslâm'dan önce gönderilmiş dinlere mensup olmaları ve bu yeni dinin kendileri hakkındaki kanaatleri ile ilgilidir.

Batı'da Rönesans ile hız kazanan aklılaşma süreci, dinin akıl tarafından sorgulanmasına ve özellikle de dinî metinlerin bu çerçevede tenkid edilmesine yol açmıştır. Bu bakış açısı, dine duyulan güvenin azalmasına, insan merkezli bir ilim anlayışının öne çıkmasına neden olmuştur. Francis Bacon (ö.1626), Descartes (ö.1650), Auguste Comte (ö.1875) gibi düşünürlerin elinde bu yeni tarz, "aklın, bütün hakikatleri algılayabileceği" noktasına ulaşmıştır. Özellikle Descartes'in "Kainata ilk hareketi verip daha sonra müdâhele etmeyen Tanrı" anlayışı¹, ilmin sekülerleşmesine ve dolayısıyla din ile bilimin iki ayrı saha olarak kabul edilmesine yol açmıştır.² Ortaya çıkan bu değişiklikler neticesinde Batı ilim dünyasına yeni bir kavram girmiştir: Tenkid (critique). Bu kelime, özellikle Eskiçağ'a ait metinlerin yorumlanmasına delâlet eden bir kavram haline dönüşmüş, kısa sürede Kitâb-ı Mukaddes'i de içerecek geniş bir çerçeveye ulaşmıştır. Böylece dinî metinlerin akıl vasıtasıyla sıkı bir tarihî tenkitten geçirilmesi gündeme gelmiştir. Bu, dinî metinlerin, "ilâhî mesaj" olarak değil "sıradan bir yazılı metin" vasfıyla incelenmesi mânâsına gelmektedir. Bu anlayışa göre metinlerin hangi zamanda, nerede ve hangi şartlar altında vücut bulduğunu tespit etmeden, üzerinde meydana gelen değişimleri incelemeyen sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına imkân yoktur. Takip edilen bu yöntem "Biblical Criticism (Kitâb-ı Mukaddes Tenkîdi)" ismi verilmiştir.³ Daha ziyade bazı Batılı filozof, sosyolog ve düşünürler tarafından geliştirilen ve "kaynak aramayı bir tutku haline getiren, bir şeyin kaynağını tespit edince o şeyin mâhiyeti hakkında ciddî ipuçlarının elde edilmiş olacağına inanan"⁴ bu yaklaşım tarzı, mesâillerini İslâm ve temel kaynaklarının araştırılmasına hasreden ilim adamlarını da az veya çok etkilemiş görünmektedir.⁵ Böylece bu bakış tarzı İslâm'ın temel kaynaklarına da uygulanmaya başlamıştır. Oryantalistler İslâm'ın ilk yazılı kaynaklarına uyguladıkları "historical criticism (tarihî tenkîd)" isimli bu araştırmalar⁶ doğrultusunda bunların kaynağı ve sıhhati yani vahiy mahsulü olup olmadığı, orijinal şeklini koruyup korumadığı gibi hususlarda çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir.⁷

¹ Descartes'a göre doğa, tamamen mekanik bir sisteme sahiptir. Yani Tanrı tarafından yaratıldıktan sonra artık kendi kendine, sıkı bir zorunluluk ilkesi çerçevesinde ve kendi yasalarına göre işlemektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz., Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, s. 269-271.

² Batıdaki düşünce değişiminin seyri hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bkz., Hatiboğlu, İbrahim, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İstanbul 2004, s. 51 vd.

³ Bu düşünce tarzı için bkz., Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, İstanbul 1994, s. 201-202. Bu konuda ayrıca bkz., Hatiboğlu, a.g.e., s. 55, 244.

⁴ Watt, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, trc. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 51-52.

⁵ Nitekim İslâm hukûku ve hadis ile ilgili çalışmaları ile tanınan J. Schacht, bu alandaki en önemli düşüncelerini Max Weber'in hukûk sosyolojisine dair görüşlerine dayandırmıştır. Bkz., Bedir, Murtaza, "Oryantalistlerin İslâm Hukûkunun Mâhiyetine Dair Tartışmaları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara 2003, s. 374. W. M. Watt'ın vahiy olgusuna getirdiği yorum ile, analitik psikolojinin kurucusu C. G. Jung'un insan soyunun kültürel birikimine delâlet eden "ortak bilinçaltı" yönündeki izâhı arasında da bir ilişki ve benzerlik kurulmaktadır. Bkz., Reçber, Mehmet Sait, "Watt ve İslâm Vahyinin Kaynağı: Eleştirel Bir Analiz", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara 2003, s. 206.

⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz., Hatiboğlu, a.g.e., 212.

⁷ Bkz., Çetin, Aburrahman, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıratlar*, İstanbul 2005, s. 267, 273
→ →

Batılı ilim adamlarının İslâm araştırmaları, diğer bir âmilin etkisiyle, en azından genel itibariyle, belli bir yöne hasredilmiş görünmektedir. Din-akıl ilişkisi konusundaki düşünce değişiminden daha önemli olan bu âmil büyük oranda onların İslâm dışında bir dine mensup olmalarıyla ilgilidir. Zira din karşısında akıldan tarafa tavır alan bir düşünce, "diğer" din kadar "kendi" dinine de eleştirel yaklaşır. Ancak mesâilerini İslâm'ın ve temel değerlerinin araştırılmasına yoğunlaştıran Oryantalistlerde, genelde tek yönlü bir eleştiri göze çarpmaktadır. İslâm'ın kendini; son gönderilen, yenisi veya farklısı gelmeyecek, en mükemmel ve Allah'ın tüm insanlar için tercih ettiği bir sistem olarak takdim edip⁸ bu sistemi benimseyenleri (Müslümanları) övmesi⁹, buna mukâbil önceki din mensuplarının kendilerine gönderilen ilâhî mesajı tahrîf ettiklerine¹⁰ ve temel öğreti olan tevhd inancından uzaklaştıklarına¹¹ vurgu yapması, Müsteşrikler üzerinde olumsuz bir etki yaratmıştır. Zira Kur'an'ın bu tanımlamaları önceki dinlerin, insanlığın kurtuluşunu sağlayacak ilâhî sisteme dâhil olmadıklarına delâlet etmektedir. Bu nedenle Müsteşrikler, İslâm'da ve Kur'an'da hata bulma çabasına girmişlerdir. Bu çerçevede Müsteşriklerin öncelikle Kur'an ile ilgili düşüncelerini ortaya koymakta fayda vardır.

Oryantalistlere göre Kur'an vahiy mahsulü değildir. Nitekim Hammer pek çok Müsteşrikin bu ortak düşüncesini "Müslümanlar nasıl Kur'an'ın Allah kelâmı olduğuna inanıyorsa biz de Muhammed'in sözü olduğuna inanıyoruz" ifadeleriyle ortaya koyar.¹² Çağdaş araştırmacılardan John Wansbrough ise Kur'an'ın teşekkülünü

→ →

vd.; Maşalı, M. Emin, Kur'an'ın Metin Yapısı, Mushaf Tarihi ve İmlâsı, Ankara 2004, s. 112-122.

⁸ Nitekim Kur'an'da Hz. Peygamber "Allah'ın rasûlü ve peygamberlerin sonuncusu" (Ahzâb 33/40), İslâm ise "Allah katında din, İslâm'dır." (Âl-i İmrân 3/19), "Bugün dininizi kemâle erdirdim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâmiyet'i seçtim." (Mâide 5/3) ifadeleriyle tanıtılır.

⁹ "Ey Müslümanlar! Böylece sizin insanlara şahitlik etmeniz ve örnek olmanız, Peygamber'in de size şahid olması için, sizi doğru yolda yürüten bir ümmet yaptık." (el-Bakara 2/143).

¹⁰ Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Ey mü'minler! (Yahudilerin) size inanacaklarını mı umuyorsunuz! Aralarından öyleleri var ki, Allah'ın kelâmını (Tevrât) dinleyip anladıktan sonra onu bile bile değiştirirlerdi" (el-Bakara 2/75), "(Hz. Peygamber'in vasıflarına dair Tevrât'daki) kelimelerin yerlerini değiştiren bazı Yahudiler dillerini eğerek ve dine saldıracak (Hz. Peygamber'e) şöyle diyorlar: Sözü'nü işittik ama itaat etmiyoruz. Sen dinle, biz seni dinlemeyiz" (en-Nisâ 4/46), "... Onlar Allah tarafından vaz' edilen kelimeleri sonradan değiştirirler..." (el-Mâide 5/41).

¹¹ Allah Teâlâ bu grup hakkında şöyle buyurur: "(Hz. Meryem'i ve Hz. İsa'yı Allah'a ortak koşup) 'Allah, üç Tanrı'dan biridir.' diyenler şüphesiz kâfir olmuşlardır. Halbuki bir tek ilâhtan başka hiçbir ilâh yoktur. Eğer bu dediklerinden dönmezlerse içlerinden kâfir olanlara pek acıklı bir azâb dokunacaktır." (el-Mâide 5/73).

¹² Bkz., Mingana, Alphonse, "The Transmission of The Koran", *The Muslim World*, Manchester 1917, s. 223. Richard Bell ise Kur'an'ın kaynağı konusundaki görüşlerini şöyle dile getirmektedir: "... O zaman Hz. Muhammed'in vahiy aldığına ilişkin iddiası bu şekilde anlaşılabilir. Bunun, şairlerin ilhâm perisinin gelişi olarak belirttikleri ya da daha yakın olarak, din adamlarının derin düşünce ve Tanrı'yı beklemelerinin ardından hidâyetin gelişi olarak tasvir ettikleri tecrübeyle benzerlikleri mevcuttur... Başlangıçta kendisine konuşan Allah olduğunu sanmıştı, aynen müşahedelerinde kendisine görünenin Allah olduğunu sanması gibi... Daha sonraları Yahudi ve Hıristiyan düşünceleriyle aşinalığın artması dolayısıyla meleklerin Allah'ın elçileri (resulleri) olduğunu öğrenmesi üzerine mesajı getirenlerin melekler olduğunu sandı. Nihai olarak Cebraîl'in Allah'ın adına kendisine telinde bulunan özel melek olduğu görüşünü benimsedi." (Bell'in bu ifadeleri için bkz., Watt, Kur'an'a Giriş, trc. Süleyman Kalkan, Ankara 2000, s. 37. Çeşitli müsteşriklere ait benzer yorumlar için meselâ bkz., Watt, W. Montgomery, Kur'an'a Giriş, s. 12; Buhl, F., "Kur'an", İA, VI, 996. Buhl burada âyet kelimesinin mânâsını tartışırken şöyle demektedir: "Dikkate şayan olan şey, Peygamberin düşüncelerini sarîh olarak anlattığı yerlerde âyet kelimesi vahiyler münasebeti ile sûre mânâsında kullanılmaz." Kur'an'ın kaynağı konusunda benzer görüşler beyân eden bazı müsteşriklerin isimleri, görüşlerinin ayrıntıları ve kaynaklar konusunda geniş

→ →

daha geniş bir zaman dilimi içine yayar. Ona göre Kur'ân, h. II. asırda İslâm coğrafyasının değişik bölgelerinde yaşayan müslüman toplumların dinî kültürünü yansıtmaktadır ve dolayısıyla onların kendi ürünüdür.¹³ Müsteşriklere göre ilâhî bir kaynaktan neşet etmeyen Kur'ân, ortaya konduğu dönemde yazıya da geçirilmemiş ve bu nedenle ilerleyen zaman içinde orijinal şeklini koruyamamıştır. Hz. Peygamber'in vefâtını takip eden dönemde bir takım tahriflere uğramış ve bazı bölümleri kaybolmuştur. Ayrıca onlara göre Kur'ân Hz. Ebû Bekir döneminde değil Hz. Osman zamanında cem edilmiştir. Hz. Ebû Bekir döneminde bu yönde ortaya konan teşebbüsler ise müsteşriklere göre şahsî bir takım gayretlerden ibarettir.¹⁴ Müsteşriklere göre Hz. Osman döneminde toplanan Kur'ân, bugün elimizde mevcut yapısını, Müslümanların iddia ettikleri gibi bu halife döneminde değil Irak valisi Haccâc zamanında (75-95/694-713) almış, bu süreç içinde yaşanan çekişme ve ihtilâflara göre şekil kazanmıştır.

Müsteşriklerin Kur'ân ile ilgili bu görüşleri, hadisler için de geçerlidir. Onlara göre hadisler dinî veya ilâhî yönü bulunmayan, her türlü müdâhaleye açık, içinde bulunulan şartlar doğrultusunda ortaya çıkmış, insan ürünü materyallerdir. Hadis ilmiyle ilgili çalışmaları bulunan meşhur iki müsteşrikin bu konudaki düşünceleri yeterli bir fikir verebilir. Nitekim görüşleriyle Batılı ilim adamları üzerinde büyük bir tesir icrâ eden Goldziher'in (ö.1921) şu ifadeleri, Oryantalistlerin İslâmî rivâyet malzemesine bakış tarzını çok iyi yansıtmaktadır: "Rivâyetleri, fikir akımları ve birbirleriyle çatışan gruplarla ilgi kurarak inceledim ve gördüm ki bunlar, çatışmalardan doğmuşlardır. Bu, benim hadis ile ilgili çalışmalarımda esasını teşkil etmektedir."¹⁵ Yine bu konuda önemli çalışmaları bulunan T. W. Juynboll'a göre ise "Muhaddisler, Peygamberin kavil ve fiillerini yeni zamanın düşüncelerine uygun şekle soktular ve bu suretle ortaya, istihdâf edilen gâyeye uygun bir çok hadisler çıkarıldı; bunlar da o zamanlar hangi tür hareket veya tefekkür tarzı şahsî olarak uygun görülüyorsa, o, Peygamberin fiil veya kavli imiş gibi gösteriliyordu." Juynboll'a göre ahkâm, muâşeret ve âdâb, akâid, âhret ve ahlâk gibi hemen bütün konularda böyle bir yola başvurulmuştur.¹⁶

Hadisleri dinî değil de toplum yaşamının sosyal, kültürel, hukûkî ve benzeri çeşitli yönlerini yansıtan tarihî birer metin olarak algılamalarının doğal sonucu olarak Oryantalistler, müslüman alimlerden¹⁷ çok farklı bir "kaynak ve sıhhat tespit metodu"

→ →

bilgi için ayrıca bkz., Cerrahoğlu, İsmail, "Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", *AÜİFD.*, XXXI, s. 134; Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıratlar*, s. 277-281; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı, Mushaf Tarihi ve İmlâsı*, s. 112-114.

¹³ Wansbrough'un bu konudaki fikirlerini Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation (London 1977) isimli eserinde görmek mümkündür.

¹⁴ Nitekim Alphonse Mingana'a göre "Kur'ân araştırmalarında en önemli konu onun meydan okunamaz orijinalitesidir. Fakat nasıl olur da Muhammed kendisine önceden vahyedilmiş âyetleri, hayatını alt-üst eden savaşlara, katlanmak zorunda kaldığı tehçire rağmen yıllar sonra hatırlayabilmektedir?" (Mingana, A.-Lewis, S., *Leaves From Three Ancient Qurâns Possibly Pre-Orientalic*, Cambridge 1914, s. XVI.). Buhl ise, bazı âyetler ve hatta sûrelerin bulunması gereken yerde olmadığını imâ eder (Bkz., "Kur'ân", 1004, 1005, 1010).

¹⁵ Bkz., Hatiboğlu, İbrahim, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", Oryantalistlerin Gözüyle İslâm (İstanbul 2003) içinde, s. 47'den naklen Goldziher, Tegabuch, Leiden 1978, s. 123.

¹⁶ Juynboll, Th. W., "Hadis", İA, V/1, 48.

¹⁷ Müslümanların, hadislerin kaynak ve sıhhat tesbiti konusunda başvurdukları en önemli metod "isnâd tenkidi"dir. Bu metodun Müslümanlara has olduğu konusundaki görüşler için bkz., Hatîb el-Bağdâdî, Şerefu Ashâb'l-Hadîs, nşr. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 43; Kâsimî, Cemâlüddîn, Kavâidu't-

→ →

kullanılmaktadır. Bir hadisin ortaya çıktığı tarihin tespitini amaçlayan bu metod genel olarak "bir düşüncenin Hz. Peygamber'e izâfe ile hadisleşmesi ve tarih içinde ihtiyaca uygun versiyonlarının ortaya çıkması" yönündeki düşünceyi yansıtır. Bu yöntemleri, metin ve isnâd esaslı incelemeler olmak üzere iki temel gruba ayırmak mümkündür. Metin merkezli incelemeler genel olarak, hadisin erken dönemlerde meydana gelen tartışmalarda kullanılıp kullanılmadığını araştırma esasına dayanır. Bu yöntemin en önde gelen ismi İgnaz Goldziher'dir. Isnâd merkezli araştırmalar ise müşterek râvî teorisi ile bir isnâdın zamanın ilerlemesine göre gelişme kaydedip tam ve mükemmel bir şekle ulaştığı şeklinde temel iki varsayımdan oluşmaktadır. Isnâd merkezli incelemelerin önde gelen ismi ise Joseph Schacht'dır (ö.1969).¹⁸ Bu iki temel yaklaşıma ilâveten, isnâd ve metni aynı anda inceleyen ayrıca hadisi yer aldığı ilk kaynağa göre tarihlendiren metodlar da vardır.¹⁹

Müsteşrikler, Kur'ân ve hadis gibi İslâm'ın temel kaynakları konusundaki bu düşüncelere ulaşırken iki temel faktörden hareket etmektedir. Bunlardan birincisi Müslümanlar arasında çıkan iç savaşlarda yaşanan süreç ile mezkûr metinler arasında bazı paralelliklerinin bulunmasıdır. İkincisi ise İslâm'ın, komşu olduğu diğer kültürlerden etkilendiği ve onlardan yaptığı iktibâslarla yeni bir sistem getirme iddiasında bulunduğuudur. Bu iki temel iddianın müşterek noktası ise, Müslümanlar açısından oldukça önem arz eden ilk iki asır ile ilgili olmasıdır. Zira bu süreç bir taraftan Müslümanların Irak, Suriye ve Mısır gibi başta Hıristiyanlar olmak üzere ehli-i kitabın yoğun bir şekilde yaşadığı bölgeleri ele geçirip onlarla sıkı bir ilişkiye girdikleri zaman dilimine delâlet ederken diğer taraftan kendi içlerinde yaşadıkları, etkileri uzun süre

→ →

Tahdîs, Beyrut 1987, s. 209.

¹⁸ Schacht'ın bu konudaki en önemli tespitleri İslâm toplumdaki fıkıh çalışmaları ile ilgilidir. Schacht'a göre öncelikle Küfeli fıkıh ulemâsından Hammâd b. Ebî Süleymân (120/738), o devirde Kûfe'de genel kabul gören görüşleri önce hocası İbrahim en-Nehâî'ye (95/714) isnâd etmiş, daha sonra da onun, bu düşünceleri İbn Mesud'un (32/652) ashâbından aldığı iddia etmiştir. Ancak isnâd işlemi burada son bulmamış ve bu görüşler İbn Mesud'un bizzat kendisine atfedilmiş ve son adım olarak da bunların Hz. Peygamber'in sünneti olduğu söylenmiştir. Küfeliler tarafından başlatılan bu "görüşlerin sefeye isnâdı" faaliyeti, daha sonra Medine gibi diğer ekollerce de taklid edilmeye başlayınca (bkz., An Introduction to Islamic Law, s. 33) başta İmâm Şâfiî (204/819) olmak üzere ehli-i hadis, fikhî prensiplerin Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerle dayandırılması gerektiğini savunmaya başlamıştır. Böylece hadisçiler ortaya attıkları teorilerini uydurdukları metinler ve güvenilir isimlerden oluşturdukları senedler vasıtasıyla Hz. Peygamber'e dayandırmışlardır. Bu şekilde Hz. Peygamber'in otoritesine dayandıklarını iddia eden hadisçilerin, fıkıhçılara karşı açtıkları savaşta galip gelecekleri muhakkaktı. Bu durumda fıkıhçıların yapabilecekleri en güzel şey ya tevîl/yorum yoluyla hadislerin etkisini kırmak ya da kendi prensiplerini peygambere nispet ettikleri hadislerin içine yerleştirmektir (bkz., An Introduction, s. 34-36. Isnâd kullanımı konusunda benzer kanaatler için ayrıca bkz., The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 163. Benzer kanaatler için bkz., Juynbol, "Hadis", İA, V/1, 48). Böylece mezhebî münâkaşalarda kullanılmak üzere Iraklılar, İbrahim en-Nehâî - Hammâd b. Ebî Süleyman - Ebû Hanîfe arasında kalan süreçte pekçok hadis uydurdular (The Origins, s. 141-142. Başta Hammâd b. Ebî Süleyman olmak üzere Küfelilerin bu konudaki tavırları ile ilgili bazı iddialar için bkz., a.g.e., s. 237-242). Schacht'a göre böylece ilk iki asırda mevcut bulunmayan (bkz., The Origins, s. 3) ve dolayısıyla tamamen II. ve III. asrın mahsülü olan pekçok hadis ortaya çıktı. Bu sebeple ona göre "fikhî hadislerden herhangi birisinin peygambere nispetini sahih kabul etmek oldukça zordur" (An Introduction, s. 34).

¹⁹ Oryantalistlerin hadislerin tarihlendirilmesi ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz., Özcan Hıdır, "Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metodları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1, 2003, s. 97-115; Özer, Salih, "C. H. A. Juynboll ve Isnâd Analiz Yöntemleri", *İsnâd Analiz Yöntemleri* içinde, Ankara 2005, s. 11-17; Kızıl, Fatma, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*, basılmamış Yüksek Lisans tezi, Bursa 2005, s. 17-75.

devam eden iç çekişmeleri ihtivâ etmektedir. Bu nedenle Müsteşrikler Kur'ân ve hadis gibi kaynaklar hakkında yaptıkları yorumlarda ilk iki asra mutlaka işârette bulunmaktadırlar. Müsteşriklerin özellikle iktibâs iddialarını gündeme getirirken dayandıkları en temel delil, Kur'ân ve hadis metinleri ile önceki kutsal kitaplar arasındaki muhtevâ benzerlikleridir. Buna göre Hz. Peygamber Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi eski kültürlerden istifâde etmiş, bunlardan iktibâs yapmış, elde ettiği bilgileri kendi dinî duyguları ve hissiyatı ile birleştirerek yeni bir eser ortaya koymuştur. Diğer taraftan bu zaman zarfında Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanlarla ilişkisi artmış, bu da mezkûr metinlerin şekillenmesinde etkili olmuştur.²⁰

İslâm, Kur'ân, Hz. Peygamber ve Müslümanlar ile ilgili olarak önemli çalışmaları bulunan ve bu yönüyle Oryantalist düşüncenin teşekkülünde rol oynayan Batılı ilim adamlarından bir tanesi de W. M. Watt'dır. Bu yazıda Watt'ın, "Sûret Hadisi" ismiyle meşhur olan hadis üzerinde somutlaştırdığı görüşlerini ortaya koyduğu "Created in His Image: A Study in Islamic Theology" (Tanrı Sûretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma) isimli makalesinin tanıtım ve tenkidi yapılacaktır. Ancak bu makâlesine geçmeden önce Watt'ın genel olarak dinî düşüncesinin ve bu çerçevede İslâm'a bakış tarzının ortaya konması fayda olacaktır.

II. ANA HATLARIYLA W. M. WATT'DA DİNÎ DÜŞÜNCE VE İSLÂM

Watt, 1909'da İskoçya'da bir râhibin oğlu olarak dünyaya gelmiş ve çocukluğunda iyi bir Hıristiyan eğitimi almıştır. Üniversitede felsefe okumuş fakat Ahlak Felsefesi alanında yaptığı doktora tezi reddedilmiştir. Bu sebeple işinden olmuş, Kudüs'de İslâm'la ilgili araştırmalar yapmak üzere eleman arandığını duyunca hemen mürâcaat etmiştir.²¹ Göreve kabul edilen Watt, bir ön hazırlık olarak öncelikle Oxford'da teoloji kursları alıp rahiplik ünvanı almış ve bir süre bu alanda hizmet vermiştir. Kudüs'den döndükten kısa bir süre sonra 1947 yılında Edinburgh'da Arapça ve İslâmî İlimler Bölümü'nde öğretim üyeliğine başlamış, 1964'de bölüm başkanı olmuş, 1979'da ise profesör olarak emekliye ayrılmıştır.²²

Ana hatlarıyla verdiğimiz bu hayat hikâyesi Watt'ın Hıristiyanlık ile ilgisinin sıradan bir Hıristiyanla nispetle daha yoğun olduğuna işâret etmektedir. Nitekim o, bir kitabında kendisini "kırk küsur yıl İslâmî çalışmalarla haşır neşir olmuş bir Hıristiyan" şeklinde tanıtırken²³ bir başka kitabında da "bilimsel olmaya çalışıyorum ve aynı zamanda iyi bir Hıristiyanım" der.²⁴ Dolayısıyla Watt, "bilimselliğinden" değilse bile en azından "iyi bir Hıristiyan olduğundan" emindir. Düşünce yapısının şekillenmesinin

²⁰ Özellikle Kur'ân'ın bu durumu ile ilgili bazı yorumlar için bkz., Wansbrough, John, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977, s. 78-79. Bu konuda fikir beyân eden bazı müsteşriklerin isimleri ve görüşlerini dayandırdıkları deliller için bkz., Watt, *Kur'ân'a Giriş*, s. 55-71; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı, Mushaf Tarihi ve İmlâsı*, s. 115-122; Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıratlar*, s. 279-281.

²¹ Watt, bu süreci "çalışma hayatımın dönüm noktası" şeklinde tavsif eder. Bkz., *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, s. 13.

²² Watt'ın hayatı hakkında bkz., Yaran, Cafer Sadık, "Watt'a Göre Oryantalist Bakışın Felsefî, Pluralist ve Liberal Versiyonu", *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm*, İstanbul 2003, s. 217-218.

²³ Bkz., *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, trc. Turan Koç, İstanbul 1991, s. 15 (yazarın önsözü).

²⁴ Bkz., *Dinlerde Hakikat*, trc. A. Vahap Taştan-Ali Kuşat, İstanbul 2002, s. 11 (yazarın önsözü).

de Hıristiyanlığın yani bir "dinin" etkili olduğunu düşündüren bu ifadeleri onun din-akıl ilişkisi ile ilgili yorumlarında da kendini gösterir. İyi bir din eğitimi almış hatta tebliğ konumunda bulunmuş bir insan olarak Watt, içinde bulunduğu ve bizim yukarıda ana hatlarıyla işaret ettiğimiz şartlar çerçevesinde öncelikle "din-bilim ilişkisi" veya "dinin akıl tarafından doğrulanması" konusunu ele alır. Watt'a göre "aklını kullanan biri, mesajı doğru kabul etmek için bazı dayanaklar aramakta haklıdır". Ancak bilimde kontrolü gereken, genelde bir tek iddiadır. Halbuki dinde ispatı veya kontrolü söz konusu olan şey, bütünüyle sembolik bir yapıdır. Fakat daha da önemlisi din, bu yapısına rağmen insanı bir şeyler yapmaya zorlar. İnsanın kendini buna vermesi ve tüm hayatını onun öğretilerine dayandırması gerekir.²⁵ Böyle bir yapıya sahip olan dinin doğruluk, doyuruculuk veya daha net ifadesiyle aklilik vasfı ancak sonuçları itibarıyla tespit edilebilir. Watt'a göre sonuç doyurucu ise, bu sonuca ulaştıran sistem de doğru ve gerçek kabul edilmek durumundadır. Bu gerçekliğin bazı yönleri çok uzun süreden beri o kadar sık doğrulanmıştır ki, artık bunların kaçınılmaz veya eşyanın tabiatından bir parça gibi görülmesi gerekir.²⁶ Kısacası ona göre Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm ve Hinduizm gibi "dinler ve daha başka büyük dinler kesinlikle işe yaramaktadır".²⁷

Sonuçlarından yani insan üzerindeki etkilerinden hareketle "dinin" gerçekliğinin ve doğruluğunun kabul edilmesi, en azından kendi içinde bir çelişkiye düşmemek adına, İslâm'ın da mezkûr özelliklere sahip bir sistem olduğunu kabule götürecektir. Nitekim Watt'a göre İslâm, çölün acımasız şartları ile kuşatılmış yığınlara, umutsuzluğa kapılmaksızın hayatlarını sürdürme imkânı tanımıştır. Öyleyse bu, Watt'ın tabiriyle, İslâm'ın işe yaradığını gösterir.²⁸ Eğer İslâm bir gerçekliğe sahipse onu insanlarla buluşturan Hz. Muhammed'in de ilâhî makâmın bir elçisi yani peygamber olması gerekir. Nitekim Watt'a göre Hz. Muhammed, büyük bir peygamber ve dinî bir lider, Kur'ân ise Allah tarafından vahyedilmiş dinî ve ahlâkî bir hakikattir.²⁹ "Kur'ân âyetleri Muhammed'in şuurunda esrarengiz bir şekilde ortaya çıkmakla beraber bunlar, kesinlikle onun düşüncesinin mahsûlü değildir. O halde Kur'ân'dan söz ederken 'Muhammed şöyle dedi' veya 'böyle dedi' şeklinde konuşmak doğru olmayacaktır".³⁰ Kur'ân'ın aslî yönleri evrensel bir geçerliğe sahiptir; XXI. yüzyıl ve ötesinde yaşayacak olan tüm insanlığa kılavuz olma özelliği taşımaktadır.³¹ Watt'ın Kur'ân ile ilgili Müslüman yaklaşımına itirazı daha ziyade onun tarihi ile alakalıdır. Zira ona göre, Müslümanlardaki hâkim görüşün aksine Kur'ân, Hz. Ebû Bekir değil Hz. Osman döneminde toplanmıştır. Hz. Osman, icraatlarından dolayı yoğun tepki aldığı ve

²⁵ Watt'ın bu görüşleri için bkz., Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık, s. 37, 40.

²⁶ a.g.e., s. 37, 39.

²⁷ a.g.e., s. 41.

²⁸ Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık, s. 41; İslâmî Hareketler ve Modernlik, trc. Turan Koç, İstanbul 1997, s. 178-179.

²⁹ Bkz., İslâmî Hareketler ve Modernlik, s. 178. Nitekim Watt, "Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna inanıyor musunuz?" şeklinde bir soruya "Ben, Allah'ın kendi mesajını iletmek için bazı insanları seçtiğine, Muhammed'in de bu seçilenler arasında bulunduğuna inanıyorum." cevabını vermiştir. Ona göre Hz. Muhammed, "varlığında ve şahsında, ilâhî kudretin faaliyetleri görülen" bir insan, Kur'ân ise "ilâhî inisiyatifin bir ürünü ve dolayısıyla vahiy eseri" bir kitaptır. Bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 8-9 (mütercim in önsözü).

³⁰ Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 37.

³¹ İslâmî Hareketler ve Modernlik, s. 178. Benzer görüşler için bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 49.

toplumun önemli bir kısmının tenkidine uğradığı için Kur'an'ın toplanması ile ilgili "geleneksel rivâyetler" Hz. Ebû Bekir'e işaret edecek tarzda tedricî olarak hazırlanmıştır.³² Ancak öyle anlaşılıyor ki bu durum Watt'a göre Kur'an'ın ilâhî özüne ve sıhhatine zarar vermemektedir. Bu noktada Watt, meslektaşlarının Kur'an hakkında yaptığı bazı yorumları da tenkid ederek şöyle der: "Çağımızdaki Kur'an araştırmaları aslında, Kur'an'ın sahihliği konusunda ortaya hiçbir ciddi şüphe çıkarmamıştır. Bu çalışmalarda üslup değişir, ancak çoğunlukla şüpheden ârîdir".³³

Bu düşünceleriyle Watt'ın, İslâm ve Müslümanlar açısından bakıldığında, pek çok müsteşrike göre oldukça olumlu bir tavır sergilediği söylenebilir. Nitekim o bazı Müslüman yazarlar tarafından "insaflı ve bîtaraf bir âlim" şeklinde tavsif edilir.³⁴ Watt, girişinde Müslümanların Hıristiyanlığa, Hıristiyanların ise İslâm'a karşı gösterdikleri geleneksel tavırlara işaret ve itirâz ettiği Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık isimli eserini "iki din arasındaki benzerlikler" üzerine bina etmiş, bir diyalog arayışı sergilemiştir.³⁵ Bu yönüyle Watt'ın, bütün dinlerin aynı kaynaktan geldiği ve ortak bir öze sahip oldukları gerçeğinden hareket ettiği düşünülebilir. Zira Watt, genel itibarıyla Batılı ilim adamlarının benimsediği düşünce ve ifade tarzının Müslüman-Hıristiyan diyalogunu engelleyici mâhiyette olduğunu söyler.³⁶ Bu genel düşünceye karşın "İyi bir Hıristiyanın, başka dinleri yalanlayan değil onlardaki hakikati doğrulayabilen ve hatta daha da ileri gidebilen bir kimse" olduğunu söyleyen Thomas Merton'un düşüncelerini "yol gösterici bir ilke" olarak tavsif eder ve "her zamankinden daha gerekli bir tutumu dile getirdiğine" dikkat çeker.³⁷ Yukarıda zikri geçen kitabında "Diyalogun Mâhiyeti" başlığı altında da şu değerlendirmelerde bulunur: "İslâm'la Hıristiyanlığın yaklaşması, günümüzde, ikisinin de -ve gerçekte bütün dinlerin- her yönden saldırıya maruz kaldıkları bir ortamda yer almaktadır ve bu saldırılara karşı kendi dinini savunan bir Hıristiyan, aynı zamanda Müslüman kardeşinin de bazı inançlarını savunduğunu anlar".³⁸ Bu ifadeleri ve değerlendirmeleri doğrultusunda Watt'ın, bütün dinleri birbirine eşit gördüğü sonucuna ulaşılabilir. Dolayısıyla o bir savunma refleksi olarak, sadece kendi dinini doğru ve gerçek kabul edip diğerlerini dışlayanlara katılmaz.³⁹

³² Watt, Kur'an'a Giriş, s. 56, 64. Watt'ın Kur'an'ın toplanması ile ilgili görüşleri ve ayrıntıları hakkında ayrıca bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 42-46.

³³ Bkz., a.g.e., s. 65.

³⁴ Meselâ Watt'ın The Formative Period of Islamic Thought isimli eserini İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri adı altında tercüme eden Ethem Ruhi Fiğlalı, bu kitaba yazdığı önsözde Watt'ı "müdekkik, tecrübeli, insaflı, bîtaraf" gibi ifadelerle över (bkz., a.g.e., s. VII).

³⁵ Nitekim bilimcilik karşısında dinî hakikatin tasdiki, Tanrı'nın isim ve sıfatları, Tanrı'nın sözü olarak kutsal kitap, yaratıcı Tanrı, tarihin sahibi olarak Tanrı, Tanrı-insanlık ilişkisi gibi iki din arasında benzerlik arz eden konularını işlediği eserin son kısmında Watt, "bu kitaba baştan bir daha bakınca, esas plana bilinçli bir şekilde konmuş bir husus olmamasına rağmen, iki din arasındaki benzerliklere önem verdiğimi anladım" demektedir (bkz., Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık, s. 213).

³⁶ Bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 8 (mütercimnin önsözü).

³⁷ Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık, s. 24.

³⁸ a.g.e., s. 23.

³⁹ Watt, İslâm'daki Kitâb-ı Mukaddes'in tahrif edildiği öğretisiyle Hıristiyanlıktaki çarpıtılmış İslâm imajını bu tutuma örnek gösterir (bkz., Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık, s. 23). Watt'ın dinlerin eşitliği konusundaki bazı görüşleri ve bunların değerlendirilmesi için bkz., Yaran, Cafer Sadık, "Watt'a Göre Oryantalist Bakışın Felsefi, Pluralist ve Liberal Versiyonu", Oryantalistlerin Gözüyle İslâm, İstanbul 2003, s. 228-229.

Bu düşüncelerine rağmen Watt, başka bir din hakkında uzun bir süre ve derinlemesine araştırmalar yapan bir insanın iç dünyasında, şu veya bu şekilde giderilmesi gereken, büyük bir gerginlik doğduğunu da itirâf eder. Bununla birlikte ona göre bir insan, ileri bir seviyede, hem tatbik ettiği hem de inceleyip araştırdığı dinin hakkını verebilir; her ikisi karşısında da tarafsız kalabilir. Bu değerlendirmelerin ardından Watt, zikrettiği bu ideal seviyeye ulaştığını, fikrî bakımdan İslâm ve Hıristiyanlığa karşı tarafsız bir konumda bulunduğunu söyler.⁴⁰ Ancak çeşitli eserlerine bilerek veya bilmeyerek serpiştirilmiş bazı cümleleri, mensubu olduğu dinle, hakkında araştırmaya yaptığı İslâm arasında, en azından kendi iç dünyasında, "daha" şeklinde başlayan bazı değerlendirmelerden de kurtulamadığını düşündürmektedir. Nitekim Watt, günümüz dünyasında büyük dinlerin karşıt güçlere karşı müttefik oldukları gerekçesiyle dinî alanda sadece Hıristiyanlığı değil genel olarak "dini" savunma gayretiyle kaleme aldığını söylediği⁴¹ Dinlerde Hakikat isimli kitabının son kısmında özetle şu değerlendirmelerde bulunur: Büyük dinler arasında bilinçli bir rekâbet ve üstünlük çekişmesi vardır. Ancak dünya ekonomik ve politik alanda birleşmekte, bir entegrasyona yani "tek bir topluluk" olma yoluna gitmektedir. Bu durum dünyayı kaçınılmaz şekilde "bir" dine sevk etmektedir. "Tek din" olma yolundaki mücadele, entelektüel boyutlarda değil "semere" kriterine göre çözülecek gibi görünmektedir. Yani insanlar, hangi dinin kendilerine daha çok yardım edeceğine bakacaklardır. Kendini bu çerçevede düzenleyen dinler birbirleriyle rekâbette başarılı duruma geleceklerdir.⁴² Watt, daha sonra bu konudaki adayını açıklar: "Bana göre, her ne kadar kaçınılmaz olmasa da Hıristiyanlığın, belki gelişmiş bir form içerisinde, dünya dini haline gelmesi ihtimâl dışı değildir. Eğer böyle olursa bu, onun entelektüel açıdan üstün olduğu iddiasından değil fakat daha ziyade gerek bireysel ve gerekse toplumsal açıdan Hıristiyanların hayatındaki semerelerinin üstünlüğü bakımından olacaktır".⁴³ Hıristiyanlıkla rakipleri arasında entelektüel planda bir fark bulunmadığını söyleyen ve bu çerçevede meselâ İslâm'ı "insanlığın kurtuluş planında yeri bulunan, İbrahimî tevhid inancının ayırdedici bir versiyonu" şeklinde takdim eden⁴⁴ Watt'ın bu yaklaşımı bir iç tutarlığa delâlet edebilir. Ama en azından semere yani işe yararlılık açısından Hıristiyanlık, ona göre rakiplerinden "daha" üstündür. İslâm ile ilgili bazı değerlendirmeleri, bu üstünlük derecesi hakkında daha net fikir verecek tarzdadır. Ona göre "İslâm, gerek menşei ve gerekse daha sonraki zamanlar itibarıyla başka din ve entelektüel hareketlerden bağımsız değildir, ama yine de Allah'ın dünyaya yönelik gayesinde başka dinlerle birlikte İslâm'ın kendine özgü bir yeri vardır".⁴⁵ İlk bakışta İslâm'a "özgün bir değer" atfeden bu cümleler, aynı bağlamdaki başka değerlendirmeleri ile birlikte düşünüldü-

⁴⁰ a.g.e., s. 14.

⁴¹ Bkz., Dinlerde Hakikat, s. 11.

⁴² Bkz., a.g.e., s. 207-213.

⁴³ a.g.e., s. 213. Ancak Watt'a göre Hıristiyanlık, en azından hal-i hazırda bu beklentiyi gerçekleştirecek durumda değildir. Zira ona göre başta gelen Hıristiyan ülkelerden bazıları, bugün ırkçılık problemi yaşamaktadır. "İmdi" der Watt "kendi mensupları arasında görülen ırkçılık afetiyle başa çıkamayan bir dinin, diğer dünya problemlerinin çözümüne katkıda bulunması elbette mümkün değildir." Watt daha sonra sözü İslâm'ın bu konudaki yerine getirir ve şöyle der: "Geleceğin yegane dininin esas çerçevesini temin etme iddiasında İslâm, şüphe yok ki güçlü bir yarışçısıdır." Bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 173.

⁴⁴ Bkz., İslâmî Hareketler ve Modernlik, s. 179.

⁴⁵ İslâmî Hareketler ve Modernlik, s. 134.

ğünde ortaya farklı bir durum çıkmaktadır. Zira Watt'ın, başta İslâm olmak üzere, insanlığın kurtuluşu için Allah tarafından hazırlanan planın belli birer parçası olduğunu söylediği "diğer" dinlerin bu bütünlük içindeki yerleri Hıristiyanlığa göre takdir edilmektedir: "Tanrı, kültürel arka planları resmî Hıristiyan kuramının Yunan formüllerini kabul etmeyecek durumda olan birçok insana bir kurtuluş ölçüsü getirmek için Muhammed'i kullandı. Bu şekilde Tanrı'nın, insanlığın kurtuluşu planının yerine getirilmesinde Hıristiyanlığın kısa düştüğü bir noktada Muhammed'e ve İslâm'a yer verildi".⁴⁶ Bu değerlendirmeleri ile Watt, İslâm'ın ve Hz. Peygamber'in, Hıristiyanlığın yüksek ve mürekkep değerlerini kabul etmeyen veya belki de bunu anlama seviyesine ulaşamamış insanların kurtuluşu için gönderildiğine işaret etmektedir. Ona göre bu bağlamda İslâm'ın ve Hıristiyanlığın öğretileri arasında mâhiyet farkı değil, muhatapların durumuna göre ayarlanan derece farkı vardır. İslâm'ın bu öğretileri, Müslümanlarla diğer din mensuplarının aynı ortamı yoğun bir şekilde paylaşmasından itibaren şekillenmeye başlamıştır. Watt bu noktada "İbrahim'in dinine" özel bir önem verir. Zira ona göre "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın, kaynak itibariyle Hz. İbrahim'in dinî tecrübesine dayandığı söylenebilir".⁴⁷ Bu kaynak birliğine rağmen Watt, "Yahudilik ve Hıristiyanlıktan kopmanın acil bir sebebi bulunmadığı gibi ayrılma arzusu da gerekli değildi" yönünde bir itirâz ortaya çıkabileceğini söyler ve buna "insanlık tarihinde bu nevi ayrılıklar sık sık ortaya çıkmıştır" diyerek cevap verir. Sonra da "Düşünce tarzları açısından Müslümanlarla Hıristiyan Nasturiler arasında önemli bir fark bulunmadığı" hatırlatmasında bulunur.⁴⁸ Ancak kanaatimizce burada önemli olan "aynı zihniyet, kültür ve dinden birçok şeyin Araplara da geçmesi"dir.⁴⁹ İşte bu noktada onun Kur'ân ile ilgili görüşlerinin hatırlanması faydalı olacaktır. Yukarıda ana hatlarıyla ifade ettiğimiz üzere Watt'a göre Kur'ân için "insanî bir kaynaktan" bahsetmek yanlıştır. "Fakat" der Watt "öte yandan Kur'ân, Hz. Muhammed'in çağdaşı olan Araplara hitap ettiği için, o devrin Arap zihniyetinden, Yahudi ve Hıristiyanlar arasında dolaşan fikirlerden veya yine aynı devirde Orta Doğu'da mevcut olan diğer fikir akımlarından ne ölçüde etkilenmiş olabileceğini –bütünüyle İslâmî açıdan bile- tartışma konusu etmek pekâla mümkündür". Yani Watt'a göre Kur'ân'ın kaynaklarından değilse bile "onun tefekkürünün kaynaklarından" bahsetmek mümkündür.⁵⁰ Dolayısıyla XIX. yüzyıl ilim dünyasına ait olan ve bizzat kendisinin "hatalı" bulduğu "bir şeyin kaynağını, nereden geldiğini tespit edince, o şeyin mâhiyeti hakkında ciddî ipuçlarının elde edilmiş olduğu" yönündeki tavrı⁵¹ Watt da sergilemiş; diğer Oryantalistler gibi İslâm vahyine

⁴⁶ Yaran, "Watt'a Göre Oryantalist Bakışın Felsefi, Pluralist ve Liberal Versiyonu", s. 229'dan naklen Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm, der. Abdullah Topçuoğlu-Yasin Aktay, Ankara 1996, s. 344-345. Watt, Araplarla Hıristiyanlar arasındaki kültür farkına sık sık temas eder. Meselâ "çöldeki saf düşünce yapısına sahip Arap" ve "kıvrak zekalı şehirli Hıristiyan" tavsifi için bkz., İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu, trc. Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul 2001, s. 109. "Mekke ve Medine'nin sınırlı ufukları"na rağmen "yeni müslüman olanların, eskilerine göre daha kültürlü" olduğu yönündeki bazı değerlendirmeler için bkz., "Created in His Image: A Study in Islamic Theology", Early Islam, Collected Articles, Edinburgh 1990, s. 94.

⁴⁷ Bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 122-123.

⁴⁸ a.g.e., s. 140.

⁴⁹ a.g.e., s. 126.

⁵⁰ Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 51-52.

⁵¹ Bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 52.

kaynak bulmak için uğraşmıştır. Ona göre Kur'ân, Hz. Peygamber üzerindeki ehl-i kitab etkisinin sonucu ortaya çıkmış değildir belki ama bu, daha ileri bir seviyede ve daha mürekkep bir tesirden bahsetmemize de engel değildir. Zira ona göre Kur'ân, I/VII. yüzyıl Araplarının ihtiyaçlarına ve dünya görüşlerine uyarlanmıştır.⁵² Arapların bu ihtiyaçları ise, o dönemde iletişim halinde buldukları eski kültürlerin öğretileri ve dünya görüşü doğrultusunda şekillenmiştir. Watt'a göre "bu dünya görüşünün tek ve tutarlı bir sistem olduğunu düşünmemiz gerekmez. Genel mulâhazalar ve bu arada Kur'ân'ın incelenmesi gösteriyor ki, Arabistan'da çeşitli kaynaklardan derlenmiş bir fikirler topluluğu mevcuttu".⁵³ Bu çerçevede Arapların sahip olduğu kozmoloji görüşü⁵⁴, putperestlik inancı, cin ve şeytan, peygamberlik/elçilik, vahiy, toplum/kabile yapısı, tabiat nizâmı ile ilgili düşünceleri, tarih telakkisi, geçmiş milletlere ait hikâyeler ve daha pek çok husus, ilişki halinde buldukları eski kültürlerin kabulleri doğrultusunda şekillenmiştir ve Kur'ân bu şekli dikkate almıştır.⁵⁵ Watt'ın bu düşüncesi, Kur'ân'ın sahip olduğu muhtevânın, ilâhî irâdeye göre değil beşerî bakış açısına göre şekillendiği sonucuna götürecektir.

Verdiği bu bilgilerden sonra, Watt'ın İslâm ve Kur'ân hakkında yaptığı değerlendirmelerin, bir bütün olarak iç tutarlılık sergileyip sergilemediğini tespit daha kolay olacaktır.⁵⁶ Zira onun bütün bu değerlendirmelerinden anlaşıldığına göre İslâm, başta Hıristiyanlık olmak üzere diğer kültürlerin din ve dünya görüşünü esas alan ve bunları anlayış kapasitelerine uygun bir dil ve şekille muhataplarına aktaran bir din konumundadır. Nitekim Watt bu görüşü, Oryantalistlerin geneline izâfe ederek şöyle seslendirir:

"Günümüzde batılı araştırmacılar genel olarak, İslâm'ın, Suriye ve Irak'ın fet-hini takip eden yaklaşık iki asırlık ile şekillenme dönemi içinde, nâzil olduğu topraklardaki kadîm kültürünü sahip olduğu mirasın özünü kendinde topladığı kanaatindedir".⁵⁷ "Müslümanların aldıkları topraklarda daha önce varolan kültür unsurları İslâm'ın içinde erimiştir".⁵⁸ "...İslâm, bu yeni vasattan birçok hâricî unsurları alarak onları kendi potasında eritme sûretiyle bu duruma mukâbele etmiştir".⁵⁹

Watt'a göre İslâm'ın bu eski mirası özümsemesi, Hıristiyan veya Yahudi iken İslâm'a giren daha kültürlü insanlar veya eski inançlarına bağlı kişilerle temâs halinde

⁵² Bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 51; İslâmî Hareketler ve Modernlik, s. 178.

⁵³ Bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 60.

⁵⁴ Nitekim Watt'a göre Kur'ân'ın bahsettiği "yedi gök" (Fussilet 41/12) anlayışı muhtemelen Yunan felsefesinin az çok bilindiği yerlerden Arabistan'a girmiştir (bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 63). Dolayısıyla Watt'a göre Kuran, İslâm'dan önce mevcut olan kozmolojik fikirleri sadece hatırlatmakla kalmamış, aynı zamanda onların bazılarını kendi görüşlerine dâhil etmiştir. Bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 61.

⁵⁵ Bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 56-69.

⁵⁶ Bu konuda paralel değerlendirmeler ve özellikle Watt'ın İslâm vahyi konusundaki görüşlerin eleştirileri hakkında bkz., Reçber, Mehmet Sait, "Watt ve İslâm Vahyinin Kaynağı: Eleştirel Bir Analiz", Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu Tebliğleri, Ankara 2003, s. 201 vd.

⁵⁷ Bkz., "Created in His Image" s. 94. Watt bu görüşünün çeşitli eserlerinde tekrarlar. Nitekim İslâm Nedir? (trc. Elif Rıza, İstanbul 1993) isimli kitabının muhtelif yerlerinde Kur'ân'ın ve İslâm mesajının bir yenilik olmadığını, detayda olmasa bile aslında önceki mesajlarla bir benzerlik taşıdığını vurgular (meselâ bkz., a.g.e., s. 17, 18, 19-20 vb.).

⁵⁸ Bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 128.

⁵⁹ a.g.e., s. 129.

olan Müslüman âlimler eliyle olmuştur. Bu yollardan her ikisi de eski Yunan kültürünün fikrî yönlerinin önemli bir kısmının İslâm'a girmesine yardım etmiştir. Bu durum Watt'a göre "başlangıçta bir kuvve halinde bulunan şeylerin fiile geçmesinden ibarettir".⁶⁰ Watt'a göre özellikle mühtediler, İslâm'ın özünde bulunmayan dinî tasavvurları uydurdukları hikâyelerle Hz. Peygamber'e izâfe etmişlerdir.

Watt'ın bu son değerlendirmeleri, İslâm'ın diğer dinlerle ilişkisi yanında onun temel kaynaklarından olan hadislerle ilgili bazı iddiaları da içerdiğinden özellikle dikkate alınmak durumundadır.

III. WATT'IN HADİS ALGISI VE SOMUT BİR ÖRNEK: SÜRET HADİSİ

Genel olarak Watt'ın hadis algısı diğer Batılı ilim adamlarından çok da farklı değildir. Hatta "bir hadis nizâmının teşkili" ile ilgili düşüncelerini hemen tamamıyla Joseph Schacht'ın görüşleri üzerine bina eder ve bunu açıkca söyler.⁶¹ Bu genel kabule göre, yukarıda da kısaca temas edildiği üzere, İslâm'ın zuhûrundan önce farklı dinî düşüncelere sahip olan insanlar müslüman olmaya başlamış, zamanla sahip oldukları kültürel birikimi de topluma yayma gayretine girmişlerdir. Watt'a göre, bu kültür nakli hadisler yoluyla olmuştur. Nitekim Watt bu sürece şöyle işâret eder:

"(Bu insanlar) zamanla kendi kültürlerini İslâm'a sokmanın bir yolunu buldular. Tek yapmaları gereken, düşüncelerini, uydurdukları bir hikâyeye ile Muhammed'e söyletmektir. Bu hikâyeler, toplumun vahye dayalı yönünü teşkil eden hadislerin çok büyük bir kısmına nüfûz etmiştir. Bu metotla Yahudi ve Hıristiyanlara ait tasavvurlar, Gnostik ve diğer gayr-i İslâmî düşünce ve uygulamalar İslâm'a sokulmuştur".⁶²

Watt'a göre hadis uydurma faaliyetleri bu çerçeveye sınırlı kalmamış, ilk iki asır boyunca Müslümanlar, kendi aralarında meydana gelen itikâdî ve amelî tartışmalarda da aynı metoda başvurmuşlardır. Yani onlara göre hadisler de bu dönemdeki dinî, tarihî, sosyal, kültürel vb. gelişmelerin ve müslüman toplumun tüm bu konulardaki ihtiyaçlarının ürünüdür. Bunun en bâriz örneklerini toplumda çok canlı bir şekilde yürütülen fıkıh çalışmalarında görmek mümkündür. Nitekim Watt'a göre, meselâ Kûfeli fıkıh ulemâsından Hammâd b. Ebî Süleymân (ö.120/738), o devirde Kûfe'de genel kabul gören görüşleri önce hocası İbrahim en-Nehaî'ye (ö.95/714) isnâd etmiş, daha sonra da onun bu düşünceleri İbn Mesud'un (ö.32/652) ashâbından aldığı iddia etmiştir. Ancak isnâd işlemi burada son bulmamış ve bu görüşler İbn Mesud'un bizzat kendisine atfedilmiş ve son adım olarak da bunların Hz. Peygamber'in sünneti olduğu söylenmiştir.⁶³ Bu çerçevede "Emevîlerin (41-132/661-750) ilk dönemlerinde, daha sonraları olduğu gibi muntazam bir hadis nakli bulunmadığını"

⁶⁰ Bkz., Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 128. Watt'ın benzer görüşleri için ayrıca bkz., "Created in His Image" s. 94.

⁶¹ Nitekim bu konudaki görüşlerini "Joseph Schacht'ın ve diğerlerinin görüşlerine uyarsak..." giriş cümlesi ile verir ve dipnotta, burada vereceği malumatta onun Introduction to Islamic Law isimli eseriyile Coulson'un History of Islamic Law adlı çalışmasını takip edeceğini söyler (bkz., İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 321 ve aynı sayfadaki 6. dipnot). Aynı konuyla ilgili olarak Schacht'a başka bir atıf için bkz., "Created in His Image" s. 95 (140. dipnot).

⁶² Bkz., Watt, "Created in His Image: A Study in Islamic Theology", s. 94.

⁶³ Bkz., İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 322.

söyleyen⁶⁴ Watt, "üçüncü/dokuzuncu asrın ortalarında isnâdî mevcut binlerce hadisin tedâvülde olduğunu" ifade eder.⁶⁵ Watt tüm bu görüşlerini, kendisinin de ifade ettiği gibi, doğrudan Schacht'tan almıştır.⁶⁶ Daha sonra Watt, "Schacht ve Coulson'un gözünden kaçmış olduğu anlaşılan bir teferruat" üzerinde durur. Ona göre, toplumda cârî tatbikâtın hepsinin, isnâdlı hadislerle tasdik edilemeyeceğinin farkına varılmış ve bu nedenle mütevâtir hadis kavramı ortaya konmuştur. Böylece "yaşayan gelenek" mefhûmu yeni bir kisve altında canlandırılmıştır.⁶⁷

Watt'ın, hadislerin ortaya çıkışı ve bir hadis nizâmının teşekkülü ile ilgili bu görüşlerini "Created in His Image: A Study in Islamic Theology" (Tanrı Sûretinde Yarattırma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma) isimli makâlesinde⁶⁸ somutlaştırdığı görülür. Makâlesinin hemen girişinde, diğer dinlere mensup insanların yoğun bir şekilde yaşadığı Suriye ve Irak'ın fethinin, İslâm düşüncesinin teşekkül ve şekillenmesinde oynadığı rolden bahseder. Ona göre, din değiştirip İslâm'a giren bu insanlar, önceki Müslümanlara göre daha kültürlüdür ve dinî konularda farklı tasavvurlara sahiptir. Bu unsurlar zaman içinde, kendi düşüncelerini Hz. Peygamber'e izâfe ederek yani "hadis" görünümü altında İslâm'a sokmaya başlamışlardır. Watt'a göre bu çabanın en somut örneklerinden biri de "Allah'ın Âdem'i kendi sûretinde yarattığına" işâret eden hadistir. Watt'a göre

*"Tekvîn'de yer alan 'Tanrı'nın insanı kendi sûretinde yarattığı' fikrinin İslâm'a sokulması yönünde bir teşebbüste bulunulmuştur... Multtemelen Yahudilik veya Hıristiyanlık geçmişi bulunan bir Müslüman, Muhammed'in bir defasında 'Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı' dediğini nakledince ilk adım atılmış oldu. Bu hadisin bir muhtedî tarafından uydurulduğu noktasında doğrudan olmasa da dolaylı delillerin olduğu kesindir."*⁶⁹

Bir yazının inşası yani zihindeki muhtevânın takdim tarzı şüphesiz yazarın anlayışı ile ilgilidir. Ancak Watt'ın makâleye başlama tarzı ve hemen girişte İslâm ve hadis ile ilgili olarak yaptığı yorumlar, yazının devamında söyleyeceği şeylerin mâhiyeti hakkında fikir vermektedir. Kısaca ifade edecek olursak bu yazı, eldeki bazı bilgilerin zihindeki temel yargıyı doğrulayacak tarzda yorumlanmasından ibarettir. Yani tümevarım değil tümdengelim metodu uygulanmıştır. Bu da okuyucuda, meselenin bir "ilim adamı" vasfıyla değil İslâm'ın dışındaki bir dine "mensubiyet" duygusuyla inceleneceği intibânu uyandırmaktadır. Hatta ilk Müslümanların sınırlı ufukları; İslâm'a sonradan girenlerin kültür seviyeleri; bunlar tarafından uydurularak Hz. Peygamber'e izâfe edilen bilgilerin, dinin vahyî kısmını teşkil eden hadislerin büyük kısmına nüfûz etmesi; pek çok kültüre ait düşünce ve uygulamaların İslâm'a

⁶⁴ Bkz., İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 82.

⁶⁵ Bkz., a.g.e., s. 322-324.

⁶⁶ Krş. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1982, s. 31-33. Schacht, görüşlerin selefî isnâdî faaliyetinde İbn Mesud yanında Hz. Ali'ye de vurgu yapar. Bu iki sahâbînin Kûfe fıkhi açısından taşıdığı değer ile ilgili bazı iddialar için bkz., a.mlf., The Origins, s. 30-32.

⁶⁷ Bkz., a.g.e., s. 324.

⁶⁸ W. Montgomery Watt'ın, İslâmî ilimlerle ilgili çeşitli yazılarının toplandığı Early Islam, Collected Articles (Edinburgh 1990) isimli kitabının 94-100 sayfaları arasında yer alan "Created in His Image: A Study in Islamic Theology" başlıklı bu makâlesi, tarafımızdan terceme edilerek Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, Bahar 2006, s. 253-261'de yayınlanmıştır.

⁶⁹ "Created in His Image", s. 94. Wensinck'e göre de "Kitâb-ı Mukaddes'de bulunan bu fikir, çok muhtemel olarak, hadise geçmiştir". Bkz., "Sûret", İA, XI, 48.

dâhil edildiği yönünde yapılan bazı değerlendirmeler, meseleye sadece “başka” bir din mensûbu olarak değil bir “hasım” gözüyle bakıldığını düşündürmektedir. Zira bu cümleler dinler arasında bir üstünlük yarışından öte bir meşrûiyet ve sıhhat sorgulaması izlenimi uyandırmaktadır. Özellikle, diğer din mensuplarınca İslâm’ın vahyî/ilâhî yönüne müdâhale edilmiş olması, bu dinin orijinalitesi hakkındaki düşüncelerin bir yansımasıdır. Dolayısıyla, her şeyden önce bu özelliği yazıya “duygusal” ve dolayısıyla “subjektif” bir görünüm vermektedir. Bir râhibin oğlu olarak dünyaya gelen, çocukluğunda iyi bir Hıristiyan eğitimi alan, Oxford’da teoloji kurslarına katılıp rahip olan ve bir süre bu alanda hizmet veren Watt’ın içinde bulunduğu bu duygu yoğunluğu, onun İslâm’a bakışını etkilemiştir, denilebilir. Bu noktada onun bizzat kendisiyle ilgili olarak “bilimsel olmaya çalışıyorum ve aynı zamanda iyi bir Hıristiyanım”⁷⁰ değerlendirmesinin hatırlanması gerekir. Bu noktada, özellikle hadis ve Sünnet alanında yaptığı çalışmalarla ilim dünyasında adından sıkça bahsettiren G. H. A. Juynboll’un bir değerlendirmesine atıf da faydalı olacaktır. Başta Schacht olmak üzere bazı meslektaşlarının kullandığı üslûbu “kibirli” bulan ve Müslümanları incittiğini söyleyen Juynboll, aynı hatayı tekrarlamama gayretinde olduğunu söylemektedir. Ona göre, Müslümanların özellikle hassas olduğu Kur’ân ve hadis ile ilgili meselelerde, araştırmacı daha da dikkatli olmalıdır. Şüphesiz bu, ulaşılan neticelerin açıklanmaması veya neşredilmemesi mânâsına gelmez. Ancak kullanılan üslûbun da, meselâ bir kültür çatışmasına sebep olmaması gerekir. Onun üslûba yaptığı bu vurgunun arkasında yatan temel sebebin sırf ilmî olma çabasından mı yoksa başka sebeplerden mi kaynaklandığı, bu konuda kendi içinde çelişkilerinin olup olmadığı tahlil edilmesi gereken hususlardır.⁷¹ Ancak Juynboll’un bu değerlendirmelerinde dikkat çeken ilk nokta, Batıda yapılan bazı çalışmalarda sergilenen usûl ve üslûbun, Müslümanlar bir tarafa, Batılıların dahî dikkatinden kaçmadığıdır.

Dinî ve ilmî açıdan böyle bir ortamı yaşayan Watt’ın, makâlesini iki temel kısmı ayırdığı görülmektedir: Çeşitli versiyonlarından hareketle hadisin tarihlendirilmesi ve hadisin, İslâm düşünce dünyasının şekillenmesine etkisi veya, objektif bir bakış açısına göre söyleyecek olursak, zaten şekillenmiş olan bu dünyadaki yankıları.

A. Hadisin Tarihlendirilmesi:

Watt’ın Sûret Hadisi’nin tarihlendirilmesinde isnâdı, metni ve hadisin yer aldığı ilk kaynakları dikkate aldığı görülmektedir. Nitekim ona göre bu hadis dört aşamalı bir süreçten geçmiştir:

1. Hadisin uydurulması ve ilk yorumları: Yahudi veya Hıristiyanlık geçmişi bulunan bir Müslüman, Tevrât’ın Tekvîn bölümünde yer alan “Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı” ifadesini, bu en basit formuyla Hz. Peygamber’e izâfe etmiş ve bir başka Müslüman bunu hadis zannederek nakletmiştir. Hadisin uydurulma tarihi Watt’a göre yaklaşık 81/700 yıllarıdır. Bu ilk adımda Müslümanlar, hadisi Yahudi-Hıristiyan anlayışına göre yani “Tanrı-insan benzeşmesi” mânâsında yorumlamaktadır.⁷²

⁷⁰ Bkz., Dinlerde Hakikat, s. 11 (yazarın önsözü).

⁷¹ Juynboll’un hadis çalışmaları, bunlardaki usûlü, üslûbu, araştırmaları neticesinde ulaştığı bazı neticeler ve özellikle üslûba yaptığı vurgunun arkasında yatan sebepler hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz., Ertürk, Mustafa, “Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll: Hadis/Sünnet Alanındaki Yaklaşımları ve Çalışmaları”, Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu Tebliğleri, Ankara 2003, s. 251-272.

⁷² “Created in His Image”, s. 94-95.

Görebildiğimiz kadarıyla Watt, hadisin geçirdiği süreç ile ilgili olarak verdiği tarihleri, isnâd ile alakasını kurduğu kişilerin vefâtından 15-20 yıl öncesine nispetle tespit etmektedir. Meselâ hadisin uydurulma tarihi olarak verdiği 81/700 yılı, muhtemelen, hadisin Buhârî ve Müslim gibi meşhur bazı kaynaklardaki rivâyetlerinin⁷³ senesinde yer alan ve 101/719 tarihinde vefât eden Hemmâm b. Münebbih ile ilgilidir. Rivâyet bu şekliyle, sahâbî Ebû Hureyre'nin (ö.59/679), Hemmâm b. Münebbih'e yazdırdığı hadis sahifesi (Sahife-i Sahîha)⁷⁴ içinde yer almaktadır. Bu bilgidен hareketle Watt'a, "Allah'ın, Hz. Âdem'i kendi sûretinde yarattığı" bilgisinin hadis formunda uydurulması işi, daha erken bir tarihe yani sahâbî Ebû Hureyre'ye nispet edilebilecekken neden yaklaşık otuz sene sonrasına yani Hemmâm'a izâfe edilmektedir?" şeklinde bir soru yöneltilebilir. Dolayısıyla hadis en geç, Watt'ın ileri sürdüğü 81/700'de değil, Ebû Hureyre'nin vefât tarihi olan 59/679'da rivâyet ediliyor olmalıdır. Zira Ebû Hureyre, Hz. Âdem'in sûretinden bahseden hemen bütün merfû rivâyetlerin ortak sahâbî râvîsidir. Bu noktada ise Watt'a "Hz. Peygamber'den rivâyette bulunan pek çok sahâbî varken, bu hadisin bütün versiyonları neden Ebû Hureyre'ye izâfe edilmektedir?" şeklinde bir başka soru daha sorulabilir. Ancak Ebû Hureyre'nin böyle bir bilgiyi uydurup Hz. Peygamber'e izâfe ettiğinin kabul edilmesi, bu rivâyetin yer aldığı sahifenin varlığını kabul etmek mânâsına gelebilir. Zira Hemmâm bu hadisi, sahifeden rivâyet etmektedir.⁷⁵ Bu ve benzeri dokümanlar, hadislerin daha Hz. Peygamber döneminde yazılmaya ve kayıt altına alınmaya başladığını gösteren önemli delil ve belgelerdir.⁷⁶ "Bu durumda akla gelebilecek ikinci ihtimâl ise Watt'ın, hadisin hadis kitaplarındaki bütün senedlerini iyi incelememiş olduğudur.

Diğer taraftan Watt'ın ifadesiyle "Yahudilik veya Hıristiyanlık geçmişi" bulunmasa bile ehl-i kitâpla ilişkiler sadedinde gündeme gelmesi gereken kişi, Hemmâm değil ağabeyi Vehb b. Münebbih'dir (ö.110/728). Zira Vehb, "ehl-i kitâba dair çok şey bilen ve bütün dikkatini bu yöne sarfeden" birisi olarak tavsîf edilen, İsrâîlî rivâyetlerle meşhur olduğuna dikkat çekilen bir râvîdir.⁷⁷ Hemmâm'ın, ağabeyinin bu birikimin-

⁷³ Abdürrezzâk, Musannef, X, 384 (19435 no'lu hadis); Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 315; Buhârî, Enbiyâ, 1; İstîzân, 1; Müslim, Cennet, 28.

⁷⁴ Bu sahife Muhammed Hamidullah tarafından geniş notlar ilâvesiyle neşredilmiş ve M. Ragıb İmâmoglu (Ankara 1966), Talat Koçyiğit (Ankara 1967) ve Kemâl Kuşçu (İstanbul 1967) tarafından Türkçeye çevrilip yayımlanmıştır. Bu sahifenin Dr. Rifat Fevzi Abdülmuttalib tarafından "Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih 'an Ebî Hureyre" ismiyle yapılmış tahkîkli bir baskısı da vardır (Kahire 1985).

⁷⁵ Nitekim Ahmed b. Hanbel hadisi, Müsned'ine tamamını aldığı bu sahife içerisinde doğrudan Abdürrezzâk'tan; Müslim ise yine bu sahifeden olduğuna delâlet eden lafızlarla hocası Muhammed b. Râfî'den nakletmiştir. Müslim'in naklettiği bu hadisin senesinde yer alan Hemmâm *هَذَا مَا خَلَقَ بِهِ أَدَمَ مِنْ تُرَابِ عَرْنَ رَسُولِ* (Bu, Ebû Hureyre'nin bize Hz. Peygamber'den naklettiği hadisler içinde yer almaktadır) demektedir. Buhârî ise her iki rivâyetinde de sahifede bulunan hadislerden olduğuna delâlet edecek bir vurgu yapmaz. Öyle anlaşılıyor ki Buhârî, hadisi hocalarından nakletmeyi tercih etmektedir. Nitekim Fuat Sezgin, Buhârî ve Müslim'in bu sahifeden hadis nakli konusunda şunları söylemektedir: "Buhârî ve Müslim'in mezkûr Sahife'nin büyük bir kısmını iktibâs ettikleri anlaşılıyor. Müslim'in ekseriyetle ilk kaynağına müracaat etmiş olmasına mukâbil Buhârî umumiyetle ondan iktibâs eden şeyhleri vasıtasıyla faydalanmıştır" (bkz., Buhârî'nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 272. Aynı tesbit için ayrıca bkz., a.g.e., 67).

⁷⁶ Çok erken dönemde yazılmış hadis eserleri (risâle, cüz vb.) hakkında geniş bilgi için bkz., A'zamî, Muhammed Mustafa, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 34 vd.

⁷⁷ Bkz.; Zehebî, Mîzânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl, Beyrut trs., IV, 352; Tezkira, I, 101.

den istifâde edip etmediği tartışma konusu olmuştur.⁷⁸ Ancak görebildiğimiz kadarıyla Hemmâm, “güvenilir” olduğu konusunda münekkidlerin hemfikir olduğu râvîlerdendir. Hocaları ve öğrencileri sayılırken, ağabeyi Vehb’in kendisinden rivâyette bulunduğu değinilmiş fakat kendisinin ondan hadis naklettiği yönünde bir bilgi verilmemiştir.⁷⁹

2. Watt’a göre bu hadisle ilgili ikinci adım, yeniden yorumlanmasıdır. Zâhirinden çıkan “Tanrı-insan benzeşmesi” yönündeki mânâ, İslâm akâidine ters düştüğü için, hadis yeniden yorumlanmıştır. Bu yeni yoruma göre hadisin anahtar kavramı olan “sûratihi” kelimesindeki “he” zamiri Âdem’e delâlet etmektedir. Yani Allah Âdem’i, daha sonra dünyada görünümüne çıkan şekliyle yaratmıştır. Yoksa o cennetten dünya hayatına geçiş sürecinde sûret değişikliğine uğramamıştır. Ancak bu yorum tarzını anlamak sıradan Müslüman için zordur. Bu nedenle sıradan insan zamiri hâlâ Allah’a izâfe etmektedir.⁸⁰

Watt, ikinci aşama yani “hadisin yeniden yorumlanması” süreci için net bir tarih tespit etmemiştir. Ancak üçüncü adım için 132/750 tarihi verildiğine göre ikinci aşama, hadisin uydurulduğu 81/700 ile başlayıp 132/750’ye kadar süren yaklaşık 50 yıllık zaman dilimi için geçerli olmalıdır. Metnin müdâhaleye uğrama süreci üçüncü adımla başladığına göre hadis, yaklaşık 50 yıl kadar “Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır” şeklindeki en basit formuyla nakledilmiş olmalıdır. Halbuki görebildiğimiz kadarıyla hadis kitaplarında bu hadisin bu cümleden müteşekkil bir rivâyeti yoktur.⁸¹ Bu hadis üzerinde yapılan bir araştırmaya göre, hadisin bu tek cümleden ibaret şeklinin kullanılması, hatalı bir ihtisârdır. Dolayısıyla Batıda ve İslâm dünyasında bu hadis ile ilgili olarak yapılan farklı hatta birbirlerine zıt yorumların sebebi, bağlamından koparılıp nakledilmesidir.⁸² Doğrudan hadis rivâyetine hasredilmemiş kitaplar için benzer ihtisârlar bir dereceye kadar hoş karşılanabilir. Zira bunların birinci önceliği hadisin nakli değil anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Görebildiğimiz kadarıyla Watt da, hadisin tarihlendirilmesi konusunda başta İbn Kuteybe gibi doğrudan hadis rivâyetini amaçlamayan müelliflerin eserlerini dikkate almıştır. Ancak bir hadisin rivâyet farklarını araştırmayı hedefleyen bir çalışmanın hadis eserlerini incelemesi gerekir. Kaldı ki elimizde, İbn Kuteybe’den daha önce vefât etmiş Ma’mer b. Râşid (ö.153/770), Abdürrezzâk (ö.211/827), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Buhârî (ö.256/870), Müslim (ö.261/875) gibi isimlere ait rivâyetü’l-hadîs çalışmaları vardır. Dolayısıyla bir hadisin rivâyet keyfiyeti, asıl kaynakları olan hadis kitaplarından araştırılmalıdır. Ancak Watt, bir ön kabul olarak “hadisler, Müslümanlar arasındaki çeşitli ihtilâflardan doğmuştur” kanaatinde olduğu için araştırmasını kelâm ve tasavvuf kaynaklarına yoğunlaştırmıştır. Diğer taraftan Watt’ın atıfta bulunduğu bu

⁷⁸ Bu konuda meselâ bkz., Ünal, İ. Hakkı, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i Anlamak”, İslâmî Araştırmalar, cilt: 10, sayı: 1-2-3, yıl: 1997 (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), s. 53.

⁷⁹ Hemmâm b. Münebbih hakkında toplu bilgi ve kaynakları için bkz., Sandıkçı, Kemal, “Hemmâm b. Münebbih”, DİA, XVII, 189.

⁸⁰ “Created in His Image”, s. 95.

⁸¹ Hadisin sadece Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde bu tek cümleden oluşan bir rivâyeti yer alır. Ancak Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah, bu cümleyi naklettikten hemen sonra şu açıklamayı yapmıştır: “Babamın kitabında ‘Boyu altmış zirâ idi’ ifadesi de yer almaktadır. Ancak bu kısmı bize nakledip nakletmediğini hatırlamıyorum.” bkz., Ahmed, Müsned, II, 323.

⁸² Bu hadis hakkında yapılmış farklı bir yorum için bkz., Kahraman, Hüseyin, “Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlîl Denemesi”, Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD), I/1, 2003, 51-70.

isimlerin, hadisle ilgili düşünceleri veya tavırları da bazı özelliklere sahiptir. Nitekim "bu hadisin bir mühtedî tarafından uydurulduğu yönünde açık değilse bile dolaylı delillerin bulunduğunu" söyleyen Watt'a göre "bu dolaylı deliller, hadis üzerinde daha sonra yapılan çalışmaların izâhı için gereklidir. Bunlar İbn Kuteybe gibi müellifler tarafından da açıkça benimsenmiştir". Ayrıca İbn Kuteybe, "Tevrat'da Âdem'in yaratılış hikâyesini okumuş ve bu hadisin 'bizzat Tanrı sûretinde' mânâsına geldiğini anlamıştır."⁸³ Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin zikredilmesi, onun bu hadis ile Tevrat arasında bağlantı kurması ile ilgilidir. Watt'ın bu bağlamda atıfta bulunduğu isimlerden biri de "aydın Müslümanlardan" kabul ettiği Fahrüddîn er-Râzî'dir (ö.606/1209). Watt'a göre er-Râzî'nin bu konuyu ihtimâmla incelerken mezkûr hadisi tamamıyla ihmâl etmiş olması şaşırtıcı değildir.⁸⁴ Öyle anlaşılıyor ki er-Râzî'nin bu tavrı Watt'a göre "entelektüel" Müslümanın hadisi uydurma kabul ettiğini veya Tevrat'ın işaret ettiği "Tanrı'nın sûreti" mânâsı dışında Hz. Âdem veya yüzüne vurulan şahıs gibi bir başka veche sarfedilmesinin anlamsız bulunduğunu göstermektedir. Halbuki herhangi bir âlimin, bir konu hakkında vârid olmuş hatta uydurulmuş bütün hadisleri tüm formlarıyla bilmesi mümkün olmayabilir. Ayrıca bilse bile mutlaka kullanmak durumunda da değildir. Dolayısıyla hadisin, yer aldığı kaynaklara veya kullanıldığı tartışmalara göre tarihlendirilmesi her zaman doğru sonuca ulaştırılabılır. Zira bir hadisin "bilindiğini ama kullanılmadığını" tespit oldukça zordur.

3. Alternatif yorumların ortaya çıkması. Hadiste geçen "sûret" ifadesinin Hz. Âdem'e nispeti yönündeki yeni yorum halk tarafından benimsenmeyince bu kelimenin sonundaki zamir, özellikle hadisçilerin başını çektiği Sünnîlerce Allah'a ve Âdem'e değil üçüncü bir şahsa izâfe edilmeye başlamıştır. 132/750 yıllarında başlayan bu adımda hadisçiler, henüz muhâlif yorumları reddedecek bir hadis tenkidi ilmîne sahip olmadıkları için, yaptıkları yorumu desteklemek amacıyla "Allah, onun ve ona benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsün, demeyin. Çünkü Allah, Âdem'i onun şeklinde yaratmıştır", "Eğer birine vurursanız yüzünden sakının. Çünkü Allah Âdem'i onun şeklinde yaratmıştır", "Kölenize vururken yüzüne vurmayın. Zira Allah Âdem'i onun sûretinde yaratmıştır" hadislerini uydurmuştur. Yüze vurmaya yasaklayan bu versiyon en geç 262/875 yılında tedâvülde olmalıdır. Ancak bu yorum tarzı da entelektüel Müslümanları tatmin etmemektedir. Watt'ın ifadesine göre, bu adımı oluşturan süreç içerisinde yer alan 132/750 tarihi, hadisin "yüzüne beddua edilen kişi"ye hamledildiği versiyonlarının senedinde yer alan ve 148/765'de vefat eden Muhammed b. Aclân'a nispetle; 262/875 yılı ise "yüzüne vurulan kişi"ye hamledildiği versiyonun yer aldığı ilk kaynak olduğu düşünülen ve 272/885 veya 276/889 yılında vefât eden İbn Kuteybe'ye nispetle zikredilmiştir.⁸⁵

Araştırılan bir hadisin, birlikte zikredildiği bilgilerle aynı anda değerlendirilmesi oldukça ilmî bir tavidir. Nitekim Watt da, hadisin birlikte zikredildiği bu değişik konuları tespit etmiştir. Ancak onun eksik yönü, her bir konuyu kendi içinde mustakil olarak ele alıp rivâyet keyfiyeti olarak birbirleriyle ilişkilerini tespit etmemektir. Zira bu durum, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, hadisle ilgili temel probleme, yani

⁸³ "Created in His Image", s. 94-95, 97.

⁸⁴ "Created in His Image", s. 96.

⁸⁵ "Created in His Image", s. 95-96.

bağlamın/siyâk-sibâkın tespitine engel olmaktadır. Hadis kitaplarına mü râcaat edildiğinde görülür ki “Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır” cümlesi, başlıca iki bağlamda rivâyet edilmiştir:

a. Hadisin birinci bağlamı “insanın yüzü” ile ilgilidir. Buna göre hadis yüze vurmanın veya küfretmenin yasaklanması bağlamında rivâyet edilmektedir.

b. Hadisin ikinci bağlamı ise Hz. Âdem’in yaratılış özellikleridir.

“İnsanın yüzü” ile ilgili birinci bağlamın “Kavga ederken kardeşinizin yüzüne vurmaktan sakının”⁸⁶ ve “Allah, senin ve sana benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsın, demeyin”⁸⁷ şeklinde iki değişik versiyonu vardır. Ancak bu rivâyetlerin bütün tarrikleri bir araya toplandığında, sûretten bahseden cümlenin, bu iki farklı ibâyeye ziyâde edildiği görülür. Nitekim Buhârî şârihleri bu kanaattedir.⁸⁸ Halbuki İbn Kuteybe’ye göre ilâve olan kısım “Kardeşinizin yüzüne vurmayın” cümlesidir. Ona göre bazıları -ki kasdı büyük ihtimâlle kelâmcılardır- hadise böyle bir ilâve yapmışlar ve hadîsteki “he” zamîrini madrûba yani yüzüne vurulan kişiye hamletmişlerdir.⁸⁹ Watt da, öyle görünüyor ki, kendi kurgusuna daha uygun olduğu için İbn Kuteybe’nin yorumunu benimsemiştir. Ancak dikkatli bir araştırma “Yüze vurmaktan sakının” ifadesinin aslında müstakil bir hadis olduğunu gösterecektir. Zira görebildiğimiz kadıyla hadis; Abdürrezzâk, Buhârî ve Ebû Dâvud’un birer, Müslim’in dört, Ahmed b. Hanbel’in altı rivâyetinde; üçü Ebû Sa’îd el-Hudrî, on tanesi ise Ebû Hureyre’den gelen toplam on üç rivâyette tek cümle halinde ve “Sizden biriniz kardeşine vurduğunda (bazı rivâyetlerde “kavga ettiğinde”) yüzüne vurmaktan sakınsın” şeklinde nakledilmektedir.⁹⁰ Hadisin ‘sûret’ ifadesi ile birleştirildiği Ebû Sa’îd el-Hudrî rivâyeti yoktur.⁹¹ Dolayısıyla “yüze vurmanın yasaklanması” ile “sûret” kavramının birleştirildiği rivâyetler⁹² Ebû Hureyre’ye izâfe edilerek nakledilen rivâyetlerdir. Hatta bazı rivâyetlerde, ikinci cümle olarak nakledilen “Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı” ifadesi Hz. Peygamber’e değil hadisin senesinde bulunan Abdurrahman b. Mehdî’ye (ö.198/814) izâfe edilmektedir.⁹³ Öyleyse bu iki cümle ayrı ayrı hadisler olup sahâbî râvî veya daha sonraki kişiler tarafından, şâhit olunan bir olay üzerine izâh veya ikâz sadedinde birbirine eklenmiş olmalıdır. Bu noktada, “yüze vurmanın yasaklanması ile ilgili cümle, eğer İbn Kuteybe ve Watt’ın ifade ettiği gibi idrâc (hadisin aslından olmayıp sonradan eklenen bir kısım) olsaydı, farklı bir sahâbîden gelen müstakil rivâyetlerinin bulunmaması gerekirdi” şeklinde bir mantık yürütülebilir. Sûretten bahseden cümlenin “Allah senin ve sana benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsın, demeyin” cümlesi ile birleştirildiği bazı rivâyetler ise Ebû Hureyre’nin kendi sözü (mevkûf) olarak nakledilmektedir.⁹⁴

⁸⁶ Bu rivâyetler için bkz., Abdürrezzâk, Musannef (Beyrut 1972), IX, 444; Ahmed b. Hanbel, Müsneid, II, 244, 463, 519; Müslim, Birr, 115.

⁸⁷ Bu rivâyetler için bkz., Abdürrezzâk, Musannef, IX, 445; Ahmed b. Hanbel, Müsneid, II, 251, 434.

⁸⁸ Bkz., İbn Hacer el-Askalânî, Fethu’l-Bârî, V, 229; Bedrüddîn el-Aynî, ‘Umdetu’l-Kârî, Beyrut, ts., XIII, 116.

⁸⁹ Bkz., İbn Kuteybe, Te’vîlu muhtelifi’l-hadîs, s. 219.

⁹⁰ Bkz., Musannef, IX, 444; Buhârî, “İtik”, 20; Müslim, “Birr”, 112-113-114-116; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 40; Ahmed, Müsneid, II, 313, 327, 347, 449; III, 38, 93.

⁹¹ Bkz., Musannef, IX, 444; Ahmed, Müsneid, III, 38, 93.

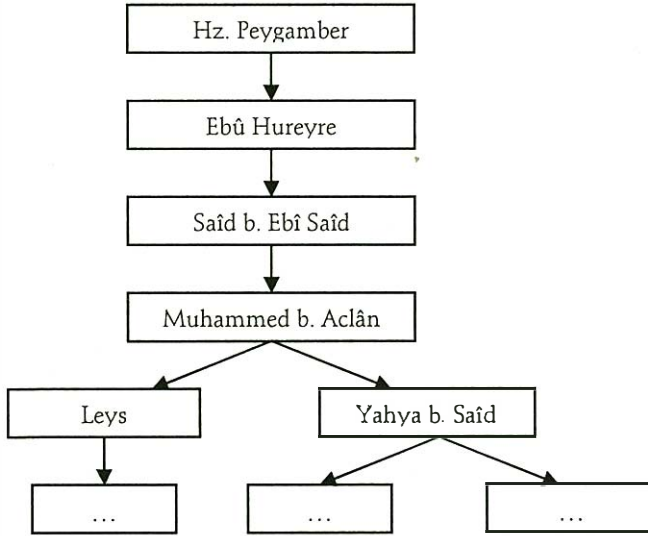
⁹² Bu rivâyetler için bkz., Abdürrezzâk, Musannef, IX, 444; Ahmed b. Hanbel, Müsneid, II, 244, 463, 519; Müslim, Birr, 115.

⁹³ Bkz., Müsneid, II, 463.

⁹⁴ Bu rivâyet için bkz., Âcurrî, Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî, eş-Şerî’a, Beyrut 1983, s. 314.

Aslında Watt, bu önemli ayrıntının farkındadır. Nitekim bir dipnotta, "Allah senin ve sana benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsün, demeyin" şeklindeki bazı metinlerde Âdem'in sûretinden bahsedilmediğini, bu durumun ise iki cümlelerin birleştirilmesi ameliyesinden sonraki neslin sorumlu olduğu mânâsına gelebileceğini itirâf eder. Gerçekten de Watt'ın ölçü aldığı İbn Huzeyme "Birine vurduğunuz zaman yüzüne vurmaktan sakının" hadisini naklettikten sonra "İbn Aclân rivâyetinde bu bilgiden fazlası yer almamaktadır" değerlendirmesinde bulunur.⁹⁵ Fakat Watt, "yine de çeşitli tarikler bu görüşe ters düşmektedir" diyerek bu iki cümlelerin birleştirildiği rivâyetleri esas alır.⁹⁶ Zira bunun aksi, peşin hükümden uzak, objektif bir bakış açısını gerektirir ki, genel mânâda söylemek gerekirse, oryantalistlerin çalışmalarında bunu görmek oldukça zordur.

Diğer taraftan Watt'ın, "Yüze vurmaktan sakının ve 'Allah senin ve sana benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsün' de demeyin. Zira Allah Âdem'i onun şeklinde yaratmıştır" hadisinin, senedde yer alan ve 148/765 tarihinde vefât eden Muhammed b. Aclân tarafından 132/750 yılı civârında uydurulduğunu iddia ederken 311/924'de vefât eden İbn Huzeyme'nin rivâyetlerini⁹⁷ esas almıştır. Yazarın verdiği bu bilgi iki açıdan dikkat çekicidir. Öncelikle uydurma faaliyeti için Muhammed b. Aclân'ın neye göre tespit edildiği sorgulanabilir. Zira bu metnin İbn Huzeyme tarafından nakledilen senedleri bir araya toplandığında şöyle bir râvî şeması ortaya çıkmaktadır:



Muhammed b. Aclân'ın bu şemadaki hususiyeti, muhtemelen, tariklerin çoğalmaya başladığı râvî yani senedlerin müşterek râvîsi olmasıdır. Halbuki aynı vasıf, senedde İbn Aclân'dan önce yer alan Saïd b. Ebî Saïd ve Ebû Hureyre için de geçerlidir. Ancak Watt bu hususu hiç sorgulamamıştır; çünkü Schacht tarafından sistemleştirilen müşterek râvî (common link) teorisi peşin olarak, kronolojik açıdan bu râvîden

⁹⁵ Bkz., Kitâbu't-Tevhîd, Beyrut 1983, s. 37.

⁹⁶ Bkz., "Created in His Image", s. 95 (140. dipnot).

⁹⁷ Bu rivâyetler için bkz., Kitâbu't-Tevhîd, s. 36-42.

öncesini uydurma sonrasını ise gerçek/tarihî kabul eder.⁹⁸ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Watt'ın isnâd konusundaki başvuru kaynağı Schacht'dır. Diğer taraftan metin bu şekilde İbn Huzeyme'den önce vefât eden Abdürrezzâk (ö.211/827) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gibi müellifler tarafından aynı senedlerle rivâyet edilmiştir.⁹⁹ Buna rağmen İbn Huzeyme'nin tercih edilmesi, büyük ihtimalle onun, "bu metnin bazı versiyonlarını dikkate almamış olması" ile ilgilidir. Zira Watt'a göre İbn Huzeyme'nin bu tavrı, metnin bu şekillerinin "uydurulduğu" yönündeki iddialarını destekliyor olmalıdır. Ancak Watt'ın İbn Huzeyme'nin dikkate almadığını söylediği "Yüzüne vurma, zira Allah Âdem'i onun şeklinde yaratmıştır" şeklindeki metin, bu müellif tarafından "Biriyle kavga ettiğinizde yüzünden sakının, zira Allah Âdem'i onun sûretinde yaratmıştır" şeklinde nakledilmiştir.¹⁰⁰ Mânâ ile rivâyetten kaynaklanan metin farkları dikkate alınmazsa, bu hadisin içerik itibarıyla Watt'ın bahsettiği rivâyetle uyduğu görülmektedir. Öyleyse bu metnin Watt'ın gözünden kaçtığı söylenebilir.

Yine Watt'ın, "hadisin 'Yüzüne vurma. Zira Allah Âdem'i onun şeklinde yaratmıştır' şeklinin en geç 262/875 yılı civârında tedâvülde olması gerektiği, çünkü bu metne yer veren İbn Kuteybe'nin 272/885 veya 276/889'da vefât ettiği" yönündeki değerlendirmesi de, görebildiğimiz kadarıyla yanlıştır. Zira hadisin bu şekli, hepsi de İbn Kuteybe'den önce vefât eden Abdürrezzâk (ö.211/827), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve Müslim (ö.261/875) gibi bazı müellifler tarafından da nakledilmiştir.¹⁰¹

Görebildiğimiz kadarıyla sûretten bahseden bu cümle, asıl itibarıyla yukarıda zikrettiğimiz ikinci bağlama yani Hz. Âdem'in yaratılış özelliklerinden bahseden hadise aittir. Bu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurur:

"Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır. Uzunluğu altmış zira'dır. Allah onunı yaratınca 'Git ve oturan şu meleklere selâm ver. Selâmı alış şekillerine dikkat et. Çünkü bu senin ve zürriyetinin selâmı olacak' buyurdu. Hz. Âdem gitti ve 'es-selâmü aleyküm' dedi. Melekler de karşılık olarak 'es-selâmü aleyke ve rahmetullahi' dediler. Yani 've rahmetullahi' ibaresini ilâve ettiler. Cennete giren herkes Âdem suretinde ve altmış zira' uzunluğunda olacaktır. Ancak dahız sonra insanoğlunun boyu günümüze kadar hep kısalagelmiştir."¹⁰²

Watt'a göre hadisin bu şekli dördüncü ve son adımda ortaya çıkmıştır. Ancak bu adıma geçmeden önce, "132/750 yılında henüz bir hadis tenkidi ilmi mevcut değildi" şeklindeki iddiasının ele alınması gerekir. Zira bu konu, aslında yazınarı tümü veya en azından hadisin tarihlendirilmesi ile ilgili birinci kısmı doğrudan ilgilendirmektedir. Watt'ın

"Bu üçüncü adım atıldığı tarihte ve muhtemelen M. 750 yılından kısa bir süre önce, bu reddedilebilir iddiayı yalanlamak için yardımcı olabilecek hadis tenki-

⁹⁸ Bkz., Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, s. 171. Schacht'a göre müşterek râvî, kendisi ile en eski isim arasındaki tek râvî zinciri uydurmuştur. Eğer bu kısım için yeni tarifler bulunursa, bunlar daha sonraki dönemlerin eklemesi kabul edilir. Müşterek râvî teorisini benimseyip geliştiren veya farklı şekillerde kullanan Müsteşrikler için bkz., Kızıl, Fatma, Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri, basılmamış Yüksek Lisans tezi, Bursa 2005, s. 20-32.

⁹⁹ Bkz., Abdürrezzâk, Musannef, IX, 445; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 251, 434.

¹⁰⁰ Bkz., Kitâbu't-Tevhid, s. 37.

¹⁰¹ Bkz., Abdürrezzâk, Musannef, IX, 444; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 244, 463, 519; Müslim, Bîrr, 115.

¹⁰² Bkz., Abdürrezzâk, Musannef, X, 384 (19435 no'lu hadis); Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 315; Buhârî, "Enbiyâ", 1; "İsti'zân", 1; Müslim, "Cennet", 28.

di ilmi mevcut değildi. Diğer pek çok yerde ve dönemde olduğu gibi bir söz, hikâye ya da bir yalan bir kere tedâvüle çıktı mı, artık sadece bir yalanlama onu durduramaz. Böylece insanın Tanrı şeklinde yaratıldığı düşüncesinin muhâlifleri, bu mânâyâ delâlet etmemesi için, kelimeleri yeniden yorumlayacak ustaca bir yol buldular".¹⁰³

şeklindeki yorumu, "hadis tenkidi" ile kastettiği şeyin doğrudan "hadis uydurma" faaliyetleri ile ilgili olduğunu göstermektedir. İslâm toplumunda hadis uydurma faaliyetleri I/VII. asrın ortalarından itibaren başlamıştır. Hz. Osman'ın şehâdeti (ö.35/656) ile başlayan kargaşa ortamı ve fıркаlaşma süreci, Watt ve Goldziher gibi müsteşriklerin de dikkat çektiği üzere, hadis uydurma faaliyetlerinin başlamasına neden olmuştur. Ancak bu süreç başlar başlamaz âlimler hemen tedbir almışlardır. Nitekim İbn Abbâs "Hadise yalan karışmadan önce birisi 'Hz. Peygamber şöyle buyuruyor' deyince gözümüzü ve kulağımızı açardık. Fakat insanlar doğru veya yalan demeden rastgele konuşmaya başlayınca bildiğimiz şeylerden başkasını almaz olduk" demektedir.¹⁰⁴ Hadisçiler sadece haberin reddi ile yetinmemiş isnâd ve râvî tenkidine de eğilmişlerdir. Nitekim Muhammed b. Sîrîn'e (ö.110/728) şöyle demektedir: "Önceleri sened sormuyorlardı. Fakat fitne zuhûr edince 'hadisi aldığınız kimselerin isimlerini söyleyin' demeye başladılar. Böylece bakıyorlar, eğer ehl-i sünnetten ise hadisini kabul ediyorlar, ehl-i bid'atten ise reddediyorlardı".¹⁰⁵ İbn Sîrîn'in bahsettiği "fitne" tabiri, toplumsal huzuru bozan dinî ve özellikle de siyasî içerikli bütün hâdiseler için kullanmıştır.¹⁰⁶ Bu çerçevede 36/657 yılındaki Hz. Ali-Muâviye çekişmesi¹⁰⁷, Abdullah b. Sebe'in yıkıcı faaliyetleri¹⁰⁸, 63/682'de meydana gelen Hârre vakâsı¹⁰⁹, 61-73/680-692 yılları arasında vukû bulan Abdullah b. Zübeyr-Emevî mücâdeleleri¹¹⁰ ve 81/700 senesinde ortaya çıkan İbnü'l-Eş'as hâdisesi de "fitne" olarak adlandırılmaktadır. Ancak bu kavram ilk kez Hz. Osman'ın 35/656 yılındaki şehâdetine yol açan karışıklıklara izâfe edilmiştir.¹¹¹ Bununla birlikte "fitne" ile 81/700 yılında meydana gelen İbnü'l-Eş'as isyânı kabul edilse bile, Watt'ın verdiği tarihle arasında en az yarım asırlık bir fark vardır. Zira Watt'a göre tenkid işlemi, 132/750'de

¹⁰³ "Created in His Image", s. 95.

¹⁰⁴ Bkz., Müslim, Mukaddime, I, 13; Dârimî, Mukaddime, 38.

¹⁰⁵ İbn Sîrîn'in bu ifadesi için bkz., Müslim, Mukaddime, I, 15; Tirmizî, Kitâbu'l-İlel, (V), 740; Râmehurmuzî, el-Muhaddisu'l-Fâsıl, s. 209.

¹⁰⁶ Bu kavram hakkında geniş bilgi için bkz., Çağrıncı, Mustafa, "Fitne", DİA, XIII, 156-159.

¹⁰⁷ Bkz., Buhârî, Fiten, 10.

¹⁰⁸ Mustafa es-Sibâî, "fitne"yi, Abdullah b. Sebe'nin müslümanlar üzerindeki yıkıcı tesirleri ile yorumlamakta, fakat bu yorumunu için herhangi bir kaynak vermemektedir. Bkz., es-Sünne ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'i'l-İslâmî, s. 90.

¹⁰⁹ Yezid b. Muâviye'nin Hicâz bölgesinde hilâfetini ilân eden Abdullah b. Zübeyr üzerine gönderdiği ordunun üç gün süreyle Medine'yi talan edip insanların mallarına, canlarına ve namuslarına kasdettiği çarpışmalar "Hârre Savaşı" adıyla meşhur olmuştur (bkz., İbnü'l-Esir, el-Kâmil, IV, 117). Bu olayın "fitne" şeklinde anılması ile ilgili olarak bkz., Buhârî, Megâzî, 12; Müslim, Hacc, 482.

¹¹⁰ Bkz., Buhârî, Tefsîru Sûre 2, 30; Nesâî, Fey', 1; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 320; II, 63.

¹¹¹ Bkz., Buhârî, Megâzî, 12. Burada yer alan rivayete göre Said b. el-Müseyyeb (94/713) şöyle demektedir: "İlk fitne yani Hz. Osman'ın öldürülmesi vuku buldu ve bu fitne Bedir ashabından kimseyi bırakmadı. İkinci fitne yani Hârre vakası vuku buldu, bu da Hudeybiye ashabından kimseyi bırakmadı. Nihayet üçüncü fitne ortaya çıktı, bu da insanlarda kuvvet ve akıl bırakmadı". Ayrıca bkz.: İmam Mâlik, Muvatta' (İmam Muhammed rivâyeti), Ebvâbu's-Siyer, Bâbu Kesbi'l-Haccâm, 991; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 422.

halâ başlamamıştır. Halbuki I/VII. asrın ortalarından itibaren Said b. Cübeyr (ö.95/714), İbrahim en-Nehaî (ö.96/714), Âmir eş-Şa'bi (ö.103/723) Tâvus b. Keysân (ö.106/724), Hasan el-Basrî (ö.110/728) ve Muhammed b. Sîrîn (ö.110/728) gibi hadisçiler, râvîler ve rivâyetleri hakkında değerlendirme yapmaya başlamışlardır.¹¹² Dolayısıyla hadisçinin tepkisi, Watt'ın iddia ettiği gibi "muhâlifi ilzâm edecek karşı hadisi uydurmak" değil, uyduranları ve uydurduklarını ilân ve reddetmek yönünde olmuştur. Ancak Watt'ın kurgusuna göre böyle bir tenkid faaliyetinin mevcut olmaması gerekir. Bu nedenle o, böyle muazzam bir çabayı reddetmek veya görmezden gelmek durumundadır.

4. Hadisle ilgili dördüncü adım hadisçilerin, orijinal Yahudi-Hıristiyan anlayışının Müslümanlar tarafından benimsenmesine engel olma teşebbüslerini içermektedir. Zamirin "yüzüne vurulan kişiye izâfesinin" tatmin edici bulunmaması üzerine hadisçiler, "yüzüne vurulan veya küfredilen kişi" yorumlarından vazgeçerek yeniden "Hz. Âdem" seçeneğine dönmüşlerdir. Bu mânânın teyidi için de "Allah Âdem'i kendi sûretinde ve altmış zira uzunluğunda yarattı" şeklinde başlayan hadis uydurulmuştur. Diğer taraftan Müslüman toplumda teşbih düşüncesini savunanlar, bu son yoruma engel olabilmek için "Allah Âdem'i Rahmân sûretinde yarattı" hadisini uydurmuştur.¹¹³

Watt'ın tespitlerine göre Âdem'in sûreti ile altmış zirâ uzunluğundaki boyunun birlikte zikredildiği bu rivâyet, 132/750-262/875 yılları arasında devam eden üçüncü adımdan sonra uydurulmuş olmalıdır. Halbuki bu rivâyet, hepsi de İbn Kuteybe'den daha önce vefât eden Abdürrezzâk (ö.211/827), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Buhârî (ö.256/870) ve Müslim (ö.261/875) gibi bazı müellifler tarafından da nakledilmiştir. Hatta "Allah Âdem'i kendi sûretinde, altmış zirâ uzunluğunda yarattı" şeklinde bir cümle, 160/777 yılında vefât eden er-Rabî b. Habîb'in Müsned'inde bile yer almaktadır.¹¹⁴ Kaynak değil, Watt'ın da zaman zaman yaptığı gibi, ilk râvîsinden hareketle bilginin tarihi araştırılırsa bu hadisin sahâbî dönemi ile ilişkilendirilmesi de zor olmayacaktır.

Görüldüğü üzere Watt'a göre Tevrât'ta geçen bir ifade, bir mühtedî tarafından hadisleştirilmiş¹¹⁵, zaman içerisinde, farklı görüşlere sahip Müslümanlar tarafından, savundukları düşüncelere paralel olarak, yeni versiyonlarla tekrar rivâyet edilmiştir. Böylece hem hadisin dinî bir yönünün ve değerinin olmadığı hem de Müslümanların, yeni ihtiyaçlara binâen rahatlıkla hadis uydurabilen bir toplum olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşımıyla Watt hadisi, "isnâd merkezli" ve "fikirî tartışmalarda kullanılma" esasına göre tarihlendirmektedir. Dolayısıyla onun bu konuda Goldziher ve Schacht tarafından kullanılan metodları cem ettiği söylenebilir. Nitekim Watt, makalesinde bu iki isme atıfta bulunmuş, özellikle râvî Muhammed b. Aclân'dan

¹¹² Bkz., Tirmizî, 'İlel, V, 738-739. Ayrıca bkz., Râmehurmuzî, el-Muhaddisu'l-Fâsıl, 407; Hatîb el-Bağdadî, el-Kifâye, s. 132.

¹¹³ "Created in His Image", s. 96-97.

¹¹⁴ Ebû Hureyre'nin kendi sözü (mevkûf) olan bu metin için bkz., er-Rabî b. Habîb, Müsned, Kahire 1349, III, 23.

¹¹⁵ İslâm Ansiklopedisi'ne "Sûret" maddesini yazan A. J. Wensinck'e göre de "İnsanların, Allah'ın selem'ine göre yaratıldığı hakkında Kitâb-ı Mukaddes'de bulunan fikir (Tekvin, I, 27) çok muhtemel olarak hadise geçmiştir". Bkz., İ.A., M.E.B. Yay., Eskişehir 1997, XI, 48.

hareketle tesbit ettiği tarih için Schacht'ı referans göstermiştir.¹¹⁶ Ancak yukarıda dikkat çektiğimiz çeşitli hususlar, onun bu konuyu tam olarak incelemediğini, zira belki de bu alanın uzmanı olmadığını, zihninde geliştirdiği kurguya uygun bulunduğu bazı yorumları alıp metni buna göre inşa ettiğini göstermektedir. Yazdığı ve bizim dipnotlarda işâret edip çeşitli bilgiler naklettiğimiz kitapları bütüncül bir tarzda ve özellikle ele aldığı konular açısından incelendiğinde Watt'ın hadisle oldukça az ilgilendiği görülür. O, mesâisinin büyük çoğunluğunu "İslâm'ın önceki dinlerle ilişkisi" konusuna hasretmiş görünmektedir. Nitekim makâlenin ikinci kısmını da, Sûret hadisinin İslâm düşüncesi üzerindeki etkisine ayırmıştır.

B. Sûret Hadisi'nin İslâm Düşünce Dünyasındaki Etkileri

Watt'ın, makâlesinin ikinci kısmında işlediği temel tema, "Müslümanların ehl-i kitâba ait düşünce ve yorumlardan oldukça etkilenip bunları benimsediği" yönündedir. Ona göre Sûret Hadisi buna delâlet eden en net delillerinden biridir. Nitekim Watt'ın bu değerlendirmesi çeşitli cümlelerinde kendini açıkça gösterir:

"Zira İbn Kuteybe, Tevrât'da Âdem'in yaratılış hikâyesini okumuş ve hadisin 'bizzat Tanrı sûretinde' mânâsına geldiğini anlamıştır", "Hıristiyanlıktan oldukça etkilenmiş bir başkası... İsa'nın Âdem'i bizzat kendi sûretinde yarattığını iddia etmiştir", "Sûret kelimesinin tamamen farklı bir kullanımı Müslümanlar arasındaki felsefi hareketlerde de görülmekteydi. Bu kullanım Yunanlı filozoflardan yapılan tercümelere dayanmaktadır", "Filozoflarla kelâmcılar arasında Sûfîler yer alır... Buna benzer anlayışların felsefi ve tasavvufî düşüncede oynadığı rolün dikkatle incelenmesi ilginç sonuçlar verebilir", "Kelâmî çizginin felsefi ve tasavvufî çizgi ile buluştuğu Gazâlî, genel olarak, Âdem'in Tanrı sûretinde yaratılmış olduğu düşüncesini desteklemektedir"¹¹⁷

Watt, makâlesinin sonunda ise bu hadisin ortaya çıkış sebebini tekrarlar:

"Bu spesifik hususun incelenmesi bizi, İslâm düşüncesinde yer alan ve 'Tanrı'nın mutlak farklılığını' savunanlarla 'Tanrı ile insan arasında bir benzerlik olduğunu' iddia edenler arasında yaşanan derin tartışmalardan birine şahit kılmaktadır."¹¹⁸

Watt'ın da ifade ettiği üzere Sûret Hadisi İslâm düşüncesinde en çok tartışılan verilerden bir tanesidir. Bu tartışmalar çok büyük oranda, metninde geçen "he" zamirinin merciiine düğümlenmektedir. Bu tartışmalarda üç temel görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Genellikle mutasavvıflar tarafından benimsenen bu görüşe göre mezkûr zamir Allah'a râcidir. İkinci görüşe göre zamir Hz. Âdem'e râcidir. Daha ziyâde kelâmî bir muhtevâ taşıyan bu görüş, Ehl-i kitâb ve ehl-i bidat gruplarına yöneltilen itirazları içermektedir. Üçüncü görüşe göre zamir, yüzüne tokat atılan şahsa râcidir.¹¹⁹ Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Sûret Hadisi üzerinde yapılan bir araştırmaya göre "ziyâde ve idrâcdan sâlim nakilleri dikkate alındığında, Hz. Âdem'in sûretinden bahseden bütün rivâyetlerin aynı zamanda onun altmış zirâ

¹¹⁶ Bkz., "Created in His Image: A Study in Islamic Theology", s. 94 (136. dipnot), s. 95 (140. dipnot).

¹¹⁷ Watt'ın, makâlesinin ikinci bölümü içine yaydığı bu değerlendirmeleri için bkz., "Created in His Image", s. 97-100.

¹¹⁸ Bkz., "Created in His Image", s. 100.

¹¹⁹ Bu görüşlerin ayrıntıları hakkında geniş bilgi ve kaynakları için bkz., Kahraman, Hüseyin, "Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi", Hadis Tetkikleri Dergisi, 1/1, 2003, s. 53-54 (14. dipnot).

uzunluğundaki boyundan da bahsedildiği görülür. Bu tür rivâyetlerin çok büyük bir kısmında tûl (boy) kelimesi, dil özelliği ve gramer yapısı itibariyle sûret kelimesinin bir açıklaması şeklinde vârid olmuştur. Dolayısıyla tûl ve sûret kelimelerinin Hz. Âdem'in birbirinden farklı iki özelliğine değil, aynı hususa delâlet ettiğini söylemek mümkündür.¹²⁰ Dolayısıyla bu bakış açısı, ne zamirin mercii ile ilgili tartışmalara, ne de Batılıların "Müslümanların ehl-i kitaptan etkilendiği" iddiasına mahal bırakmaktadır.

Diğer taraftan bu hadiste gerçekten "Tanrı ile insan arasındaki bir benzerlikten" bahsediliyor olsa bile, bundan mutlaka "Müslümanların ehl-i kitaptan etkilendiği" sonucunun çıkartılması da zorunlu değildir. Oryantalistleri bu yaklaşıma sevkeden temel âmil, İslâm ile önceki dinler arasında benzerlik bulunduğu düşüncesidir. Halbuki "insan şeklindeki Yaratıcı" tasavvuru, ne İslâm'a ne de Hıristiyanlık ve Yahudiliğe hastır. Aksine bu tasavvur, dinî veya gayr-i dinî hemen bütün düşünce sistemlerinde kendine yer bulmuştur. Tanrı tarafından gönderildiği konusunda net bilgiye sahip olalım veya olmayalım, dinî içerik taşıyan yazılarda bu düşünceye rastlanır. Meselâ, günümüze kadar ulaşan en eski yazılı metinlerin sahipleri olan Sümerlerin de benzer düşünceler taşıdıkları görülür. Sümer yazıtlarında yer alan bir metin şu şekildedir:

"Ey annem! Adını vereceğin yaratık oldu. Onun üzerine Tanrıların görüntüsünü koy. Dipsiz suyun çamurunu karıştır. Kol ve bacakları meydana getir. Ey annem! Yeni doğanın kaderini söyle. İşte o bir insanı".¹²¹

İslâmî literatürde "teşbîh", batı kültüründe ise "antropomorfizm" denilen bu yaklaşım, gözle görülür âlemin (müşâhede âleminin) bir parçası olan insanın, duyular ötesi âlem (gayb âlemi) ve özellikle de Yaratıcı hakkındaki gerçekleri algılamadaki yetersizliği sonucu ortaya çıkmış görünmektedir. Aslında buna bir bakıma Yaratıcı'nın bizzat kendi yaklaşımı da neden olmuştur, denilebilir. Zira, En azından orijinalinin "ilâhî" olduğunu bildiğimiz mesajlarda Tanrı kendisini insana benzetir ve meselâ Tevrât'ta "Tanrı 'İnsanı kendi sûretimizde, kendimize benzer yaratalım' dedi... Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan Tanrı sûretimde yaratılmış oldu. Tanrı insanı yarattığında onu kendine benzer kıldı"¹²² ifadelerine yer verilir. Allah Tevrât'da olduğu gibi Kur'ân'da da kendi zâtı ile insanın hem maddî hem de manevî yönleri arasında çeşitli benzerlikler kurar. Bu âyetlere göre Allah'ın eli, vechi ve nefsi vardır. Göklerdedir, arşa istivâ etmiştir ve (bir yerden başka bir yere) gelir. Yine Kur'ân'a göre Allah râzı olur, sever ve kızar.¹²³ Daha da önemlisi Allah ile insan arasında "mânâ" benzerliği de kurulur ve Allah'ın, insanı yarattıktan sonra "ona kendi rûhundan rûh üflediği" ifade edilir.¹²⁴

Bu yaklaşım tarzı, din veya dinî düşünce alanıyla sınırlı da değildir. Meselâ bazı filozoflar elinde bu yaklaşım felsefenin, kutsal metinlerin muhtevâsı ile özdeş

¹²⁰ a.g.m. s. 69.

¹²¹ Bkz., Çığ, Muazzez İlmiye, Kur'ân, İncil ve Tevrât'ın Sümer'deki Kökeni, İstanbul 2000, 36.

¹²² Bkz., Tekvin, 1/26-27; 5/1.

¹²³ Bu âyetlerden bazıları için meselâ bkz., el-Bakara 2/115, 210, 272; el-Mâide 5/54, 116; Ra'd 13/22; Tâhâ 20/5; er-Rûm 30/38-39; el-Fetih 48/10; el-Mücâdele 58/14; el-Mülk 67/17; el-Fecr 89/22; el-Beyyine 98/8.

¹²⁴ Bu konudaki âyetlerden bazıları şunlardır: "Sonra da yaratılışını düzenleyip tamamladı. Bizzat kendi rûhundan ona rûh üfledi" (es-Secde 32/9), "Ben onu yaratıp kendi rûhumdan bir rûh üflediğim zaman sez hemen onun için secdeye kapanın, demişti" (el-Hicr 15/29), "Onun yaratılışını tamamlayıp kendi rûhumdan ona rûh üfleyince derhal secdeye kapanın" (Sâd 38/72), "Nâmusunu koruyan o kızı da hatırla ki biz ona kendi rûhumuzdan üflemiş, kendisini ve oğlunu âlemlere ibret yapmıştık" (el-Enbiyâ 21/91).

olduğunu ispat çalışmalarına yönelmiş ve "herşeyi yoktan yaratan bir Yaratıcı" fikri benimsenmeye başlamıştır. Bu çaba, M.Ö.yaklaşık 25 ile M.S. 50 yılları arasında yaşamış olan Yahudi filozof Philon'da oldukça belirgin bir özellik kazanmıştır. Onun bir felsefeci olarak, başta Hz. Âdem olmak üzere Tevrât'da ismi geçen bütün peygamberleri ve diğer insanları gerçekten yaşamış kimseler olarak görüp bunların aynı zamanda Tanrı'nın düşünce ve niteliklerinin birer simgesi ve görünümü olduğuna inanması, genel olarak bu yaklaşımla ilgilidir.¹²⁵ Hıristiyan filozoflar da Hz. İsa merkezli olmakla birlikte yine "Tanrı-insan benzerliği"ne dayanan bir sistem kurmuşlardır. Buna göre Tanrı, İsa'da insan biçiminde görünüme çıkmıştır.¹²⁶

Kısaca ifade etmek gerekirse "Tanrı-insan benzerliği" veya "insan sûretindeki Tanrı" düşüncesi, hem ilâhî dinlerde hem de bu dinlerin içinde yer alan veya onunla uzaktan yakından ilişkisi bulunan bütün düşünce sistemlerinde önemli bir rol oynamış, bu özelliği ile âdeta "anonim bir kültür" haline gelmiştir. Zira kaynak aynıdır. Aynı kaynaktan, her dönem ve kültürde aynı neticenin sâdir olması beklenir. Öyleyse, sadece "benzerlik" durumundan hareketle "alıntı" sonucuna ulaşılması, "ilmî ve objektif" değildir.

IV. DEĞERLENDİRME

Batıda belli bir dönemden itibaren yoğunluk kazanmaya başlayan din-akıl ilişkisi konusundaki tartışmalar ve düşünce değişimi neticesinde, dinî metinlerin kaynakları araştırılıp tenkid edilmeye başlamıştır. Buna göre; kaynağı ve nereden geldiği tespit edilebilen veriler var ve gerçek kabul edilmiştir. Bu durumun, İslâm üzerinde araştırma yapan Batılı ilim adamları üzerinde de belli bir etki husûle getirdiği görülmektedir. Ancak Watt gibi, öncelikli vasfı "din adamlığı" olan ve bir dinin varlığını/gerçekliğini onun kaynağına değil de muhataplarına yararlı oluşuna bağlayan bir araştırmacının, genel mânâda dinler karşısında lehte veya en azından objektif bir tavır alması normal karşılanmalıdır. Bu çerçevede, aranan vasfı ve şartı karşılması bakımından İslâm'ın da bir "din" olarak kabul edilmesi Watt açısından bir iç tutarlılığın gereğidir. Ulaştığı bu sonuca bakarak Watt'ın, İslâm'ı ve Kur'ân'ı "beşerî çabalar" şeklinde değerlendiren Müsteşriklerden farklı bir görüntü çizdiği düşünülebilir. Bununla birlikte hem İslâm ve Kur'ân için "kaynak arama çabası" hem de bu çaba neticesinde ulaştığı "sonuçlar" açısından Watt'ın yaptığı değerlendirmelerin çok farklı olmadığı görülmektedir. Watt'ın bir üstünlüğünden veya farklılığından bahsedilecekse bu, sadece objektif ve ilmi olma "gayreti" ile ilgilidir.

Hem Watt'ın hem de diğer Müsteşriklerin İslâm ve temel kaynakları konusunda yaptıkları değerlendirmeleri etkileyen en önemli husus, "başka" dinlere mensup olmaları ve özellikle de İslâm'ın kendisi ve kendisinden önce gönderilen dinlere ilişkin görüşleri ile ilgilidir. Çünkü Kur'ân'ın bu bağlamda yaptığı tanımlamalar, insanlığın her iki dünyada da mutlu olabilmesi için seçilen ilâhî sistemin İslâm olduğuna, diğer dinlerin ise, yaşadıkları bazı değişimler nedeniyle, bu kapsama giremeyeceğine işaret

¹²⁵ Philona'a göre doğa da Tanrı'nın bir kitabı ve simgesidir. Ancak insanı, beden ve ruh olarak iki farklı yapıda düşünmek gerekir. Nitekim Tanrı da bunu dikkate almış, "maddî" olan insanın kendisini (Tanrı'yı) tam olarak kavrayamayacağını bildiğinden vahyi "insan" biçimine yani maddî bir sûrete bürümüştür. Bu konuda geniş bilgi için bkz.; Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, s. 128-131.

¹²⁶ Hıristiyanlara göre Tanrı İsa şeklinde tezâhür eder. Bu konuda geniş bilgi için bkz.; Smith, D. Moody, Johannine Christianity, University of South Caroline 1984, s. 175-222.

etmektedir. Bu durum Oryantalistleri hem kendi dinlerini savunma hem de İslâm'ın temel değerlerinde hata bulma çabasına sevk etmektedir. Bu çabaların ise az veya çok din taassubuna neden olduğu görülmektedir. Watt'ın "bilimsel olmaya çalışıyorum ve aynı zamanda iyi bir Hıristiyanım" ifadesi aslında, bir dine mensup olma keyfiyeti ile, yapılan çalışmaların ilmîliği arasında sıkı ve muhtemelen ters orantılı bir ilişki bulunduğunu peşinen kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Sahip oldukları bu bakış tarzı Müsteşriklerin ilmî verileri, önceden kararlaştırılan bir tarzda, belirli bir duruş çerçevesinde veya en net ifadesiyle subjektif bakış açısıyla değerlendirmelerine sebep olmaktadır. Bu yönde en sık mürâcaat ettikleri metod; düşüncelerini doğrulayacağına inandıkları bir veya birkaç örnek seçmeleri ve bunlardan hareketle ulaştıkları bazı neticeleri genel ve mutlak sonuç gibi yansıtmalarıdır.

Oryantalistler için genellenebilecek bu özelliklere, en azından bir kısmı için geçerli bir başka husus daha eklenebilir. İslâm'ın diğer dinlerle ve Müslümanların ehl-i kitapla ilişkisi gibi geniş sayılabilecek bir çerçevede, yukarıda naklettiğimiz tarzda üretilen yorumlar, sübjektif olsalar bile kişiseldir ve kabul edilmemekle birlikte bir dereceye kadar saygıyla karşılanabilir. Ancak konunun belli bir derecede uzmanlığı gerektiren yönleri hakkında yapılan yorumların bu çerçeveye giremeyeceği de açıktır. Meselâ hadislerin sıhhat tespiti ve tarihlendirilmesi, kronolojik açıdan mümkün olduğu kadar erken dönemlere ait ve konuyla doğrudan ilgili çok sayıda kaynağa başvurmak suretiyle gerçekleştirilmesi gereken araştırmalara dayanmalıdır. Aksi taktirde ulaşılan neticeler tarihî verilere arz edileceğinden tenkide daha açık hale gelir, yanlış olur ve kasıt aranır. W. Montgomery Watt'ın, doğrudan uğraş alanı olmayan, genelde diğer meşhûr Oryantalistlerden iktibâs ettiği bazı bilgilere binâen böyle önemli bir konuda çeşitli değerlendirmelerde bulunması bu tavrın bir örneği kabul edilebilir.

KUR'AN'IN ANA BABAYA İHSAN İLKESİNİN İTAATE DÖNÜŞÜMÜ VE GELENEĞE ETKİSİ*

F. Asiye ŞENAT KAZANCI**

TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF "BEING GOOD TO PARENTS" INTO "OBEDIENCE" AND ITS IMPACT IN TRADITION

Behaving kind to parents, making them happy, serving their needs is considered important by Islam as the other religions also do. This service especially becomes an important condition in the old age period. This natural demand has turned to dependence by widening the limits of the word "obedience". An obedience of making all of the things wished by the parents' obstacles the development of the personality. The Quran wants to respect to parents but did not want a life dependent to them like a satellite. It is possible that a person can take and apply his decisions himself and have a good relationship with his parents at the same time.

GİRİŞ

İtaat kültürü, Türk toplumunun karakterini belirleyen temel unsurlardan birisidir. Anne-baba evlâdından, erkek karısından, patron işçisinden, amir memurundan, öğretmen öğrencisinden, komutan askerinden, buyruk ve yönlendirmelerine tâbi olmasını beklemekte, bu gerçekleşmediğinde ortaya çıkan durum, itaatsizlik olarak tanımlanmaktadır. Belirtilen ilişki ağlarında pürüzler ortaya çıkartan itaatsizliğin, olumsuz bir manaya sahip olduğu bilinmektedir.

Kurallara uymanın ve iletişim halinde olduğumuz insanların beklentilerini cevaplamamanın olumlu birer değer olduğu açıktır. Özellikle kurallar koyan otorite itimat telkin ediyor, kararları ve yönlendirmeleriyle duyulan güvene liyakatini izhar ediyorsa, bu otoriteden sadır olan kurallara uymanın kolay anlaşılır bir tutum olacağı kabul edilmelidir. Herkes her konuda otorite olamayacağına göre bu durumda itaat, hayatı kolaylaştıran işlevsel bir rahatlığı da kendi içinde taşıyacaktır.

Ne var ki, toplumumuz düşünüldüğünde, yukarıda belirtilen iletişim ağında kendisine itaat bekleyen otoritede, sözü edilen evsafı aramak olağan değil, lüks bir beklenti sayılmalıdır. Vakıanın tanıklığıyla bilinmektedir ki; sadece itaat edilmesi gereken konuma ulaşmış olmak (anne-baba, koca, patron, amir, komutan olmak) diğerlerinden itaat beklemek için gerekli ve yeterli şart sayılmaktadır. Bu durumun

* Bu makale, Kur'an ve Gelenek Açısından İtaat Olgusu" adlı doktora tezinin ikinci bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, senatkazanci@selcuk.edu.tr.

doğal sonucu olarak “tek adam” zihniyeti ile alınan kararlar ve kendilerine rağmen bu kararlara uymaları beklenen “mutî”ler de tabloya eklenirse, itaat kültürüne ait egemenlik alanının bir betimlemesi yapılmış sayılabilir.

Genel çizgileri gelenekler tarafından belirlenen itaat kültürünün elbette birtakım dini referansları da vardır. Allah’a, O’nun elçisine, söylem ve eylemi itibarıyla bu elçiye bağlı kalması kaydıyla ulu’l-emre itaat gibi, açıkça Kur’an tarafından emredilen görevlerin yanı sıra, toplumsal anlama/anlamlandırma çerçevesinde ana-babaya ve kocaya itaatin de dinî birer vazife olarak telâkki edildiği bilinmektedir. İnsana itaat söz konusu olduğunda, ulu’l-emre itaat için getirilen kaydın, bu son iki ilişki ağında ciddi bir tutarlılıkla takip edilmediği rahat gözlemlenebilir bir vakiadır. Bize göre, ana-babaya ve kocaya itaat konusunun temel sorunları, Allah’ın emrettikleri ya da yasakladıklarının uygulamaya sokulmasından çok, günlük hayattaki sıradan meselelerde, otorite sahibinin kendi isteğine tâbi olunması konusundaki ısrarı etrafında dönmektedir. Daha çok meşru taleplerin çatışması sonucunda oluşan gerilim ortamında, her iki tarafın da kazanmasıyla sonuçlanabilecek pek çok mesele, taraflardan sadece birinin kazanımıyla çözümlenmekte, bunun sonucu olarak da kaybeden tarafta oluşan kırgınlık, güvensizlik, karamsarlık, isyan vs. pek çok olumsuz duygu, aile ilişkilerine zarar vermektedir. Söz konusu yaklaşımın aile kurumunu yıpratıcı etkilerinden korunmak için öncelikle ana babaya ve kocaya itaatin dini bir görev olup olmadığını sorgulamak gerekmektedir. Ayrıca bugün zihinlerde şekillenen itaat kavramı ile Kur’an’ın müminlere bir görev olarak yüklediği itaatin aynı şey olup olmadığı da, cevabı bulunması gereken bir diğer önemli sorudur. Biz şimdi çalışmamızın bu bölümünde, bu ikinci sorudan başlayalım ve konuya bir hazırlık olması açısından, itaat kelimesinin semantik tahlilinden elde ettiğimiz sonuçları kısaca özetleyelim.

İTAAT KELİMESİNİN SEMANTİK TAHLİLİ ÜZERİNE KISA BİR DEĞERLENDİRME

Çalışmamızın bu bölümünde her şeyden önce itaat kelimesinin bugün zihinlerde çağrıştırdığı mana ile, bir Kur’an kelimesi/terimi olarak kaynağındaki kullanımı arasındaki farkı belirtmek zorunludur. *Alınan emre uyma, emre uygun davranma, boyun eğme, söz dinleme*, sözlüklerde itaat kelimesinin karşısında bulunan açıklamalardır.¹ “İstemememize karşın, biri öyle istediği için bir davranışta bulunmak” olarak da tanımlanan² itaat kelimesine çizilen anlam çerçevesinde yer alan kelimelerin pasif bir karaktere sahip oldukları görülmektedir. Bu anlatımlarda ifade edilen itaatin, dışadönük (dıştan güdümlü) ve baskıya dayalı olduğu kabul edilir.³ Oysa lugavî kaynaklarda kelimenin köküne doğru kısa bir yolculuk, bu iki özelliğin orijinal olmadığını, ciddi bir anlam erozyonu sonucu kelimeye eklemeliğini açıkça gösterecektir.

İtaat kelimesi, *bir şeyi isteyerek, gönül rızasıyla yapmak* anlamındaki طوع kökünden gelmektedir. Kur’an tarafından pek çok türevi kullanılan kökteki bu temel mana,

¹ Ağakay, M. Ali, *Türkçe Sözlük*, T.T.K. Basımevi, 5. basım, Ankara, 1969, s. 384; Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Doğu Matbaası, Ankara, 1970, s. 560; Özön, Mustafa Nihat, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, İnkılap-Aka Kitabevleri, 6. basım, İstanbul, 1979, s. 404; Doğan Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayınları, 11. basım, İstanbul, 1996, s. 565.

² Gürses, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din*, (Freedman-Sears-Carlsmith'ten naklen), Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 36.

³ Fromm, Erich, *İtaatsizlik Üzerine*, çev.: Ayşe Sayın, Kariyer Yayınları, İstanbul, 2001, s. 10- 11.

yumuşak davranmak,⁴ mâni olmamak,⁵ birini takip etmek,⁶ birine uymak⁷ ifadeleriyle açıklanan اطاع fiilinde olduğu gibi, kökün diğer müştaklarında da takip edilebilmektedir. Kur'an,⁸ bu fiili söz dinleme anlamında vahiy sürecinin sonuna kadar kullanmıştır. Dikkatle incelendiğinde söz konusu fiille, otorite karşısında boyun eğmeyle bütünleştirilecek buyurgan bir anlatım oluşturulmadığı görülecektir. Bu bağlamda içinde yaşadıkları toplumun fertleri üzerinde kabul görmüş bir otoriteleri olmadığı aşikâr olan ve istiskâle uğrayan peygamberlerin, kendilerine bugünkü yaygın manada "itaat edilmesini" istemedikleri, muhataplarını ikna etmeye çalışırken kullandıkları (فاتقوا الله و اطعوا) Allah'tan sakının ve bana uyun" şeklindeki cümlelerinin de boyun eğme anlamında bir teslimiyet beklentisi içermediği hatırlanmalıdır.⁹ Öte yandan Hz. Peygamber'in önemli bazı kararlarda müminlerin birtakım isteklerine tâbi olması halinde, olumsuz durumların ortaya çıkacağını bildiren âyette¹⁰ itaat kelimesinin (لو بطيعكم) söz dinleme, tâbi olma anlamında kullanılmış olması da bu cümledendir.

Medine döneminden itibaren, söz dinleme ve tâbi olma anlamını açacak şekilde ve otorite karşısındaki tutumu belirleyen bir ayrıcalıkla, emir sıygasında gelen "Allah'a ve Resul'e itaat edin." ibareleri,¹¹ artık itaat kelimesinin bir terim anlamı taşıdığını ifade etmektedir. Salât, zekât, küfür kelimelerine terim anlamı yüklenmesinde olduğu kadar net takip edilemese de, itaat kelimesinin söz konusu âyetlerde, Mekke dönemindeki kullanımından farklı olarak yeni bir boyut kazandığı açıktır. Allah ve Resulü'ne itaat emrinin gelmesiyle birlikte, bu konu artık Kur'an'ın temel kavramlarından biri olmuştur. Söz konusu emrin akabinde müminlerin vasıfları içinde zikredilen¹² itaatın, imanın ayrılmaz unsurlarından biri olduğuna ilişkin vurgu gitgide kuvvetlenmiş ve karşısına "isyan" yerleştirilmiştir.¹³ Bu bağlılığı gösterenlerin güzel akıbetlerinin bildirilmesi, Allah'a ve Resulüne isyanın ise kayıp olarak nitelendirilmesi gibi vurgularla itaatle iman, isyan ve yüz çevirme ile inkâr neredeyse aynı manada kullanılmıştır.¹⁴

Faiz yememe,¹⁵ içki içmeme,¹⁶ Allah'tan korkup doğru söz söyleme¹⁷ ve miras

⁴ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, I-IV, Dâru Sadr, Beyrut, Trz., VI,, s. 240.

⁵ ez-Zebîdî, Ebu Feyz, Muhammed Murtedâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâlîri'l-Kâmus*, I-X, Beyrut, Dâru'l-Fikr, Trz., VII, 444.

⁶ el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihah, Tâcu'l-Luğa ve Sihahul-Arabiyye*, I-VI, Thk.: Ahmed Abdulgafûr Attar, Kitâbu'l-Arabî, Kahire, 1956, III, 1256.

⁷ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cem Mekâyisil-Luğa*, Thk.: Abdusselam Muhammed Harun, I-VI, Dâru'l-Ciyl, Beyrut, Trz., III, 431.

⁸ Biz bu çalışmada, semantik tahlile sağlayacağı bütün katkıya rağmen, kelimenin hadis kaynaklarındaki kullanımına yer veremiyoruz. Bahsi geçen kaynaklarda yaptığımız ön araştırmalar, buralardaki kullanımın Kur'an'ın tetkik edilmesiyle ulaşılan sonuçtan çok farklı bir boyut taşımadığı kanaatine sahip olmamızı sağlamıştır.

⁹ Âl-i İmrân (3) : 50; eş-Suarâ (26) : 108, 110, 131, 144, 163, 179; Nuh (71) : 3.

¹⁰ el-Hucurât (49) : 7.

¹¹ Âl-i İmrân (3) : 32, 132; en-Nisâ (4) : 59; el-Mâide (5) : 92; el-Enfâl (8) : 1, 20, 46; en-Nûr (24) : 54, 56; Muhammed (47) : 33; el-Mücadele (58) : 13; et-Tegâbun (64) : 12, 16.

¹² en-Nisâ (4) : 69; en-Nûr (24) : 51, 56; el-Ahzâb (33) : 33; el-Mücadele (58) : 13; et-Tegâbun (64) : 16.

¹³ Âl-i İmrân (3) : 33, 112.

¹⁴ en-Nisâ (4) : 13-14, 69-70; en-Nûr (24) : 52, 54; Muhammed (47) 33; el-Feth (48) : 16-17.

¹⁵ Âl-i İmrân (3) : 130-132.

¹⁶ el-Mâide (5) : 90-92.

ahkâmındaki sınırlamalara uyma¹⁸ gibi konuların hemen ardından itaat istenip, bunun olumlu sonucunun bildirilmesi ve bu sorumluluklara sahip çıkmamanın bir bedelinin olduğunun hatırlatılması, müminlerden istenen duyarlı tavır vurgulaması açısından önemlidir. Bu noktada tıpkı inanma ya da inanmama konusunda, sonuçlarına katlanmak kaydıyla insanların özgür bırakılışına benzer bir durum, hemen göze çarpmaktadır. Söz konusu hal, bir yandan itaat ile imanın birbirine yaklaşmasını, öte yandan itaatin hür iradenin ürünü olarak ortaya çıkmasını teyit etmektedir. Allah'a ve Resulü'ne itaat istenmesinin hemen ardından bu talep karşısında kayıtsız kalanlara, Hz. Peygamber'in bir zorlayıcı değil, sadece bir elçi olduğunun hatırlatılması da, bu bağlamda değerlendirilmelidir.¹⁹

Sonuç itibariyle itaat kelimesinin hem günlük dilde, hem de dini terminolojideki kullanımıyla, Kur'an'daki kullanımı arasında ciddi farklılıklar bulunduğu göze çarpmaktadır. Kelimenin kökündeki irade motifini silikleştirerek, yerine pasifize edilmiş bir tâbi olma manasını hâkim kılan bu farklılık, dinî, siyasî ve toplumsal birçok girift akis yaratmıştır. Bu yansımaların en etkinlerinden birinin izleri ailevi ilişkilerde takip edilebilmektedir.

İnsanın en temel iki ihtiyacı konumundaki ait olma ve birey olmanın ilk eğitimi ailede alındığı ve söz konusu iki kavrama ilişkin ilk yaşantılar ailede edinildiği için, bu çalışmada özellikle ana babaya gösterilmesi gerektiği iddia edilen itaat konusu öncelenmiştir. Zira burada kazanılan öğretiler, diğer itaat ilişkilerine de yansımakta ve bunları da, aynı anlama ve anlamlandırma çerçevesi içine çekmekte, bu noktadaki hatalar fark edilse bile değişim çok emek gerektirmektedir. Anne babasıyla, otoritenin emirlerini yerine getiren kişi olarak bir iletişim kuranlar, kendi evliliklerinde de, diğer sosyal ilişkilerinde de, aynı emir-komuta zincirini korumaktadırlar. Toplumumuzdaki demokrasi deneyimlerinin sürekli kesintiye uğratılması geleneğinden, dinî yaşantılardaki doymamışlık hissine, zoraki evlilik hikâyelerinden, özgüveni zedelenmiş bireylerden müteşekkil toplumun kararsızlık ve yönsüzlüğüne kadar pek çok siyasî, sosyal vakıayı anlayabilmek için, ana baba evlât arasındaki iletişimin evsafına yakından bakmak gereklidir.

TOPLUMSAL İLİŞKİ AĞINDA ANA BABAYA İTAAT

Ana baba ve evlâtlarımızı seçemeyişimiz, insanın "insan olma" yolundaki eğitiminin önemli sınırlamalarından biridir. Geçimsiz eşten boşanmak, ilişkide aşılabilir sıkıntı yaşandığında arkadaştan, patrondan, amirden, öğretmenden vazgeçmek imkân dâhilindedir. Ancak kişilikler arasında ne kadar uyumsuzluk olursa olsun, ne kadar ciddi sorunlar yaşanırsa yaşansın, anne baba ve evlâtlardan vazgeçmek mümkün değildir. Bir başlangıcı olan, ama nihâyeti olmaması hasebiyle sonsuzluğa uzanan bu ilişki ağı, ancak karşılıklı sevgi, şefkat, bağlılık, sorumluluk ve emek verişle layık olduğu anlamı kazanabilecektir.

Hem vazgeçilmez olan, hem de en güzel sûrette devam ettirilmesi gereken ebeveyn-evlât ilişkisinde ilk sorumluluk ana-babaya ait görünmektedir. Eğitimin en kolay ve en etkili yöntemi olarak "model alma"nın, öncelikle aile içi ilişkilerde geçerli olduğu bilinmektedir. Ne var ki; fiziksel olarak anne baba olmanın, doğru model oluşturabil-

→ →

¹⁷ el-Ahzâb (33) : 71.

¹⁸ en-Nisâ (4) : 13-14.

¹⁹ en-Nisâ (4) : 80; en-Nûr (24) : 54; et-Tegâbun (64) : 13.

mek için yetmediği de tecrübe ile sabittir.

Ana baba sorumluluğunu yüklenmenin fitrî yönü, ancak sağduyu ve doğru bilgi ile taçlandırıldığı takdirde ebeveynlere rehber olabilecektir. Yoksa dış etkenlerden olumsuz etkilenmiş ebeveynin fitratı, "iyi model olma" bir yana, çocuğun çaresizliği ve bağımlılığının da etkisiyle telafisi ve tedavisi neredeyse imkânsız pek çok soruna neden olabilir. Ebeveynleri tarafından sokağa, hatta çöplüğe bırakılan, kimi zaman öldükten sonra, kimi zaman da donmak üzereyken bulunan, karakola, camiye, hastaneye terk edilen günlük bebekler, sokaklarda dilendirilen, sanayi çarşılarında boğaz tokluğuna çalıştırılan ufak çocuklar, başlık parası karşılığında güya evlendirilen, aslında satılan genç kızlar, sadece fiziksel ihtiyaçları karşılanarak hayata salınan gençler vb. örnekler, ebeveyn olmanın öğrenilebilir yanına yapılan vurgunun azlığına işaret etmektedir.

Ebeveyn olma sorumluluğunu taşıyamamış bireylerin çocuklarına yaklaşımlarına ait belki de uç sayılabilecek bu gibi örnekler bir yana bırakılsa bile, toplumsal skalada normal kabul edilen uygulamaların çoğunun ciddi sorun üretme potansiyeline sahip olduğu gözlemlenmektedir. Bu çalışmada normal kabul edilen uygulamalar esas alınacaktır.

Türk toplumunun genel aile yapısı göz önünde bulundurulduğunda, ebeveynin çocuğun küçükken ne giyeceğinden başlayıp, hangi okula gidip, kiminle arkadaş olacağıyla devam eden, hangi üniversitede hangi bölümü okuyacağına, kiminle evleneceğine, hangi işi yapacağına kadar varan bir süreçte son sözü söyleme yetkisine sahip olduğu bilinmektedir. Anne babanın tecrübesinden istifade etmekle ifade edilecek bir durumdan çok ötesine işaret eden bu vakıada, kendileriyle ilgili kimi önemli kararları ailelerine bırakan/bırakmak zorunda kalan evlâtlar, bizim toplumumuzda olumlu sıfatlarla anılırlar.

Ancak bu noktada sağlıklı ve anlaşılabilir bir cevabı henüz aranmamış/bulunmamış soru, ana baba ve evlâdın meşru taleplerinin çatışması durumunda, önceliğin ne sebeple, kime ait olacağıdır. Evlâdın kendi istediği şey tamamen meşru olsa da, sözgelimi a şahsıyla değil, b şahsıyla evlenmeyi, a okuluna değil de, b okuluna gitmeyi tercih etmesi gibi durumlarda, ana babasının isteğini zoraki de olsa benimsemesinin dini bir görev olduğu yönündeki genel kabul, yukarıda betimlemesi yapılan döngünün tekrarını kolaylaştırmaktadır. Çünkü bugün, hakim paradigmaya ait bir değer olarak itaat, evlâda yaşıyla uyumlu sorumluluklar vererek yetenekler geliştirilmesini, bu arada da kimi hatalar yapmasını ve bunları düzeltmenin yolunu öğrenerek, hayatta işine yarayacak donanımlar elde etmesini bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde zorlaştıran/engellenen vasfından çok, sorunları "kısa sürede çözümleyen" yönüyle değerlendirilmektedir.

Elbette bunları ifade etmek, evlâtların her önemli karar aşamasında tamamen kendi istekleri doğrultusunda davranmasına izin vermek anlamına gelmemektedir. Ebeveynin çocuğuna karşı en önemli sorumluluklarından biri, hiç şüphesiz sınır koymak, rehber olmak, doğruya yönlendirmek, göz göre göre fahiş hatalar yapmasına mani olmaktır. Sınırlar koymanın, gerçekleştirilmesi mümkün olan ve olmayan istekleri birbirinden ayırt edebilmek için çocuğa harika bir eğitim fırsatı sunduğu açıktır. Bu noktada sorun, herhangi bir davranışa getirilen sınırlamaya ilişkin nedenlerin, en küçük yaşından itibaren, anlayabileceği bir dille çocuğa açıklanmamasından kaynaklanmaktadır. Çocuğu ikna ederek sonuca ulaşma yerine, yersiz otorite kullanımına yönelerek meseleyi çözmek, kısa vadede çok pratik, ancak zararları çok

sonra ortaya çıkan bir davranış modelidir. Ebeveyn otoritesini, bütün ikna faaliyetlerinin başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra ve "bunun gerekliliğinin ancak ileride anlaşılacağı" yolunda bir açıklamayla kullanmak doğru davranıştır. Ne yazık ki anne babaların bu kadar sabırlı davranmadıkları ve en son sözü, ilk anda söylemeye yatkın oldukları gözlemlenmektedir. Bizim kanaatimize göre, itaat kültürünün ana baba çocuk ilişkisi bağlamında yetersiz kaldığı nokta burasıdır.

Ana baba açısından, sınırlar koyarak çocuğu güzelliklere yöneltmekle başat bir diğer vazife, onu hayata hazırlamak, sorumluluk, hak ve görevlerinin farkında olarak kendi biricikliğini oluşturmasına ve ifade etmesine izin vermektir. Bu ikisi arasındaki denge kurulamadığında, yönetmek, başıboş bırakmak ile rehber olmak arasındaki fark ortaya konamamaktadır. "Çocukların anne babalarını her konuda bilge zannetmeleri normaldir, anormal olan anne babanın da kendilerini öyle kabul etmesidir." hükmüyle özetlenebilecek süreç, burada örneklendirmeye ihtiyaç hissettirmeyecek kadar çok sıklıkla tekrarlanıp durmaktadır. Kaldı ki; bizim bu çalışmada ana babasına itaatini sorgulayacağımız evlât, ebeveyni tarafından kişilik eğitimine tâbi tutulma yaşını çoktan geçmiş, mükellef ve yetişkin bir bireydir.

Ebeveynin kendi yanlarında kuzu gibi davranması için yetiştirdikleri evlâtlarının, başkaları yanında şahin kesilmesini ümit etmeleri --ki bu çoğunlukla karşılıksız kalan bir talep olur- yukarıda ifade edilen paradoksu açıklaması açısından manidardır. Zira 5,15 hatta 25 yaşında kendi ebeveynleri tarafından yönetilen gençler, 35 yaşında olsa olsa kendilerinden zayıfları "güdebilecek" yeteneğe sahip yetişkinler olabilirler. Güçlerin eşitlenmesi ya da dengenin kendileri aleyhine bozulması durumunda ise çoklukla, ilk kazanılan model davranışa dönülecektir. Yönetme/yönetilme modunda takılı kalmış bu iletişim dili, şüphesiz çok yaygın, ama bir o kadar da hastalıklıdır.

Hiçbir zaman açıkça itiraf edilemese de biz, ana babaların da ilerleyen yıllarda evlâtlarını yönetmekten yorulduklarını düşünüyoruz. Onlar da otoriteyi koruma telaşına düşerek, sadece kendilerini değil, çocuklarının da hayatını yönetmeye talip olmakla kaldıramayacakları yükler altına girmektedirler. Üstelik bu esnada çocuklarıyla ilişkileri, kalitesini sürekli yitirip durmaktadır.²⁰

Ana babaya bağlılık ile bağımlılık arasındaki farkın açıkça belirtilemediği bu ilişki ağında, temel referans noktası sadece gelenek olarak ifade edilseydi, sorun üreten noktaları tespit ve tedavi etmek çok daha az sancılı bir süreç içinde gerçekleştirilebilirdi kanaatindeyiz. Ne var ki; itaat kültürünün ebeveyn-evlât boyutunda din, temel referans kaynağı olarak görülmektedir. En meşhur metaforunu,²¹ Hz. İsmail'in kurban edileceğini öğrendiği andaki teslimiyetinin oluşturduğu bu kültün, ağırlıklı olarak ana baba için hak, evlât içinse görev hanesine atıfta bulunduğu açıktır: "Mesut ve bahtiyar olan kimseye ana babaya itaat etmek ve onların emirlerine boyun eğmek gereklidir."²² "Anne ve babaya itaat Allah'a (c.c.) itaattir. Anne ve babaya hayır ve iyilik yapmak ibadettir, anne ve babaya itaat, Allah'a (c.c.) itaat şartına bağlanmıştır."²³ cümleleriyle

²⁰ Yörükoğlu, yaptığı bir araştırmada, gençlerin aileleriyle en önemli sorunlarının; çocuk yerine konmak, baskıcı ve katı tutum, anlayışsızlık, hoşgörüsüzlük, sorumluluk verilmemesi, alınan kararlara katılmama, çok karışılmak olduğunu belirlemiştir. Bkz: Yörükoğlu, Atalay, Gençlik Çağı, Ruh Sağlığı ve Eğitimi ve Ruhsal Sorunları, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1985 s. 127.

²¹ Kotku, Mehmed Zahid, Ana Baba Hakları, Seha Neşriyat, İstanbul, 1983, s.46-47.

²² Kınalızâde, Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlâkı, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, Tarihsiz, s. 146.

²³ Atalay, Halil, "Anne Babaya İtaat ve Hürmet", Mehir Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı Yayın Organı,

başlayıp “Eğer onlar senin ehlini, karını terk etmeni isteseler, hemen hiç de tereddüt etmeden, böyle şey olur mu demeden terk etmelisin. Bu senin saadetin bakımından çok önemlidir.”²⁴ noktasına ulaşan mesajların son derece etkili oldukları bilinmektedir. Bu bağlamda, sıradan bir tartışmayı “tatlıya” bağlayan “evlâtlıktan reddetme, sütünü haram etme, hakkını helal etmeme” cümlelerine muhatap olan, kendi tamamen meşru isteği ile ebeveyninin hoşnutluğunu kazanma ihtiyacı arasına sıkışmış gençlerin durumu hatırlanmalıdır.

Anne babaya hürmet gibi, dinî-ahlâkî müsellemler bir gerçekten yola çıkarak, insan için vazgeçilmez olan aile ilişkilerindeki doğallık ve içtenliği zedeleyen sonuçlara ulaşmak, çok ağır faturaları olan bir toplumsal hata olarak telakki edilmelidir. Şâyet bu hata gelenek olarak korunup ısrarla devam ettirilecekse bile, söz konusu yaklaşımın dinî referanslardan beslenmesine mâni olmak zorunludur. Biz çalışmamızın bu bölümünde Kur'an bağlamında ebeveyn-evlât ilişkisi için olabildiğince ana hatlarıyla bir çerçeve çizmeyi istiyoruz. Bu yapıldıktan sonra, itaat kültürünün dinî argümanları ne ölçüde başarıyla yansıttığı daha net olarak değerlendirilebilecektir.

KUR'AN'DA ANA BABALARA EVLÂTLARI İLE İLGİLİ OLARAK BİLDİRİLEN GÖREVLER

İnsanın sürekli insanla imtihan edildiği, bir insanın yaptıkları ya da yapmadıklarıyla güldürüldüğü ya da ağlatıldığı dünya hayatındaki ilişki ağlarının en temeli şüphesiz, anne babanın evlâdına yönlendirdiği kabul ya da reddetme davranışlarıdır. İnsana kendini tanıtan Kur'an da, rahatlıkla tahmin edileceği üzere bu konuda veriler sunmuştur. Burada, konuyla ilgili detaylara girmeden önce, Kur'an'ın ana baba evlât ilişkileriyle ilgili ve çalışmanın anlam çerçevesini belirleyecek önemli bir uyarısı üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Aile içi ilişkilerin imtihan olduğunu, öncelikle anne babalara hatırlatan âyetler,²⁵ hayatı kurgulamada esas alınacak değer açısından önemli bir uyarı içermektedir. Evlâdını ona kimin bahsettiğini hiç unutmamacasına hatırlatmayı amaç edindiğini düşündüğümüz bu âyetlerde, ilgi ve sevgide ehem ile mühime doğru karar verme istenmektedir. Biz, anne baba olma sürecinde, diğergamlık, fedakârlık, Allah'a ait bir özellik olan “almadan verme” ve koşulsuz sevme gibi “insan olma” yolunda paha biçilmez değerlerin eğitiminin bütün doğallığıyla alınmasıyla, Kur'an'ın bahsettiği imtihan arasında bağlantı kurulabileceğini düşünüyoruz. Söz konusu değerlerin eğitimi başarıyla alan ebeveyn, yavrularına gösterdikleri ihtimamı, Allah için yapılan bir hizmet olarak görecektir, dolayısıyla diğer bütün güzel amellerde olduğu gibi O'nun hoşnutluğundan başka mükâfat aramayacaktır.

Ana babanın hayata gelinmesine vesile olmasına yahut çocukların dünya hayatının meyvesi olarak adlandırılmasına rağmen, hayat yolunda birbirlerinin değil, Allah'ın elinden tutarak yürümeyi öğütleyen bu ibarelerle bireyselliğin altının da çizildiğini düşünüyoruz. Oldukça titiz bir fikrî ve kalbî üretim sonucu oluşacak bu hassas dengeye göre, ailevi ilişkilere gereken değer ve emek verilecek, ancak bütün bu ilişkilerin gerçek müsebbibi unutulmayarak, aile fertleriyle yarın ahirette gerçekleşme-

→ →

İlkbahar,1999, sy. 3, s. 50 -53.

²⁴ Kotku, Ana Baba Hakları, s. 56.

²⁵ Âl-i İmrân (3) : 14; el-Enfâl (8) : 28.

si mümkün ayrılmaya hazır bulunularak, gerçek dost ve yârin kim olduğu²⁶ asla akıldan çıkarılmayacaktır. Çocukluk içinde birlik olarak adlandırabileceğimiz bu denge, dünyaya tek tek geldiğimiz gibi, tek tek gideceğimizin ve yine tek başına hayatımızın hesabını vereceğimizin²⁷ neticesidir. "Son" sınavdan iyi bir sonuçla çıkabilen ebeveyn ve evlâtlar, hak ettikleri güzellikler içinde yine bir araya geleceklerdir.²⁸ Herkesin eyleminden tek başına sorumlu olması²⁹ ve kimsenin bir başkasının sorumluluğunu üstlenmeyişi de aynı bağlamda ele alınmalıdır.³⁰ Bu tek başına yüklenilecek sorumluluk, elbette hayata farklı bir kimlik bilinciyle bakmayı zorunlu kılmaktadır.

Kur'an'ın, ebeveyn ve evlâdın birbirlerine karşı hak ve sorumluluklarını ifade eden âyetlerinde, iki farklı anlatım tarzı kullanması, bu bölümde dikkat çekilmesi gereken bir diğer konudur. Anne babalara evlâtlarıyla ilgili sorumlulukları bildirilirken, temel ilkelerin hatırlatılmasıyla yetinilmiş, duygusal bir anlatım yerine, mantık örgüsünün daha belirgin olduğu bir dil kullanılmıştır. Öte yandan anne babalarına karşı takınmaları gereken tutum son derece ayrıntılı bir şekilde, duygusal ve dokunaklı bir dil kullanılarak evlâtlara bildirilmiştir. Bu durum, evlâtların görevlerinden bahseden âyetlerin hacimce belirgin bir şekilde artmasına da yol açmıştır.

Kanaatimize göre, Kur'an'ın anne babalık yerine, evlât olmanın gerektirdikleri üzerinde daha çok durmasının nedenlerinden birini, anne babalarda potansiyel olarak varlığını kabul ettiği fitrî yönelişe güvenmesi/güvenmek istemesi ile açıklamak hata olmaz. Bu noktada yetişkin birer birey olarak ebeveynin sorumluluklarının bilincinde olacakları, Kur'an tarafından ilke olarak kabul edilmiştir diyebiliriz. Öte yandan, hayatının en zayıf zamanında kendisine yardımcı olmuş ebeveyne, onların hayatının en zayıf anı geldiğinde destek olma bilincinin evlâtta yerleştirilmesi amacıyla dokunaklı bir anlatıma başvurulduğunu düşünüyoruz. Bu açıklama, anne babanın bebeklik ve çocukluk döneminde yavruları için verdikleri emeğe Kur'an'daki onca atfı anlamlı hale getirmektedir. İnsanın hayatı kendi aslı değil, nesli üzerinden kurgulamaya meyyal yanı³¹ göz önünde tutulursa, Kur'an'ın iki farklı anlatımı neden seçtiği hakkında daha açık bir şekilde fikir yürütme şansı yakalanacaktır.

Ailevi ilişkilerdeki sorumlulukların anlatılmasında kullanılan dil farklılıklarına böylece değindikten sonra, Kur'an'ın üslûbunu kullanarak, gayet özet bir şekilde ebeveyne yüklenen mesuliyeti gözden geçirelim.

Evlâdın ana rahmine düştüğü andan itibaren sahip olduğu yaşama hakkına saygı göstermek, ebeveynin öncelikli görevidir.³² Çocuğun gerçek ebeveynine dair bilgilere herhangi bir şekilde müdahale etmemek ise, özenle yerine getirilmesi gereken görevlerden bir diğeridir.³³

Ebeveynlere yüklenen bir başka sorumluluk, dünyaya gelen bebeklerin beslenme ve korunma ihtiyaçlarının karşılanması ile ilgilidir. Annelerin iki yıllık bir

²⁶ el-Bakara (2) : 107, 130, 165, 257; Âl-i İmrân (3) : 68; el-En'âm (6) : 70; el-A'râf (7) : 196; Hûd (11) : 90; el-Burûc (85) : 14. Konuyla ilgili olarak burada işaret edemediğimiz çok sayıda âyet vardır.

²⁷ el-En'âm (6) : 94.

²⁸ er-Ra'd (13) : 23; el-Mümin (40) : 8; et-Tûr (52) : 21.

²⁹ et-Tûr (52) : 21; el-Haşr (59) : 18.

³⁰ el-En'âm (6) : 164; el-İsrâ (17) : 15; el-Fâtır (35) : 18; ez-Zümer (39) : 7; en-Necm (53) : 38.

³¹ Cüceloğlu, Doğan, *İçimizdeki Çocuk*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 103.

³² el-En'âm (6) : 140, 151; el-İsrâ (17) : 31; el-Mümtahine (60) : 12.

³³ el-Bakara (2) : 220; el-Ahzab (33) : 5; el-Mümtahine (60) : 12.

müddetle bebeklerini emzirecekleri bildirilmiştir.³⁴ Boşanma söz konusu ise ve anne bebeğini emzirmek isterse, annenin maişetini temin etmek görevi babaya verilmiştir.³⁵

Ana babanın evlâtlarının dinî eğitimine özen göstermesi de, önemli yükümlülüklerden biridir. Çocuklarına yumuşak bir dille dinin özünü ve hayata ilişkin tecrübelerini anlatan Hz. Lokman örneği burada hatırlanmalıdır.³⁶ Ayrıca çocukların ibadete devamları konusunda da özenli olmak gerekmektedir.³⁷ Görüldüğü gibi, ana babaların görevleri hakkında söylenenler, gayet öz ve ana çerçeveyi belirlemeye yöneliktir. Açıktır ki, ebeveyn olmanın bütün sorumluluğu, burada söylenenlerden ibaret değildir.

Bilgi ve bilinç düzeyine bağlı olarak her bireyin, ana baba olma sanatını öğrenmesi, hem kendilerinin, hem de nesillerin gelişimi için olmazsa olmaz bir değerdir. Kur'an'ın bu konudaki suskunluğunu çok zarif bir hatırlatma olarak değerlendiriyoruz. O, ancak sosyal yapıyla ilgili gerçekliklere değinmiş, anne baba olma sanatını öğrenme ve en iyi şekilde icra etme sorumluluğunu, susmak suretiyle bizlere tevdi etmiştir. Aksi takdirde, âyetlerde bildirilenleri, konu hakkında söylenenlerin son noktası olarak değerlendirmek, anne baba olmanın özünü, çocuğun sadece fiziksel ihtiyaçlarını temin etmek şeklinde anlamayı gerektirir ki; böyle bir anlayışla sağlıklı nesiller yetiştirilemeyeceği açıktır.

Kur'an'ın, boşanma noktasına gelenler de dâhil olmak üzere, bütün ana babalara, sonra da bunların ailelerine ve nihayet topluma vazettiği en genel prensip, kimsenin ailevî ilişkisinden dolayı zarar görmeyeceği bir yapının oluşturulması gerekliliğidir. Ne baba, ne de anne evlâdından dolayı bir zarara uğratılmalıdır.³⁸ Gücüyle orantılı olarak herkes iyi niyetle yapabileceğinin en iyisini yerine getirecek, daha fazlası ondan istenmeyecektir. Elbette bu prensip, ailevî ilişkilerde karşılıklı güvene dayanan bir iletişim ortamı oluşturulmasını zorunlu kılar. İlk elde maddî konular için düşünülebilecek bu ilke, aslında diğer mükellefiyetler için de söz konusu edilebilir. Ancak ısrarla belirtmek isteriz ki; kimsenin elinden gelenin fazlasından sorumlu tutulmaması; herkesin elinden gelenin en iyisini yapma gayretiyle beraber okunduğunda bir anlam ifade edebilir. Zira imkânlarını hiç zorlamadan "Ne yapayım, elimden gelen bundan ibaret." cümlesini söyleyen birisi için bu prensip, kolaya kaçmanın bahanesi de olabilir. Kur'an'ın, en iyiyi arama diye bir ilkeyi hiç zikretmeden, sadece "zarar vermeme"den söz ettiği cümlelerin satır arasında "Herkes, eşi ve çocukları için en iyisini diler ve olanca kuvvetiyle çalışır, dolayısıyla ondan bunun ötesini istemek, zulüm olur." ibaresini okumanın, Kur'an'ın aile ile ilgili öğretileriyle uyumlu olacağı kanaatini taşımaktayız.

KUR'AN'DA EVLÂTLARA ANA BABALARI HAKKINDA BİLDİRİLEN GÖREVLER

Evlâdına verdiği büyük emek ve sevgiyle özdeşleşen anne babaya hürmetin, onlara iyilik etmenin, sadece İslâm dininin değil, iman prensipleri ve diğer ahlâkî ilkeler gibi, insanlığa ilk peygamberden beri gönderilen özü aynı, ama şekli farklı din

³⁴ el-Bakara (2) : 233.

³⁵ et-Talâk (65) : 6.

³⁶ Lokman (31) : 13-19.

³⁷ Tâhâ (20) : 132.

³⁸ el-Bakara (2) : 233.

manzumesinin değişmez kaidelerinden biri olduğu açıktır. Tevrat ve İncil metinlerinde ana babaya hürmet göstermenin Allah rızası için olacağı söylenmiştir.³⁹ Kur'an da, gerek peygamberlerin ağzından dökülen cümleler halinde ya da onların bir vasfı olarak sunmak suretiyle,⁴⁰ gerekse önceki vahiylerde ana babaya iyilik ilkesinin varlığına atıflar yaparak⁴¹ söz konusu prensibin değişmezliğine dikkat çekmiştir. Öte yandan, Allah'a ibadet ile ana babaya ihsanı bir arada zikrederek, iki konu arasındaki bağlantıyı gözler önüne sermiştir. Bu noktada üzerinde durulması gereken en önemli konu, Kur'an'ın evlâtlara ana babalarına nasıl davranmaları gerektiğini bildirirken, itaat kelimesine yer vermeyişi ve ana babalara karşı eda edilmesi gereken vazifeleri ifade ederken "ihsan" ve "birr"den başka bir kelime kullanmayışıdır.⁴² İhsan ve birr'in ne gibi davranış modellerini içerdiği ise, çok zorlu bir emek verilmesine ihtiyaç duyulmaksızın Kur'an metninden anlaşılabilir.

Kur'an evlâtlara, ana babalarının küçük yaşlarında kendilerine verdikleri emeğin bir anlamda karşılığı olarak vazifelerini anlatmış, bunu yaparken de, her iki tarafın sahibi ve yaratıcısı olan Allah'ın garantörlüğünde bir yapılanmayı esas almıştır. Allah'a imanla ana babaya iyilik emrinin bir arada zikredildiği âyetler bize bunu ihsan ettirmektedir. Ana babaya ihsanın önemi, öylesine büyüktür ki; bu bahis Allah'a kulluk etmek ile beraber zikredilmektedir.⁴³ Bir canı dünyaya getirerek var etme sürecindeki emekleri, onların isimlerinin Allah'ın ismi ile beraber anılması ve onlara ihsan görevinin, Allah'a ibadetle yan yana zikredilmesi suretiyle onore edilmeleri sonucunu getirmiştir. Bu elbette büyük bir övgü, önemli bir paha biçmedir. Yaratıp yaşattığı için Allah'a şükretmeyi, yaşatma sürecindeki emeklerinden dolayı anne babaya teşekkür etmeyi âmir âyet de aynı şeyi söylemektedir.⁴⁴

Kur'an, sorumlulukların yerine getirilmesi konusunda ana baba arasında bir ayırım yapmamıştır. Hem anneye, hem de babaya aynı özenle muamele edilmesi gerekmektedir. Ancak yine de annenin evlâdına, babadan fazla ve farklı olarak verdiği emek de göz ardı edilmemiştir. Bu konuda özellikle doğum gibi güçlüğü çok açık, annelerin can pazarına girdikleri bir olaya ve hamilelik döneminin zorluklarına atıfta bulunmuştur.⁴⁵ Kadının çocuğu için uykusuz kalmasına, beslenme, sağlık, giyim gibi ihtiyaçlarını gidermek için sarf ettiği çabaya değil de, hamilelik, doğum ve emzirme gibi sadece anne olan bir kadının bilebileceği meşakatlere değinilmesi, manidardır.⁴⁶

³⁹ Matta, XV, 4; Markos, VII, 10; Luka, XVIII, 20; Efesoslulara Mektup, VI, 1; Koloselilere Mektup, III, 20. *Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2000.

⁴⁰ Meryem (19) : 14, 32; Nuh (71) : 28.

⁴¹ el-Bakara (2) : 83.

⁴² el-Bakara (2) : 83; el-Nisâ (4) : 36, 62; el-En'âm (6) : 151; el-İsrâ (17) : 23; Meryem (19) : 14, 32; el-Ankebût (29) : 8; el-Ahkâf (46) : 15.

⁴³ el-Bakara (2) : 83; en-Nisâ (4) : 36; el-En'âm (6) : 4; el-İsrâ (17) : 23.

⁴⁴ Lokman (31) : 14.

⁴⁵ Lokman (31) : 14; el-Ahkâf (46) : 15.

⁴⁶ Annenin evlâdına yönelen emeğinde -çok zor da olsa- paha biçilebilecek, karşılığı hakkında fikir yürütülebilecek noktalara değil de, bir Allah'ın, bir de annenin bildiği meşakatlere değinilmesi ile mükâfatın sadece Allah'tan beklenmesi arasında bağlantı kuruyoruz. Bu ilke, aynı zamanda verilen hizmetin, çeşitli vesilelerle evlâdın başına kakılması *geleceğinin*, en küçük vesileyle "yemedim yedirdim" monoloğuna başlamanın çirkinliğini de hatıra getirmektedir. Bizce, arkasından başa kakma gelecek bir sadakadansa, hiç vermemek yeğdir şeklindeki Kur'an ilkesi, bu konu için de geçerli olmalıdır. Üstelik burada, dışarıdan birisi değil, evin içindeki, hemen yanı başımızdaki çocuğun gönlü kırılmaktadır. Altından kalkılamayacak fedakârlıklar yerine, dengeyi korumak, çok daha makbul olmalıdır diye → →

Bizim açımızdan bu durum, aile içi bütün sorumluluklarda temel hedefin Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak olması ile yakından alakalıdır.

Kur'an'ın konuyu işlerken son derece etkileyici bir üslûp kullandığını önceden belirtmiştik. Özellikle İsrâ sûresindeki 23. ve 24. âyetler bu konuda çok belîğ cümleleri ihtiva etmektedir.⁴⁷ Söz konusu âyetlerin meali şöyledir:⁴⁸

"(Ey insan oğlu,) Allah'la beraber bir başka tanrı edinme ki, kendini kınanmış ve bir başına bırakılmış olarak bulmayasın. Çünkü Rabbin, başkasına değil, yalnızca O'na kulluk etmenizi ve ana babaya iyi davranmanızı buyurmuştur. Eğer onlardan biri ya da her ikisi senin yanında yaşlanırsa, onlara 'Öf' bile deme, onları sakın azarlama; onlara saygılı, yüceltici sözler söyle, ve onlara alçak gönüllüce ve acıyıp esirgeyerek kol kanat ger ve 'Ey Rabbin, onların beni küçükken sevgi ve şefkatle besleyip büyüttükleri gibi, Sen de onlara merhamet eyle!' de."

Ana babaya karşı evlâtların görev alanını çizen bu âyette, onların özellikle yaşlılık dönemlerinin esas alındığı açıktır. Bu devrede artık roller değişmiştir; çocukların zaaf anlarında onların yanında olan ebeveyn, şimdi kendileri zaafa düşmüşler, evlâtlarının hizmet ve bakımına ihtiyaç duyar hale gelmişlerdir. Kur'an diliyle erzel-i ömre,⁴⁹ yani ömrün en zor kısmına ulaşmışlar, bilirken bilemez olmuşlardır. Güçlünün güçsüze yardım ilkesi, burada elbette geçerli olacaktır.⁵⁰

Aslında anne babaya ihsan etmenin ne demek olduğunu kendi içinde açıklayan İsrâ sûresindeki ilgili âyete göre, evlâtlar, her an kırılabilir bir nazik cama, bir "sırça saraya" dokunurcasına bir davranış modeli geliştirmek durumundadırlar. İçine düştükleri aciziyetten dolayı hayatlarının geri kalan bölümünü evlâtlarının yanında sürdürmek durumunda kalan bu iki nazik kalbe kırıcı, incitici bir şey söylenmeyecek, anne baba, küçüklüklerinde yavrularına gösterdiklerine benzer bir özenle sarıp sarmalanacak, bu insanî şefkatle de yetinilmeyerek, bu iki can, şefkat ve merhametin ana kaynağına emanet edilecek, yani onların bağışlanması için dua edilecektir. Böylece evlât, söz ve fiillerindeki güzelliği, ana babası için dua ederek taçlandıracaktır. Dikkat edilirse, bu ibarelerin tamamının sözel iletişimle ilişkili olduğu görülecektir. Davranışlarda da onlara karşı öyle bir üslûp geliştirilecektir ki; onlar ömürlerinin son demini, kendilerine kol kanat geren evlâtlarının yanında, güven içinde yaşayacaklardır. Oldukça teferruatlı olarak anlatılan bu davranış modeli, gerçekten de evlâtların son

→ →

düşünüyoruz.

⁴⁷ Konuyla ilgili en kapsamlı anlatımı ihtiva etmesi nedeniyle İsrâ sûresindeki bu âyet çalışmada esas alınmış, diğer âyetlere ise atıflar yapmak sûretiyle yer verilmiştir.

⁴⁸ Anlam bütünlüğünü sağlamak amacıyla bir önceki âyetin meâli de sunulmuştur. Meâller için Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adlı çalışmasından yararlanılmıştır. Bu âyetin çevirisindeki "demeyesin, kol kanat geresin.." kalıbı, dile verdiği siklet göz önünde bulundurularak "deme, kol kanat ger.." şeklinde değiştirilmiştir. Bkz: Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, I-II, çev: Cahid Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, II,563.

⁴⁹ en-Nahl (16) : 70; el-Hacc (22) : 5.

⁵⁰ el-Cassâs, Ebu Bekr Ahmed er-Râzi, *Ahikâmu'l-Kur'ânı*, I-III, Yay. Haz: Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, III, 290; ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Habâik Cavâmidî't-Tenzîl ve Uyûmi'l-Ekâvil fi Vucûlî't-Tevîl*, I-IV, Thk.: Muhammed Abdusselâm Şahin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, II, 631; el-Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Tefstru'l-Hâzin*, I-VI, Thk.: Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV, 97; Ebussuûd, *İrşâdu'l-Aktî's-Selîm ila Mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, I-V, Dâru'l-Fikr, Basım yeri ve tarihi yok, III, 321.

derece ölçülül ve dikkatli olmaları durumunda tatbik edecekleri bir karaktere sahiptir. Ebeveyne karşı vazifeler, sadece böyle iletişim ile ilgili konularla sınırlı değildir. Yaşlılık durumlarına daha çok dikkat çekildiğine ve onların artık hayatlarını kendi başlarına idame ettirecek imkân ve güçten yoksun oldukları bir zaman söz konusu olduğuna göre, evlâdın maddî konularda da sorumluluk üstlenmesi gerekebilir.⁵¹ Nisâ sûresi 36. âyette ana babaya, yakınlara, öksüzlere vs. iyilik yapılması emredilmekte, bunun hemen arkasından da, Allah'ın cimrilik yapan gösteriş düşkünlerini sevmediği beyan olunmaktadır.⁵² Bu iki veri beraber okunduğunda, söz konusu âyetteki "ihsan"da, maddî boyutun daha öncelikli olduğu düşünülebilir.⁵³

Tefsirler üzerinde yaptığımız çalışmalar, müfessirlerin ana babaya ihsanı emreden âyetleri enine boyuna incelediklerini, hangi davranışın ihsan kapsamında ele alınacağına dair oldukça ayrıntılı açıklamalar yaptıklarını göstermektedir. İsrâ sûresindeki âyetin teferruatlı bir anlatıma sahip olması nedeniyle, müfessirlerin de bu âyeti tefsir ederken anlam çerçevesini bir hayli geniş tuttukları göze çarpmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde olabildiğince özet bir şekilde tefsirlerin ana babaya ihsanı nasıl tanımladıklarına yer vermek faydalı olacaktır.

Müfessirlerin birçoğunun İsrâ sûresinin ilgili âyetinden mülhem bir şekilde Allah'a ibadetle ana babaya iyilik ilkesinin yan yana zikredilmesine özellikle odaklandıkları görülmektedir.⁵⁴ Ana babaya hürmeti öğütleyen âyetlerde ihsan lâfzının nekre oluşu üzerinde duran kimi müfessirler, bunun çokluk ifade ettiğini belirtmişlerdir.⁵⁵ Yani ihsan ne kadar artırılabilirse o kadar artırılmalıdır. Ayrıca Râzî, ihsan kelimesinin ebeveynden sonra zikredilmesini, anlatıma mübalağa katmak olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu ihsan konusunda ne kadar mübalağa edilse, o kadar iyi ve âyetin ruhuna uygun davranılmış olur.⁵⁶

"Onları azarlama." diyerek bırakılmadığını, ayrıca güzel sözler söylemenin de emredildiğini hatırlatan Râzî, Atâ'nın, konuşurken sesini yükseltmenin, dik dik bakmanın da bu kapsamda anlaşılması gerektiğini, zira bu gibi davranışların sözün güzelliğindeki hikmeti ortadan kaldıracığını söylediğini bize nakleder.⁵⁷

İbnu'l-Cevzî de, onlara her zaman rahatsızlık vermek yasaklanmışsa da, özellikle yaşlılıklarında artan hassasiyetlerine dikkat çeker.⁵⁸ İbn Cüreyc ise "Bulabildiğin en güzel sözü söyle." diyerek daha geniş kapsamlı ve ana babayla evlât arasındaki ilişkinin sıcaklığına daha muvafık bir fikir beyan eder.⁵⁹

Ebeveyne karşı alçakgönüllü bir yaklaşım sergilemek gerektiğinden bahsederken

⁵¹ el-Bakara (2) : 213.

⁵² en-Nisâ (4) : 36-37.

⁵³ Benzeri bir yaklaşım için bkz.: el-Hâzin, II, 6.

⁵⁴ et-Taberî, XV, 46; el-Cassâs, II, 274; Zemahşerî, II, 633; er-Râzî, Fahrüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâihü'l-Çayb*, I-IX, Yay. Haz: Mektebu Tahkik Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1995, IV, 76, VII, 323; el-Hâzin, II, 66.

⁵⁵ en-Nisâbü'rî, Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî, *Tefsîru Ğarâibi'l-Kurân ve Ragâibi'l-Furkân*, I-XXX, (et-Taberî Tefsiri ile beraber) Dâru'l-Marife, Beyrut, 1987, XV, 27; er-Râzî, VII, 322.

⁵⁶ er-Râzî, VII, 321-322.

⁵⁷ er-Râzî, VII, 326.

⁵⁸ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, Cemâluddin Abdurrahman b. Ali, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, I-IX, nşr: Zühayr eş-Şâviş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1987. V, 22.

⁵⁹ et-Taberî, XV, 48.

et-Taberî, bunun yaratılıştaki bir eziklikten kaynaklanmadığını söyler. Yani bu, karakter itibarıyla zillet içinde olma durumu değildir, güçlü olduğu halde onlara karşı büyüklük taslamamak, belki “onların bilirken bilemez hâle gelişlerini” ihsas eder bir tavır içinde olmamak demektir.⁶⁰

İsrâ sûresi âyetinde gayet belîğ bir şekilde ifade edilen “Öf bile deme” emri, müfessirlerin üzerinde ısrarla durdukları bir ifade olmuştur. Bu cümleden anlaşılan, rahatsızlık verecek en ufak bir sözü söylemenin bile yasaklanmış olmasıdır.⁶¹ Mücahid bu konuda “Eza görsen bile öf deme.” diye bir açıklama yaparak, gerçekten rahatsızlık verici bir durum zuhur etse bile, artık kendilerine bakamaz hâle gelmelerinden dolayı yaşlı ebeveynin bu hallerine sabretmek gerektiğini ifade etmiştir.⁶² O, ayrıca bu ibare ile ebeveynin artık tuvaletlerini tutamayacak hale gelmiş olma ihtimali arasında bağlantı kurmuş, “Onlar küçükken nasıl senin bu ihtiyaçlarını giderirken rahatsız olmadılarsa, sen de rahatsızlık izhar etme” demiştir.⁶³

Sonuç itibarıyla ana babaya ihsanı emreden İsrâ sûresi âyetinde olduğu gibi, söz konusu âyetlerin tefsirlerinde de, toplumda hâkim olan ana babanın her sözünü yerine getirme anlamında bir itaati çağrıştıracak ihsan anlayışına yer verilmemiştir. Söylenenler genel itibarıyla yaşlı ve aciz durumdaki valideyne nasıl davranılması gerektiğini söyleyen vicdanın sesi sayılabilecek türdendir.

Ana babaya ihsan kapsamında itaate de yer veren müfessirlerin görüşlerini serdetmeden önce, birkaç cümleyle “ana babaya öf bile dememe” emri ile toplumumuzda yaygın itaat anlayışı arasında bir bağ kurulup kurulamayacağını irdelemek isteriz. Zira tedavülde olan anlayış, “Onlara karşı gelme! Her zaman ne isterlerse yap, öf bile diyemeyeceğin gibi en ufak bir muhalefette de bulunma.” direktifleriyle özetlenebilir. Bu anlamlandırma çerçevesinde, hayatıyla ilgili kritik kararlar alma aşamasındaki evlâdın, otoritesi devam eden ve çeşitli alanlarda yaptırım gücüne sahip olan ana babasına karşı gelmemek amacıyla, kendi talep ve kararlarından vazgeçmesi, Kur'anî bir görev addedilmektedir. Oysa ilgili ibarenin, ebeveynin yaşlılık ve düşkünlük dönemlerinde onlara eza vermemek, incitmek, kırıcı olmamakla birebir ilintili olduğu, hem âyet metninde, hem de müfessirlerin yorumlarında gayet açık bir şekilde görülmektedir. Üstelik burada sözü edilen evlâdın, Kur'an'ın muhatap kabul ettiği yetişkin ve mükellef bir birey olduğunu altını çizmek gerekir.

Elbette bunları ifade etmek, “ana babaya gençlik ve orta yaşlılık dönemlerinde fazlaca hürmet göstermeye ihtiyaç yoktur, ancak yaşlılık dönemlerinde çok dikkatli olmak gerekir” anlamına gelmemektedir. Ancak itaat sınırlarının, evlâdın bireysel varoluşuna doğru alabildiğine genişletildiği bir vasatta, bu âyeti okumak sûretiyle ergenlik döneminden başlayarak, ana baba evlât ilişkilerinin olmazsa olmazı basit gerginliklerin, anlaşmazlıkların bile dini alana çekilerek bastırıldığı bilinmektedir. Hal böyle olunca, evlâdın kendi benliğini ve hayatî kararlarını hiçe sayarak itaate mecbur edilmesi sonucuna ulaşılmaması açısından böyle bir şerhe ihtiyaç olduğu kanaatini taşıyoruz. Bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere, hem ana babanın, hem de

⁶⁰ et-Taberî, XV, 50.

⁶¹ en-Nisâbüri, XV, 27; er-Râzî, VII, 323; el-Hâzin, IV, 97.

⁶² ez-Zemahşerî de aynı hususun altını çizer. ez-Zemahşerî, II, 631. et-Taberî ise, böyle bir durumda sabretmekle alınacak ecrin büyüklüğünü düşünmeyi öğütler. et-Taberî, XV, 46.

⁶³ et-Taberî, XV, 46; en-Nisâbüri, XV, 27; el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ, *Meâlimü't-Tenzil*, I-VI, Tsh: Abdusselâm Ali Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV, 97.

evlâtların bilmesi gereken husus, aile içinde ortaya çıkacak anlaşmazlık noktalarında, ebeveyne “öf bile demeden”, ama kişisel amaçlardan da vazgeçmeden evlâtların kendi hayat kurgularını oluşturma hak ve görevlerinin olduğudur.

Buraya kadar ifade edilenlerin genel karakterini değiştirmese de; tefsirlerde yer alan ve katı bir itaat anlayışını temsil edecek türden cümleleri hatırlamak, bugün gelinen noktanın teşhisi açısından önemlidir.

EBEVEYNE İTAATIN DİNİ BİR GÖREV OLUŞUNA İLİŞKİN YORUMLAR

Kur'an'ın, ana babalara karşı eda edilmesi gereken vazifeleri ifade ederken “ih-san” ve “birr”den başka bir kelime kullanmadığı, ihsanı, özellikle korunması durumunda yaşlı ebeveyne nasıl davranılacağını bildirme sadedinde açıkladığı ve bundan farklı bir görev yüklemesi yapmadığı bir önceki bölümde ifade edilmişti. İtaat konusu dinî açıdan düşünüldüğünde, ana babanın, Allah'a itaati emrediyorlarsa itaatle, Allah'a isyanı emrediyorlarsa isyanla karşılaşmaları gerektiği, meşhur ve doğru bir ilkedir. Aslında “emir bi'l-ma'ruf, nehiy ani'l-münker” ilkesinin de doğal sonucu olarak bu durum, sadece anne baba için değil, iletişim halinde bulunulan, otorite sahibi olsun olmasın, büyük küçük herkes için geçerlidir.

Ebeveyne itaatin dini sorumluluk alanına çekilerek evlâdın bireyselliğini gerçekleştirmesine mani bir vasıf kazanması, bize göre Lokman sûresi 8. âyetinin bir yorumuna dayanmaktadır. Bir yorumun bu kadar revaç görmesi, sosyolojik, psikolojik diğer birçok etkenin yanı sıra, ana babaya ihsana, Kur'an ve Hz. Peygamber tarafından biçilen payeye yaslanma şansı bulmuş olmasıyla da yakından alakalıdır.

Burada öncelikle ebeveyne itaati zorunlu kılan yaklaşıma kaynak teşkil ettiğini düşündüğümüz Lokman sûresi âyetinin mealini verelim:

“[Allah diyor ki:⁶⁴] Biz insana, anne babasına karşı iyi davranmasını emrettik: Annesi onu nice acılara katlanarak karnında taşıdı ve çocuğun annesine bağımlılığı iki yıl sürdü; [öyleyse, ey insanoğlu,] Bana ve anne babana şükret, bütün yollar sonunda Bana ulaşır. [Allah diyor ki:] (Anne babana saygılı ol) ama kabul edemeyeceğin herhangi bir şeyi Bana ortak koşman için seni zorlarsa onlara uyma; [o durumda bile] onlara bu dünyada iyilikle davran ve Bana yönelenlerin yolundan git. Sonunda hepiniz Bana döneceksiniz ve o zaman [hayatta iken] yapmış olduğunuz her şeyi [gerçek şekliyle] size bildireceğim.”⁶⁵

Burada ve Ankebût sûresinde⁶⁶ kişiyi şirke zorlayan anne babanın bu davranışına muhalefet edilmesi istenirken kullanılan “itaat etme”(إِطَاعًا) cümlesi, kanaatimizce şu bağlamda anlaşılmalıdır: “Şirk konusunda anne babanın sözü dinlenmeyecek, ama bunun dışında, içinde masiyet unsuru olmayan bütün cümle ve emirlerinde onlara itaat edilecektir.” Yani âyetin mefhum-ı muhalifinden çıkarılan mana, bize göre ihsan ve itaat kavramlarının birbiri yerine kullanılması gibi bir yanlışlığa zemin hazırlamıştır.

Aslında itaat kelimesinin burada terim manada değil; uyma, sözünü dinleme

⁶⁴ Bu bölüm, Lokman'ın evlâtlarına vasiyetleri esnasında zikredildiği için, bu cümlelerin Allah'a ait olduğunu belirtmek amacıyla böyle bir açıklama yapmaya ihtiyaç duyulmuştur. Genelde kabul edilen görüş, bu iki âyetteki cümlelerin Lokman'a ait olmadığı yolundadır. Said Havva ise, Lokman'ın bunları belki vahiy parçaları olarak evlâtlarına okumuş olabileceğini söyler. Havva, Said, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, I-XI, Dâru's-Selâm, Kahire, 1985, IV, 4318.

⁶⁵ Lokman (31) : 14-15.

⁶⁶ el-Ankebût (29) : 8.

anlamında kullanıldığı gayet açıktır. Ebeveyne itaati, ihsanın içinde değerlendiren ilk müfessir olarak kabul ettiğimiz, en-Nisâbü'ri'ye göre ana babaya itaat, Allah'a kulluktan sonra gelir ve onun bir parçasıdır.⁶⁷ Cassâs da İsrâ sûresini tefsir ederken, Allah'ın bu âyetle ebeveyne yumuşak söz söylemeyi ve içinde ma'siyet olmadığı sürece emirlerine icabet etmeyi öğütlediğini ifade etmektedir.⁶⁸ Aynı Cassâs, Hz. Peygamber'in, cihada çıkmak isteyen bir gence anne babasından izin almasını öğütlemesinden yola çıkarak "Ebeveynin izni olmadan evlâdın cihadı caiz değildir." hükmünü, ana babanın bakacak başka kimsesi olmamasıyla açıklamıştır. Ona göre, can endişesi olmayan ticaret vb. bir konuda evlâdın ebeveynden izin almasına gerek yoktur, ebeveynin de mani olma hakkı yoktur.

Ebussuûd Efendi ise, Fudayl b. İyad'ın, ihsanın anne babanın evlâdından zâhirî ya da bâtinî muhalefet görmemeleri anlamına geldiğini söylediğini nakleder.⁶⁹

el-Cezâirî, taradığımız tefsirler içinde en-Nisâbü'ri'den sonra itaat kavramını ısrarla kullanan ikinci müfessirdir. Ma'siyet olmayan konularda itaat, ihsan ve maruf kavramlarının dahilindedir.⁷⁰ Muğniyye de Allah'ın razı olmayacağı konular hariç her konuda itaatten söz etmektedir.⁷¹

Ebeveyne itaati bir Allah emri olarak algılayan müfessirlerin görüşlerini böylece özetlemek mümkündür. Söz konusu yorumun şekillenmesine dair kanaatimizi serdetmeden önce, itaat geleneğinin sağlamasını yapmaya bir başlangıç teşkil etmesi amacıyla, ana babaya ihsan kavramının içine itaati de alan görüşün tefsir literatüründeki yansımalarına yer vermeyi uygun bulduk. Ancak şunu açıkça belirtmek gerekir ki; bu tefsirlerin sayısı fazla değildir ve ihtiva ettikleri itaat söylemi, toplumsal uygulamaya ve bunu besleyen müstakil eserlere oranla çok daha silik motifler taşımaktadır.

Ebeveyne ihsanla ilgili bu kadar açık ifade dururken, bir yorumdan yola çıkarak aile ilişkilerini ciddi bir şekilde zedeleyecek sonuçlara ulaşılması vakiasında, Kur'an'ı kendi bütünlüğü içinde değerlendirememenin emareleri bulunmaktadır. Bir kere Lokman sûresinde söylenen "Bu dünyada onlarla iyi geçinin." ifadesi, genel kabul gören itaat anlayışı şekillendirilirken hiç hesaba katılmamış gibidir. Zira bu durumda "iman noktasında bile ana babayla iyi ilişkileri koruyarak, onların sözünü dinlememe söz konusu olabildiğine göre, diğer konularda aynı tavrı geliştirebilmek hem mümkün, hem de çok daha kolay olacaktır" şeklinde bir yaklaşım belirlenmesi de imkân dâhilinde olabilirdi. Bu açıdan, evlâtlara, Allah'la ahitlerini bozmadan ve kendilerini yaşatmada Allah'ın birinci elden yardımcıları olan ebeveynlerini kırıp kızdırmadan onlarla iyi ilişkileri korumalarının emredilmiş olması, çatışma anlarında bile insanın kendisiyle, ebeveyniyle ve Allah'la kaliteli bir iletişimi devam ettirmesinin mümkün olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

İslâm'ın en önemli değeri iman konusunda bile, hem ana babaya uymayıp, hem de onlarla iyi anlaşılabilirse, hayatın diğer konularında bunu yapmak çok daha kolay olmalıdır. Aslında itaati evlâtlara zorunlu kıldığı söylenen âyetin ta kendisi,

⁶⁷ en-Nisâbü'ri, XV, 26, XXI, 55.

⁶⁸ el-Cassâs, III, 290.

⁶⁹ Ebussuûd, III, 321.

⁷⁰ el-Cezâirî, Ebubekr Câbir, *Eyseru't-Tefsîr li Kelâmi'l-Âliyyi'l-Kebîr*, I-V, Dâru'l - Hayr, Medine, H. 1419, IV, 113, 205.

⁷¹ Muğniyye, Muhammed Cevâd, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, I-IX, Dâru'l-İlm lil-Melâyin, Beyrut, 1981, VI, 95.

anne ve babaların evlâtları için her zaman ve her konuda en iyiyi bilemeyeceklerini de açıkça ifade etmektedir. Sebeb-i nüzûle konu olan Sa'd'ın annesi, oğlu Müslüman olduğunda, onun için en iyiyi istediğini iddia ettiğinden, durumu protesto ederek Sa'd'ı kararından döndürmek amacıyla üç gün yememiş, içmemiş ve Arabistan'ın meşhur sıcağında evinin damında gölgelenmeyi reddetmişti.⁷² Ancak onun evlâdı için istediği, evlâdının kendisi için istediği değildi. Üstelik inanç gibi aslî bir konuda böyle keskin yanılgılar ortaya çıkıyorsa, günlük hayata ilişkin meselelerde sıkıntı yaşanması, çok daha doğal kabul edilmelidir.

Bu bağlamda hatırlanmalıdır ki; kuşak çatışması, toplumsal değişim ve gelişimin en önemli sigortalarından biri olarak kabul edilirse, pozitif bir değere dönüştürülebilir. Ebeveyne danışarak onların hayata ilişkin tecrübelerinden yararlanmak, evlâtlara yaşamlarında her zaman destek olacaktır. Bununla birlikte karar alma noktasına gelindiğinde mükellef bir birey olan evlât, serbestçe kendi hayatının kararını kendisi alarak sorumluluğunu yükleneyecektir. Eğer bu karar ebeveynin taleplerine uymuyorsa onları incitmeden, izahlar getirerek gönüllerini alacaktır. Elbette bunu yapabilmek için, anne babanın da evlâtlarının hayatının, kendilerinininkinden ayrı bir değer olduğunu kabul etme bilincine sahip olmaları gerekir. Yoksa evlât ne kadar yumuşak davranırsa davranırsın, sadece kendi kararını alma hakkını kullanması bile isyanın en açık delili sayılabilmektedir.

SONUÇ

Geleneksel itaat kültürünün biçimlendirdiği şekliyle, ana babaya karşı evlâdın duruşunun belirlendiği yapılanmada, ait olma ihtiyacı fazlasıyla karşılanırken, birey olma ihtiyacı genellikle doyurulmadan geçirilmiştir. Ancak bundan daha kötüsü; bunun dinî terminoloji kullanılarak pekiştirilmiş olmasıdır. Ancak bu noktada Kur'an'ın bütünlüğüne gereken önem verilmemiş, onun dünyaya tek gelme gitme ve tek başına hesap verme ilkelerinden mülhem bir bağımsızlığa özen gösterilmemiştir.

Çarpıcı bir örnekle; Hz. İsmail'in babası karşısında mutî hâline dikkat çekilmiş, ama bundan önce, kıssanın Hz. İbrahim'in oğluna, durumu açık ve nazik bir dille anlatan ve fikrini soran yanına değinilmemiştir. Ana babaların görevlerine değil de, haklarına daha fazla ağırlık verilmiştir. Anne baba, sanki evlâtları hakkında hem dünya, hem de ahiret hayatında "lâ yüs'el" bir konuma sahiptirler. Oysa diğer bütün insan ilişkilerinde olduğu gibi, ebeveyn-çocuk arasında da kul hakkına riâyet etmek temel prensip sayılmak zorundadır. Başka kulların hukukuna özen gösterenlerin, kendi evlâtlarının da, sadece bir kul olarak gözetilmesi gereken hakları olduğunu fark edemedikleri gözlemlenmektedir. Durum böyle olunca, evlâtların kişilik ve var oluş hakları, daha çocukluk yıllarından itibaren ikinci plâna itilmekte, ama buna mukabil ebeveyn ile ilişkiler zedelenmekte, sevgiye dayanması gereken özünden çok şey kaybetmektedir.

Biz ana babaya itaat diye adlandırılan ve içeriği de bu ada uygun olarak belirlenen görevin, Kur'an'daki kelime kullanımları ve içerik göz önünde bulundurularak, ana babaya ihsan olarak yeniden tanımlanması gerektiğini düşünüyoruz. Ana baba evlât ilişkilerini, ihsan kavramının yön vereceği şekilde yeniden düzenlemek, aile hayatına yeni bir renk katacak, fikri, vicdanı hür insanların yetiştirilmesine zemin

⁷² et-Taberî, XX, 84 ; XI,44; el-Bağavî, V, 42.

hazırlayacaktır kanaatini taşımaktayız. Bunun için ilk önce anne babaya büyük mesuliyet düşmektedir. Evlâtlarının sadece bedensel değil, kişilik gelişimlerine de özen göstermek, Allah eliyle onlara sundukları hayatı, kendileri olarak yaşamalarına müsaade etmek, anne babaların en büyük görevlerinden olacaktır. Evlâtların, bizlerin birer uzantısı olarak değil, apayrı bir hayatı yaşamak üzere dünyaya geldiklerini unutmamak gerekir. Onlar için verilen her tür emek, karşılığını ancak Allah'ın ödeyebileceği bir büyük, kutlu emektir.

Burada çocukların kendi hayatlarını kurmasıyla ilgili klasik bir söylemi biz de kullanalım: Yavru kuşları ömür boyu değil, sadece uçana kadar yuvada beslemek, ama sonra kendi kanatlarıyla uçmalarına izin vermek ve bundan mutluluk duyabilmek, bizim toplumumuz için kolay bir hedef değildir. Bir kere, böyle kendi kanatlarıyla uçan kuşların bir daha yuvaya geri dönmeyeceklerinden endişe edilir. Oysa gözünü yuvada açan kuş, onun yolunu kaybetmez. Aradaki sevgi ve saygı zedelendiği ve orada olmak istemediği halde, içinde uçuş arzusuyla oturmasındansa, uçuşuna izin vermek, kırılan bir kanadı onarmanın bazen en iyi yolu olabilecektir.

Ana baba evlât ilişkilerini, Kur'an'ın bir imtihan olarak nitelediğini belirtmiştik. Bu noktada şahsî kanaatimiz odur ki; ana babanın imtihanı, evlâdinkinden daha büyüktür. Yine meşhur bir başka örnekle söylersek, anne babalar karşılarında, Hz. İsmail gibi, "Buyur babacığım, emredilene yap." diyen bir evlât bulmak istiyorlarsa; Hz. İbrahim gibi "Yavrucuğum, bu konuda ne dersin?" diye sormayı öğrenmek zorundadırlar.

FIKIHTA TA'RÎZ VE KİNÂYE KULLANIMI*

Hüseyin ESEN**

THE USAGE OF TA'REEZ AND KİNÂYA (ALLUSION AND INSINUATION) IN FIQH.

Ta'reez and kinaya are the kinds of indirect speech and frequently used by people in daily life. The aim of this study is to expose in what areas of fiqh ta'reez and kinâya are used, how this usage affects the decision of that matter and to present examples of usage as much as possible to reflect the related culture. The areas of fiqh that ta'reez is used prominently are: proposal of marriage to a woman in waiting period (iddah), slander of adultery/fornication, discourage from confession of a crime or bearing witness in hadd crimes and speaking to a Muslim about non-Muslim enemy. Kinaya is also used in very different areas of fiqh such as divorce, slander of adultery/fornication, foundation, guardianship etc. It draws attention that kinaya usage is mainly discussed in fiqh resources under the topic of divorce related subjects (talaq, hul', ila, zhihar etc.). Fuqaha have attempted to determine a measure to distinguish kinaya words from sareeh (explicit) ones to ensure the principle of objectivity and stability in law. We see that being mentioned in Quran or hadeeth texts, features of the spoken language and common usage/tradition in a society are accepted as measures by some fuqaha. It is clear that depending on the changes in tradition and language in time, a word's attribute as kinâye or sareeh should also be revised necessarily.

GİRİŞ

Fıkıhın birinci kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Yüce Kur'an'ın hem söz hem de anlam itibariyle yüce Allah'a ait olduğu inancından hareketle, İslam âlimleri ayetlerde geçen sözcük ve ifadeleri, hem Arap Dili ve Edebiyatı hem de onlardan çıkarılabilecek hükümler bakımından titizlikle incelemişlerdir. Fıkıhın ikinci kaynağı kabul edilen Hz. Peygamber'in sünneti de, sahihliğinin tespiti ve anlamlarının belirlenmesi bakımından özel metotlarla tetkik edilmiştir. Kur'an ve sünnet lafızlarının fıkıhın en temel kaynakları olması bakımından, gerek hükümlerin hangi delillerden nasıl çıkarılacağı hususunu amaç edinen fıkıh usûlü, gerekse hükümlerin ele alındığı furû-u fıkıh kaynaklarında, lafız-mana ilişkisine özel önem verildiği görülmektedir. Ta'rîz ve kinâye konuları da bunlar arasındadır.

Bu çalışma, ta'rîz ve kinâye konularının fıkıhın hangi alanlarında kullanıldığı,

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından 13-14 Nisan 2005 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen *Gizli Diller Sempozyumu*'nda sunulan bildirinin kısmen yeniden düzenlenmiş halidir.

** Yard.Doç.Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. huseyin.esen@deu.edu.tr

hükümlere etki edip etmediği vb. konuları ana hatlarıyla ele almayı ve kültürün yansıtılması amacıyla ta'rîz ve kinâye olarak kullanılan ifadelerden mümkün olduğunca fazla örnek sunmayı amaçlamaktadır. Ta'rîz ve kinâye ifadeleri toplumların dil, kültür ve değerlerine göre farklılık arz edebildiğinden, ele aldığımız konunun işleniş, boyutları ve kullanılan ifadeler bir bakıma ait olduğu kültürü ve değerlerini de yansıtmaktadır. Bu noktada Türklerin yaklaşık bin yıllık bir süreçte özellikle Hanefî mezhebini benimseyip yaşattıklarını hatırlatmak yerinde olacaktır.

Ta'rîz ve kinâye sözcükleri kök itibariyle Arapça olup fakihlerin ve Arap Dili Edebiyatı uzmanlarının bu kavramlar hakkında farklı tanımları ve tartışmaları mevcuttur.¹ Amacımız mezkûr kavramları fıkıh ilmi açısından incelemek olduğundan, dilcilerin ayrıntılı tartışmalarına girmeksizin, fakihlerin sunduğu bilgi ve örneklerle yer verilerek konu incelenecektir.

Ta'rîz, sözlükte "kapalı/dolaylı söz söyleme, sataşmak, dokundurmak, taşlamak" gibi anlamlara gelir,² tasrîh (açık anlatım) mukabilinde kullanılır.³ Terim olarak "Söylenen sözün, açıkça zikredilmeyen bir şeye delâleti içermesidir" şeklinde tanımlanır. Örneğin tartıştığı birine "ben zinacı değilim" demek, "sen zinacısın" şeklinde anlaşılabilir. Yine evlenmek istediği bir kadına "çok güzelsiniz" demek, onunla evlenme arzusunu iletme anlamında değerlendirilebilir.⁴

Kinâye, sözlükte "üstü kapalı, sitemli, dokunaklı söz" anlamına gelir.⁵ Terim olarak "Kendisiyle kastedilen mana, herhangi bir karîne bulunmadan anlaşılamayacak kadar kapalı olan lafız"⁶ demektir. Meselâ hanımına "sen bâinsin (ayrısın)" demek, mutlak olarak "aranızda ayrılık meydana geldi" anlamında açık olmakla birlikte, bununla nikah akdinin sona ermesinin kastedilip kastedilmediği hususu açık değildir. Şayet karîneler yardımıyla bu ifadenin, nikahın sona erdiğini bildirmek üzere kullanıldığı tespit edilebilirse, kinâi/kinâyeli bir lafız kullanılmış demektir.

Ta'rîz ile kinâye arasındaki fark⁷ şöyle açıklanabilir: Ta'rîzde, sözün açıkça söylenmeyen bir anlama delâleti söz konusu olmakla birlikte muhatap, konuşanın ne demek istediğini anlayabilmektedir. Mesela "size bir selâm vermek için geldim" diyen kişinin, "bir ihtiyacım/işim var, ilgilenmemi istiyorum" demek istediği anlaşılır. Kinâyede ise, konuşanın ne demek istediği muhatap tarafından anlaşılammakta ancak karîneler yardımıyla veya muhatabın niyetini belirtmesi neticesinde konuşanın maksadı öğrenilebilmektedir.

FIKIHTA TA'RÎZ KULLANIMI

Günlük yaşantı içinde insanların, anlatmak istedikleri bazı hususları açıkça ifa-

¹ Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Mulîfî*, Dâru'l-Kütübî, yy., ty., III, 134-139; İsmail Durmuş ve Ferhat Koca, "Kinâye", *TDVİA*, Ankara 2002, XXVI, 34-37.

² *Türkçe Sözlük (Yeni Baskı)*, Ankara 1988 (TDK), II, 1420.

³ Şâfiî, *el-Ümmü*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, ty., V, 170.

⁴ Cessâs, *Alhkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, 1414/1993, I, 575; Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâ'î fî Tertibi's-Şerâ'î*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., III, 204.

⁵ *Türkçe Sözlük*, II, 874.

⁶ Ferhat Koca, "Kinâye", *TDVİA*, s. 36. Yakın bir tanım için bkz. Cessâs, *Alhkâmü'l-Kur'ân*, I, 575.

⁷ Bazı İslam hukuku yazarları kinâye ve ta'rîzi eş anlamlı olarak göstermişlerdir (Muhammed Revvas Kal'acı, Hâmid Sâdik Kanîbî, *Mu'cemu Lugatü'l-Fukahâ*, Beyrut 1985, 2. Bası, s. 437). Bizce bu isabetli değildir.

de etmek yerine ta'riz yoluna başvurarak muhataplarına iletmeyi tercih ettikleri görülmektedir. Bu yolun tercih edilmesinin, çirkinliği veya zararı sebebiyle bazı şeylerin açıkça telaffuzundan kaçınmak, maksadını daha vurgulu ifade etmek, maksadını yalandan kaçınarak aktarabilmek, sorumluluk almaktan çekinmek gibi sebepleri bulunduğu görülmektedir. İslam dini açısından konuşma veya yazıda ta'riz kullanmayı bütünüyle yasaklayan bir delil bulunmamaktadır. Kur'an-ı Kerim pek çok ta'riz örneği ihtiva etmektedir. Hatta bazı âlimlerin, yalandan kaçınmak için bir hile tarzı olarak insanları ta'riz kullanmaya teşvik ettikleri görülmektedir.⁸ Bunun yanında kötü amaçlı kullanımlar da hoş karşılanmamıştır.⁹

Fıkıh kaynaklarında ta'riz kullanımı hususunun genellikle aşağıdaki konularda ele alındığı görülmektedir:

I. İDDET BEKLEYEN KADINA EVLİLİK TEKLİFİ TA'RİZİ

Evlilik teklifinde ta'riz: Erkeğin kadına, açıkça evlilik teklif etmeksizin, kendisiyle evlenmek istediğini değişik biçimlerde sezdirmesi, kadının da aynı tarzda cevap vermesidir.¹⁰ Evlilikte ta'riz konusunu açıklayan ayet şöyledir:

"(Vefat iddeti bekleyen) kadınlara ta'riz yoluyla evlenme teklif etmenizde veya içinizden onlarla evlenmeyi geçirmenizde size sorumluluk yoktur. Allah onları anacağımızı bilir. Sakın meşrû sözler dışında onlarla gizlice sözleşmeyin, (iddet) müddeti sona erene kadar nikahı akdine kalkışmayın. İçinizde olanı Allah'ın bildiğini bilin de O'ndan çekinin. Allah'ın çok bağışlayan ve halim olduğunu bilin." (Bakara 2/235).

Ayette geçen (*lâ tüvâ'idühümne sirran*) ifadesinin anlamı konusunda şunlar söylenmiştir:

1- (*Sirran*) kelimesi (cimâ=cinsel ilişki) anlamında olup. "O kadımlarla cimâ konuşmayın, söylemek istediğinizi (evlilik niyetinizi) güzel ve uygun sözlerle ifade edin" demektir. Yani ta'rizin cinsel birleşme vb. içerikli çirkin ifadelerle değil, âdâba uygun sözlerle yapılmasını emretmektedir. Güzel ta'riz ifadelerinin muhataba gizlice veya açıktan söylenmesi arasında bir fark yoktur.¹¹

2- İddet bitince kendisinin olması, başkasıyla evlenmemesi üzerine kadından söz ve taahhüt almaktır. Bu durumda (*sirran*) kelimesi "nikâh" anlamında anlaşılmış olmaktadır.

3- (*Sirran*) kelimesi "zina" anlamındadır. "Onlarla zina etmeyin" demektir.

4- Kadınla nikahlanmış veya ilişkiye girmiş ise, iddet bitene kadar bunu başkalarına duyurmamaktır.

Bu görüşlerden her birinin, dildeki kullanım örneklerinden vb. dayanakları bulunmaktadır. Mesela Hanefî âlimlerden Cessâs'ın (ö.370/981) tercihi, "*iddet bitiminde evlenmek üzere söz almak*" anlamından yana olmuştur.¹² Bu anlamın kelimelerin kök anlamları yanında, ayetin akışına daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

Konumuz açısından bu ayetten çıkarılan hükümler özetle şunlardır:

1- İddet bekleyen bir kadına açıkça evlilik teklifinde bulunmak, onunla nikah

⁸ Bkz. Serahsi, *el-Mebsût*, Beyrut 1406h., XXX, 211. Burada Hz. Peygamber dönemi ve sonrasına ait birçok örnek yer almaktadır.

⁹ Hz. Peygamber'e hitap ederken, başka anlama çekilebileceği için kullanılmaması istenen bir örnek için bkz. Bakara 2/104.

¹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 170; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 576.

¹¹ Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, 1980, 2. Basım, I, 190-192; Şâfiî, *el-Ümm*, V, 39.

¹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 578-579; III, 395.

akdi yapmak haramdır.

2- İddet bekleyen bir kadına ta'riz yoluyla evlenme teklif etmekte bir sakınca¹³ yoktur.

3- İddet bekleyen bir kadınla evlenmeyi kalbinden geçirmekte sakınca yoktur.¹⁴

A- TA'RİZ YOLUYLA EVLENME TEKLİFİ YAPILABİLECEK KADINLAR

Öncelikle şunu belirtelim ki; Evli olmayan kadınlara ta'rizde bulunmak veya açık ifadelerle evlilik teklifinin serbest; evli olan kadınlara ise haram olduğu konusunda İslam âlimleri arasında ittifak vardır. Burada kendisine ta'rizde bulunulup bulunulamayacağı tartışılan kadınlar, iddet bekleyen kadınlardır.

1- Ric'î talakla¹⁵ boşanan kadın: Ric'î talakla boşanmış bir kadına –boşayan koca dışında birisi tarafından- evlilik ta'rizinde bulunmanın haram olduğu hususunda ittifak vardır. Çünkü bu kadının halihazırda kocası ile nikah ilişkisi mevcuttur, onun eşidir. Koca, üç aybaşı olan iddet süresince tek taraflı olarak evliliğe dönme hakkına sahiptir. Ayrıca ric'î talakla boşanmış kadına ta'rizde bulunulduğu zaman kadının, ta'rizde bulunma ile evlenebilmek amacıyla, iddeti bitmediği halde iddetinin bittiğini iddia edebileceği endişesi vardır.¹⁶

2- Vefat iddeti¹⁷ bekleyen kadın: Kocasının vefatı sebebiyle dört ay on günlük iddetini bekleyen kadına –hamile bile olsa- evlilik ta'rizinde bulunulabileceği hususunda İslam bilginlerinin ittifakı vardır. Vefat iddeti bekleyen kadına –nikâh yasağı bulunmakla birlikte- ta'rizde bulunabilmenin meşruiyet dayanağı yukarıda geçen Bakara 2/235. ayetidir. Bu ayetin vefat iddeti bekleyen kadınlar hakkında indiği kabul edilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, vefat iddeti bekleyen kadına ta'riz yönünde uygulamaları bulunmaktadır.¹⁸

Bir daha kocasına dönemeyecek durumda olmaları hasebiyle üç talakla boşanmış veya (süt emzirme, liân vb. geri dönülmez bir sebeple) fesih iddeti bekleyen kadınlar da vefat iddeti bekleyenlere katılarak, bunlara da ta'rizde bulunmanın caiz olduğu söylenmiştir. Bu görüşe dayanak olarak Bakara 2/235. ayeti ve Hz. Peygamber'in bazı uygulamaları gösterilir.¹⁹

3- Bâin talak²⁰ iddeti bekleyen kadın: Malikîler, Şafiîlerin tercih edilen görüşü ve Hanbelîlerin bir görüşüne ve İmâmiye'ye göre bâin talakla boşanan kadına ta'rizde bulunulabilir. Zira ta'rize cevaz veren Bakara 2/235. ayetin ifadesi umumî olup bâin talakı da kapsar. Ayrıca bâin talakta artık kocanın tek taraflı olarak geri dönme yetkisi

¹³ Bazı Hanefî âlimler evlilik teklifinde ta'rizin caiz olması hususunu, "bir amacı mubah hale getirmek için - başka yollarla ona ulaşmak yasak olsa da- mubah vesileleri (hile) kullanmanın caiz olması" kuralına delil olarak almaktadırlar. Geniş bilgi için bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 579; III, 259.

¹⁴ Şafiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 190.

¹⁵ Ric'î talak, kocanın bir boşama hakkını kullanmasıdır. Böyle bir boşamada kadın üç aybaşı süresince iddet bekler. Bu süre içinde koca, tek taraflı olarak dönme hakkına sahiptir. Bkz. Bakara 2/228.

¹⁶ Şafiî, *el-Ümm*, V, 40; Kâsânî, *Bedâ'iy*, III, 204; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, Kuveyt, XIX, 192.

¹⁷ Vefat iddeti; kocası ölen kadının yeni bir evlilik yapmak için dört ay on gün beklemesidir. Bkz. Bakara 2/234.

¹⁸ Şafiî, *el-Ümm*, V, 40; Şafiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 191.

¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, yy., ty., VII, 112.

²⁰ Boşanan eşlerin, ancak yeniden nikâh yaparak evlenebildikleri boşamadır. Bkz. Bakara 2/229. Ric'î boşama süresince kocanın dönmemesi, mal karşılığı boşama ve hâkimin ayırması gibi durumlar bâin boşamadır. Üçüncü ve son boşama hakkının da kullanılması halinde ise (beynûnet-i kübrâ), kadın başka birisiyle evlenmedikçe boşayan kocasıyla tekrar nikah yapamaz. Bkz. Bakara 2/230.

kalmamış bulunmaktadır. İmam Şâfiî, bâin talak iddeti bekleyene ta'rizde bulunmayı caiz saymakla birlikte ihtiyaten hoş görmez. Eski kocasıyla tekrar nikah yapabilmesi caiz olanlardan hul' ile ayrılmış olanlar, ayıp veya maddî geçim sıkıntısı vb. sebeplerle fesih yaparak bâin boşanmış olanlar da bu gruba dâhil edilmiştir. Bunların ayrıldıkları kocalarının ta'rizde bulunması hatta onlarla yeniden nikah yapmaları ise mümkündür.²¹

Şâfiîlerin tercih edilmeyen görüşüne göre, bâin talakla boşanan kadına ta'rizde bulunulamaz. Çünkü eski kocası ile yeni bir nikah akdi yapma hakkı vardır. Böyle bir durumda ric'î talaka benzer bir şekilde önceki evliliğe dönülmüş olmaktadır.²²

Hanefilere göre ise hem ric'î hem de bâin talakta ta'riz caiz değildir. Onlar Bakara 2/235. ayetin bâin talakı da kapsadığı hususuna karşı çıkarlar. Onlara göre vefat iddeti bekleyen kadınla boşanan kadın arasında konumuz açısından şu iki önemli fark bulunmaktadır:

1- Boşanan kadına yapılan ta'rizin, boşayan erkeğin düşmanlık ve kızgınlığına sebep olma ihtimali mevcuttur. Çünkü kadın, boşayan kocasının duhûlü (cinsel ilişki) sebebiyle iddet beklediği için bu iddet, boşayan kocanın hakkıdır. Kocanın ölmesi halinde ise onun veya vârislerinin düşmanlığına sebep olma durumu bulunmamaktadır. Çünkü ölüm iddeti, duhûl olmaksızın gerekli olduğundan kocaya ait bir hak değildir.

2- Hanefilere göre iddet bekleyen kadına ta'rizde bulunma konusu, kadının iddet beklediği evden ayrılıp ayrılamayacağı hususuyla da ilgilidir. Boşanan kadın, boşandığı kocası tarafından zorunlu olarak kendisine tahsis edilen evde iddetini bekler ve o evden gece veya gündüz dışarı çıkamaz. Nafakası ve ihtiyaçları, boşayan kocası tarafından karşılanır. Bu durumdaki bir kadına, eve gizlice gidip de ta'rizde bulunmak olmaz. Boşayan kocaya ait bir eve giderek böyle bir iş yapmak çirkin bir davranıştır ve kocanın nefretini çeker. Kocası ölen kadın ise, ölen kocasından nafaka alması mümkün olmadığı için, evden dışarı çıkıp nafakasını kazanma ihtiyacı içindedir. Dışarı çıkabilen kadına ta'rizde bulunulabilir.²³

B- EVLİLİK TEKLİFİ TA'RİZİ OLARAK KULLANILAN İFADELER

Açıkça evlilik teklifi (tasrîh) anlamında olmamakla birlikte, evlilik teklifi için de kullanılabilen bütün ifadeler, ta'riz kapsamında değerlendirilmektedir. Bu konuda fıkıh kaynaklarında şu örneklerin verildiğini görmekteyiz; "*sen güzel bir kadınsın*", "*senin gibisi kime denk gelir?*", "*Allalâ sana hayırlı bir nasip çıkardı*", "*isteyenin/bekleyenin kim bilir ne çoktur*", "*sen de mutlaka bir şekilde seveceksin*", "*dul yaşamak sana yakışmaz*", "*dul yaşayacak değilsin*", "*sana istekli/arzulu/hayranım*", "*iddetin bittiğinde benimle evlen*", "*iddetin bittiğinde seninle evlenirim*", muhatabını tanımlayarak "*şu özellikte bir kadınla evlenirim*", "*Allalâ'm bizi bir araya getirmesini diliyorum*", "*Allalâ'm yazdığı olur*", "*seninle evlenmek isterdim*", "*bizden/benden uzaklaşma*", bu tür sözler söyleyene "*söylediğini duyuyorum*" cevabını vermek, hediye göndermek gibi bir hareket ta'rizdir.²⁴

²¹ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 40; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 112; Hillî, *Şerâ'u'l-İslâm*, Müessesetü Matbûâtî İsmâiliyyân, yy., ty. II, 244.

²² Şirbînî, *Muğnî'l-mulâtâc*, Beyrut, 1415/1994, IV, 219-220; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 112.

²³ Kâsânî, *Bedâ'iy*, III, 204-205.

²⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 39, 170; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Dâru'l-Fikr, ty., III, 366 vd.; Cessâs, *Alıkâmi'l-Kur'ân*, I, 575-76; İbnü'l-Arabî, *Alıkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1408/1988, I, 285-286.

Kaynaklarda örnek olarak verilen söz konusu ve benzeri ifadeler, bütün âlimler tarafından ittifakla ta'rîz olarak değerlendirilmiş ifadeler değildir. Bir âlimin ta'rîz olarak değerlendirdiği bir ifadeyi, bir diğer âlim açık evlilik teklifi olarak değerlendirebilmekte, dolayısıyla mahzurlu sayabilmektedir.²⁵ Bu durum bize, hangi ifadenin tasrîh, hangisinin de ta'rîz sayılacağı konusunda kültürün önemli olduğunu göstermektedir.

Burada vurgulanması gereken bir husus da, ta'rîzin ahlak ve adap kurallarına uygun olarak yapılması gereğidir. Kullanılan ifadelerin doğrudan cinselliği ifade etmek vb. bir çirkinlik içermesi hoş karşılanmamıştır.²⁶

Evlilik teklifi ile ilgili konularda haram ve helal olan bütün hususlarda, kadın da erkek gibidir. Erkeğin ifadelerinin hükmü ne ise, kadın tarafından aynı tarzda verilecek cevabın hükmü de aynıdır. Yani erkeğin evlilik ta'rîzinde bulunmasının caiz olduğu durumlarda, kadının cevabının ta'rîz şeklinde olması da caizdir.²⁷ Ta'rîzde bulunmak yalnızca bir sezdirme ve niyet izharı demek olup nikah akdinin kurulduğu anlamına gelmez. Nikah yapmanın geçerli sayılmadığı iddet döneminde açık ve net ifadelerle evlilik teklifinde bulunulması ve bunun kabul edilmesi hukukî bir hüküm doğurmaz. Yani nikah ancak iddet bittikten sonra sabit olur.²⁸

II- ZİNA İFTİRASI (KAZF) TA'RİZİ

Genel olarak zina iftirasında kullanılan lafızların sarîh, kinâye ve ta'rîz şeklinde üçe ayrıldığını söyleyebiliriz. Sarîh yani açık ifadelerle yapılan zina iftirasının suç teşkil ettiği ve had cezasını²⁹ gerektirdiği (Nûr 24/04) hususunda tartışma yoktur. Ta'rîz ve kinâye ile zina iftirası konularında ise farklı görüşler bulunmaktadır. Şimdi ta'rîz ile zina iftirası konusu ele alınacak, kinâye bölümünde de kinâye ile zina iftirası üzerinde durulacaktır.

A- ZİNA İFTİRASI İLE TA'RİZ KONUSUNDA MEZHEPLERİN GÖRÜŞLERİ

Fakihler, zina iftirası ile ta'rîzde bulunmanın zina iftirası suçu oluşturup oluşturmayacağı, şayet bu ta'rîz suç sayılırsa, cezasının ne olacağı hususunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Mezheplerin bu konudaki görüşleri şöyledir:

Mâlikîler: Eğer baba dışında birisi zina iftirası ile ta'rîzde bulunursa, aralarındaki husûmet vb. karîneler yardımıyla zina iftirasında bulunduğu anlaşıldığı takdirde, zina iftirası suçu sabit olur ve had cezası (80 sopa³⁰) gerekir.³¹ Ta'rîzin tasrîh gibi olmadığını söylemek her zaman doğru değildir. Bazen ta'rîz, söylenmek isteneni tasrîhten daha vurgulu ifade edebilir. İnsanların canları ve malları yanında ırzlarını da korumak lazımdır. Fâsıkların ırza tasallutunu engelleyebilmek, ta'rîzde bulunana had cezası uygulamayı gerektirir. Çocuğuna zina iftirası ta'rîzinde bulunan babaya ise had

²⁵ Kâsânî, *Bedâyi'*, III, 204.

²⁶ Bu konuda bazı örnekler için bkz. Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 190; Şâfiî, *el-Ümm*, V, 39; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 366 vd.

²⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 112.

²⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 39-40.

²⁹ Had cezası; Kur'ân ve Sünnet tarafından kesin olarak belirlenen değiştirilemez cezalardır.

³⁰ Nur 24/04. "İffetli kadınlara zina isnat edip de, sonra dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun ve ebediyen onların şahitliğini kabul etmeyin."

³¹ Ta'rîzde ceza uygulanacağı görüşünde olan diğerleri için bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 499. Ta'rîz ile had cezası uygulanacağı görüşü ve delillerinin eleştirisi için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., XII, 242.

cezası uygulanmaz. Çünkü baba töhmetten uzaktır.³² Bu tür ta'rizin şiir tarzında veya düz ifade şeklinde yapılması arasında bir fark yoktur.

Mâlikîler bu görüşlerini, Hz. Ömer'in bir uygulamasına dayandırır. Rivayete göre Hz. Ömer, birine hitaben "*Benim babam da, annem de zinacı değildir.*" diyen birinin durumunu sahabilerle istişare etmiş, bazı sahabilerin "*O anasını ve babasını methetmiş.*" yorumu yapmalarına rağmen Hz. Ömer, onun zina iftirası ta'rizinde bulunduğu kanaat getirmiş ve kendisine had cezası uygulamıştır. Bu olayda Hz. Ömer'in veya orada bulunan bir sahabinin şu ifadesi meşhurdur; "*Ana-babasını methetmek için başka ifadeler kullanabilirdi.*" Hz. Osman'ın da zina ta'rizinde bulunan birine had cezası uyguladığı nakledilir.³³

Hanefîler: Zina iftirası ile ta'riz, suç oluşturur ancak had cezalarının tespit ve uygulanmasında kesinlik aranması ve şüphe sebebiyle cezaların uygulanmaması prensibine dayanarak had cezası uygulanmaz. Hz. Ömer'in yukarıda beyan edilen istişaresinde sahabe tarafından farklı görüşler beyan edilmiş olması, bu konuda sahabe arasında görüş birliği bulunmadığını, uygulamanın Hz. Ömer'in şahsî içtihadına dayandığını göstermektedir. Hanefîler, zina iftirası ile ta'rizi, anlamın doğrudan söylenen sözden değil mefhumdan çıkarılması sebebiyle bir şüphe olarak değerlendirmişlerdir. Bu sebeple fâile, had cezası yerine ta'zir³⁴ cezası uygulanabilir.³⁵

İmâmîyye: Sözlük veya örf anlamıyla doğrudan zina iftirası anlamı taşımayan ancak muhatabın hoş karşılamadığı ifadeler sebebiyle had değil ta'zir cezası gerekir.³⁶ Bu görüşün Hanefîlerle aynı olduğu söylenebilir.

Şâfiîler: Şâfiîlerin tercih edilen görüşüne göre zina iftirası ile ta'riz, zina iftirası sayılmaz. Şâfiîlere göre zina iftirasının sübutu için, kullanılan lafzın ilgili manaya açıkça delâleti veya en azından delâlet ihtimali bulunmalıdır. Halbuki zina iftirası ta'rizinde anlaşılan mana, lafzın delâletinden değil, hâricî şartlardan ortaya çıkmaktadır. Bu görüşe göre fâilin, ta'riz ile zina iftirası niyeti taşıması halinde bile had suçu oluşmamaktadır.³⁷ Hz. Peygamber'in, hanımını siyah bir çocuk dünyaya getiren beyaz tenli sahibinin eşi aleyhindeki ifadesini suç saymamış, bu sebeple çocuğun baba tarafından reddini³⁸ de kabul etmemiş olması, bu görüşün delili olarak gösterilmektedir.³⁹

Şâfiîlerin diğer görüşüne göre ise ta'riz bir kinâye olduğundan, fâilin niyetine bakılır. Eğer zina iftirası niyeti varsa suç oluşur; niyet yoksa suç da olmaz. Had suçu oluşmadığı durumlarda ta'zir uygulanabilir.⁴⁰

³² Uleyş, *Minelü'l-Celil*, Dâru'l-fikr, yy., ty., IX, 276.

³³ Sehnûn, *el-Müdevvene*, Beyrut, 1415/1994 (nşr: Ahmed Abdüsselam), IV, 490, 494; Bâcî, *el-Müntekâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy., ty., IV, 71; VII, 150; İbnü'l-Arabî, *Ahikâmü'l-Kur'ân*, I, 49-50, 287; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 81.

³⁴ Ta'zir cezaları, hakkında had cezası bulunmayan suç ve günahları işleyenlere verilen, miktarı ve keyfiyeti nasslarda kesin olarak belirlenmemiş, şartlara göre değişebilen caydırıcı ve ıslah edici cezalardır.

³⁵ Cessâs, *Ahikâmü'l-Kur'ân*, I, 576; III, 394-395; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 120.

³⁶ Hillî, *Şerâi'u'l-İslâm*, II, 244.

³⁷ Ta'rizde had cezası uygulanmayacağı görüşünde olan diğerleri için bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 498. Bu görüşün ve delillerinin eleştirisi için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, XII, 244-245.

³⁸ İlgili hadisler için bkz. Buhârî, Talâk 26, Hudûd 41; Müslim, Li'ân 20, (1500); Ebu Dâvud, Talâk 28, (2260, 2261, 2262); Tirmizî, Velâ ve Hibe 4, (2129); Nesâî, Talâk 46, (6, 178, 179).

³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 312; VIII, 369; Ensârî, *Esne'l-Metâlib*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy., ty., III, 372.

⁴⁰ Ensârî, *Esne'l-Metâlib*, III, 372; Heytemî, *Tulferü'l-mulnâc*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, yy., ty., VIII, 205.

Hanbelîler: Ahmed b. Hanbel'den gelen iki rivayetten biri Mâlikîlerin görüşü, diğeri de Şâfiîlerin görüşü istikametindedir.⁴¹

Zahirîler: İbn Hazm, zina iftirasında ta'rîzin asla had cezası gerektirmeyeceği görüşündedir. Ta'rîz kullanan birinin bu ifadesiyle zina iftirasını kastetmediği yönünde yemin etmeye zorlanmasına da karşı çıkmaktadır.⁴²

Görüldüğü üzere sadece Mâlikîler ve Hanbelîlerin bir görüşü, ta'rîz sebebiyle zina iftirası cezası uygulanabileceğini savunmaktadır. Buna karşılık çoğunluk görüşü, ta'rîz ile zina iftirası cezasının uygulanamayacağı yönünde oluşmuştur. Ta'zir suç ve cezalarındaki esneklik ve hâkimin takdir yetkisi dikkate alındığında, rahatsızlık veren ta'rîz ifadeleri sebebiyle ta'zir cezası uygulanabileceği sonucuna varmak uygun olabilir.

B- ZİNA İFTİRASI TA'RİZİNDE KONUSUNDA KULLANILAN İFADELER

Zina iftirası ta'rîzi konusunda kaynaklarda şu ifadelerin örnek verildiğini görmekteyiz:

Tartıştığı birine hitaben *"ben zinacı değilim", "senin zinacı olduğunu sana bildirdim", "senin cinsel organını/ağzını/ayağını zina etti", "benim babam/anam zinacı değil"* demek.⁴³ Bir kadın hakkında *"kocasının şerefini lekeledi", "kocasının yüzüne kara çaldı", "kocasına boynuz taktı", "başkasından aldığı çocuğu kocasının boynuna astı", "kocasının döşegini kirletti", "kocasının başını öne eğdirdi", "Ey kalıpe", "Ey fâcir";* tartıştığı birine *"Ey helal oğlu helal", "insanlar seni zina ile tanımaz", "Ey temiz kişi", "Ey iffetli";* Arap asıllı birine *"Ey Fârisî"* veya *"Ey Rum"* veya tersini demek.⁴⁴ *"Sen haramdan doğan bir çocuksun", "Annen aybaşı iken sana gebe kalmış",* eşine hitaben *"seni bâkire bulmadım"* demek.⁴⁵

C- ZİNA İFTİRASI TA'RİZİ İLE EVLİLİK TA'RİZİNİN KARŞILAŞTIRMASI

Zina iftirası ta'rîzinin had suçu teşkil etmediğini savunan bazı âlimler, bu görüşlerini temellendirmek üzere *"Yüce Allah, evlilik teklifinde ta'rîz ile tasrîhi (açık ifade) aynı kabul etmemiş; ta'rîze izin verirken tasrîhe izin vermemiştir. Dolayısıyla zina iftirasında da ta'rîz, tasrîh gibi kabul edilmemeli; ta'rîz ile zina iftirasında had cezası gerekmemelidir."* şeklinde gerekçe beyan etmişlerdir. Bu gerekçenin isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Ancak *"Evllenme konusunda ta'rîz kullanıldığında, söyleyenin ne demek istediği anlaşılmaktadır. Zina iftirası konusunda da ta'rîz kullanmanın ne demek istediği anlaşıldığına göre, ta'rîz kullananın zina iftirası suçunun sabit olması gerekir."* şeklinde bir mantık yürütmek isabetli görünmemektedir. Çünkü evlilik konusunda tasrîh ile ta'rîzin hükmünün farklı olduğu, Yüce Allah tarafından beyan edildiği için, bu farkı kabul etmek gerekir. Nitekim tasrîhle nikah akdi kurulurken, ta'rîzle kurulmamaktadır. Ayrıca zina iftirasında ta'rîzi suç saymayanlar veya ona ceza öngörmeyenler, bu ta'rîzden zina iftirası anlamının hiç anlaşılmadığını değil, gerçekte bu ta'rîzin başka masum anlamlara da ihtimali bulunduğunu, dolayısıyla ta'rîz kullananın muradının tam olarak bilinemediğini söylemektedirler. Suç ve cezalarda kesinlik esastır. Yani zina iftirası konusundaki ta'rîzde suçun oluşup oluşmadığı hususunda kesinlik

⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 81.

⁴² İbn Hazm, *el-Muhalîlâ*, XII, 244-245.

⁴³ Sehnûn, *el-Müdevvene*, IV, 494; Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 212.

⁴⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 81; İbn Müflih, *el-Furû'*, Beyrut, 1985 (4. bası), VI, 90.

⁴⁵ Hillî, *Şerâi'ü'l-İslâm*, IV, 151.

bulunmamaktadır. Ayrıca nikah akdi ta'rizle kurulmadığına ve mutlaka tarafların açık beyanı gerekli olduğuna göre, daha hassas olan had suçları konusunda da ta'riz ile tasrihin ayrılması, yani ta'rizle suçun sabit olmaması gerektiği söylenebilir. Akitlerde ta'rizle yapılan ikrarın sabit görülmemesi de aynı gerekçeye dayandırılmaktadır.

Diğer taraftan “Yüce Allah, evlilik teklifinde ta'rize izin verdiğine göre, zina iftirasında da ta'riz câiz/mubahıdır.” sonucuna ulaşmak da teknik tabirle kıyas maalfâriktir.⁴⁶ Yani nikah ile zina iftirası konuları farklı olduğu için bu kıyas doğru bir mantık yürütme değildir.⁴⁷

Kanaatimizce zina iftirası konusunda ta'rizde bulunanın niyetinin tespiti önem arz etmektedir. İyi niyetle söylenmiş bir ifadenin, fâilin kastetmediği anlamlara çekilerek kendisine ceza terettüp ettirilmesi insaf gereği olmasa gerektir. Hal ve karânelerden, fâilin zina iftirası niyeti taşıdığı anlaşıldığı takdirde, bu ta'rizin suç sayılması uygundur. Ancak had suçları için son derece titiz davranmak gerektiğinden, suçun ta'rizle işlenmiş olması bir şüphe olarak değerlendirilip had cezası yerine uygun bir ta'zir cezası verilmesi görüşü daha isabetli görünmektedir.

III- BİR MÜSLÜMANA, KÂFİR TARAF ALEYHİNE TA'RİZ

Hz. Peygamber, Mekkeli müşriklerle Hudeybiye anlaşmasını yaparken “Mekke'den kaçıp müslümanlara ilticâ edeceklerin îade edilmesi” hususunda anlaşmaya varılmış ancak bu henüz yazıya dökülmemişti. Tam bu sırada Ebû Cendel (r.a.),⁴⁸ müşriklerin kendisini zincire vurdukları yerden kaçmış ve zincirleri ayağında olduğu halde kendini müslümanların içine atmıştı. Anlaşma gereği Ebû Cendel müşriklere îade edildi. Ebû Cendel babasına geri verildiği zaman Hz. Ömer onun yanına gelip “Ey Ebû Cendel sabret. Çünkü onlar müşriktir; onlardan birinin kanı, bir köpeğin kanı gibidir.” diyerek Ebû Cendel'in müşrik olan babasının öldürüleceği ta'rizinde bulunmuştu. Halbuki düşmanla anlaşma/ateşkes yapmış olan bir müslümanın böyle bir sözü tasrih ile yani açıkça söyleme hakkı yoktur.⁴⁹ Hz. Ömer'in bu ta'rizinin, muhatabı Ebû Cendel'i teselli etme ve zâhiren aleyhte gibi görünen bu anlaşmanın arkasında, daha büyük iyilikler bulunduğunu hatırlatma amacına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim sonraki yıllardaki gelişmeler müslümanların lehine olmuştur.

IV- SUÇ İKRARINDA BULUNMAMAK VEYA İKRARDAN DÖNDÜRMEK İÇİN TA'RİZ

Fıkıhta suçluyu kendi aleyhine ikrarda yani itirafta bulunmaya teşvik etmek, hoş karşılanmamıştır. Fakihler çoğunlukla, Allah hakkı olan had suçlarının ispatı için delil olarak sadece fâilin ikrarının bulunması halinde, hâkimin veya devlet başkanının ikrardan vazgeçme yönünde ta'rizde bulunabileceğini belirtmişlerdir. Bu tür ta'rizin hükmü konusunda mezheplerin görüşleri şöyledir:

1- Hanefîler ve Hanbelîlere göre bu tür ta'rizde bulunulması iyi olur (mendup

⁴⁶ Bir hükmün kıyas yoluyla başka bir olaya verilebilmesi, ancak diğer olayın asıl olaya denk ve benzer olması halinde mümkündür. İki olay arasında hükmü etkileyecek bir farklılık bulunması halinde yapılan kıyasa kıyas maalfârik denir. Geniş bilgi için bkz. Zekiyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Trc.: İ. Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 127.

⁴⁷ Bu konuda tartışmalar için bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 576-578; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 287.

⁴⁸ Ebû Cendel'in başından geçenler hakkında bkz. Buhârî, Şurût 15, 1, Hacc 106, Muhsar 3, Meğâzî 35, Tefsir, Mümtahine 2; Ebû Dâvud, Cihad 168, (2765, 2766), Sünnet 9, (4655).

⁴⁹ Zerkeşi, el-Mensûr fi'l-Kavâidi'l-Fikhiyye, Kuveyt 1982, I, 362; el-Mevsûatü'l-fikhiyye, XII, 250.

veya müstehap). Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), zina suçunu ikrar eden Mâiz'e,⁵⁰ ikrarından dönmesi için ta'rîzde bulunmuştur.⁵¹

2- Şâfiîlerin sahih görüşüne göre bu tür ta'rîz caizdir. Ancak bazı Şâfiî âlimlere göre böyle bir ta'rîzin caiz olabilmesi için şu şartlar bulunmalıdır: a-İkrarda bulunan kişi, had suç ve cezaları konusunda cahil biri olmalıdır. Mesela yeni müslüman olmuş kimse böyledir. Eğer bu konuda cahil değilse ona ta'rîz yapılamaz. b-İkrarı sarih/açık olmamalıdır. c-Suç, ikrar dışında başka bir yolla sabit olmamalıdır.⁵²

3- Şâfiîlerin diğer bir görüşüne göre ise, hâkimin açıktan ikrardan dönme telkini caiz olmadığı gibi, ta'rîzle de caiz değildir.⁵³

Kaynaklarda çeşitli suçlar için ikrardan dönme ta'rîzi olarak yer alan örnek ifadeler şunlardır:

1- Hırsızlık suçu ikrarında; *"herhalde koruma altında (hırsız) olmayan bir yerden alındın", "senin çaldığını zannetmiyorum", "çalmadın değil mi?"*

2- Zina suçu ikrarında; *"herhalde sadece dizin değdi", "herhalde sadece dokundun", "herhalde onu sadece öptün/ona baktın", "herhalde olayı gözünde canlandırdın/hayal gördün."*

3- İçki içme suçu ikrarında; *"herhalde içtiğin şeyin sarhoş edici olduğunu bilmiyordun."*⁵⁴

V- HAD SUÇLARINDA ŞAHİTLİK ETMEMEK İÇİN TA'RİZ

Başkasının bir had suçu işlediğine vâkıf olan kişinin, her ne kadar konu hakkında mahkemeye başvurup şahitlik ikâmesi caiz ve normal ise de, Hz. Peygamber'in mümkün olduğunca insanların kusurlarını örtme tavsiyesine uyarak, şahitlik yapmaktan vazgeçmesi daha iyi görülmüştür. Buna binaen devlet başkanı, hâkim ve diğerlerinin, bu tür kişileri şahitlik yapmaktan geri durdurma yönünde ta'rîzde bulunmaları da iyi görülmüştür. Bu konuda sahabe uygulamalarından örnekler bulunmaktadır.⁵⁵

Buraya kadar olan kısımda, ta'rîz kullanmanın bazı konulardaki etkisi üzerine beyan edilen görüşleri aktarmış bulunuyoruz. Şâfiî mezhebine mensup bir âlim, ta'rîz kullanmanın hükmü konusunda şu genel kurala ulaşmıştır; *"Bir şeyin tasrîhi (açıkça söylemek) liaynihî haramı⁵⁶ ise, onun ta'rîzi de haramdır. Mesela zina iftirası ve küfür (imandan çıkma) kelimesini söylemek böyledir. Bir şeyin tasrîhi helalse veya liaynihî değil de başka bir sebepten haramsa, onun ta'rîzi caizdir. Mesela iddet bekleyen kadına evlilik ta'rîzinde bulunmak böyledir."*⁵⁷

⁵⁰ Bu sahâbî, Mâiz b. Mâlik el-Eslemîdir (r.a.). Geniş bilgi için bkz.: Müslim, Hudûd 22, (1695); Ebû Dâvud, Hudûd 24, 25, (4434, 4441).

⁵¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 74.

⁵² Şîrbînî, *Muğnî'l-muhlâc*, V, 492; Zerkeşî, *el-Mensûr*, I, 362-363.

⁵³ Şîrbînî, *Muğnî'l-muhlâc*, V, 492.

⁵⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 74.

⁵⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 71.

⁵⁶ "Liaynihî haram" veya diğer bir ifadeyle "lizâtihi haram": Şâri'in (Allah, Peygamber), geçici bir sebebe binaen olmaksızın baştan itibaren ve temelden haramlığına hükmettiği fiildir. Zina ve hırsızlık gibi. Bkz. Zekiyüddin Şa'ban, *age.*, s. 216.

⁵⁷ Zerkeşî, *el-Mensûr*, I, 361-362.

FIKIHTA KİNÂYE KULLANIMI

Yüce Kur'ân'ın ve onu getiren Hz. Peygamber'in dili olan Arapçanın ifade yapısı ve özellikleri bakımından hayli zengin olması ve Arapların günlük yaşantılarında bolca kinâyeli lafızlar kullanması sebebiyle, fıkıhın birçok alanında kinâyeli lafızlar konusuna değinilmiş ve bunların hükme etkisi üzerinde durulmuştur. Kinâye kullanımı Kur'ân-ı Kerim'de⁵⁸ ve Hz. Peygamber'in hadislerinde⁵⁹ de görülmektedir. Fıkıh kaynaklarında evlenme, boşanma, alım satım, köle azadı, velâyet, vakıf, ikrar, yemin, şahitlik, zina iftirası vb. birçok konuda kinâyeli sözlerin kullanıldığı ve bunların geniş bir yer işgal ettikleri görülmektedir. Bu zengin birikim, ifadelerin örfteki kullanımından meydana gelmiş ve fakihler tarafından, hukukta tarafsızlık ve istikrarı sağlamaya yönelik bir takım kurallara bağlanmaya çalışılmıştır. Burada vurgulanması gereken nokta, kinâye konusunun temelde dilbilimin konusu olduğu, dolayısıyla kullanılan dilin yapısı ve özelliklerinin iyi bilinmesi gerektiğidir. Bu sebeple öncelikle ifade sahibinin kullandığı lafzın, konuştuğu dil özellikleri ve örfteki kullanım bakımından kinâye olduğu tespit edildikten sonra, konunun fikhî boyutuna geçilmesi gerekmektedir.

Fıkıh kaynaklarında kinâye kullanımı konusunun öne çıktığı bazı konular ve kinâye örnekleri şöyledir:

I- BOŞAMADA (TALAK) KİNÂYE KULLANIMI

Kinâyenin en çok kullanıldığı konuların başında boşama konusu gelmektedir. Bunun önemli sebeplerinden birisini, boşamanın sevimsizliği ve Allah'ın en çok kızdığı helal⁶⁰ olması şekline açıklamak mümkündür.

A- BOŞAMADA KULLANILAN KİNÂYE İFADELERİ

Hangi lafızların kinâye sayılabileceği hususu, söylenen sözcük veya ifadenin ilgili dilin yapısı, toplum içindeki kullanım örfü, kaynak dinî metinlerde (nass) kullanılıp kullanılmadığı gibi hususlara göre değişebileceğinden hareketle, boşama konusunda kullanılan kinâye ifadelerinin çok sayıda olup bunların toparlanması hayli zor olduğundan, fakihlerin genellikle üzerinde ittifak ettikleri bazı örneklere yer verilecektir.

Kaynaklarda Arapça olarak geçen bazı kinâî boşama ifadelerinin anlamları şöyledir; Erkeğin eşine hitaben *"sen bâînsin"*, *"sen bana haramsın"*, *"serbestsin (haliyye)"*, *"sen berîsin"*, *"işin senin elinde"*, *"seçimini yap"*, *"say/hesapla (iddetini say/ bir şeyin adedini say)"*, *"rahmini temiz tut"*, *"yolunu serbest bıraktım"*, *"artık sana yaklaşamam"*, *"ipin boynunda (istediğin yere gidebilirsin)"*, *"hürsün"*, *"kalk git"*, *"bana yabancı ol"*, *"bana karşı örtün"*, *"seni terk ettim"*, *"benden kurtuldun"*, *"aramızda nikah yoktur"*, *"git başkası ile evlen"*, *"sen bana domuz eti/ölü hayvan gibisin (haramsın)"* demesi kinâye örnekleridir.⁶¹

Yukarıda sayılan ifadelerde ve benzerlerinde ortak nokta, hem boşama hem de boşama dışında başka bir anlamda kullanılmış olma ihtimalidir. Bu sözlerin muhatabı, hangi ihtimalin kastedildiğini doğrudan anlayamamakta ve konuşanın maksadının belirlenmesi hususunda niyetinin bilinmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Mesela *"işin*

⁵⁸ Ayetlerde bazı kinâye örnekleri için bkz. Bakara 2/187, 237; Nisâ 4/21.

⁵⁹ Hadislerde kinâye örneği için bkz. Buhari, Vudû 26; Müslim, Tahâret 87, (278).

⁶⁰ İlgili hadis şöyledir; *"Allah'ın en sevmediği helal, talaktır."* Ebu Davud, Talak 3, (2177, 2178).

⁶¹ Başka örnekler ve ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1988, II, 185 vd.

senin elinde" denildiği zaman, bununla boşama anlaşılabilceği gibi; alışveriş, yeme içme vb. bir konuda kararı muhataba bırakma anlamı da anlaşılabilir. Yine "*kalk git*" denildiğinde boşama anlamı anlaşılabilceği gibi; muhatabın başka bir oda, dışarı, ev vb. farklı bir mekana gitmesi kastedilmiş olabilir.

B- BOŞAMADA KULLANILAN KİNÂYENİN HÜKMÜ

Boşamada kullanılan kinâyenin hükmü, fakihlerin kinâf lafızları tespitinde kullandıkları ölçülere ve bunlar arasında yaptıkları tasnife göre farklılık arz etmektedir. Bu konuda mezheplerin görüşlerini ana hatlarıyla şöylece ortaya koyabiliriz:

Hanefîler: Hanefîler boşama kinâyelerini iki türe ayırırlar:

Birincisi; konuluş anlamı bakımından bizzat kinâye olan lafızlardır. Hanefîlere göre hem boşamada hem de diğer konularda kullanılabilen lafız kinâyedir. Bu tür lafızlarla boşama meydana gelebilmesi için söyleyenin boşama niyeti taşıması şarttır. Kişinin ne tür bir niyete sahip olduğunu ise ancak kendisi ve Allah bilir. Bu bakımdan mahkemeye intikal etmeyen durumlarda kişi dindarlığıyla baş başadır; boşama niyeti bulunmadığını söylese buna itibar edilir. Konunun mahkemeye intikal etmesi halinde, konuşma ortamının boşama ile ilgili olup olmadığına bakılır. Eğer eşinden razı olduğunu gösteren bir ortam varsa, boşama niyeti bulunmadığı sözüne güvenilir. Şayet boşanma konusu konuşuluyorsa, kızgınlık veya tartışma ortamı varsa, o zaman kullandığı ifadenin şu üç türden hangisine girdiğine bakılır:

1- Aşağıdaki beş ifadeden birini kullanmışsa, boşama niyeti olmadığı sözüne itibar edilmeksizin boşama gerçekleşmiş sayılır. Çünkü ortam, kişinin boşama niyetini göstermektedir. Ayrıca bu lafızlar azarlama amaçlı kullanılmaya elverişli değildir. Beş Arapça ifadenin anlamları şöyledir; "*işin senin elinde*", "*seçimini yap*", "*say/hesapla (iddetini say/ bir şeyin adedini say)*", "*rahmini temiz tut*", "*sen birsin.*"

2- Aşağıdaki beş ifadeden birini kullanmışsa, kızgınlık ve tartışma ortamı varsa boşama niyeti olmadığı sözüne inanılır, çünkü bunlar azarlama niyetiyle de söylenebilmektedir; boşanma konusu konuşulan bir ortam ise boşamaya hükmedilir, çünkü başka bir maksatla kullanma ihtimali kalmamıştır. Bu beş Arapça ifadenin anlamları şöyledir; "*serbestsin (haliyye)*", "*berşin*", "*kesin (bette)*"⁶², "*bâinsin*", "*haramsın.*" Ebû Yusuf'un bu beş lafza beş tane daha eklediği söylenmektedir ki bunlar "*sana yolun yok*", "*senden ayrıldım*", "*yolunu serbest bıraktım*", "*sana sahipliğim (milk) yok*" ve "*benden bâin (uzak) oldum*" anlamındaki ifadelerdir. Bunlar da diğer beşi gibi kızgınlık ortamında azarlama niyetiyle kullanılabilmekte, boşama konuşulan ortamda ise boşama dışında bir anlama çekilememektedir.

3- Yukarıda geçen lafızlar dışında bir lafız kullanmışsa, hem kızgınlık ortamında hem de boşamanın konuşulduğu ortamda, boşama niyeti bulunmadığı sözüne inanılır. Ancak dil itibarıyla boşamada kullanılmayan lafızların kullanılması halinde boşama niyeti olsa bile boşama gerçekleşmez. Mesela "*Allah bereketini versin*", "*Beni doyur*" gibi sözlerle boşama olmaz.

İkincisi; bir kağıt, levha, duvar vb. üzerine, doğrudan eşine hitap etmeksizin, görünüp okunabilecek bir tarzda boşama lafızlarının (örn. "*karısı boştur*", "*boş ol*")

⁶² Bu ifadeyi kullanan Yezid b. Rükâne örneği için bkz. Tirmizî, Talâk 2, (1177); Ebû Davud, Talâk 10, (2196), 14, (2206, 2207, 2208). Ayrıca Hz. Ömer'in bu şekilde (bette=kesin) bir boşamayı üç boşama saymasına dair bir yorum için bkz. Çeker, Orhan, "Prof. Dr. Saffet Köse'nin 'Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış' Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 7, Konya 2006, s. 53-54.

yazılmasıdır. Ancak su ve havaya yazmak gibi harflerin belli olmadığı, dolayısıyla görünüp okunamayacak tarzda olanlarda boşama niyeti olsa bile buna itibar edilmez. Okunabilen yazılarda kişinin niyeti sorulur. Çünkü bu tür yazılar, yazının güzelleştirilmesi (hat) vb. amaçlarla da yazılabilmektedir. Eğer eşini boşama niyeti olduğunu söylerse, boşama gerçekleşir.

Kinâye ile yapılan boşamanın ric'i mi, bâin mi sayılacağı hususu da Hanefilerce şöyle açıklanmaktadır: Üç ifadeden ("*say/hesapla* [iddetini say/bir şeyin adedini say]", "*rahmini temiz tut*", "*sen birsin*") birinin kullanılması halinde –aksi niyet olsa bile- ric'i talak meydana geleceği konusunda ihtilaf yoktur. Çünkü bunlar sarîh hükmündedirler. Bunların dışındaki kinâyelerde ise Hanefilere göre bâin talak meydana gelir.⁶³

Mâlikîler: Malikîlere göre boşama kinâyeleri, boşama anlamının açıklık ve kapalılığı bakımından zâhir (açık) ve hafî (kapalı) olmak üzere ikiye ayrılır:

1- Zâhir kinâye lafızlarının başlıcaları şunlardır; "*ipin boynunda* (istediğin yere gidebilirsin)", "*kesin* (bette)", "*bir bâin* (boşama/ayrılık)." Bu ifadeler kullanıldığında – eşler arasında cinsel ilişki olsun veya olmasın- üç boşama gerçekleşmiş olur. Mâlikî kaynaklarda bunlara benzer başka ifadeler tek tek sayılmış ve bazılarında üç boşamadan az sayılması için kişinin niyetinin dikkate alınacağı, bazılarının azarlama amaçlı kullanılmış sayılacağı, bazılarında da cinsel ilişki olup olmamasına göre durumun değişeceği belirtilmiştir.

2- Hafî kinâye lafızları ise "*gir*", "*git*" ve "*yürü*" lafızlarıdır. Eğer bunlarla bir bâin boşama kastetmişse, ilişkiye girilen kadın üç talakla ilişkiye girilmeyen ise bir talakla boşanmış sayılır. Birden fazla boşamayı kastettiğini söylerse, ilişkiye girilmeyen kadın niyet ettiği kadarıyla (iki veya üç) boşanmış olur.⁶⁴

Şâfiîler: Şâfiîlere göre boşamada ve başka konularda kullanılabilen lafızlar, boşamada kinâye olabilir. Ancak kinâye ile boşamanın gerçekleşebilmesi için boşama niyetinin bulunması şarttır. Dil itibarıyla boşamada kullanılan lafızlar pek çoktur. Dilin müsait olduğu her lafız boşamada kinâye olarak kullanılabilir; "*serbestsin*", "*say/hesapla* (iddetini say/ bir şeyin adedini say)", "*beni bırak*" vb.

Boşamada kullanılmayan lafızların kullanılması ve bunlardan zorlama ile boşama anlamı çıkarılması ile boşama gerçekleşmez. Bu tür lafızları kullananın niyetinin boşama olmasına da itibar edilmez. Mesela "*Allah bereketini versin*", "*Allah hayrını versin*" gibi sözlerle boşama niyeti bulunsa bile boşama olmaz.

Kinâye ile kaç boşamaya niyet edildi ise o kadar boşama gerçekleşir. Boşama niyeti bulunduğu halde boşamanın sayısı konusunda bir niyet yoksa, bir boşama (ric'i) gerçekleşmiş olur.⁶⁵

Hanbelîler: Hanbelîler –Mâlikîler gibi- boşama kinâyelerini zâhir (açık) ve hafî (kapalı) olmak üzere ikiye ayrılır:

1- Zâhir kinâye lafızları, boşanma anlamının ağır bastığı lafızlar olup on altı tanedir ki bunlar; "*serbestsin* (haliyye)", "*berâsin*", "*bâin*", "*kesin* (bette)", "*ilişigi kesilmiş* (betle)", "*işin senin elinde*", "*hürsün*", "*günahsın* (harac)", "*ipin boynunda* (istediğin yere

⁶³ Kâsânî, *Bedâiyi'*, III, 105-107, 111-112; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 395; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, II, 185 vd.

⁶⁴ Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 6-7; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İkâl li Muhtasari Halîl*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., V, 325-329.

⁶⁵ Cemal, *Hâşiyetü'l-Cemel âlâ Şerhi'l-Menhec* (Futuhâtü'l-Vehhâb), Dâru'l-Fikr, yy., ty., IV, 328-329; Büceyrimî, *et-Tecrid* (Hâşiyetü'l-Büceyrimî 'ale'l-Menhec), Dâru'l-Fikr'l-Arabî, ty., yy., IV, 14.

gidebilirsin)", "git istediğinle evlen", "başka kocalara helal oldun", "sana yolum yok", "sana yetkim yok", "seni azat ettim", "saçını ört", "elbiseye bürün" ifadeleridir.

2- Hafî boşama kinâyeleri ise dil itibariyle bir boşama anlamı için konulmuş ve aksine bir niyet bulunmadıkça sadece bir boşamayı ifade eden lafızlardır. Mesela "çık", "git", "tal", "bir yudum su iç", "ailene katıl", "sana ihtiyacım yok", "seçimini yap", "sen birsin" gibi ayrılığı ifade eden lafızlar böyledir.

Zâhir olsun hafî olsun bütün kinâyelerde söz söylenirken boşama niyetinin bulunması veya kızgınlık, tartışma vb. boşama niyetini gösteren bir ortam olması şarttır, aksi takdirde boşama gerçekleşmez. Zâhir-hafî ayırımının neticesi şudur; zâhir lafızlar boşama niyetiyle kinâye olarak kullanıldığında, boşama adedi niyetinin kaç olduğuna bakılmaksızın, üç boşama gerçekleşir. Hafî lafızlarda ise niyete göre boşama adedi iki veya üç olabilir, adet niyeti yoksa tek boşama sayılır.

Ayrılık anlamına gelmeyen "otur", "kalk", "ye", "Allah seni bağışlasın" gibi sözler kinâye değildir, boşama niyeti olsa bile bunlarla boşama olmaz.⁶⁶

Zâhirîlere göre boşama ancak üç sarîh boşama (talâk, firâk, serâh) kelimesi ve türevlerinin kullanılmasıyla olur. Talak lafzında niyete bakılmaksızın boşama gerçekleşir. Diğer ikisinde ise boşama niyeti bulunmadıkça boşama gerçekleşmez. Boşama niyeti bulunmadığını söylerse sözüne itibar edilir. Bunların dışındaki sözler boşama niyetiyle söylense bile, boşamaya etkisi olmayan boş ve gerçeğe aykırı laflardır. Bunların kullanılması halinde ancak tövbe istiğfar gerekir.⁶⁷

İnâmîyye'ye göre kinâye ile boşama olmaz. Kinâye kullanan kişi bununla boşamayı kastetse bile hiç bir şey gerekmez.⁶⁸

II- HUL'DA KİNÂYE KULLANIMI

Hul' veya diğer adıyla Muhâlea; kadının ödemeyi kabul ettiği bir bedel karşılığında evlilik akdine son vermektir.⁶⁹ Fakiherin çoğunluğuna göre bu, fesih veya talaktan ayrı bir boşama şeklidir. Hul' işlemi, "hul'" ve "müfâdât" gibi bu manada açık ifadeler kullanılarak yapılabildiği gibi, bazı âlimlere göre söyleyenin hul' niyeti taşınması şartıyla kinâye kullanılarak da yapılabilmektedir. Özellikle Hanbelî ve Şâfiî âlimler, hul' için kullanılan lafızları sarîh ve kinâye şeklinde ayırma taraftarı olup bunu boşamadaki sarîh-kinâye ayırımı gibi değerlendirmektedirler. Mesela "seni ibrâ ettim", "ibâne", "fesih" veya "satım" kelimelerini kullanmak kinâye örnekleridir. Son ikisi Şâfiîlere göre kinâyedir.⁷⁰

III- İLÂ'DA KİNÂYE KULLANIMI

İlâ, evlilik akdinin sona ermesine yol açabilen bir yemin türüdür. Kocanın eşiyle cinsel ilişkisini yemin, adak veya bir şarta bağlayarak, belirli veya belirsiz bir süre kendisini bundan menetmesi anlamındadır. İlgili ayet şöyledir: "Kadınlara yaklaşmamaya yemin edenler dört ay beklerler. Eğer bu süre içinde, yeminlerinden dönerlerse, şüphesiz ki Allah, her şeyi çok bağışlayan ve çok merhamet edendir. Eğer boşamayı kastederlerse, şüphesiz ki Allah, her şeyi çok iyi işiten, çok iyi bilendir." (Bakara 2/226-227). Buna göre koca, dört aylık süre içinde her an yemininden dönüp, eşiyle barışabilecek ve yemin keffâreti vererek uhrevî sorumluluktan kurtulabilecektir. Ancak eşine dönmeksizin dört aylık müddet sona ererse, evlilik de sona erer.

İlâ, "seninle cinsel ilişkide bulunursam, evliliğimiz sona ermiş olsun" vb. sarîh/açık

⁶⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 297-302.

⁶⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 279-310, 436 vd.

⁶⁸ Hillî, *Şerâi'ü'l-İslâm*, III, 8-9.

⁶⁹ Bakara, 2/229.

⁷⁰ İbn Müflih, *el-Furû*, V, 346; Merdâvî, *el-İnsâf fi Beyâni'r-Râcili mine'l-lulâf*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, yy., ty., VIII, 393-394; *el-Mevsûatü'l-fukhiyye*, XIX, 257-258.

sözlerle yapılabildiği gibi, kinâyeli sözlerle de yapılabilir. Örfte genelde başka anlamlar, bazen de cinsel ilişki için kullanılan ifadeler, bu niyetle kullanıldıklarında kinâye sayılır. Mesela eşyle ilişkisini kesmeyi kastederek; "Bundan sonra seninle bir yastığa baş koymam", "seninle bir yatağa yatmam", "hiçbir şey ikimizin başını bir araya getiremez", "yatağına yaklaşmam", "sana kötülük yapacağım", "seni sinirden çatlatacağım", "senden uzak kalmam uzun sürecek", "tenim tenine değmeyecek", "seninle aynı çatı altında bulunmam", "beraber uyumam" gibi sözler kinâyedir.⁷¹

IV- ZİHÂR'DA KİNÂYE KULLANIMI

Bir kimsenin karısına "sen bana anımanın sırtı gibisin" diyerek, onu kendisine haram kılmasıdır. İslam öncesi cahiliye döneminden kalan kötü bir âdettir. İslam bunu günah saymış, böyle yapanların sözlerinden dönmeleri halinde keffâret ödemeleri emredilmiş ve keffâret ödeninceye kadar eşine yaklaşması haram kılınmıştır.⁷²

Zihâr, annenin sırtı zikredilmek suretiyle "sen bana anımanın sırtı gibisin" diyerek açık ifadeyle yapılabileceği gibi, kinâyeli ifadelerle de yapılabilir. Fakihlerin çoğunluğu, örfte nadiren zihâr için kullanılan lafızların zihâr niyetiyle kullanılmasını kinâye olarak değerlendirirler. "Sen bana annem gibisin", "Bana annemin gözü/başı/rulu/ayağı gibisin" vb. ifadeler, zihâr maksadıyla söylenirse kinâyedirler. Bu tür sözlerin anneyi yüceltmek için kullanılması da mümkün olduğundan, kişinin niyetinin bilinmesi ve beyanına güvenilmesi gerekir.⁷³

V- ZİNÂ İFTİRASINDA KİNÂYE KULLANIMI

Zinâ iftirasında kullanılan lafızların sarîh, kinâye ve ta'rız şeklinde üçe ayrıldığından bahsetmiş ve zinâ iftirasında ta'rız konusuna yukarıda değinmiştik. Bu üç kavram arasındaki farkı zinâ iftirası konusu bakımından şöyle açıklayabiliriz:

Sarîh; Zinâ iftirasından başka anlama gelmeyen lafızdır.

Kinâye; Konulduğu anlam itibariyle kendisinden zinâ iftirası arlaşılabilen lafızdır.

Ta'rız; Sarîh ve kinâye dışında bir yolla zinâ iftirasının anlaşılmasıdır.

Zinâ iftirasında kinâye kullanımı konusunda hangi lafızların kinâye sayılacağı, kinâye sayılan lafızların kullanılması halinde ceza verilip verilmeyeceği, şayet ceza verilecekse bunun ne olacağı konularında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Mezheplerin bu konudaki görüşleri ana hatlarıyla şöyledir.

Mâlikîlerde genel kural şudur: Kinâye⁷⁴ kullanan kişi, zinâ iftirasında bulunduğunu inkar ederse, bu yönde yemin etmesi şartıyla sözüne güvenilir. Ancak Mâlikî fakihlerin, kullanılan ifadeye göre farklı değerlendirmeler yaptıkları görülmektedir; "Fâcîr (günahkâr/kötü)", "fâsık (günahkâr)", "fâcîr kadının çocuğu", "fâsık kadının çocuğu" derse te'dip edilir. "Habîs (kötü/pis)" veya "habîs kadının oğlu" derse, zina iftirası kastetmediğine dair yemin etmesi istenir; yeminden kaçınırsa bir süre hapsedilir, makul bir süre hapsedildiği halde yemin etmemekte direnirse ta'zir cezası uygulanır. "Ey falan kadımla günah işleyen (fâcîr)" ifadesi hakkında ise iki görüş beyan edilmiştir; 1-"Habîs" demek gibidir, aynı işlem yapılır. 2-Eğer sözünü ettiği günahın, zinâ dışında bir günah olduğunu ispat edebilir veya muhatabın gerçekten zinâ suçu işlediği sabit olursa, bu sözü söyleyen cezadan kurtulur. Aksi takdirde zina iftirası cezasına (had)

⁷¹ Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Debkâik*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy., ty., II, 262; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 172; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, VII, 223-224.

⁷² Mücâdele, 58/1-4.

⁷³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy., ty., IV, 107, *Mevvâk*, *et-Tâc ve'l-İklîl*, V, 428 vd.

⁷⁴ Mâlikî kaynaklarda zina iftirası konusunda "kinâye" kelimesi veya türevlerinin kullanıldığına rastlayamadık. Ancak açıkça telâffuz etmeseler de, verilen örneklerde yapılan açıklamaların kinâye tanımıyla örtüşmesinden hareketle onların görüşlerini belirlemeye çalıştık.

çarpıtılır. Mâlikîlere göre "kahpe" demek de zina iftirası olup had cezası gerektirir.⁷⁵

Şâfiîlere göre de genel kural olarak; kinâyeye kullanan kişinin zina iftirasında bulunduğunu inkar etmesi halinde, bu yönde yemin etmesi şartıyla sözüne güvenilir. Böylece had cezasından kurtulur ancak ta'zir cezasına çarpıtılabılır.⁷⁶

Hanefîler ve bazı Hanbelîlere göre ise zina iftirası ancak açık/sarîh ifadeyle yapıldığı takdirde had cezasını gerektirir. Nesebin nefyi (olumsuzlama) anlamına gelen sözler, açık zinâ isnadı olarak değerlendirilir. Bunun dışında kinâyeye vb. ifadeler sebebiyle had cezası gerekli olmaz. "Fâcir (günahkâr/kötü)", "fâsık (günahkâr)", "fâcir kadının çocuğu" gibi ifadeler, zinâ dışında başka günahları da ifade edebileceği için kesinlik taşımazlar. Hanefîlere göre "kahpe" demek de zina iftirası değildir. Had cezaları açıklık ve kesinlik gerektirir, şüphe ile düşer, kıyasla sabit olmaz. Ancak bu tür şeyler söyleyenlere ta'riz cezası uygulanabilir.⁷⁷

Görüldüğü üzere sadece bazı Malikîlerin belirli ifadeler için ("Ey falan kadını günah işleyer" ve "kahpe") zina iftirası cezasından bahsettiği görülmektedir. Bunun dışında kinâyeye kullanımı sebebiyle had cezası gerektiğini söyleyen bulunmamaktadır. Mâlikîlerin ta'riz ile de zinâ iftirası cezasını gerekli gördükleri hatırlanırsa, bu konuda mezhepler arasında en sert tutumun Mâlikîlere ait olduğunu söyleyebiliriz. Ancak had cezasının uygulanmaması, bu tür sözlerle insanları rahatsız edenlerin cezasız kalacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim âlimlerin çoğunluğunun açıkça belirttiği üzere, bu kişilere şartlara göre değiştirilebilme esnekliğine sahip ta'zir cezaları uygulanabilecektir.

VI- VAKIF KONUSUNDA KİNÂYE KULLANIMI

Bir malın vakıf olarak tahsisini ifade etmek üzere vakfedenin kullandığı ifadeler, sarîh veya kinâyeye olabilmektedir. Vakıf muamelesi yani bir malı vakıf haline getirme konusunda kullanıldığında âlimlerin çoğunluğu tarafından sarîh kabul edilen ifadeler, "valef", "haps", "tesbîl (adamak)" sözcükleridir.

Vakıf konusunda kullanılan kinâyeye örnekleri, "tasadduk", "haram kılmak", "ebedileşürmek" sözcükleridir. Bir malın vakfedilmesi konusunda kinâyeye lafızları kullanıldığı zaman, vakfetme işleminin geçerli olabilmesi için, söyleyenin vakıf niyeti taşınması veya kinâyeye sözcüklerinin sarîh sözcüklerle birlikte kullanılması şarttır. "Mevkuf bir sadaka olarak tasadduk ettim (bağışladım)", "satılmamak, hibe edilmemek ve miras yoluyla inikâl etmemek üzere" gibi ifadelerle vakıf muamelesi geçerli olur.⁷⁸

V- DİĞER KONULARDA KİNÂYE KULLANIMI

Fıkıh kaynaklarında, yukarıda ele aldığımız kinâyeye kullanımının öne çıktığı konulara ilaveten başka fikhî konularda da kinâyeye kullanımının etkisine yer verildiği görülmektedir. Bunlardan bir kaçında zikredilen kinâyeye ifadeleri şöyledir:

Satım akdinde; "şunu benden bine al", "şunu bine teslim al", "onu bin karşılığında mülkiyetime geçirdim", "şu mal, bin karşılığında senindir" demek.⁷⁹

Hibe akdinde; "şu elbiseyi sana giydirdim", "seni şu hayvana bindirdim" demek.

Velâyet; kadâ (yargı) velayeti ve diğer velayetlerin kurulumunda yani bir kişiye bu görevlerin verilmesi sırasında sarîh veya kinâyeye lafızlar kullanılabilir. Bu konuda kinâyeye sayılan yedi Arapça lafız kaynaklarda yer almaktadır. Bunların anlamları yaklaşık olarak "sana itimat ettim/bıraktım/verdim/kıldım/dayadım/yön-

⁷⁵ Sehnûn, *el-Müdevvene*, IV, 494; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari Halil*, Dâru'l-fikr., Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, yy., ty., VI, 301-303; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desâki ale'ş-Şerhi'l-Kebîr*, Kahire, ty., 330.

⁷⁶ Şirbinî, *Muğni'l-nuhtâc*, V, 55; Heytemî, *Tuhfetü'l-nuhtâc*, VIII, 205.

⁷⁷ Kâsânî, *Bedâyi'*, VII, 42; Merdâvî, *el-İnsâf*, X, 215-216; Buhûtî, *Dekâiku Ülü'n-Nühâ li-Şerhi'l-Mümehâ (Şerhu Mümehâ'İlrâdat)*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ty., III, 357-358.

⁷⁸ Merdâvî, *el-İnsâf*, VII, 5-6; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, XXVII, 12-13.

⁷⁹ Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mülhezzeb*, Matbaatü'l-Müniriyye, Mısır, ty., IX, 196.

lendirdim" şeklindedir.⁸⁰

Fakihlerin, her bir fikhî konuyu incelerken o konuyla ilgili kinâye kullanımını konusuna değinmekle birlikte, hangi işlemlerde kinâye kullanımının geçerli olduğu hangilerinde ise geçersiz olduğu konusunda genel bir ilke/kural belirlemeye çalıştıkları ve şu sonuçlara ulaştıkları görülmektedir:

1- Kişinin tek tarafı olarak yapabildiği bütün tasarruflarda, niyet bulunmak şartıyla kinâye kullanması halinde bu tasarruf geçerlidir. Boşama, köle azadı, ibrâ vb. konular böyledir.

2- İki tarafın icap ve kabulü ile gerçekleşen işlemleri, şahit bulundurma zorunluluğu bakımından ikiye ayırmak gerekmektedir.

2a- Şahit bulundurmak gereken iki tarafı işlemlerde, niyet bulunsa bile kinâye ile işlem geçerli olmaz. Çünkü şahit, kinâye kullananın niyetini bilemez. Nikah akdi ve müvekkil tarafından şahit huzurunda yapılması şartı konulan satım işleminin vekil tarafın yapılması böyledir. Nikah akdinde karîneler olsa bile işlemin geçerli olmayacağı, şahitli satımın ise karîneler olması halinde geçerli olacağı söylenmiştir.

2b- Şahit bulundurmak gerekmeyen iki tarafı işlemleri de, işlemin amacının gararla ilişkilendirilebilmesi bakımından ikiye ayırmak gerekir;

2ba- İşlemin amacı gararla ilişkilendirilebiliyorsa, niyet bulunmak şartıyla kinâye kullanılması halinde işlem geçerli olur. Mesela hul'un amacı, boşamaktır. Kitâbet akdinin amacı, kölenin azadıdır.

2bb- İşlemin amacı gararla ilişkilendirilemiyorsa, bu konuda sahih olan görüş kinâye ile işlemin geçerli olacağı yönündedir. Alım-satım, icâre (kiralama-hizmet), müsâkât (ağaç bakım ortaklığı) vb. akitler böyledir. Bu konudaki aksi görüşün, hal karînelerinin bulunmadığı durumlarla sınırlı olduğu, karîne varsa ve taraflar niyetlerini karşılıklı anlayabiliyorsa işlemin ihtilafsız geçerli olacağı söylenmiştir.⁸¹

Böylece ilke olarak, nikah dışındaki tüm işlemlerde niyetle birlikte kinâye kullanmanın geçerli olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak belirli bir konuda hangi ifadelerin kinâye sayılacağı ve bunların etkisinin ne olacağı hususundaki tartışmalar, dil özellikleri, örfî kullanım, niyet vb. ölçülere göre farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

SONUÇ

Ta'riz ve kinâye, insanların günlük konuşma ve yazışmalarında çokça başvurdukları dolaylı anlatım türlerindedir. İslam dini genel olarak bu tür dolaylı anlatımları yasaklayıcı bir yaklaşıma sahip değildir. Ancak kullanılan ifadenin başkalarına zarar vermesi gibi durumlar, konunun mahiyeti gereği değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Fakihler, gerek usûl, gerekse furû eserlerinde lafızlar konusuna önem vermiş ve ayrıntılar üzerinde titizlikle durmuşlardır. Lafız-niyet uygunluğu bakımından ta'riz ve kinâye konuları da bu titizlikten nasibini almış görünmektedir.

Fıkıh kaynaklarında ta'riz kullanımının öne çıktığı konular, iddet bekleyen kadına evlilik teklifi, zina iftirası, suç ikrarından vazgeçirmek veya döndürmek, had suçlarında şahitlik etmemek ve kafir düşman aleyhine müslümâna ta'riz kullanma konularıdır.

Başkasıyla evli olan kadınlara evlilik teklifi ta'rizinde bulunulamayacağı, evli olmayanlara ise bulunulabileceği hususunda ittifak vardır.

Ric'î talakla boşanmış kadının halen evli olduğu ve kocası dışında birisinin ona evlilik teklifi ta'rizinde bulunamayacağı konusunda ittifak vardır.

Vefat iddeti bekleyen kadına evlilik teklifi ta'rizinde bulunulabileceği hususun-

⁸⁰ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut 1985, s. 88.

⁸¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 195-196.

da ittifak vardır. Üç talakla boşanmış ve geri dönülemez bir sebeple (süt emme, liân vb.) fesih iddeti bekleyenler de vefat iddeti bekleyenler gibi kabul edilmiştir.

Bâin talakla boşanan kadına evlilik teklifi ta'rîzinde bulunulamayacağını genellikle Hanefîlerin savunduğu; buna karşın diğer mezheplerdeki ağırlıklı görüşün cevaz yönünde olduğu görülmüştür.

Evlilik teklifi konusunda kullanılan bazı ifadelerin sarîh mi yoksa ta'rîz mi olduğunun değerlendirilmesi hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Zinâ iftirasında ta'rîz konusunda sadece Mâlikîlere ve Hanbelîlerin bir görüşüne göre suç sabit olup had cezası gerekmektedir. Buna karşılık çoğunluk görüşü, had cezasının uygulanamayacağı yönündedir. Ancak bu kişilere, takdire bağlı ta'zir cezası uygulanabileceği söylenmiştir.

Allah hakkı olan had suçlarının ispatı için delil olarak sadece fâilin ikrarının bulunması halinde, hâkimin veya devlet başkanının ikrardan vazgeçme yönünde ta'rîzde bulunabileceği büyük çoğunlukla benimsenmiş hatta bunun güzel bir iş olduğu belirtilmiştir. Had suçlarında şahitlik etmemek için ta'rîzde bulunmak da iyi görülmüştür.

Ta'rîzin hükmü konusunda şu genel kurala ulaşıldığı görülmektedir: *Açıkça söylenmesi liaynihi haram olanın ta'rîzi de haramdır; zina iftirası gibi. Açıkça söylenmesi helal olan veya ligayrihi haram olanın ta'rîzi caizdir; iddeti bekleyen kadına evlilik ta'rîzi gibi.*

Fıkıh kaynaklarında boşama, zina iftirası, vakıf, velâyet vb. birçok konuda kinâyeye kullanımı hususuna değinildiği görülmektedir. Kinâyenin en çok boşamayla ilgili konularda (talâk, hul', ilâ, zihâr gibi) ele alındığı göze çarpmaktadır. Boşama konusu, şaka ve laubaliliğe yer verilemeyecek kadar ciddî bir konudur. Bu bakımdan boşamada kullanılan kinâyelerin genellikle, kocanın tek tarafı olarak dönebileceği ric'î talak yerine ancak eşlerin karşılıklı rızayla dönebilecekleri bâin talak sayılmasının, kinâyeye kullananlar için bir tür ceza ve başkaları için de caydırıcılık amacı taşıdığı söylenebilir.

Fıkıhta ağızdan çıkan söz ciddiye alınmış, belirli bir konuda hangi ifadelerin sarîh, hangilerinin kinâyeye sayılacağı ve bunların hükme etkisi hususunda, hukukta tarafsızlık ve istikrarı sağlama amacına yönelik olarak bazı ölçüler belirlenmeye çalışılmıştır. Ölçü olarak kullanılan dilin özellikleri, ilgili lafzın Kur'an ve sünnet metinlerinde (nass) geçip geçmediği ve örfteki kullanımı gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Ayrıca sözün söylendiği ortamda boşama konusunun konuşulması ve kızgınlık hali gibi durumların, kişinin niyetini tespitte önemli hal karîneleri olduğu vurgulanmıştır. Sarîh ifade olduğu konusunda ittifak edilenleri bir tarafta tutarsak, dil ve örfün yaşama ve yaşadıkça değişme özelliğine bağlı olarak, farklı zaman ve ortamlarda insanların ağızdan çıkan ifadelerin sarîh mi kinâyeye mi olduğunun mevcut dil ve örf şartları içinde değerlendirilmesi zarureti kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Zinâ iftirası konusunda kinâyeye kullanılması halinde, sadece Malîkîlerin belirli ifadeler için had cezasından bahsettiği; buna karşın büyük çoğunluğun, kinâyeye ile had cezası gerekeceği ancak uygun bir ta'zir cezası uygulanabileceği görüşünde oldukları görülmüştür. Ta'rîz veya kinâyenin zinâ iftirası konusunda kullanımı halinde –bazı ifadelerle sınırlı da olsa– ceza bakımından en sert tutumun Mâlikîlere ait olduğu tespit edilmiştir.

Ta'rîz ve kinâyeye konuları bir bakıma ait olduğu toplumun kültürü ve değerlerini de yansıtmaktadır. Örneğin İslam hukukunun kabul ettiği zinâ iftirası suç, zinânın suç sayıldığı İslam toplumunda önemli bir suç olarak değerlendirilirken; zinânın suç sayılmadığı toplumlarda zinâ iftirası diye bir suç bulunmayabilir. Ayrıca zinânın kapsamının belirlenmesindeki farklılıklar da (evli-bekâr ayrımı vb.) zinâ iftirası suçuna etki etmektedir. Yine boşamanın sözlü ifadelerle yapılmasının geçerli sayılmadığı ve mutlaka resmî vesika istendiği hukuk sistemlerinde, sözlü ifadelerin sarîh mi kinâyeye mi olduğu ve bunların etkisi üzerinde durulmayabilir.

“EL-İBÂNE” ÇEVİRİSİ ÜZERİNE -Eleştirel Bir Yaklaşım-

Mehmet KUBAT*

GİRİŞ

Ehl-i Sünnet Kelâm ekollerinden Eş’arîliğin kurucusu olan Ebu’l-Hasan el-Eş’arî (ö.324/935-36), 260/875 yılında Basra’da doğmuştur. Küçük yaşta babasını kaybeden el-Eş’arî, annesinin Mu’tezile âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/933) ile evlenmesinden sonra, onun himayesinde yetişmiş ve ondan Kelâm tahsil etmiştir. Bu sebeple kırk yaşına kadar Mu’tezile düşüncesini müdafaa etmiş ve bu alanda eserler te’lif etmiştir.¹ Mu’tezilî görüşleri benimsemesine ve bunları savunan eserler yazmasına rağmen el-Eş’arî, hocası el-Cübbâî ile anlaşmazlığa düşmüş; kaynaklarda zikredilen farklı birtakım nedenlerle, 300 (912-13) yılı civarında bir Cuma günü Basra Camii’nde Mu’tezle’den ayrılıp Ehl-i Sünnet’e intisap ettiğini² ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ile diğer hadis âlimlerince temsil edilen Selef itikadını benimsediğini açıklamıştır.³

el-Eş’arî, Müslümanların çoğunluğunu temsil eden geleneksel Ehl-i Sünnet düşüncesinin tartışmasız en önde gelen sîmasıdır. O, sünnî düşüncenin en yaygın iki büyük kolundan biri olan ve Hicrî 4./Miladî 10. yüzyıldan günümüze değin muhafazakâr Müslümanların çoğunluğunun temel dinî inançlarını dayandırdığı Eş’arîyye Mezhebi’nin kurucusu ve kuşkusuz bu düşünce ekolünün en başta gelen teorisyenidir. Sünnî düşüncenin şekillenişinde bu denli önemli bir rol üstlenmesinde, el-Eş’arî’nin, hayatını sürdürdüğü Basra ve Bağdat gibi ilmî çevrelerin tesirinden başka, muhafazakâr çoğunluğun en güçlü rakibi sayılan Mu’tezile mezhebinden ayrılışının büyük payı olmuştur.⁴

Eş’arîlik düşünce sisteminde *el-İbâne an Usulî’ d-Diyâne* isimli eser temel bir başyapıt sayılmaktadır. Çünkü Eş’arîlik düşüncesi olarak kabul edilen birçok fikir, diğer eserlerinden ziyade, temelde bu esere dayanmaktadır. Tartışmalı bir konu olmakla beraber el-İbâne’nin, el-Eş’arî’nin te’lif ettiği son eser olarak kabul edilmesi, özellikle

* Yrd.Doç.Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mkubat66@hotmail.com.

¹ Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu’l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1996, s. 493 vd.; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya, 1996, s. 56.

² Krş. Bedevî, *Mezâhibu’l-İslâmiyyîn*, s. 493 vd.; İrfan Abdulhamîd, “Eş’arî, Ebü’l-Hasan”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI/444.

³ Bedevî, *Mezâhibu’l-İslâmiyyîn*, s. 492 vd.; Krş. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, *el-İbâne ‘an Usulî’ d-Diyâne*, Dâru İbn Zeydün li’t-Tibaati ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Beyrut, Ts., s. 9.

⁴ Abdulhamîd, “Eş’arî, Ebü’l-Hasan”, *DİA*, XI/444.

Eş'arîler nezdinde bu eserin güvenilirliğini arttırmıştır.⁵ el-Eş'ari, inanç esaslarını ele aldığı bu eserde, kendi dönemine kadar geçen tarihsel süreçte İslâm dünyasında ortaya çıkan fikir akımlarından Kaderiye, Cebriye, Mürcie gibi belli başlı fırkalar yanında, özellikle de Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında cereyan eden fikrî tartışmaları çok ustaca irdeleyip değerlendirmektedir. Bu nedenle eserin, hem daha sonra Eş'arîliği sistemleştiren âlimler ve hem de diğer Ehl-i Sünnet bilgileri üzerinde izlenebilir etkisinin olduğu rahatlıkla söylenebilir. el-Eş'arî'nin, önceleri Mu'tezilî düşünce ekolüne mensup bir âlim oluşu, daha sonra da bu mezhebi hemen her konuda ciddi bir eleştiriye tabi tutuşu, el-İbâne'yi daha da önemli kılmaktadır.

el-Eş'arî'nin sözünü ettiğimiz *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne* adlı eseri Dr. Mustafa Çevik tarafından "Dinin İnanç İlkeleri" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.⁶ Her uzman mütercimim yaptığı gibi sayın Çevik de, "Önsöz Yerine Eş'ari ve Eş'arilik" başlığı altında çevirdiği kitap ve müellifi hakkında bilgi vermekte ve bu kitabı neden çevirdiğini izah etmektedir. Mütercimim deyimiyile "İslâm düşünce tarihinde önemli yeri olan bu küçük eserin"⁷ Türkçe'ye kazandırılması gerçekten de sevindiricidir. Ne var ki sayın Çevik'in, "hem entelektüel hem de dini bir görev"⁸ bilerek üstlendiği *el-İbâne* çevirisinin ilmî ciddiyetten uzak olduğu görünmektedir. Çünkü yapılan bu tercüme ciddi hatalarla doludur ve çeviride gerekli özenin gösterilmediği açıkça gözlemlenmektedir. Bu yüzden mütercimim, "Çevirinin, inanç ilkeleri konusunda konuya ilgi duyan kişilere yeterince ışık tutacağı ortadadır."⁹ şeklindeki yargısına katılmak mümkün değildir.

Ne kadar yoğun çaba gösterilirse gösterilsin bir çeviri yapılırken belli bir anlam kaybının olması kaçınılmazdır. Bunun nedeni dillerin örtüşmezliği, mantıklarının farklı oluşu ve sosyo-kültürel dizgelerin farklılığıdır. Buna rağmen, bir çevirmenin, tercüme yapmak için en azından iki dili ve onların anlatım olanaklarını iyi bilmesi, çevireceği metni ya da söylemi çok iyi kavraması, verilen mesajı çok iyi algılaması ve onun diğer dile en iyi nasıl aktarılabilceğini veya diğer dilde nasıl yansıtılabileceğini kestirmesi zorunludur.¹⁰ Hal böyleyken, çeviri boyunca yanlış aktarımlar, anlamsız tanımlamalar, kelime hataları ve cümle bozuklukları sürgit devam etmektedir. Yaptığı bu çeviriyle mütercim, yalnızca İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan *el-İbâne* adlı eseri tahrif etmekle kalmamış, aynı zamanda eserin müellifi el-Eş'arî'yi de töhmet altında bırakmıştır. Ayrıca yapılan bu çeviriyle okurlar yanlış bilgilendirilmiştir de. Bu denli önemli bir eserin tahrif edilmesinde yalnızca mütercimim değil, aynı zamanda hiçbir kriter gözetmeksizin eseri yayımlayan İlahiyat Yayınları'na da bir sorumluluğun terettüp ettiğini belirtmek gerekir.

Ülkemizde son zamanlarda bazı yayınevleri tarafından yayımlanan birçok çeviri eserin benzer hatalarla dolu olması, bu eleştiriye kaleme almamızın en önemli

⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s. 69.

⁶ Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri* -el-İbâne 'an Usulî'd-Diyâne-, Sunuş, Notlandırma ve Terminolojik Sözlük ile birlikte Çeviren: Dr. Mustafa Çevik, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2005; Bu esere bundan sonra "Çevik, Çeviri" şeklinde atıfta bulunulacaktır.

⁷ Çevik, *Çeviri*, "Önsöz Yerine", s. 10.

⁸ Çevik, *Çeviri*, "Önsöz Yerine", s. 8.

⁹ Çevik, *Çeviri*, "Önsöz Yerine", s. 10.

¹⁰ Mete Çamdereli, Edmond Cary, *Çeviri Nasıl Yapılmalı*, "Dilbilim ve Çeviri Üzerine Birkaç Söz" (başlıklı giriş yazısı), İstanbul, 1996, s. 19.

nedenidir. Sayın Çevik, bu eserin Türkçe'ye kazandırılmasını, hem entelektüel hem de dini bir görev olarak kabul etmektedir.¹¹ Biz de benzer bir sâikle Çevik'in çevirisi hakkında okuyucuyu bilgilendirmenin dinî ve ahlâkî bir zorunluluk olduğunu düşünüyoruz. Çevirinin pekçok zorlukları bünyesinde barındıran çetin bir uğraşı olduğunun ayırında olarak, amacımız, çevirmenin şahsını hedef almadan ve insaf sınırlarını aşmadan, düştüğü yanlışları bilimsel bir tarzda ortaya koymak, böylece bu alanda yapılacak tercümelemlerin daha dikkatli ve titiz olmasına, yayınlanacak eserlerin de daha özenle ve daha ciddiyetle yayınlanmasına katkıda bulunmaktadır.

Bu kısa mülahazalardan sonra çeviri hataları hakkındaki eleştirilerimizi mümkün olduğunca kısa tutarak aktarmaya çalışacağız. Makale boyunca Çevik'in çevirisi için (Ç), doğru çeviri için (D) ve açıklamalar için de (A) kısaltmaları kullanılacaktır.

1- ÇEVİRİDE CÜMLE DÜZEYİNDE YAPILAN HATALAR

Çevirinin, dikkatsizlik ürünü hatalarla dolu olduğu gözden kaçmamaktadır. Cümle düzeyinde tespit edebildiğimiz tercüme yanlışları, çevirinin ne denli tahrif edildiğini açıkça gösteriyor:

1- ولا يجوز أن يقول إن آية إن الكل من عند الله ثم يقول في الآية الأخرى التي تليها إن الكل ليس من عند الله.¹²

(Ç) "Ve bir ayette her şeyin Allah'tan olduğunu söylemesi sonra da okuduğu başka bir ayette her şeyin Allah'tan olmadığını söylemesi caizdir."¹³

(D) "(Yüce Allah'ın), bir âyette 'Herşey Allah'tandır.'" dediği halde, peşi sıra gelen bir diğer âyette "Her şey Allah'tan değildir." demesi câiz değildir."

(A) Görüldüğü gibi mütercim "peşi sıra gelen bir diğer âyette" ibaresini, "okuduğu başka bir ayette" şeklinde çevirmiş; "câiz değildir" ibaresini de "caizdir" şeklinde tercüme etmiştir.

2- فإذا قلنا : إن الله تعالى عالم قادر فليس تلقينا كقولنا زيد وعمرو وعلى هذا إجماع المسلمين.¹⁴

(Ç) "Öyleyse biz diyoruz ki, Allah Âlîmdir, Kâdirdir dediğimiz zaman bu durum, bizim bu Zeyd'dir, Amr'dır ve Ali'dir demek gibi salt isimden ibaret değildir. Bu Müslümanların ittifakıdır."¹⁵

(D) "Bizler, "Allah âlîmdir, kâdirdir" dediğimizde, (bu), "Zeyd'dir ve Amr'dır" sözümüzdeki gibi lakapsal bir niteleme değildir. Bunun üzerinde Müslümanların görüş birliği (icmâ) vardır."

(A) Mütercim, على harf-i cerrini "Ali" olarak; "و على هذا إجماع المسلمين": Bunun üzerinde Müslümanların görüş birliği (icmâ) vardır" ibaresini de "Bu Müslümanların ittifakıdır" şeklinde yanlış bir biçimde tercüme etmiştir.

3- وأن المسح على الخفين سنة في الحضر والسفر خلافا لتول من أنكر ذلك.¹⁶

(Ç) "Kırsal ve kentsel alanda mestler üzerine meshetmek bunu inkar edenlerin aksine sünnettir."¹⁷

(D) "Hazarda (mukîm iken) ve seferde (yolculukta) mestler üzerine mesh etmek, bunu inkâr edenlerin söylediklerinin aksine, sünnettir."

¹¹ Çevik, *Çeviri*, s. 7.

¹² el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 55.

¹³ Çevik, *Çeviri*, s. 78.

¹⁴ el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 44.

¹⁵ Çevik, *Çeviri*, s. 64.

¹⁶ e-Earî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 12.

¹⁷ Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 21.

(A) Mütercim, “hazar ve sefer”i, “kırsal ve kentsel alan” olarak çevirmiş, böylece gerekli fikhî bilgiyi göz ardı etmiştir.

4- فإن كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم.¹⁸

(Ç) “Şimdi Kaderiye ve Mu’tezile gibi doğru yoldan sapanların çoğu büyük başlarını taklit etmek için hevalarına (içinden gelene) uydular.”¹⁹

(D) “Haktan sapan Mu’tezile ve Kaderiyye mensuplarından çoğunu, hevâları, reislerini/önde gelen âlimlerini ve seleflerini/kendilerinden önce geçen kimseleri taklit etmeye meylettirdi.”

(A) Mütercim, cümleyi yanlış çevirdiği gibi, “seleflerini/kendilerinden önce geçen kimseleri” ibaresini de tercüme etmeden atlamıştır. Ayrıca “reislerini/önde gelen âlimlerini” ifadesini de ilmî edebe muğâyir bir ifade ile, çoğunlukla hayvanlar için kullanılan bir deyimle “büyük başlarını” şeklinde çevirmiştir.

5- وذكر سفيان بن وكيع قال : سمعت عمر بن حماد بن أبي حنيفة قال : أخبرني أبي قال : الكلام الذي استتاب فيه ابن أبي ليلى أبا حنيفة هو قوله

: القرآن مخلوق قال : فتاب منه وطاف به في الخلق قال أبي : فقلت له كيف صرت إلى هذا قال : خفت والله أن يقدم علي فأعطيته التقيية.²⁰

(Ç) “Süfyan Bin Vekî’ şunu anlatır:”Ömer Bin Hammar Bin Ebi Hanife’nin şöyle dediğini duydum: Babam bana, İbn Ebu Leylanın Ebu Hanife’den Kur’an yaratıktır sözünden dolayı tövbe etmesini istediği sözü anlattı. Dedi ki o sözünden tövbe etti. Ve böylece halkın içinde dolaştı. Ve devamla babam ona buraya nasıl geldin diye sorduğunu bana anlattı. O bana, Allah’ın bana saldıracağından korktum ve takiyye yaptım.”²¹

(D) “Süfyan b. Vekî’ şöyle demiştir: “Ömer b. Hammâd b. Ebî Hanîfe’den²² şöyle dediğini işittim: “Babam bana olaydan haber vererek şöyle dedi: “İbn Ebî Leylâ’nın Ebû Hanife’yi tevbeye davet ettiği söz, onun “*Kur’an Mahlûktur*” sözüdür. Daha sonra babam şöyle dedi: “(Ebû Hanife) bu sözden (Kur’an Mahlûktur görüşünden dolayı) tövbe etti ve o (Ebû Hanife, bu görüşünden vazgeçtiğinin kanıtı olarak) halkın arasında dolaştı.” Babam dedi ki, “Ben ona (Ebû Hanife’ye), “Nasıl bu hale geldin (önceleri Kur’an’ın mahlûk olduğunu savunurken, nasıl bu görüşünden vazgeçtin)?” deyince o, “Vallahi onun (İbn Ebî Leylâ’nın) üzerimde baskı kuracağından korktuğum için ona karşı takiyye yaptım” dedi.”

(A) Görüldüğü gibi, metnin diğer kısımlarını yanlış çevirmesinin yanı sıra mütercim, gerçekte “İbn Ebî Leylâ’nın üzerime geleceğinden/üzerimde baskı kuracağından korktuğum için ona karşı takiyye yaptım/görüşümü gizledim” diyen Ebû Hanife’nin, Allah’ın kendisine saldıracağından korktuğunu ve bu yüzden Allah’a karşı takiyye yaptığını iddia etmektedir.

6- قال أبو بكر : أتيت أنا والعباس بن عبد العظيم العمري أبا عبد الله أ-حمد بن حنبل فسأل العباس أبا عبد الله - رحمه الله ورضي عنه - فقال له :

قوم هنا قد حدثوا بقولنا : القرآن لا مخلوق ولا غير مخلوق فقال : هؤلاء أضرب من الجهمة على الناس...²³

(Ç) “Hz. Ebu Bekir dedi ki, ben ve Abbas Bin Abdul-Azim El-Emberi, Ebu Abdullah’a gittik. Abbas Bin Abdullah El-Azim Ahmet Bin Hambel’e sordu. O da ona

¹⁸ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 7.

¹⁹ Çevik, *Çeviri*, s. 15.

²⁰ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 29.

²¹ Çevik, *Çeviri*, s. 44.

²² el-İbâne’nin bir başka nüshasında Hammâd b. Ebî Hanîfe ismi, Hammâd b. Ebi Süleyman şeklinde geçmektedir ki, bu husus, mütercimin çeviri esnasında farklı nüshaları hiç karşılaştırma zahmetinde bulunmadığını gösteriyor.

²³ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 28.

dedi ki burada bir topluluk Kur'an yaratıktır, yaratık değildir gibi konuşuyorlar. İşte bu kişiler, insanlık için Cehmiyeden daha zararlıdır."²⁴

(D) "Ebu Bekir şöyle dedi: "Ben ve Abbas b. Abdulazîm el- Anberî, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel'e gittik. Abbas b. Abdulazîm, Ebû Abdullah'a (Allah ona rahmet etsin ve ondan razı olsun) şöyle dedi: 'Şimdilerde Kur'an ne mahlûketur, ne de gayr-ı mahlûketur diyen bir kesim ortaya çıktı. Bunlar hakkında görüşünüz nedir?' Bunun üzerine o (Ahmed b. Hanbel) şöyle dedi: "Sözünü ettiğiniz bu kimseler insanlar üzerinde Cehmiyye'ye mensup olanlardan daha zararlıdır..."

(A) Görüldüğü üzere her Ebû Bekir adlı şahsı, I. Halife Hz. Ebû Bekir (r.a.) sanan mütercim, Hicretin 13. (M.634) yılında vefat eden Hz. Ebû Bekir (r.a.)'i, Hicretin 164. yılında (M. 780) doğan Ahmed b. Hanbel ile görüştürmeyi başarmıştır.

7- لَمْ يَكُنْ كَلِمًا حَطَرَ بِإِلْمِ شَيْءٍ أَنْزَا بِهِ مَعَ حَطَرِهِ بِإِلْمِ.²⁵

(Ç) "Çünkü onların akıllarıyla hatırladığı bir şeyi hatırlamasıyla birlikte akıllarına gelir."²⁶

(D) "Çünkü (cennet ehlinin) aklına bir şey geldiği zaman, o şey akıllarına gelir gelmez, anında kendilerine verilir."

(A) Cümleyi karmaşık ve anlaşılmaz bir biçimde çevirmesi bir yana, mütercim, "أَنْزَا بِهِ : kendilerine verilir" ifadesini "akıllarına gelir" şeklinde tercüme ettiği dikkat çekmektedir.

8 - وَإِنْ سَأَلُوا عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى : (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ) وَالْجَوَابُ عَنْ ذَلِكَ : أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ:²⁷

(Ç) "Eğer Allah'ın "sana gelen her iyilik Allah'tan, sana gelen her kötülük ise kendindedir," ayeti hakkında sorarlarsa bunun cevabı Allah'ın buyurduğu gibidir."²⁸

(D) "Eğer onlar, 'Sana gelen her iyilik Allah'tandır. Sana gelen her kötülük de kendi (işlediğin günah yüzü)ndendir'²⁹ âyetinin ne anlama geldiğini sorarlarsa, bunun cevabı Yüce Allah'ın şu âyetiyle verilir: Yüce Allah şöyle buyuruyor..."

(A) Mütercimin bu ibareyi de yanlış çevirdiği görülmektedir.

9- (وَإِنْ نَصَبِهِمْ حَسَنَةً) يَعْنِي الْحَسْبَ وَالْخَيْرَ (يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ نَصَبِهِمْ سَيِّئَةً) يَعْنِي الْجَدْبَ وَالْقَحْطَ وَالصَّالِبَ (قَالُوا هَذِهِ

عِنْدَكَ) أَيْ لِنُؤْمِكَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا مُحَمَّد (قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالٌ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا) (قَوْلِهِمْ : (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ).³⁰

(Ç) Allah, "onlara bir iyilik erişince bu Allah'tandır, derler. Onlara bir kötülük erişince bu sendendir," buyurmaktadır. Allah buyuruyor ki Ya Muhammed, "de ki her şey Allah'tandır. Bu topluma ne oluyor ki hiçbir şeyi anlamıyorlar?" Yine Allah "sana gelen her kötülük Allah'tandır. Sana gelen her kötülük kendindedir," buyurmaktadır."³¹

(D) "Onlara bir iyilik erişirse..."³² Yani her ne zaman kendilerine bir bereket/bolluk ve bir hayır erişirse, "bu Allah katındandır" derler. Fakat her ne zaman

²⁴ Çevik, Çeviri, s. 42.

²⁵ el-Eş'arî, el-İbâne, (Beyrut Baskısı), s. 13.

²⁶ Çevik, Çeviri, s. 23.

²⁷ el-Eş'arî, el-İbâne, (Beyrut Baskısı), s. 55.

²⁸ Çevik, Çeviri, s. 78.

²⁹ Nisâ, 4/79.

³⁰ el-Eş'arî, el-İbâne, (Beyrut Baskısı), s. 55.

³¹ Çevik, Çeviri, s. 78.

³² Nisâ, 4/78.

kendilerine bir kötülük, yani bir kuraklık, kıtlık ve musîbet nevinden bir şey erişirse, bu kez, “bu sendendir; yani senin uğursuzluğundandır” derler. Yüce Allah buyuruyor ki, Ey Muhammed, “*de ki, 'hepsi Allah tarafından'*”. Bu topluma ne oluyor ki hemen hiç söz anlamıyorlar.”³³ Yine Yüce Allah, “*Sana gelen her iyilik Allah'tandır. Sana gelen her kötülük de kendindedir*”³⁴ buyuruyor.

(A) Mütercim, yalnızca âyeti mealen çevirmiş, müellifin âyet ifadelerini açıklayıcı mahiyetteki sözlerine hiç değinmemiştir.

³⁶؛ (فحذف قولهم) 10 - فحذف في قولهم

(Ç) “İşte böylece onların sözleri çürütüldü.”³⁷

(D) “(Bu âyette) onların (Nisâ sûresinin 78. âyetinde geçen “...derler” şeklindeki) sözleri hafzedilmiş olmaktadır.”

(A) Burada da tamamen yanlış bir çevirinin olduğu görülmektedir. Mütercim, çeviri boyunca birçok yerde yaptığı gibi, burada da metnin vermek istediği mesajı tam olarak kavrayamadığı ve özellikle de ibarenin öncesinde geçen hususları dikkate almadan tercüme etmeye çalıştığı için, “onların sözleri hafzedilmiştir” ibaresini, “onların sözleri çürütüldü” şeklinde çevirmiştir.

³⁸11 - وهذا يبين بطلان تعلفهم بهذه الآية ويوجب عليهم الحجة.

(Ç) İşte bu onların bu ayete ilişkin değerlendirmelerinin geçersiz olduğunu açıklayan bir karşı delildir.³⁹

(D) “Bu, onların âyete ilişkin akıl yürütmelerinin/yorumlarının geçersizliğini açıklıyor ve onların aleyhlerine bağlayıcı (itiraz edemeyecekleri) bir “hüccet” teşkil ediyor.”

(A) Bu ibarenin de mütercim tarafından yanlış çevrildiği ve eksik bırakıldığı görülmektedir.

12- وإن قالوا لا قبل لهم: فلا تتقوا عن أن تقولوا غير محروق. مثل الحجة التي بها ألزمت أنفسكم التوقف.⁴⁰

(Ç) “Eğer hayır derlerse, onlara denilir ki öyle ise siz iddianuz için gerekli olan kanıt ile de “yaratık değildir” dediğiniz gibi yine kararsız kalın.”⁴¹

(D) “Eğer, hayır derlerse onlara şöyle denilir: Kendinize çekimsiz kalmayı gerekli kıldığınız delilin misliyle, ‘(Kur’an) mahlûk değildir’ deme konusunda da çekimsiz kalmayın.”

(A) Mütercim bu ibareyi de hem anlamsız ve anlaşılmaz olarak, hem de esas anlama ters düşecek bir biçimde tercüme etmiştir.

13- ثم يقال لهم: ولم آيتم أن يكون في كتاب الله ما يدل على أن القرآن غير محروق؟ فإن قالوا لم نجده قبل لهم: ولم زعمتم أنكم إذا لم نجدوه

في القرآن فليس موجود فيه؟⁴²

(Ç) “Sonra onlara şöyle denilir: Allah’ın Kitabında, onun yaratık olmadığına ilişkin kanıtlara neden inanmıyorsunuz? Eğer biz böyle bir şey göremiyoruz derlerse,

³³ Nisâ, 4/78.

³⁴ Nisâ, 4/79.

³⁵ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 55.

³⁶ Ebu'l-Hasen el-Eş’arî, *el-İbâne ‘an Usûlî’d-Diyâne*, Medine, 1410, 5. Baskı, s. 175.

³⁷ Çevik, *Çeviri*, s. 78.

³⁸ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 55.

³⁹ el-Eş’arî, *el-İbâne* (Medine Baskısı), s. 175.

⁴⁰ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 31.

⁴¹ Çevik, *Çeviri*, s. 47.

⁴² el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 31-32.

onlara şöyle cevap verilir: Kur'an'da olmadığı halde onu Kur'an'da bulamadığınızı neden söylüyorsunuz?"⁴³

(D) "Sonra onlara şöyle denilir: "Allah'ın Kitabı'nda Kur'an'ın mahlûk olmadığına delalet eden delillerin olduğunu niçin kabul etmiyorsunuz?" Eğer, "onda (Kur'an'da bu konuda delil) bulamıyoruz" derlerse, onlara şöyle denilir: "Onda (Kur'an'da) bu hususta bir şey bulamadığınızda, niçin onda (Kur'an'da bu konuda bir delil) olmadığını iddia ettiniz?"

(A) Mütercim, "Onda (Kur'an'da) bu hususta bir şey bulamadığınızda, niçin onda (Kur'an'da bu konuda bir delil) olmadığını iddia ettiniz?" ifadesini, "Kur'an'da olmadığı halde onu Kur'an'da bulamadığınızı neden söylüyorsunuz?" gibi tamamen mantık dışı ve yanlış bir biçimde tercüme etmiştir.

14- قال لهم : يا زمكم أن تتوقفوا في كل ما اختلف الناس فيه ولا تقدموا في ذلك على قول فإن حاز لكم أن تقولوا بعض تأويل المسلمين إذا دل

على صحتها دليل فلم لا قلتم إن القرآن غير مخلوق بالحجج التي ذكرناها في كتابنا هذا قبل هذا الموضوع؟⁴⁴

(Ç) "Onlara denilir ki, insanların ihtilaf ettiği her konuda kararsız kalmanız ve bir sözü söylemeyi tercih etmemeniz gerekir. Ama eğer sizin için bir kanıt ile desteklendiğinde bazılarının Müslümanların yorumlarını seslendirmek caiz ise bu konuda elinizdeki kitapta daha önce aktardığımız kanıtlara dayanarak neden Kur'an'ın *gayri malûk* (yaratılmamış) olduğunu söylemiyorsunuz?"⁴⁵

(D) "Yine onlara şöyle denilir: "Bu durumda insanların ihtilâf ettiği bütün konularda çekimser kalmanız ve bu hususta herhangi bir görüşü benimsememeniz gerekir. Şayet sizin için çekimser kalmanın sıhhatine delalet eden bazı Müslümanların te'villerini dillendirmek câiz oluyorsa, o zaman bizim bu kitabımızın bundan önceki kısmında zikrettiğimiz delillere dayanarak niçin 'Kur'an mahlûk değildir' demiyorsunuz?"

(A) İbarenin diğer kısımlarındaki yanlış ve anlamsız aktarımlar bir yana, mütercim "bu hususta herhangi bir görüşü benimsememeniz gerekir" ifadesini, "bir sözü söylemeyi tercih etmemeniz gerekir" şeklinde çevirmiştir.

15- فلم لا تقولون ان ما لم يزل علما أنه يكون في وقت من الأوقات فلم يزل مريدا أن يكون في ذلك الوقت وما لم يزل علما أنه لا يكون فلم

يزل مريدا أن لا يكون وأنه لم يزل مريدا أن يكون ما علم كما علم؟⁴⁶

(Ç) "...neden ezeli olarak *Alim* olanın vakitlerden bir vakit içinde *Alim* olacağını, ezeli olarak *Mürid* olanın (irade edenin) de bu vakitte olacağını söylemiyorsunuz? Onun ezeli olarak bilmediği ve ezeli olarak irade etmediği olmaz. Onun ezeli olan bilgisi gibi ezeli olarak istediği de ezeli olarak bildiği gibi olmaz mı?"⁴⁷

(D) "Sizler; herhangi bir vakitte bir şeyin olmasını ezelden beri bilen, o şeyin söz konusu vakitte olmasını da irade ettiğini; bir şeyin olmayacağını ezelden beri bilen de, o şeyin olmayacağını ezelden beri irade ettiğini ve bildiği bir şeyin, bildiği gibi meydana gelmesini ezelden beri irade ettiğini niçin söylemiyorsunuz?"

(A) Görüldüğü gibi mütercim, yukarıda orijinalini ve doğru tercümesini aktardığımız metni de çoğunlukla anlamsız ve yanlış bir biçimde çevirmiştir.

⁴³ Çevik, *Çeviri*, s. 47.

⁴⁴ el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 32.

⁴⁵ Çevik, *Çeviri*, s. 47-48.

⁴⁶ el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 46.

⁴⁷ Çevik, *Çeviri*, s. 67.

16- ويقال لهم : أليس من يرى ما حرم المسلمين كان سفهيا والله تعالى يراهم ولا ينصب إلى السفه ؟ فلا بد من نعم.⁴⁸

(Ç) “Onlara denilir ki sefih olan biz Müslümanlardan bir suç görülmemiş midir? Allah bu Müslümanları görüyor ve onlara kötülük mal etmiyor. Kaçınılmaz olarak evet demeyecekler mi?”⁴⁹

(D) “Yine onlara şöyle denilir: ‘Bizden Müslümanların cürmünü gören (işledikleri suçlara onay veren) bir kimse sefih olur, fakat Yüce Allah, onları (n suçunu) gördüğü (günah işlemelerini istediği/dilediği) halde, Kendisi’ne sefihlik nispet edilmez, değil mi?’ diye sorulduğunda, onların “evet” demekten başka çareleri yoktur.”

(A) Görüldüğü gibi mütercim, “bizden Müslümanların cürmünü gören (suça onay veren) bir kimse sefih olur” ibaresini, “sefih olan biz Müslümanlardan bir suç görülmemiş midir?” şeklinde, esas anlama aykırı ve soru formunda çevirmiş; “Yüce Allah, onları (n cürmünü/suçunu) gördüğü (günah işlemelerini istediği/dilediği) halde, kendisine sefihlik nispet edilmez, değil mi?” ibaresini de “Allah bu Müslümanları görüyor ve onlara kötülük mal etmiyor” şeklinde yanlış olarak tercüme etmiştir. “Evet demekten başka çareleri yoktur” ifadesini de “Kaçınılmaz olarak evet demeyecekler mi?” şeklinde soru formuna dönüştürerek çevirmiştir.

17- فأراد أن لا يقتل أخاه لئلا يعذب وأن يقتله أخوه حتى يبوأ يأم قتل له وسائر آثامه التي كانت عليه فيكون من أصحاب النار فأراد قتل أخيه

الذي هو سفه ولم يكن بذلك سفهيا فلم زعمتم أن الله سبحانه إذا أراد سفه العباد وحب أن ينسب ذلك إليه؟⁵⁰

(Ç) “O da azaba uğramamak için kardeşini öldürmemeyi istedi. Günahla yasaklanmış olan öldürmeye rağmen kardeşini öldürdü ve Cehennem ehli oldu. Bu durumda o ahmak olan kardeşini öldürmek istedi. Ve bununla ahmak da olmadı. Peki siz neden Allah’ın bir insanın ahmaklığını istediğinde ahmaklığın ona nasip olacağını ileri sürdünüz?”⁵¹

(D) “(Âdem’in oğlu Hâbil), azap görmemek için, kardeşini (Kâbil’i) öldürmemeyi ve kardeşinin kendisini öldürüp günaha girmesini istemiştir. (Hâbil) kardeşinin (Kâbil’in) kendisini öldürmesini ve onun (Kâbil’in), hem kardeşini (Hâbil’i) öldürmüş olmanın günahını, hem de diğer günahlarını yüklenmiş olmasını; böylece cehennemlik olmasını dilemiştir. (Hâbil), sefih olan kardeşinin kendisini öldürmesini istemiş, fakat kendisi bununla sefih olmamıştır. O halde niçin kullarına sefihliği dilediği için Yüce Allah’a sefihliğin nispet edilmesi gerektiğini iddia ettiniz?”

(A) Görüldüğü üzere burada da mütercim, konuyu tam olarak anlamadığından ve metne yeterince hâkim olmadığından, bu ibareyi de yanlış bir şekilde tercüme ederek karmaşık ve içerisinden çıkılmaz bir hale getirmiştir.

18- يقال لهم: فلو فعل العباد ما لا يريد وما يكرهه لكانوا قد أكرهوه وهذه صفة الفهر. تعالى عن ذلك علوا كبيرا.⁵²

(Ç) “Onlara eğer insanlar istemediklerini ve kötü gördüklerini yaparlarsa zorlanmış olurlar ki bu haksızlıktır. Allah bundan uzak ve yücedir.”⁵³

(D) “Onlara şöyle denilir: Eğer kullar, O’nun (Allah’ın) istemediği ve kötü gördüğü şeyleri yaparlarsa, bu, O’nu (Yüce Allah’ı haşâ) zorda bırakıyorlar demek olur. Bu ise güçsüzlük (fakr) vasfıdır ki, Yüce Allah bundan münezzehtir.”

⁴⁸ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 50.

⁴⁹ Çevik, *Çeviri*, s. 71.

⁵⁰ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 49-50.

⁵¹ Çevik, *Çeviri*, s. 71.

⁵² el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 48.

⁵³ Çevik, *Çeviri*, s. 69.

(A) Mütercim bu cümleyi de yanlış çevirmiş, "(haşâ) kulların Allah'ı zorda bırakmış olması"nı, kulların zorlanmış olmaları şeklinde tercüme etmiştir.

19- فإن أجازوا إلى ذلك، قيل لهم : فقد كانت المعاصي شاء الله أم أبى وهذه صفة الضعف والغفر. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.⁵⁴

(Ç) "Eğer buna cevap verirlerse onlara denilir ki Allah olmuş olan kötülükleri Allah ya istemiştir veya yasaklamıştır. Bu zayıflık ve zavallılık niteliğidir. Allah bundan uzak ve yücedir."⁵⁵

(D) "Eğer buna karşılık verirlerse, onlara şöyle denilir: O zaman ma'siyetler/günahlar, Allah dilesin veya dilemesin gerçekleşiyor demektir. Bu ise zayıflık ve güçsüzlük vasfıdır ki, Yüce Allah bundan münezzehtir."

(A) Görüldüğü gibi, burada da cümle hem kuralsız ve anlamsız bir şekilde, hem de yanlış olarak çevrilmiştir.

20- وأنكروا شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم للمذنبين.⁵⁶

(Ç) "Onlar Resulullah'ın günahkarlara mü'minlere şefaate edeceğini de yadsıdılar."⁵⁷

(D) "Ve onlar, Rasûlullah (s.a.v.)'ın günahkârlara şefaate edeceğini inkâr ettiler."

(A) Cümlede ifade bozukluğunun yanı sıra, "inkâr ettiler" ifadesinin "yadsıdılar" şeklinde tercüme edildiği dikkat çekmektedir.

2- ÇEVİRİDE İSİM, KELİME VEYA İFADE DÜZEYİNDE YAPILAN HATALAR

Çevirinin kısmen tercümeden, kısmen de dizgiden kaynaklanan bir yığın hatalarla dolu olduğu gözden kaçmamaktadır. Çevik'in Türkçe çevirisini orijinal metniyle karşılaştırırken isim, kelime ve ifade düzeyinde fark edebildiğimiz bu hatalardan yalnızca birkaç tanesine işaret etmekle yetiniyoruz:

1- ونرى الصدقة على موتى المسلمين والدعاء لهم ونؤمن بأن الله ينفعهم بذلك.⁵⁸

(Ç) "Biz Müslümanların ölüleri için sadaka ve dualarını kabul ediyor ve Allah'ın bununla onları değerlendireceklerine inanıyoruz."⁵⁹

(D) "Müslümanların ölüleri için (verdikleri) sadakayı ve onlar için (yaptıkları) duaları câiz görüyoruz ve Allah'ın bunlarla onları (ölüleri) faydalandıracağına inanıyoruz."

(A) Cümlelerin diğer kısmını eksik çevirmesi bir yana, mütercimin "onları faydalandıracaktır" ifadesini, "değerlendireceklerine" şeklinde yanlış tercüme ettiği görülmektedir.

2- فما أنكرتم من أن الله تعالى إذا علم نبيه عليه الصلاة والسلام شيئا فيكون للنبي عليه الصلاة والسلام علم والله تعالى علم...⁶⁰

(Ç) "Siz böylece Allah, Nebisine bir şey öğrettiğinde Nebinin bir ilmi olduğunu ve Allah'ın bir ilmi olduğunu yadsınız."⁶¹

(D) "Yüce Allah, Nebîsi (s.a.v.)'ne bir şey öğrettiğinde, Nebî (s)'nin bilgi sahibi olduğunu ve Yüce Allah'ın da bilgi sahibi olduğunu niçin inkâr ettiniz?"

⁵⁴ el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 48.

⁵⁵ Çevik, *Çeviri*, s. 69.

⁵⁶ el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 7.

⁵⁷ Çevik, *Çeviri*, s. 15.

⁵⁸ el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 12.

⁵⁹ Çevik, *Çeviri*, s. 22.

⁶⁰ el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 44.

⁶¹ Çevik, *Çeviri*, s. 64.

(A) Mütercimim, soru formunda olan bu cümleyi düz cümle halinde çevirdiği, “ما أنكرتم : niçin inkâr ettiniz?” ifadesini de “yadsıdınız” şeklinde anlamlandırdığı görülmektedir.

3- إذا نفيتم علم الله فهلا نفيتم أسماءه⁶²

(Ç) “...madem Allah’ın bilgisini yadsıyorsunuz neden Allah’ın isimlerini de yadsımıyorsunuz?”⁶³

(D) “Madem ki Allah’ın İlmî’ni nefyediyorsunuz/olumsuzluyorsunuz, o halde O’nun isimlerini neden nefyetmiyorsunuz/olumsuzlamıyorsunuz?”

(A) Mütercimim, “inkâr etme” ifadesini tercüme ederken yaptığı gibi, “nefyetme/olumsuzlama” sözcüğünü de, “yadsımak” olarak çevirdiği görülmektedir. Burada doğal olarak sormadan edemiyoruz: Acaba bu sözcüklerden hangisi Türkçede “yadsımak” kelimesinin karşılığıdır?

4- فما أنكرتم أن تكون هذه الآيات ترحب أن الله علما بالأشياء سبحانه ومحمده.⁶⁴

(Ç) “...siz bu ayetlerin Allah’ın varlıkları bilen bir bilgiye sahip olduğunu da inkâr ettiniz.”⁶⁵

(D) “Sizler bu âyetlerin, eksikliklerden münezze ve hamde lâıyk olan Yüce Allah’ın eşyâyı bilmesini gerekli kıldığını niçin inkâr ettiniz?”

(A) Cümlelerin eksik çevrilmesi bir yana, mütercimim ibarede soru formunda olan “ما أنكرتم : niçin inkâr ettiniz?” ifadesini, “inkar ettiniz” şeklinde düz cümle halinde çevirdiği görülmektedir.

5- فما أنكرتم أن يرزقه الحرام وإن لم يملكه إياه.⁶⁶

(Ç) “...o halde Allah’ın ona haramı mal etmeden rızık olarak vermesini inkar etmeyin.”⁶⁷

(D) “O halde siz, Allah’ın rızık verdiği kimseye, o rızıkı mülk/mal edindirmese bile, ona haramı rızık kıldığını niçin inkâr ettiniz?”

(A) Bu cümlede de mütercimim, “ما أنكرتم : niçin inkâr ettiniz?” ifadesini bu kez “inkar etmeyin” şeklinde olumsuz olarak çevirdiği görülmektedir. Böylece çeviride bir tutarlılığın olmadığı da kolaylıkla fark edilmektedir.

6- إذا كان توفيق المؤمن بالله فما أنكرتم أن يكون مدحاً للكافرين من قبل الله تعالى...⁶⁸

(Ç) “...mü’minlerin başarısı Allah ile oluyorsa inkarcıların Allah tarafından boşverildiğini inkar etmeyin.”

(D) “Mü’minlerin başarıya ulaşmaları Allah ile oluyorsa, kâfirlerin başarısız olmalarının Allah tarafından olduğunu niçin inkar ettiniz?”

(A) Bu cümlede de yapılan yanlış aktarımın yanı sıra, mütercimim, “ما أنكرتم : niçin inkâr ettiniz?” ifadesini “inkar etmeyin” şeklinde çevirdiği dikkat çekmektedir.

7- فما أنكرتم أن يكون القرآن هدى للكافرين والمؤمنين.⁶⁹

(Ç) “...o zaman Kur’an’ın inkarcılar ve mü’minler için bir hidayet olduğunu in-

⁶² el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 43.

⁶³ Çevik, *Çeviri*, s. 64.

⁶⁴ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 44.

⁶⁵ Çevik, *Çeviri*, s. 65.

⁶⁶ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 60.

⁶⁷ Çevik, *Çeviri*, s. 87.

⁶⁸ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 60.

⁶⁹ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 63-64.

kar etmeyin."⁷⁰

(D) "O halde Kur'an'ın kâfirler ve mü'minler için hidâyet verici olduğunu niçin inkâr ettiniz?"

(A) Aynı şekilde bu cümlede de mütercim, "فما أنكرتم : niçin inkâr ettiniz?" ifadesini "inkar etmeyin" şeklinde çevirmiştir.

871- عمر بن حماد

(Ç) "Ömer b. Hammar."⁷²

(D) "Ömer b. Hammâd."

973- أبو بكر

(Ç) "Hz. Ebu Bekir".⁷⁴

(D) "Ebû Bekir."

1075- أحمد بن حنبل

(Ç) "Ahmet Bin Hambel."⁷⁶

(D) "Ahmed b. Hanbel."

3- ÇEVİRİDE TERCÜME EDİLMEDEN ATLANAN KISIMLAR

Çeviride mütercimin tamamen tercüme etmeyip geçtiği birçok kısım da bulunmaktadır. Tercüme edilmeden atlanan bu kısımlarla ilgili tespit edebildiğimiz birkaç örneği sunmakla yetiniyoruz:

1- علي أن ما أصاب الناس هو غير ما أصابوه.⁷⁷

(Ç) (...)⁷⁸

(A) Mütercimin, "İnsanlara isâbet eden şeyler, (insana isâbet eden her kötülügün, onun işlediği günahlar yüzünden olduğuna inananların düşündükleri gibi, kendi yapıp ettiklerinin bir sonucu olarak), başlarına geliyor değildir" şeklinde çevrilmesi gereken bu ibareyi, çeviri boyunca birçok yerde yaptığı gibi, çevirmeyerek atladığı görülmektedir.

2- ولم يرد أن القمر ملامن جميعا وأنه فيهن جميعا ورأينا المسلمين جميعا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء لأن الله تعالى مستور على العرش الذي

هو فوق السماوات فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يخطونها إذا دعوا إلى الأرض.⁷⁹

(Ç) (...)⁸⁰

(A) Yine mütercimin, "Ay, semâvâtın hepsinde bulunduğu halde, (bununla) Yüce Allah, ay'ın, semâvâtı tamamen doldurduğunu kastetmemiştir. Bu nedenle biz bütün Müslümanların dua ederlerken ellerini semâya doğru çevirdiklerini görüyoruz. Çünkü Yüce Allah, bütün semâvâtın üzerinde olan arşa istivâ etmiştir. Eğer Yüce Allah arşa istivâ etmemiş olsaydı, Müslümanlar dua ederlerken ellerini yere çevirdikleri gibi, semâya doğru da çevirmezlerdi" şeklinde çevrilmesi gereken bu ibareyi

⁷⁰ Çevik, *Çeviri*, s. 93.

⁷¹ el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 29.

⁷² Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 44.

⁷³ el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 28.

⁷⁴ Çevik, *Çeviri*, s. 43.

⁷⁵ el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 29.

⁷⁶ Çevik, *Çeviri*, s. 43.

⁷⁷ el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 55.

⁷⁸ Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 78.

⁷⁹ el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 34.

⁸⁰ Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 50.

çevirmeyerek atladığı görülmektedir.

3- إذا كان معنى ذلك العلم.⁸¹

(Ç) (...) ⁸²

(A) Yine mütercim, “çünkü bunun manâsı bilmektir” şeklinde çevrilmesi gereken cümleyi de çevirmeyerek atladığı görülmektedir.

4- فأحر عما لا يكون أنه لو كان كيف يكون.⁸³

(Ç) (...) ⁸⁴

(A) Mütercim, “Böylece Yüce Allah olmayan şeylerin, olmaları durumunda, nasıl olacaklarını haber veriyor” cümlesini de tercüme etmeden atlamıştır.

5- (وإن تصيهم حسنة) يعني الحصب والخمر (يقولون هذا من عند الله وإن تصيهم سيئة) يعني الجذب والفظح والمصاب (قالوا هذه من

عندك) أي لشؤمك قال الله تعالى يا محمد...⁸⁵

(Ç) Allah, “onlara bir iyilik erişince bu Allah’tandır, derler. Onlara bir kötülük erişince bu sendendir,” buyurmaktadır. Allah buyuruyor ki Ya Muhammed...⁸⁶

(D) “Onlara bir iyilik erişirse...”⁸⁷ Yani her ne zaman kendilerine bir bereket/bolluk ve bir hayır erişirse, “bu Allah katındandır” derler. Fakat her ne zaman kendilerine bir kötülük, yani bir kuraklık, kıtlık ve musîbet nevinden bir şey erişirse, bu kez, “bu sendendir; yani senin uğursuzluğundandır” derler. Yüce Allah buyuruyor ki, Ey Muhammed...”

(A) Görülüyor ki mütercim, yalnızca âyeti mealen vermiş, müellifin “yani her ne zaman kendilerine bir bereket/bolluk ve bir hayır erişirse”, “yani bir kuraklık, kıtlık ve musîbet nevinden bir şey erişirse” ve “yani senin uğursuzluğundandır” gibi âyeti açıklayıcı ifadelerini çevirmeden atlamıştır.

4- ÇEVİRİDE SIKÇA GÖRÜLEN CÜMLE BOZUKLUKLARI

Yine çevirinin kısmen tercümeden, kısmen dizgiden kaynaklanan bir yığın dik-katsizlik ürünü hatalarla dolu olduğu gözden kaçmamaktadır. Tercüme ettiği cümleleri bir kez daha dönüp okusaydı eğer, Çevik’in, çevirisinde bir bozukluk olduğunu fark etmesi zor olmayacaktı. Her ne kadar çevirinin baş tarafında son okumanın da Mustafa Çevik tarafından yapıldığı söyleniyorsa da, çeviri boyunca değil son okumanın, ikinci kez okumanın bile yapılmadığı açıkça fark edilmektedir. Türkçe çevirisini orijinal metniyle karşılaştırırken fark edebildiğim bu cümle bozukluklarının yalnızca birkaç tanesine işaret etmekle yetiniyorum:

(1) “Bu ayrılıktan sonra Eş’ari’nin Mu’tezile mezhebi ile bir çok konuda anlaşmazlığa düştü.”⁸⁸

(2) “Mu’tezile, Allah’ın zatından ayrı sıfatları olmadığını söylerken Eş’ari ise Allah’ın zatından ayrı bilme, görme ve işitme gibi sonsuz sıfatları olduğu ileri sürer.”⁸⁹

(3) “Eğer biri Nebi’nin “Rabbinizi göreceksiniz” sözünün “zorunlu olarak Rab-

⁸¹ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 45.

⁸² Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 66.

⁸³ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 66.

⁸⁴ Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 97.

⁸⁵ el-Eş’arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 55.

⁸⁶ Çevik, *Çeviri*, s. 78.

⁸⁷ Nisâ, 4/78.

⁸⁸ Krş. Çevik, *Çeviri*, “Önsöz Yerine”, s. 8.

⁸⁹ Krş. Çevik, *Çeviri*, “Önsöz Yerine”, s. 8.

binizi bileceksiniz" anlamındadır derse Ona şöyle denir:"⁹⁰

(4) "Ve eğer kelamın yaratılması caiz ise cansız olanın konuşması caiz olmasın?"⁹¹

(5) "Ya Allah'ın kendisinin dışındaki bir şey için olan 'ol' sözünün yaratık olmaz."⁹²

(6) "Tıpkı eğer, Allah yarın güneş doğarsa sana hakkını vereceğim derse ve güneş de doğarsa ve onun hakkını vermezse sözünden durmamış olur."⁹³

(7) "Eğer derlerse ki, "Eğer Allah haram ile rızıklandırsaydı bunu onlara mülk edindirmiş olurdu" derlerse onlara şöyle denilir:"⁹⁴

(8) "Eğer küfürden derlerse denilir ki onlar kafirken küfürden sapma ondan giderme nasıl olur?"⁹⁵

(9) "O halde Allah'ın kendi Cennetine koymaları sizce mümkün şefaatin anlamı nedir?"⁹⁶

(10) "Biz Ali'nin ve Abbas'ın (Allah onlardan razı olsun) ona biat ettiklerini ve halifeliliğinin onayladıklarını gördük."⁹⁷

5- ÇEVİRİDE SIKÇA DÜŞÜLEN ÇELİŞKİLER

Mütercimim hem kendi görüşlerini aktarırken, hem de el-Eş'arî'nin görüşlerini çevirirken sık sık çelişiklere düştüğü de gözden kaçmamaktadır. Çeviri boyunca tespit edebildiğimiz bu çelişkili ifadelerden yalnızca birkaç tanesini sunmakla yetiniyoruz:

(1) Mütercim, bir yandan el-Eş'arî'nin bu eseri için, "İslâm düşünce tarihinde önemli yeri olan bu küçük eser",⁹⁸ "inanç ilkelerini açıklayan bu küçük ama etkin eser"⁹⁹ ve kitabın müellifi için de "Eş'ari gibi önemli bir İslâm düşünürü",¹⁰⁰ tabirlerini kullanırken, öbür yandan el-Eş'arî'nin Kur'an'ı anlarken izlediği metodun bizzat Kur'an'dan hareketle olmadığını, bilakis onun önceden farklı gerekçelerle geleneksel ve tarihsel olarak vaz'edilen esasların (usul=sabiteler) ışığında Kur'an'ı anlamaya çalıştığını iddia etmektedir.¹⁰¹

2- وزعت القدرية أنا نسحق اسم القدر لأننا نقول إن الله تعالى قدر الشر والكفر.¹⁰²

(Ç) "Kaderiyye şöyle der: 'kader' ismini hakkettiğimizi söylüyoruz çünkü biz Allah'ın küfrü ve şerri belirlediğini iddia ediyoruz."¹⁰³

(D) "Allah'ın şerri ve küfrü taktir ettiğini söylediğimizden dolayı Kaderiye bizim "kader" ismini hak ettiğimizi (gerçekte kendilerine değil, bize kaderiyye denilmesi gerektiğini) iddia etti."

⁹⁰ Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 29.

⁹¹ Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 39.

⁹² Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 40.

⁹³ Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 84.

⁹⁴ Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 87.

⁹⁵ Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 91.

⁹⁶ Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 101.

⁹⁷ Krş. Çevik, *Çeviri*, s. 105.

⁹⁸ Çevik, *Çeviri*, "Önsöz Yerine", s. 10.

⁹⁹ Çevik, *Çeviri*, "Önsöz Yerine", s. 7.

¹⁰⁰ Çevik, *Çeviri*, "Önsöz Yerine", s. 7.

¹⁰¹ Çevik, *Çeviri*, s. 25.

¹⁰² el-Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut Baskısı), s. 57.

¹⁰³ Çevik, *Çeviri*, s. 81.

(A) Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet âlimleri, kaderi inkâr ettikleri gerekçesiyle önceleri Kaderiyye, daha sonraları da Mu'tezile mensuplarını "kaderî" isimle nitelendirmişlerdir.¹⁰⁴ Sünnî âlimlere göre Kaderiyye-Mu'tezile, insanların fiillerine ait kudreti yine insanlara münhasır kıldıklarından, bu fiillere yönelik olarak Allah'a hiçbir irâde ve tasarruf nispet etmediklerinden¹⁰⁵ ve kazâ ve kaderi de Allah'tan nefyedip, insanı bir bakıma kendi kaderinin yaratıcısı kabul ettiklerinden *kaderî* nitelmesini hak etmektedirler. Kaderî-Mu'tezilî âlimler ise, Ehl-i Sünnet mensuplarının kendileri hakkında kullandıkları zem, yergi ve küçümseme ifade eden¹⁰⁶ "kaderîler" lakabını kabul etmemiş¹⁰⁷ ve bu isme şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu âlimlere göre, kötü fiilleri Allah'tan nefyeden Kaderiyye ya da Mu'tezile için değil, şerri, küfrü ve çirkin fiilleri Allah'a nispet eden ve önceden takdîr edilmiş yazgının insanı mecbur edişine inanan Cebriyye ve Müşebbihe için kullanılmasının daha doğru olduğunu savunurlar. Sözünü ettiğimiz âlimler, tezlerini güçlendirmek için bir çok delil ileri sürer ve dolaysıyla kaderî olmadıklarını savunurlar.¹⁰⁸ Kısacası bu âlimler, gerçekte Cebriyyeye ait olması gereken ve kötü bir anlam içeriğine sahip olan "Kaderiyye" isminin, cebr görüşünü savunan muhalifleri tarafından, Emevî iktidarının da desteğiyle, Kaderiyye ve Mu'tezile'yi kötülemek için kullanıldığına dikkat çekerler.¹⁰⁹

3. (Ç) "Mu'tezile, Cehmiyye ve Haruriye düşünürlerinden bazıları Allah'ın "Rahman Arşı istiva etti" ayetinin "O istiva etti, sahip oldu ve egemen oldu," anlamında olduğunu söyledi. Faka¹¹⁰ Allah her yerdedir."¹¹¹

(A) Çevik'in yukarıda aktardığımız çevirisinden, "Fakat Allah her yerdedir" diyenin müellif el-Eş'arî olduğu anlaşılmakta, en azından bu görüşün el-Eş'arî'ye ait olduğu imâ edilmektedir. Oysa bir sayfa sonra yine Çevik'in çevirisinde yer alan, "Mu'tezile, Haruriye ve Cehmiye Allah her yerdedir diye iddia etti"¹¹² cümlesiyle bu görüşün el-Eş'arî'ye değil, hasımlarına ait olduğunu görüyoruz. Daha önce de vurguladığımız gibi, şayet mütercim, yaptığı çeviriyi bir kez gözden geçirme zahmetinde bulunsaydı, doğal olarak böyle bir çelişkiye de düşmemiş olacaktı.

SONUÇ

Araştırmamız sonucunda şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, el-Eş'arî'nin *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne* adlı eserinin Mustafa Çevik tarafından "*Diinin İnanç İlkeleri*" adıyla yapılan çevirisi, bilimsel bir eserde bulunmaması gereken birçok hata içermektedir. Şüphesiz Çevik'in çevirisinde yer alan hatalar yalnızca bizim bu makalede işaret ettiklerimizden ibaret değildir. Eserde, çeviri boyunca hemen her sayfada benzer diğer

¹⁰⁴ Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Beyrut, Ts., s. 114 vd.; Ebu'l-Muzaffer el-İsferayînî, *et-Tabîr fî'd-Dîn ve Tenyizu'l-Fırkatî'n-Nâciyeti anî'l-Frakî'l-Hâlikîn*, Tah. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut, 1983, s. 63; Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986, 1/43 vd.

¹⁰⁵ Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid*, Tah. Fethullah Huleyf, Mısır, Ts., s. 384.

¹⁰⁶ el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 314 vd.

¹⁰⁷ Krş. el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 314.

¹⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1996, s. 772-776.

¹⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1974, s. 345; a.m., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 772.

¹¹⁰ Bu sözcük "fakat" olmalı.

¹¹¹ Çevik, *Çeviri*, s. 50.

¹¹² Çevik, *Çeviri*, s. 51.

birçok kelime hataları, ifade ve cümle bozuklukları ve çeviri yanlışları bulmak mümkündür. Bununla beraber, okurların söz konusu çeviri hakkında genel bir kanaat sahibi olmalarını sağlayacak kadar örnek verdiğimizizi düşünüyoruz.

Çevik, kelâmî literatüre hâkim olmadan, gerekli dikkat, özen ve titizlik göstermeksizin yaptığı bu çevirisiyle yalnızca müellif el-Eş'arî'yi töhmet altında bırakma gibi bir haksızlığa yol açmakla kalmamış, aynı zamanda okuyucuları yanlış bilgilendirmek gibi bir sorumsuzluğu da sergilemiş olmaktadır. Diğer taraftan birçok saygın ilim adamının eserlerini yayımlamakla tanıdığımız İlahiyat Yayınları'nın da, bu denli açık hatalarına rağmen, hiçbir kriter gözetmeksizin böyle bir eseri yayımlamasını doğrusu çok düşündürücü buluyor ve yadırgıyoruz.

Bu çalışmada eleştirel bir bakışla işaret ettiğimiz hatalar, yalnızca Çevik'in çevirisi ile sınırlı değildir. Özellikle İslâmî alanda yayımlanan birçok çeviri eserde benzeri yanlışlıklar sıklıkla müşahede edilmektedir. Bu nedenle çeviri eserlere dair yaptığımız türden eleştirilerin, hem çevirmenlerin ve hem de çeviri eserleri yayımlayan yayınevlerinin sorumluluklarının bilincinde hareket etmelerine, böylece bu alanda yapılacak tercüme eserlerin daha dikkatli ve titiz olmasına, tercüme eserlerin de daha özenle ve daha ciddiyle yayımlanmasına katkı sağlayacağını umuyoruz.

**Allâme Şemsüddin Muhammed b. Mahmûd Âmulî,
Nefâisü'l-Fünûn fî 'Arâyisi'l-'Uyân,
Tashih: Mirza Ebu'l-Hasan Şa'rânî (c. I ve III) ve Seyyid İbrahim Meyâncî
(c.II), İnitîşârât-ı İslâmiyye, Tahran 1381 / 2002 (2. baskı), c. I-III.**

Ali ERTUĞRUL*

Hicrî VIII. / Milâdî XIV. yüzyılda Farsça kaleme alınmış olan bu eser, isminden de anlaşılacağı üzere, edebiyat, dil, şiir, kıraat, fıkıh, tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf, peygamberler, halifeler ve sultanlar tarihi, mezhepler tarihi, neseb, siyer ve meğâzî, felsefe, ahlak, mantık, hendese, nücûm, aritmetik, tıp, kimya, simya, rüya tabiri, hey'et, riyâzat, mesâlik ve memâlik, reml ve çeşitli oyunlar ile bilmeceler gibi İslâm ve İslâm öncesi dönemde gelişme kaydetmiş 160 kadar ilim ve disiplinle ilgili bilgileri içermektedir. Söz konusu ilim dallarından pek çoğu için, eserin yazıldığı dönem belki bir miktar geç sayılabilir. Zira bilindiği üzere, İslâm ilim, kültür ve medeniyeti açısından söz konusu asır, artık pek çok ilim dalında “klasik”lerin ortaya çıktığı ve alanla ilgili “şaheser”lerin yazılıp, hem alanın çerçevesini belirlediği hem de alanla ilgili tartışmalara bir nevi son noktayı koyduğu dönemin sonrasına tekabül eder.

Genel olarak “şerh ve haşiyecilik dönemi” olarak isimlendirebileceğimiz bu dönemde, bazı ilim adamları da, her alanda ortaya konulan eser ve çalışmaların tümüne değinmek veya en azından, belirli alanlarla ilgili temel bilgileri el altında bulundurmak, yani bir anlamda günümüzde “ansiklopedi”lerin karşılıdığı ihtiyacı gidermek amacıyla, kendilerine kadar ulaşan her alandaki ilmi birikimi devşirerek kapsayıcı ve kuşatıcı eserler vücûda getirmeye çalışmışlardır.¹ Haliyle kapsayıcı ve kuşatıcı olma

* Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. aertugrul71@hotmail.com.

¹ Tanıtmakta olduğumuz Âmulî'nin *Nefâisü'l-Fünûn*'u kadar çok çeşitli ilim dallarına değinmiyor ve bir ilimler tasnifinde bulunmuyorsa da, ayniyet arz eden konuları onunla aynı tarzda ansiklopedik olarak ele alan muasır bir başka eser de doktora tezi olarak çalışmakta olduğumuz Kadı Ahmed Niğedi (ö. 733 / 1333)'nin Farsça *el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halik*'i'dir [Bu eserin içeriği için bkz.: Mehmed Altay Köymen, “Türkiye Selçukluları Tarihine Dair Yeni Bir Kaynak: el-Veledü's-Şefik”, *Belgeler Dergisi*, Cilt XV, Sayı 19, Ankara 1993, s. 1-22; Ali Ertuğrul, “el-Veledü's-Şefik, Eseri Erzışmend ez Evâhir-i Deverân-ı Selçûkiyyân-ı Anatolî (Telif 773 Kamerî)”, Farsça'ya tercüme eden: Nasrullah Sâlihî, *Kitâb-ı Mâhî Târîh ve Coğrafya*, Cilt 8, No: 6-7 (Sayı 90-91), Tahran 1384 / 2005, s. 19-25]. Yine ilmi birikimin yükselmeye başladığı dönemden itibaren zaman zaman Farabî ((ö. 339 / 950) *İhsâ'ül-Ulum* (50 kadar ilim dalından bahsedilir)), Harizmî ((ö. 387 / 997) *Mefâtihu'l-Ulum* (100 kadar ilim dalından bahsedilir)), Abdurrahman Bistâmî ((ö. 858 / 1454) *el-Fevâihü'l-Miskiyye fî'l-Fevâihü'l-Mekkiyye* (100 kadar ilim dalından bahsedilir)) Molla Lütfi ((ö. 900 / 1495) *Risâle fî'l-Ulûmî's-Şer'iyye ve'l-Arabîyye (Risâle fî Mevzû'ati'l-Ulûm)* (Tasnif dışı tutulan felsefî, tabii ve matematik ilimleri hariç 73 ilim dalından bahsedilir)) ve Taşköprü-zâde ((ö. 968 / 1561) *Miâhî's-Sâ'ade ve Misbâhü's-Siyâde* (300 kadar ilim dalından bahsedilir. Eseri, bizzat müellif *Medînetü'l-Ulûm* adıyla muhtasar olarak Türkçe'ye tercüme etmiştir.)) gibi bazı ilim adamları da Âmulî ile

hedefi, müellifleri, zorunlu olarak alanla ilgili bilgileri derinliğine ele alıp tartışmadan vermeye sevk etmiş, bir anlamda hedef, okuyucuyu meseleden haberdar etmekle sınırlandırılmıştır. Zira bunun aksini düşünmek, yüzlerce cilt kitap kaleme almayı göze almak demektir.

Bu bakımdan, aşağıda tanıtımını yaptığımız eserin de, hemen hemen kendi dönemine kadar gelen bütün ilim dallarındaki birikimden bahsetmeye çalışması, onu kaçınılmaz olarak yüzeyselliğe itmiş olmalıdır. Ancak her ne olursa olsun, *Nefâisü'l-Fünûn*'un sadece Hicrî VIII. / Miladî XIV. yüzyılda yazılmış bir eser olması bile, onu görülmesi ve ilgili her ilim dalı tarafından tetkik edilmesi gereken bir eser kılmaktadır. Müellifin, İlhanlıların çöküş döneminde yaşaması ve Muhammed Hüdabende Olcaytu (saltanatı: 703-716 / 1304-1316) tarafından Sultaniye'de 706 / 1307 tarihinde inşa ettirilen medreseye² müderris tayin edilmiş olması da eserin kıymetini artırmaktadır.

I. ve III. ciltlerin musahhihi olan Ebu'l-Hasan Şa'rânî, kaleme aldığı Ön-söz'ünde, daha önce (Hicrî 1309 ve 1317'de taş baskısı olarak) neşredilmiş bulunan *Nefâisü'l-Fünûn* metninde pek çok baskı hatası ve tashifler bulunduğunu, mevcut bulunan el yazması *Nefâisü'l-Fünûn* metinlerinde ise pek çok ibare ihtilafı, eksiklik ve fazlalık ile takdîm ve tehirlerin yer aldığını, bu nedenle kendisinin en eski ve diğerlerine göre en tam nüsha olan Mar'aşî Necefî kütüphanesindeki nüshayı neşre hazırladığını ifade etmektedir.

Nefâisü'l-Fünûn'un ilk nâşiri Seyyid Hidayetullah Müsterhamî tarafından ilk baskı için kaleme alınan Mukaddime ve Müellifin Hayat Hikayesi isimli kısa bölümü, musahhih Şa'rânî, bu ikinci baskıya da almıştır. Bu bölümde Müstarhamî, teracim ve tabakat kitaplarında müellifin hayatı ile ilgili olarak, babası Mahmûd'un Îlâm eyaletinin Eyvan şehrine bağlı Hôrân köyünden olduğu ve müellifin de Şah Hüdabende'nin maiyetinde bulunduğundan başka pek bir bilgi bulunmadığını söylemektedir. Müsterhamî burada, imamların ismeti bahsinde, "atıf vav"ı kısmında ve imamet konusunda müellifin dile getirdiği fikirlerinden yola çıkarak onun Şif-İmamî olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Ayrıca müellifin, tanıtımını yapmakta olduğumuz mezkûr kitabından başka, *Şerhu Külliyyâti Kâûnî Ebu Ali Sina*, *Şerhu Külliyyâti Tıbbi Seyyid Şerifüddin Îlâkî* ve *Şerhü Multasari'l-Usûli İbn Hacib* isimli eserleri de kaleme aldığını ifade etmektedir.

Şa'rânî tarafından kaleme alınan ikinci Mukaddime'de ise müellif ve eseri hakkında bir miktar daha malumat bulmak mümkün olmaktadır (s. 1-21). Müellif hakkında sadece Kadı Nûrullah Şuşterî / Tusterî'nin *Mecâlisü'l-Mü'minîn*'inde bilgi bulunduğunu ifade eden musahhih, ilk önce yukarıda Müsterhamî'nin isim vermeden Şuşterî'den naklen verdiği bilgileri tekrarlamaktadır. Bu bilgilerden, yukarıda

→ →

aynı tarzda ansiklopedik eserler kaleme almışlardır.

² Müellif, eserinde: "Onun [Muhammed Hüdabende] Ebvâbü'l-Birr medresesinin müderrislerinden biri olan bu zayıf" şeklinde bir ifade kullanmaktadır (*Nefâisü'l-Fünûn*, c. II, s. 261). Bilindiği gibi, Muhammed Hüdabende 704 / 1305 tarihinde Sultaniye şehrini inşa ettirmeye başlamış ve dört yıl zarfında, içinde her türlü hayır ve eğitim kurumunun bulunduğu büyük bir şehir yaptırmıştır (aynı eser, c. II, s. 257-8). Ancak, müellifin ifadesinde ismi geçen Ebvâbü'l-Birr, Tebriz'in batı tarafında Gâzân Han (ö. 703 / 1304)'ın emriyle 696 / 1297 yılında yapımına başlanan külliyenin ismidir ve müellif de eserinde bu külliye'yi yine Ebvâbü'l-Birr ismiyle Gâzân Han'a nisbet etmektedir (aynı eser, c. II, s. 256-7). Sultaniye'deki külliyenin de müellif tarafından aynı isimle anılması bir karışıklığa sebep olmaktadır. [Müellifin, kendi döneminin tarihiyle ilgili olan eserinin bu kısmı, tarafımızdan tercüme edilip neşre hazır hale getirilmiştir.]

zikredilenlere ilave olarak, müellifin döneminin alimlerinden çeşitli fenlere dair ilimler tahsil etmek için pek çok şehre gittiğini ve bu esnada Kabe'yi ziyaret vazifesini de yerine getirdiğini öğreniyoruz. Yine Âmulî'nin, eserinde, Sultan Muhammed Hüdabende dönemini anlatırken zikrettiği gibi, ismi geçen sultan tarafından Ebvâbu'l-Birr medresesinin on müderrisinden biri olarak atandığını anlıyoruz. Görünüşe göre müellif, Sultan Ebu Sa'îd'in ölümünden sonra (ö.736 / 1335) devletin içine düştüğü karışıklık ve anarşi nedeniyle Sultaniye'yi terk etmiş ve Şiraz'a gitmiştir. Şiraz'da medfûn bulunan büyük kimselerden bahseden Ebu'l-Kâsım Cüneyd-i Şirazi'nin *Şeddü'l-İzâr* isimli eserinde bildirdiğine göre de, burada 753 / 1352 yılında vefat etmiştir³.

Yine eserindeki ifadelerden müellifin, hayatının son demlerini Emirü'l-Mü'minîn'in haremi etrafında geçirmek niyetinde olduğu ve burada bütün fenleri kapsayan bir Kur'ân tefsiri kaleme almak istediği anlaşılmaktadır. Şiraz'da vefat ettiğine göre, ilk niyetini gerçekleştirememiş olsa da, o kaleme aldığı tanıtımını yapmakta olduğumuz eseriyle sadece Kur'ân tefsiri dalında değil, pek çok İslâmî ilim ve disiplinde konuların bazen muhtasar, bazen de bir hayli geniş olarak işlendiği "ansiklopedik" bir eser meydana getirmeyi başarmıştır.

Musahhihin müellif ve eseri hakkındaki bu mukaddimesinden sonra bir Fihrist yer almakta (22-23), bundan sonra da *Nefâisü'l-Fünûn*'un metnine geçilmektedir. Üç ciltten mürekkep olan (I. cilt: 1-23 + 1-595; II. cilt: 1-556; III. cilt: 1-576) *Nefâisü'l-Fünûn*'un ilk cildi'nin başı müellifin Mukaddime'si ile başlamaktadır (2-9). Bundan sonra ilmin şerefi ve fazileti ile ilgili olan Birinci Fâide (9-13), muhtasar olarak ilimlerin taksiminde dâir olan İkinci Fâide (14-16) ve kitabın tertibinin anlatıldığı Üçüncü Fâide (16-21) gelmektedir. Bu son bölümde müellif, takip ettiği yöntem binaen kitabını "ulûm-i evâhir" ve "ulûm-i evâil" olarak ikiye ayırdığını ve bu tabirlerden birincisi ile Hz. Peygamber'den sonra revaç bulan ilimleri, ikincisi ile de Hz. Peygamber'den önce revaçta bulunan ilimleri kastettiğini söylemektedir. Ayrıca anladığımız kadarıyla Âmulî, bölüm karşılığı olarak "makale" kelimesini, kısım karşılığı olarak "fen" kelimesini, başlık ve alt başlık karşılığı olarak da "fasıl", "bâb" ve "bahis" kelimelerini kullanmaktadır.

Bundan sonra müellif, ulûm-i evâhir dediği ilk bölüme giriş yapmaktadır. Dört makale içinde otuz altı fenne ayrılan bu bölümde seksen beş ilim dalına değinilir. Edebiyat ilimleriyle ilgili olan Birinci Makale, on beş fenni içermekte, bazen her fen de kendi içinde fasıl ve bablara ayrılmaktadır (22-328).

İlm-i hat (harflerin yazılması) hakkında olan Birinci Fen, bir mukaddime, kalem tıraş etmeye dâir bir fasıl ile harflerin tasviri ve yazılıp da okunmayan harflerle ilgili iki bابتan oluşmaktadır (22-32). Lügât ilmi hakkındaki İkinci Fen, altı fâideden müteşekkildir: Kelime vazetmek, kelime vazetmenin hikmeti, lafızların manaya delaleti, lügâtin kısımları, Arapçalaşmış kelimeler, lafızların manalarını bilmek (33-40). Üçüncü Fen sarf ilmi (40-54), Dördüncü Fen ıstikak ilmi (54-62), Beşinci Fen nahiv ilmi (63-76) hakkındadır. Me'âni ile ilgili olan Altıncı Fen ise beş fasıldan oluşur: Hüküm, müsnedün ileyh, müsned, cümlelerin birbirini takibi, taleb (76-91). Beyân ilmine dair olan Yedinci Fen, üç bابتır: Teşbîh, mecâz, kinâye (91-102). Bedî' ilmine

³ Mu'înüddin Ebu'l-Kâsım Cüneyd-i Şirazi, *Şeddü'l-İzâr fî Hattî'l-Evzâr 'an Zivvârî'l-Mezâr*, tahşiye ve tashih: Muhammed Kazvîni, Tahran ş.h. 1328, s. 450-1.

tahsis edilen Sekizinci Fen iki fasıldır: Manevî sanatlar, lafzî sanatlar (102-130). Arüz ilmüne tahsis edilen Dokuzuncu Fen üç fasıldır: Mukaddemât, Arapça şiirin bahirleri ve arüz, Farsça şiirin bahirleri (130-154). Kâfiyeler ilmi hakkındaki Onuncu Fen sekiz fasıldan mürekkeptir: Kâfiyenin tarifi, Arapça şiirin kâfiyesi, Arapça şiirin kâfiyesindeki hareketler, Arapça şiirin kâfiyesinin kısımları, Arapça şiirin kâfiyesinin kusurları, Farsça şiirin kâfiyesinde kullanılan harfler ve hareketler, aslî ve ma'mûl kâfiye, Farsça şiirin kâfiyesinin kusurları (155-167). Takrîze dâir olan On birinci Fen altı fâideden oluşur: İlk şiir söyleyen kişi, şiir söylemenin câiz oluşu, Sahabe ve Tâbi'n'den nakledilen şiirler, şiir söylemenin şartları, şiir söylemenin keyfiyeti ve tertibi, şiirin söylemenin kusurları (168-182). Alfabetik sırayla verilen atasözlerinin açıklanmasına tahsis edilen On ikinci Fen otuz fasıla ayrılmış, bu fasıllardan bazıları da fâidelere bölünmüştür (182-234). Divanlar ilmüne dâir olan On üçüncü Fen, üç fâideden oluşmaktadır: Bu ilme ihtiyaç duyulmasının sebebi ve divânların keyfiyeti ile ma'rifet, münâcât, na't, ahlâk: güzelleştirmek, zamandan şikâyet, yolculuk, aşk ve ayrılık gibi konularla ilgili şiirler (235-275). İnşâ ilmüne dâir olan On dördüncü Fen dört fasıldan mürekkeptir. Bunlardan birinci fasıl, sultanlar, divan mensupları, emirler, kadılar, alimler, tabibler, müneccimler ve hatunların kendilerinden yüksek ve düşük makamlara yazarken kullanmaları gereken üslûpla ilgilidir. Diğer üç fasılda işlenen konular ise şunlardır: Emir, vezir ve meliklerin cevaplarında kullanmaları gereken üslûp, bayram tebriki ile çocuğun doğumunu kutlama mektuplarının başlangıç cümleleri, makam ve mansıplara tayin mektupları (275-302). Devletin gelir ve gider kalemleriyle ilgili olan istifâ ilmüne dair bilgilerin yer aldığı On beşinci Fen on fasıldan mürekkeptir: Divan ehlinin bilmesi gereken rakamlar, berât, ta'lîk, müsennâ, hesap çıkarma ve teslim-nâme yazma, ümmü'l-hesab çıkarmak, haşv ve bariz (ilaveler ve çıkarmalar) yapmak, terkîn (çizgi çekme), izâfât ve ilhâkât, bakî ve ziyâde olanları zikretmenin usûlü, rûznâmçe, tevcihât, kânûn ve gelir-gider defterleri, istifâ ehlinin bilmesi gereken ıstılahlar (303-328).

Şer'î ilimlere tahsis olunan İkinci Makale dokuz fenne, bazı fenler de fasıl ve bablara ayrılmıştır (329-568).

Kelâm ilmüne tahsis edilen Birinci Fen'de konuyla ilgili otuz meseleye değinilir: Sâni'in ilminin keyfiyeti, Sâni'in varlığını ispat, tevhid, Allah'ın zâtî ve sübûtî sıfatlarının keyfiyeti, ru'yetin keyfiyeti, âlemin hüdusu, fiillerin halki, me'âd, sevab, cezalandırma, hesap ve mizan, nübüvvet, nebilerin ismeti, imam nasbı hususu, Hz. Muhammed'den sonra gerçek imamın kim olduğu meselesi (329-359). Tefsir ilmüne dâir olan İkinci Fen altı fâideye ayrılmıştır: Allah'ın inzâl buyurduğu kitaplar, Kur'an sureleri, ayetleri, kelimeleri ve harflerinin sayısı, Kur'an-ı Kerim'in otuz iki ismi, tefsir ve te'vîl arasındaki fark, müfessirlerin tefsir yaparken bilmeleri gereken yirmi şart, isti'âze ve Fâtiha süresinin tefsiri (359-395). Hâdis ilmüne tahsis edilmiş olan Üçüncü Fen dört fâideye ayrılmıştır: Bazı hadis ıstılahları ve kitapları, hadisin kısımları, hadis nakli meselesi, İslâm, kader ve amellerin niyetlere göre olmasıyla ilgili üç hadis şerhi, iman, edeb, ahlak ve öğütlerle alakalı kırk hadise ilave olarak şer'î yükümlülüklerle ilgili de kırk hadis (395-419). Fıkıh usûlüne dâir olan Dördüncü Fen'de beş bab yer almaktadır. Bunlardan ahkamla ilgili olan bab, beş fasıla ayrılır: Hükmün tarifi ve kısımları, vâcib, hâkim, mahkûm ve mahkûmun aleyh ile ilgili meseleler. Kitapla ilgili bab ise altı fasla ayrılır: Kitabın tarifi ve kısımları, emir ve nehyin açıklanması, umûm ve husûs, mutlak ve mukayyed, mücmel ve mubeyyen, zâhir ve müevvel, nâsih ve mensuh. Diğer kalan üç bab da sünnet, icmâ' ve kıyas ile ilgilidir (419-449). Fıkıh

ilmine dâir olan Beşinci Fen, namaz, zekât, oruç ve hac ile ilgili dört babtan müteşekkildir (450-493). Kırâât ilmi ile ilgili olan Altıncı Fen ise 10 fasıldan mürekkeptir: Kırââtın ruhsatı, kırâât-i seb'a, kırâât-i seb'a üstadları, harflerin mahreçleri, idgâm ve izhâr, fetha ve imâle, râ'lar, lam'lar, isti'âze ve tesmiye, vakıf (494-520). Yedinci Fen hilâf ilmiyle ilgili olup beş fasıldır: Konuyla ilgili bazı ıstılahlar, bahs (konuşma), münazara adabı, uygun şekilde söyleme yolları ve konuyla ilgili birkaç nükte (521-537). Sekizinci Fen sicil kitaplarında geçen hukukî şartlarla ilgilidir. On fasıldan ibarettir: İkrar şekilleri, alım-satım şekilleri, kiralama şekilleri, şirket ve ortaklık akdi, vakıfnâmeler, vasiyetler ve hibeler, mehir-nâmeler ve boşanma belgeleri, vekâlet, haciz ve hüküm-nâmeler (538-568). Birinci cildin son kısmı olan Dokuzuncu Fen ise nebiler ve velilerden nakledilen ve bazı özel zamanlarda okunması gereken dualarla ilgili olup altı fasıldan ibarettir (568-595).

* * *

İkinci cildin başlangıcı olan Üçüncü Makale, tasavvuf ile irtibatlı ilimlerle ilgili olup beş fenne, bu fenler de fasıllara ayrılmıştır (2-128).

Sulûk ilmiyle ilgili olan Birinci Fen on fasıldan mürekkeptir: Sâlikin itikadı, sâlikin amelleri, sulûkun şartları, sâlikin adâbı, tezkiye ve tahliye, sâlikin makamları, sâlikin halleri, sulûk erbâbıyla ilgili ıstılahlar, halvet ve adâbı, semâ'î ve adâbı (2-42). Hakîkat ilmi hakkında olan İkinci Fen on iki fasıldan ibarettir: Ma'rifetin ve tevhidin hakikati, nefsin hakikati ve onu kavramak, ruhun hakikati, kalbin hakikati, baş ve aklın hakikati, insan ruhunun örtüleri, melek ve melekûtta sadır olan bazı haller, nurların müşâhedesi ve mertebeleri, mükâşefeler ve mükâşefe türleri, zât ve sıfâtın tecellisi, vüsûl, mürîd ve murâdın hakikati (43-72). Mürâsada (gözlem) ile ilgili ilimlere dâir Üçüncü Fen on fasla ayrılmıştır: İlm-i farîzet ve fazîlet, ilm-i dirâset ve verâset, ilm-i kıyâm, ilm-i hâl, ilm-i hâtır, ilm-i zarûret, ilm-i si'at, ilm-i yakîn, ilm-i gayb ve ledünnî, ilm-i müvâzene (72-91). Dördüncü Fen ilm-i hurûf ile ilgilidir (91-110). Fütüvvet ilmi ile ilgili olan Beşinci Fen yedi fasıldan ibarettir: Fütüvvetin hakîkati, fütüvvetin mazharı, fütüvvetin şeref ve fazîleti, fütüvvete hazır olmanın şartları, fütüvvet almanın keyfiyeti, fetâların kullandıkları ıstılahlar, fetâların nitelikleri (110-128).

Muhâvere (konuşma, söyleşi) ilimlerine tahsis edilen Dördüncü Makâle yedi fenne ayrılmıştır (129-359).

Bunlardan muhavere ilimlerinin mahiyetiyle alakalı olan Birinci Fen beş babdan oluşur: Muhâvere adâbı ve sıfâtı, muhâverenin şartları, muhâverenin keyfiyeti, muhâverelerde anlatılan ve yapılan şeylerden bazıları, zariflikler ve şakalar (129-170). Bir başlık altında birleştirilerek tarih ve siyer ilimlerine tahsis edilen İkinci ve Üçüncü Fenler ise beş babdan müteşekkildir. Bunlardan, meşhur nebiler ve vasîlerinin siyer ve tarihleri ismini taşıyan birinci babta Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed ve bu ulü'l-azm peygamberlerin haleflerinden bahsedilmektedir (170-202). Fars meliklerine tahsis olunan ikinci bab ise dört fasıldan oluşmaktadır: Pişdânî melikleri, Keyânî melikleri, Eşkânî melikleri ve Sasanî melikleri (203-223). Üçüncü babta Hitay ve Efrenc meliklerine işaret edilmektedir (223). Dördüncü bab, Hz. Peygamberden sonra hilafete geçip ümmetin işlerini yürüten halifelerin tarihine tahsis edilmiştir. Üç tâife şeklinde ele alınmışlardır: Râşid halifeler, Emevî halifeleri, Abbasî halifeleri (224-237). Beşinci bab, Abbasî halifelerinin döneminden müellifin zamanına kadar saltanat sürmüş olan Saffârî, Sâmânî, Deylemî, Gazneli, Selçuklu, Harzemşahlı ve Cengizhanlı sultanların tarihidir (237-263). Mîl ve nihâl kitaplarının

konusu olan mezhepler ve dinler tarihiyle ilgili olan Dördüncü Fen'de ise şu konulara temas edilmiştir: Çeşitli milletlerin ileri gelenleri, Yahudî fırkaları, Nasrânî fırkaları, Mecûsî fırkaları (264-270). İslâm fırkaları içindeki usûl (kelâm) ehli, yedi gurup içinde ele alınmıştır: Mu'tezile, Cebriyye, Sıfâtiyye, Hâriciler, Mürciyye, Va'fîdiyye ve Şî'a (270-280). Furû' ehli ise, iki gurup içinde verilmiştir: Ashab-ı hadis ve ashab-ı re'ÿ (280). Son olarak da Sâbiyye, Felâsife, Araplar ve Hindliler olmak üzere dört guruba ayrılan ehl-i hevâya değinilmiştir (280-287). İlm-i ensâb'a tahsis olunan Beşinci Fen'de Hz. Muhammed'in Hz. Adem'e kadar olan nesebi ile Hz. Ali'nin ve ehl-i beytin nesepleri ele alınmıştır (287-301). Gazveler ilmi ve Hz. Muhammed'in gazvelerine dâir olan Altıncı Fen'de yirmi dört büyüklü küçüklü gazvelerden bahsedilmiştir. Ehâcî (bilmeceler) ilmine tahsis olunan Yedinci Fen'de ilk önce alfabedeki her harfle ilgili bilmeceler verilmiş, daha sonra da nakledilmiş meseleler ve düşünülerek ulaşılan meseleler ile şahıs isimleri ve diğer isimlerle ilgili bilmeceler sıralanmıştır (334-359).

Böylece ulûm-i evâhir şeklinde tanımladığı ilimlerle ilgili kısmı tamamlayan Âmulî, ulûm-i evâil dediği, Hz. Peygamber'den önce revaçta bulunan ilimlerle ilgili ikinci kısma geçmektedir. Beş makale içinde otuz üç fenne ayrılan bu bölümde, yetmiş beş ilim dalıyla ilgili bilgilere değinilmiştir.

Bu kısmın Birinci Makale'si hikmete dâirdir ve üç fenni içermektedir. Bu fenler de çeşitli fasıl ve alt başlıklara ayrılmaktadırlar (359-440).

Tezhîb-i ahlâk veya siyaset-i medenî de denilen Birinci Fen on fasıldan mürekkeptir: Bu sanatın şerefi, ahlak ve onu değiştirebilmenin imkanı, tezhîb-i ahlâkın yolu, ahlakî olgunluğa tekabül eden faziletlerin cinslere hasrı, hikmet, şecaat, iffet, sehâvet ve adalet cinslerinin altındaki türler, bu cinslerdeki zıtlar, faziletlerin ortası ve faziletlere benzeyen haller, faziletleri kazanmanın sırası ve saadetin mertebeleri, nefsin sıhhatini muhafaza, nefsin hastalıklarına ilaçlar (359-394). Tedbir-i menâzil veya hikmet-i menzîlî (ev yönetimi) de denen İkinci Fen yedi fasıldan oluşmaktadır: Menzile ihtiyaç duyulmasının sebebi ve onun erkânını bilmek, ev yönetimi, mal ve zaman yönetimi, ehlin (hanım, eş) yönetimi, çocukların yönetimi, kardeş ve akrabaların yönetimi, hizmetçi ve kölelerin yönetimi (394-412). Siyaset-i müdün (şehirlerin yönetimi) ilmiyle ilgili olan Üçüncü Fen altı fasıldır: Halkın şehirlere olan ihtiyacı ve bunun mâhiyeti, bu sanatın şeref ve fazileti, fazileti talep etme, cemiyet türleri, mülkün yönetimi, hizmetçilerin yönetimi ve meliklere tabi olmanın adâbı (412-441).

Nazarî hikmet usûlüne dâir olan İkinci Makale, dört fenne, bu fenler de çeşitli bab, fasıl ve bahislere ayrılmaktadır (441-544).

Mantık ilmine dâir olan Birinci Fen bir mukaddime ile iki baktan oluşur. Mukaddime, mantıka duyulan ihtiyaç ve mantığın konusu ile ilgili iki fâideye ayrılır. Birinci bab, tasavvurları kazanmaya dâir olup dört fasıldan oluşur: Lafızların manaya delaleti, lafızların taksimi, manaların müfredede taksimi, ta'rifât (tanımlar). İkinci bab ise tasdiklerin kazanılmasına dair olup beş fasıldan oluşur: Kaziyeler, şartiyye, kaziyelerin hükümleri, kıyas ile burhân, cedel, hitabet, şiiir ve mugalatadan ibaret olan beş sanat (441-468). Felsefe-i ulâ'ya dâir olan İkinci Fen iki baktan mürekkeptir. Bunlardan ammenin işleriyle ilgili olan birinci babda altı fasıl vardır: Vücûd ve adem, mâhiyet, te'ayyün, vücûb ve imkân ile kadem ve hudûs, vahdet ve kesret, illet ve ma'lûl. İkinci Bab ise vücûdî, itibârî ve hâricî arazlara dâirdir ve dört fasıldan oluşur: A'râz ve ahkâmın cinslerinin sayısı, "kem" bahsi, "keyfe" bahsi, makûlat-ı bâkiyyeye işâret (468-492). İlm-i İlâhî ile ilgili olan Üçüncü Fen üç baktan oluşur. Bunlardan

birinci bab, Vâcib Ta'âlâ'nın vücûdu ve niteliği ile ilgili on fasıl içerir. İkinci bab ise akla müteallik bahislere dâir beş fasıldan, üçüncü bab da nefislerle ilgili bahislere dâir yedi fasıldan oluşur (493-518). İlm-i tabi'î ile ilgili olan Dördüncü Fen beş babdan oluşur. Bunlardan semâ'-ı tabi'î ile ilgili olan birinci bab beş fasıldır: Mekân, cihet, hareket, sükûn, meyl. Semâ ve âlem ilmine dâir olan ikinci bab üç fasıl içerir: Cismin hakikati, feleklerin ahkâmı, unsurların ahkâmı. Bundan sonra gelen üçüncü bab kevn (var oluş) ve fesada (yok oluş) dâir, dördüncü bab da yerdeki ve havadaki hadiselerin sebep ve illetlerini bilmekten ibaret olan âsâr-ı ulviye dâirdir. İkinci cildin son kısmı olan beşinci bab ise madenler, bitkiler ve hayvanlardan ibaret olan mevâlid-i selâse oluşturur (519-544).

* * *

*Nefâisü'l-Fünûn fî 'Arâisi'l-'Uyûn'*un üçüncü cildi, usûl-i riyâzîyle ilgili olan Üçüncü Makale ile başlamaktadır. Söz konusu makale dört fenden oluşur: İstiksât (hendese), usturnâmâ (nücûm), arismâtîkî (a'dâd) ve mûsikî (2-109).

Bunlardan Birinci Fen'in konusu olan istiksât ilminde, hendesî şekiller hakkında bilgi verilmektedir (2-26). Gök ve yerin durumu, feleklerin sayıları, hareketlerin miktarları, boyutlar ve cisimlerin niteliği gibi hususları içeren Usturnâmâ'ya dâir İkinci Fen'de on üç makale vardır. Bunlardan birinci makale ise on baba ayrılır: Usturnâmâ ilminin mertebeleri, göğün küre şeklinde ve hareketli olması, yerin küre şeklinde olması, yer semanın ortasında olmasaydı ne olurdu, zeminin intikâlî bir hareketinin olmaması, hareket çeşitleri, veterler (hipotenüs) ve dâirenin kısımları, öğlede güneşin yüksekliği, yıldızların doğduğu yerler. Geriye kalan on iki makale de zemin, güneş, ay, yıldızlar ve yönlerle ilgili bazı hususları içerirler (26-44). Arismâtîkî (sayılar) ile ilgili olan Üçüncü Fen dört baktan oluşur: Sayıların niteliği, izafet, şekillerle teşkili ve kısımları bakımından sayıların niteliği (45-72). Mûsikî ile ilgili olan Dördüncü Fen beş baktan oluşur. Seslerle ilgili olan birinci babda dört fasıl vardır: Sesin tarifi ve ortaya çıkması, nağme, ses ve nağmedeki keskinlik ve ağırlık, lahn. İkinci babda da dört fasıl vardır: Hasr-ı nisbet, bu'dun (boyutun) manası, boyutların kısımları, boyutların mertebeleri. Üçüncü bab üç fasıldır: İzâfet ve fasıl, boyutları taksim etmek, eb'âd-ı lahnî ile zü'l-erba'ayı taksim etmek. Dördüncü bab iki fasıldır: Elhân aletleri ve perde ve âvâzenin (ritim) hakikati. Beşinci bab iki fasıldır: İkâ'ın (ritim haline getirmenin) sınırı, ikâ'ın kısımları (73-109).

Tıb, kimya, simya, rüya tabiri, ilm-i ferâset, nücûm ahkâmı, eşyânın niteliği ve ilm-i hirefü't-tabii gibi furû'-ı tabi'î'ye dair ilimlerden oluşan Dördüncü Makale'de on fen yer almaktadır (109-365).

Bunlardan tıb ilmine dair olan Birinci Fen'de kısa bir mukaddime ile iki bab yer alır. Bunlardan tıbbın nazarî kısmıyla ilgili olan birinci babta beş fasıl vardır: Rükünler, mizaçlar, karışan şeyler ve kuvvetlilik, uzuvların teşrihi, hastalık ile sebepleri ve arazları, alametleri ve delilleri, yemek, içmek ve ilaç olarak kullanılabilir şeyleri tanımak. Amelî kısmıyla ilgili olan ikinci babta ise iki fasıl vardır: Bedenin sıhhatini muhafaza etmek, ilaçlar (109-157). Kimya ilmiyle ilgili olan İkinci Fen on fasıldan mürekkeptir: Kimyanın vukuunun imkanı, kimya veya iksir denilen taşın aslı, beyazlatmak ve sarartmak, ta'kid (dügümleme), tahlîl (çözme) ve teklîs (kirece dönüştürme), bu sanat icra edilirken alınması gereken tedbirler, sîm yapımı, altın yapımı, lâl yapımı, misk ve anber yapımı, bazı istilâhlar (158-183). Simya (teshîr ve tılsım) ilmine dâir Üçüncü Fen altı fasıldır: Bu fennin fazilet ve şerefi, bu işle uğraşmanın şartları, tılsımlar, utarid, zühre, merih, müşteri, zühal gibi yıldızları davet

ilmi, azîmet ilimleri, yazarak çözüme ve bağlama (183-218). İlm-i ta'bir (rüya tabiri) ile ilgili olan Dördüncü Fen on iki fasıldır: Rüyanın keyfiyeti, sebepleri ve sıhhatinin şartları ile yorumlamanın adâbı, rüyada Allah'ın nurunun tecellisini, nebileri, sultanları, şeytanları, kıyamet gibi şeyleri görmek ve görülmüş bazı güzel rüyalar (219-270). İnsanın görünen azalarından ve bunların şekillerinden derûnî ahlakını ve batını sifatlarını bilmekle ilgili olan ilm-i ferâsete dair Beşinci Fen iki babdan oluşur: İnsanların görünen sûret, renk, şekil ve uzuvlarının nasıl bir ahlâka işaret eder ve bu alamete sahip olanlardan hangilerini tercih etmek gerekir (271-281). Yıldızların suffi alemdeki tesirleriyle ilgili olan ahkâm-ı nücûm ilmine dâir Altıncı Fen beş fasıldan oluşur: Yıldızların tesiri, seyyâreler (hareketli yıldızlar) veya sevâbitlerden (sabit yıldızlar) hangisi daha güçlüdür, geceleyin yıldızların tesiri, seyyar yıldızların nitelikleri ve işaretleri, burçların delâleti (281-302). İlm-i havâssa (nitelik) dair olan Yedinci Fen dört baktan oluşur: Dört ayaklı hayvanların nitelikleri, kuşların nitelikleri, deniz hayvanlarının nitelikleri, taşlardaki cevherlerin nitelikleri (303-345). Hirefü't-tabî'a (doğa bilimi) adı verilen Sekizinci Fen altı baktan oluşur: Tıbbü'd-devâb (hayvanlarla ilgili tıp) da denilen baytarlık, av kuşlarının durumu, beyaz elbiseye bulaşan her çeşit kiri temizleme, çiftçilik yapma, kesilen bir koyunun omuz kemikleri yoluyla kehanette bulunma, uzuvların seğirmesi (345-360). Nefisleri tanıma ile vehimleri kontrol altına almada riyâzeti kullanmakla alakalı olan ve tek bir başlık altında verilen Dokuz ve Onuncu Fenler iki fasla ayrılır: İlm-i dem ve ilm-i vehm (360-365).

İlm-i riyazînin dallarına dâir olan Beşinci Makale ise on üç fenden oluşur (365-576).

Bunlardan ilm-i hey'ete dâir Birinci Fen bir mukaddime ile yedi babdan oluşur: Alemdeki cisimlerin durumu, feleklerin hareketleri, hareketler ve feleklere nispetleri bakımından zemini ortaya çıkaran dairevî hareketler, sevâbitin (sabit yıldızların) durumu ve birinci ve ikinci harekete sebep olmaları bakımından onlarla ilgili ihtilaflar, uzunluk ve genişlik bakımından hareketlerin ortaya çıkmasında etkili olan kevâkibe (yıldızlarla) ilgili ihtilaflar, zemin sathının durumu ve iklimlerin zikri, bukâ'nın (yerleşmeye elverişli mahallerin) nitelikleri (365-393). Bir şeyi idrak etmek bakımından görme duyusunun o şeyi algılayarak bilinir kılmasıyla ilgili olan ilm-i menâzire dâir İkinci Fen altı fasıldan oluşur: Görmek, görmenin keyfiyetiyle ilgili ekoller, ışın hatlarının ayırt edilmesi, görünenler, aksetme yoluyla görmenin keyfiyeti, hayalde görme (393-408). Öklid'ten ve Macestî'den yararlanılarak yazılmış riyâzî ile ilgili kısa bir risale olan Üçüncü Fen ilm-i mutevassıtât olarak isimlendirilmiştir (408-413). Bilinmeyenleri çıkarmak yoluyla sayıyı bulmayla ilgili olan hesap ilmine dâir Dördüncü Fen bir mukaddime ve beş babdan oluşur: Çarpma, bölme, birbirine uygun düşen dörtlü sayılar, doğruyu doğruyla ve kûsûru kûsûrla nispet etmek, bilinmeyen sayıyı çıkarırken meydana gelen hatalar (413-430). Her iki taraftaki veya bir taraftaki istisnaları düşüp diğer tarafa bunları ilave etmekle ilgili bilinmeyenli hesaplamalara dâir Beşinci Fen, cebir ve mukabele ilmi olarak isimlendirilmiş ve konuyla ilgili altı hesaplama çeşidine yer verilmiştir (430-435). Belirli aletlerin yardımıyla bilinmeyen miktarları çıkarmayla ilgili olan ilm-i mesâhata (yüzölçümü) dâir Altıncı Fen dört fasıldan oluşur: Konuyla ilgili bilinmesi gereken bazı hususlar, yüzölçümü aletleri, kare, dikdörtgen, üçgen, daire v.d. yüzölçümünün nasıl yapılacağı, cisimlerin hacmi (435-446). Suvar-i kevâkib (yıldızların görünüşleri) ile ilgili olan Yedinci Fen'de, kuzey ve güney yıldızları ile bunların gökyüzünde hangi şekillerde görüldükleri işlenmekte-

dir (446-458). Zîc, takvim ve usturlab ile rasad aletlerindeki sayılarla ilgili olan rakamlar ilmine dâir Sekizinci Fen, yedi fasıldır: Takvim rakamları, usturlabın kısımlarını ve rakamlarını tanımak, usturlabın yükseklik kazanmasının keyfiyeti ve usturlabı kullanmak, yükseklikten doğanı ve doğandan yüksekliği anlamak, dönen şeyi tanımak ve düz ve eğri saat, on iki tür kareyi tanımak ve geçmiş yıldan gelecek yıl doğacak olanı çıkarmak, zeminden yüksek şeylerle ve nehir vadileriyle yüksekliği çıkarmak (459-474). Ana güzergahlar ve ülkelerle ilgili olan ilm-i mesâlik ve memâlike dâir Dokuzuncu Fen'de Arapların meskün bulunduğu şehirler, Mısır ve Kuzey Afrika şehirleri, Endülüs şehirleri, Efrenc ülkesi ve Hind ülkesi tanıtılmaktadır (475-500). Murabba'lar (karelerde) uyumluluk bakımından sayıların durumuyla alakalı olan vifk-i a'dad (sayıların uyumluluğu) ilmine dâir Onuncu Fen beş fasıldır: Mukaddime, tam uyumluluk bakımından sayıların durumu, tam olmayan uyumluluk bakımından sayıların durumu, karedeki isimler, uyumlu sayıların niteliği (501-537). Belirli şekillerden hayır veya şer olacağına dair istidlallerde bulunmakla ilgili olan ilm-i remle dâir On birinci Fen, sekiz fasıldır: Bu ilmi ilk vazeden kişi ve nasıl vazettiği, reml atmayı bilmek, remldeki on altı tür şeklin anlamını bilmek, mutluluk ve felaket anlamı taşıyan şekilleri tanımak, remldeki karelerin anlamını bilmek, şahitler ve şahitlerin hükmünün keyfiyeti, gizli şeyleri çıkarmak, her bir karedeki her bir şekle göre hüküm vermek, (537-556). Savaş aletleri ile suları nakletme ve yukarı kaldırma gibi işlerde kullanılan aletlerle alakalı olan ilm-i hiyele dâir On ikinci Fen, iki fasıldır: Yapımı ustalık isteyen aletler, riyâzî ilimlerden olmayıp garib ilimlerden sayılan işlerle ilgili aletler (557-560). Oyunlar ilmiyle ilgili olan On üçüncü Fen beş fasıldan mürekkeptir: Satrancın mahiyeti, satranç çeşitleri, oyun taşlarının dizilmesi ve nitelikleri, tavla, gizlenmiş şeyleri bulmak (561-576).

Böylece tanıtımını yapmış olduğumuz bu eser, hemen hemen her ilim dalı ve disipliniyle ilgili bilgiler ihtiva etmesi ve müellifinin, daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, İlhânlı sultanlarının mâiyetindeki dönemin önemli alimleri arasında yer alması yönüyle, başta ilim tarihçileri olmak üzere dönemin tarih ve kültürüyle uğraşan her araştırmacı için önemli bir kaynak olma hüviyeti taşımaktadır. Musahhihin, mesaisini sadece metni neşretmeye hasrederek müellifin konulara yaklaşım tarzı ve bakış açısı ile ilgilenmeyip kaynaklarını ortaya koymamış olması, eserin bir de bu gözle okunmasını zorunlu kılmaktadır.



**Murat AĞARI, İslam Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar
-Doğuşu Gelişimi ve Temsilcileri-
Kitabevi Yayınları, İstanbul 2002, 429 s.**

Ali DADAN*

Yüzüncüyıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü öğretim elemanlarından Murat Ağarı'nın *İslâm Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar -Doğuşu Gelişimi ve Temsilcileri-* adlı eseri, yazarın 2000 yılında hazırlamış olduğu "*Tarihî Coğrafyacılığın Doğuşu ve Gelişimi (m. 610/1000)*" adlı doktora tezinin geliştirilerek kitaplaşmış halidir.

Kitap giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Yazar kitabın önsözünde İslâm dönemine gelinceye kadar geçmiş milletlerin oluşturduğu bir bilgi birikimini söz konusu ederek bu birikimin üzerinde çalışılması gereken bir miras olarak değerlendirir.(s. XII-XIV) Bu mirasın oluşumunun ise görsel ürünlere dayanmakla birlikte içeriğinde düşünce mahsulü bir takım unsurların bulunduğu dikkate alınması gerektiği üzerinde duran yazar, kitabın giriş kısmında tarihî coğrafya denildiği zaman geçmişten günümüze bir ilerlemenin olduğundan bahsederek tarih ve coğrafyanın kesişme noktasında bulunan tarihî coğrafya kavramını açıklarken konuyla ilgili tanımlar üzerinde durmuştur. Tarih ve coğrafya kelimelerine yüklenen tanımları, her ikisinin konularını ve sınırlarını, ilişkili oldukları yan alanları vererek konunun anlaşılması için ihtiyaç duyulan temel kavramlar tafsilatlı bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.

Kitabın birinci bölümü (s. 3-52) tamamen İslâm öncesi dönemle alakalıdır. İslâm öncesi dönemde oluşturulan, günümüzde bile üzerinde farklı yorumlarda bulunan birikim özellikle eski bir bilim olan tarih ve o dönemin insanını yakından ilgilendiren coğrafya gibi alanlarda göze çarpmaktadır. Herodot ve Homeros'tan başlayarak tarihin, Strabon ve Eratostenes'ten başlayarak da coğrafyanın geçmişi hakkında bilgi verilmiştir. Tarih yazım tarzları, ilk çağ'da tarih yazımı ve eski çağ tarihçiliğinin değerlendirilmesi gibi tarih konusu üzerinde durulurken Eski Yunan öncesi dönemde, Eski Yunan döneminde, Helenistik dönemde ve Roma döneminde Coğrafyacılığın gelişiminden de bahsedilmiştir. Eski Çağ coğrafyacıları hakkında bilgi verilmekle kalınmamış ayrıca bu dönem coğrafyacılığının bir değerlendirilmesi de yapılmıştır. Bu bölümde haritacılık (kartografya) üzerinde de durularak eski çağda ve Hıristiyan ortaçağında haritacılığın gelişiminden bahsedilmiştir. Bu çerçeve içerisinde

* Arş.Gör., Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. alidadan@hotmail.com

başta eski Yunan, Mısır olmak üzere geçmiş milletlerin bu alanda sergilemiş oldukları ilerleme gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

İkinci Bölüm (s. 55-154) ile İslâm dönemine giriş yapılmıştır. Düşünce alanında Kur'ân'ın ve O'nu beyan eden Peygamber'in, eylem alanında da bu düşüncelerin tatbik edilmesi çabasına düşüncesinin ivme kazandırdığı dönem, daha ziyade bir hazırlık aşamasıdır. Ancak bu dönemde elde edilen birikim, daha sonra patlama düzeyine gelecek bir ilerlemenin de ilk adımlarını oluşturmaktadır. Bu nedenle önemi göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle düşünce alanında yapılanmanın temel kaynağı olan Kur'ân üzerinde yoğunlaşarak bu çerçevede Kur'ân tarihî ve coğrafi perspektiften incelemeye çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in çıkmış olduğu toplumun Arap toplumu olması hasebiyle İslam öncesi Arap toplumunda mevcut olan tarih mirası, coğrafya mefhumu, eski Arap şiirinde bulunan tarihî ve coğrafi öğelerin değerlendirilmesi ve Eski Arap toplumunun Tarih ve coğrafya yönüyle değerlendirilmesi yapılmıştır. Ayrıca İlk dönem İslam tarihinin şekillenışı, Kur'ân'ın tarih anlayışı ve Kur'ân kıssaları üzerinde durulmuştur. Ayrıca Kur'ân ve coğrafya arasındaki ilişkiden bahsedilerek ilk dönem İslâm toplumunun tarih ve coğrafya yönüyle değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu arada Kur'ân'ın inzal edildiği Arap toplumuna da değinilerek, o döneme değin Arapların oluşturdukları mirasa göz atılmıştır. Bunun sonucu olarak öncesi ve sonrası ile aynı toplumun kısa süre içerisinde gerçekleştirdiği ilerlemenin sebepleri üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Bu bölümün sonunda ise coğrafi açıdan önemli olan toprak kazanımlarından bahsedilerek fetih düşüncesiyle gerçekleşen coğrafi açılımın bilimsel yapılanmaya sağladığı pozitif katkılar tafsilatlıca anlatılmıştır.

Üçüncü Bölüm (s. 157-247) gelişme dönemini ele almaktadır. Yazarında kitabında vurguladığı gibi konunun en önemli bölümünü teşkil etmektedir. Zira kısa süre içerisinde oluşan yapı, değişik vasıtalar da harekete geçirilerek, artık kendini ifade eder bir konuma yükselmiştir. Bu gelişmede tercüme hareketlerinin ve zamanla bu tercüme hareketlerinin kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan Beytü'l-Hikme (Hikmet Evi) adı verilen çeviri kurumunun katkısı büyük olmuştur. Bu nedenle konuyla ilgisi sebebiyle bu kurumdan da bahsedilmiştir. Ayrıca tercüme faaliyetlerinin yapısından, tercüme edilen eserlerin ait oldukları kültürler olan Eski Yunan, Hindistan, İran, Helenizm de söz konusu edilmiştir. Yine bu bölümde Abbasiler döneminde tarih ve coğrafya başlığı altında bu devirde yetişmiş büyük tarihçilerden İbn Kuteybe (ö.276/889), Dineverî (ö.282/895), Taberî (ö.310/923), ve Mes'ûdî (ö.346/957)'den söz konusu edilerek hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Beytü'l-Hikme'nin coğrafyaya olan tesirleri yanı sıra coğrafyanın bir bilim haline gelmesi, sınırların genişlemesiyle birlikte yapılan ticarî ve askerî seferler üzerinde de durulmuştur. Bununla birlikte coğrafya ile ilk ilgilenenlerin felsefeci olmaları ve İslâm felsefesinin hem coğrafyanın hem de tarihin gelişimine pozitif etki sağlaması sebebiyle konu bu yönüyle de değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Oluşturmaya çalıştırılan düşünce çerçevesi bu bölümde netlik kazanmış, birtakım somut temellere oturma imkânı bulmuştur. Bu bölümün sonunda hazırlayıcı sebeplerin sağlamış olduğu imkânlar ölçüsünde işlerlik kazanan İslâm haritacılığında bahsedilmiştir. Çünkü gerek coğrafyanın ve gerekse tarihin vazgeçilmez malzemesi durumunda olan haritacılık, tıpkı diğer bilimsel alanlarda olduğu gibi yine bu dönemde ilerleme kaydetmiştir. Bölümün sonunda Abbasiler döneminde tarih ve coğrafyanın durumu değerlendirilmiştir.

Kitabın son bölümü olan dördüncü bölümde (s. 251-380) üzerinde çalışılan alana ait eser veren müelliflerin eserleri incelenmeye çalışılarak faydalı bilgiler verilmiştir.

Genelde siyasi, kültürel, iktisadi, tarihî ve coğrafi açıdan kaynaklık eden bu eserlerden, on müellifin on bir eserini incelenmiştir. Eserler seçilirken, yazarın ilgi alanına giren hicri ilk dört yüzyıla ait olması temel ölçüt olarak göz önüne alınmıştır. İlk dönem kaynağı olarak nitelendirebileceğimiz bu eserler: İbn Hurdazbih (ö.300/912)'in *Memâlik ve'l-Mesâlik*'i, Yakubî (ö.292/904)'nin *Kitâbu'l-Buldân*'ı, İbn Rüşte (ö.310/922)'in *A'lâki'n-Nefise*'si, İbnü'l-Fakih (ö.289/902)'in *Multasar Kitâbu'l-Buldân*'ı, Kudâme b. Cafer (ö.337/948)'in *Kitâbu'l-Harac*'ı, Mesûdî (ö.346/957)'nin *Murucu'z-Zelheb*'i ve *Tenbîh ve'l-İşrâf*'ı, Hemdanî (ö.344/955)'nin *Sıfat-ı Cezîretü'l-Arab*'ı, İstahrî (ö.340/952)'nin *Memâlik ve'l-Mesâlik*'i, İbn Havkal (ö.367/977)'in *Sûretü'l-Arz*'ı ve Makdisî (ö.387/997)'nin *Alisenu't-Tekâsin*'i adlı eserleridir. Yazar sadece bu eserlerden ve içeriğinden bahsetmekle yetinmemiş müelliflerinin kısaca hayatı ve yazmış oldukları diğer eserlerden de bahsetmiştir. Sonuç bölümünde (s. 381-384) ise çalışmanın kısa bir değerlendirmesi verilerek konunun önemi yazar tarafından tekrar dille getirilmiştir.

Yirmi yedi sayfalık geniş bir bibliyografya (s. 385-411) ile eserin sonuna eklenen indeks (s. 413-429) ise okuyucuların kitaptan yararlanmasını kolaylaştıran unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eser incelemiş olduğu konu itibariyle orijinal olma özelliği taşımaktadır. Bu nedenle bu konuyla ilgilenen araştırmacıların başvuracakları çağdaş kaynaklar arasında yerini almaktadır. Eser takip etmiş olduğu yöntem ve bilimsel araştırma tekniklerine riayet etmesi açısından örnek bir çalışma olarak da göze çarpmaktadır. Geniş bir bibliyografyadan istifade edilerek, ele alınan konularda doyurucu bilgilerin verildiği, tespit ve yorumların yapıldığı, yazarın da ifade ettiği gibi coğrafya kaynaklarının tamamını değilse bile ilk döneme ait olan ve önde gelenlerini incelendiği için kitap değerli bilgiler ihtiva etmektedir.



OSMANLI İMPARATORLUĞU, SİYONİZM VE FİLİSTİN SORUNU (1880-1914)*

Mim Kemal ÖKE**

Araştırmamızın sonuç bölümünde bulgularımızı giriş bölümüne uygun olarak, iki ana başlık altında inceleyeceğiz. İlk, Filistin Sorununun Osmanlı İmparatorluğu döneminde kaynaklanıp gelişmesine yönelik gözlemlerimizi «Tarihsel» bir çerçeve içinde değerlendireceğiz. Bu bölümde Siyonistlerin Osmanlı Devleti ile ilişkilerinin çağın dünya politikası açısından bir yorumunu yapmaya çalışacağız. «Kuramsal Gözlemler» adı altındaki ikinci ayırımı ise giriş bölümünde tanıttığımız «Uluslararası» aktörlere ilişkin bazı gözlemlerimize ayırdık. Bu bölümde, araştırmamız boyunca bir uluslararası aktör olarak tanıttığımız Siyonizmin, Keohane ve Nye'in varsayımlarına sadık kalarak, bir değerlendirmesini vermeye çalışacağız.

A. TARİHSEL GÖZLEMLER

XIX. yüzyılın son çeyreğinde Avrupa'da aşırı boyutlara ulaşan *Anti-Semitizm*, Siyonizmi eylem safhasına iten bir güç, adetâ bir motor rolünü oynamıştır. Bazı Yahudi düşünürleri Museviler için artık Avrupa'da yaşamanın imkânsız olduğunu düşünmeye başlamışlardır. İlginçtir ki, bu Yahudi düşünürler de anti-Semit olan düşmanlarının etkisinde kalarak Musevilerin özümleme yoluyla içinde yaşadıkları, uluslarla karışamayacaklarını, o ülkelerde toplumsallaşamayacaklarını savunuyorlardı. Avrupa'da egemen olan milliyetçilik akımı Yahudileri de etkilemişti. Hess, Pinsker ve Herzl gibi bazı Yahudi milliyetçileri Museviliğin sadece bir ahlâk normları zincir olmadığına, fakat Yahudileri diğer toplumlardan ayıran tüm özellikleri benliğinde toplayan bir ulusal kültür hazinesi olduğuna inanmışlardı. Bu özellikleriyle manevî bir

* Prof.Dr. Mim Kemal ÖKE'nin aynı isimli Doktora çalışmasının sonuç bölümüdür. (İstanbul 1982, Üçdal Neşriyat).

** Prof.Dr. Mim Kemal Öke, 1955 yılında İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan Öke, 1973 yılında Robert Koleji'nden mezun olduktan sonra İngiltere'ye giderek, Cambridge'de İktisat ve Tarih Fakültelerini bitirdi. Sussex (MA.), Cambridge (M.Phil) ve İstanbul (Ph.D.) üniversitelerinde uluslararası ilişkiler ihtisası yaptı. İhtisas sonrası Birleşmiş Milletler'de görev aldı. Türkiye'ye dönüşünün ardından Türk dış politikası tarihine ilişkin araştırmalarını sürdürmüş olan Öke, Boğaziçi Üniversitesi'nde 1984'te doçent, 1990'da profesör oldu. Hem yazılı hem de görsel basında güncel siyasi gelişmeleri değerlendiren ve İngilizce, Arapça ve Urduca olmak üzere Türk dış politikası alanında 14 kitabı olan Öke'nin ayrıca üç de romanı bulunmaktadır.

ulus oluşturan Yahudiler, bir ulusu oluşturan tüm ögelere kavuşmalıydılar. Kendilerine özgü bir toprak parçası üzerinde toplanmalı, bu yurt üzerinde kendi kaderlerini tayin edecek tüm siyasal kurumların temellerini atmalıydılar.

Siyonistlerin amaçlarının XIX. ve XX. yüzyılın siyasal konjonktürü içerisinde gerçekleştirilmesi oldukça güç bir uğraş olacağı belliydi. Gerçi, yine aynı yüzyıllarda Siyonistler gibi kendi kaderlerini tayin etmek isteyen başka *transnational* gruplar da vardı ve bu ulusların çoğu mücadelelerini başarıyla sürdürmekteydiler. Örneğin, çok uluslu imparatorlukların bünyesindeki bazı etnik ayrılıkçılar; Sırlar, Bulgarlar Osmanlı Devleti'ne karşı savaşmışlar ve bağımsızlıklarını elde etmişlerdi. Fakat, bu ayrılıkçı grupları Siyonistlerden ayıran en önemli fark, bu gurupların kendilerine özgü bir vatanlarının olmasıydı. Böylece, örneğin, Sırlar için mücadele vatanlarını yabancı (Osmanlı) işgalinden kurtarmak ve bu topraklar üzerinde ulusal kurumlarını oluşturmaktı. Aynı çağın bir diğer uluslararası gücü olan komünizm ise mevcut hükümetleri devirip, iktidarı devralmak amacını güdüyordu. Oysa, Siyonistlerin Sırlar ya da komünistler, gibi yapısını değiştirecekleri bir devletleri yoktu.

Herzl, tüm bu güçlüklerle rağmen, Siyonizmi XIX. ve XX. yüzyıl uluslararası sisteminde aktör düzeyine yükseltmeyi başarmıştı. Birinci bölümde de değinildiği gibi Herzl, uluslararası politikayı çok iyi değerlendirmiş ve bu sistemin önkoşullarının devletler olduğu düşünülen bir ortamda Siyonist hareketi adetâ bir devlet gibi örgütlemeyi bilmişti. Unutmamak gerekir ki, 1896 yılında İstanbul'a gelen Herzl'e Osmanlılar, onunla Siyonistlerin lideri olarak değil, *Neue Freie Presse* gazetesinin yazarı olarak görüşeceklerini söylemişlerdi. Sultan Hamid ise Herzl'i yine Osmanlılarla Avrupa'daki Musevî banka ve bankerler arasında diyalogu başlatacak bir arabulucu kişiliğinde huzuruna alacağını Vambery'ye iletmişti. Ne var ki, 1897 yılında Herzl, adetâ Musevî ulusunun parlamentosu niteliğini taşıyan bir Kongre toplamış ve bu Kongre'de örgütün hükümeti olarak faaliyet gösterecek Hareket Komitesini ihdas etmişti. Böylece, Herzl Siyonist hareketin yürütme kurumunu kişiliğinde birleştiren bir lider olarak 1901'de İstanbul'a gelince, Sultan II. Abdülhamid onunla görüşmüş ve bunu Herzl «iki gücün karşılıklı görüşmesi» olarak yorumlamıştı. Yine, Herzl; H. Wilhelm, Plehve ve Chamberlain'le görüşürken aynı noktayı vurgulamıştı. O, adetâ sürgündeki bir devlet başkanı gibi Büyük Güçlerle tartışma masasına oturuyordu.

Siyonistler örgütlerine sadece bir devlet görünümü vermekle kalmamışlar, aynı zamanda da çağın koşullarına uyarak dünya sahnesindeki diğer aktörlerin davranışlarını taklit etmeğe yönelmişlerdi. Hatırlanacağı gibi, Büyük Güçler Osmanlı İmparatorluğu'nu nüfuz sahalarına ayırmakta, bu bölgelerdeki çıkarlarının bekçiliğini ise Osmanlı İmparatorluğu'nda himayelerine aldıkları azınlıklara yaptırmaktaydılar. Böylece, Batı Devletleri Osmanlı ülkesinde azınlıklardan oluşan bir tür koloniler tesis etmişlerdi. Almanya ise bu politikasında daha ileri giderek, Berlin-Bağdat demiryolu hattının geçtiği yörelerde tarım kolonileri kurmak istiyordu. Bu yöntemle Batı, Osmanlı Devleti nezdindeki iktisadî varlığını somut bir şekilde kuruyordu. Amaç, Osmanlı Devleti yıkılınca, kolonilerin varlığını bahane ederek, bu bölgelere sahip çıkabilmektir. Siyonistler de aynı amaç ve yöntemle hareket etmişlerdi.¹ Siyonistler, Osmanlı Devleti'nin uzlaşmaz tavrı karşısında Filistin'de bir oldubitti yaratmak

¹ Birinci Dünya Savaşı'nın patlak verdiği 1914'te Museviler, Filistin'de 418.000 dönüm toprağa sahip bulunuyorlardı. 1880 ile 1914 yılları arasında bu topraklarda 47 yerleşim merkezi (koloni) kurmuşlardı. Israel Pocket Library, Immig-ration and Settlement, (Jerusalem, 1973), s. 90, 96, 106.

istiyorlardı. Filistin'deki Musevî kolonizasyonu başarıyla sürdürüldüğü takdirde, bu gerekçeye dayanarak önce Osmanlılardan ve bu devlet yıkıldığı zaman da Büyük Güçlerden Arz-ı Mevud'daki varlıklarının meşrulaştırılmasını isteyeceklerdi.

Siyonistlerin Musevilere yurt olarak seçtiği Filistin, birkaç asırdan beri Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliğinde olduğu için, Herzl ve halefleri çabalarını bu devlet üzerinde yoğunlaştırmışlardı. Siyonistler, İstanbul'daki tüm girişimlerinde projelerinin imparatorluğun bütünlüğünü tehdit eden diğer ulusal hareketler gibi bölücü olmadığına Osmanlıları inandırmak istemişlerdi:

«Siyonistlerin amacı... Arz-ı Filistin'de Museviler için umumiyete tasdik edilmiş ve suret-i ineşruada istihsal olunmuş bir merkez tehiyye ve ildasından ibarettir. Böyle bir maksad, bir devlet tesis' etmek emelinden elbette büsbütün başka bir şeydir... Mesailerimiz devlet-i Osmaniye'nin menafiline fevkalâde hadim bulunmaktadır.»²

Siyonistler, çabalarının imparatorluğun refah ve selâmetine yönelik olduğunu vurgulamaktan kaçınmamışlardı. Onlara göre Siyonizm, Büyük Güçler gibi ülkeyi sömürmek değil, imar etmek istemekteydi. Osmanlı yönetimine sadık ve yurtsever bir Yahudi cemaati oluşturarak İmparatorluğa yararlı olmaya çalışmayı düşünmekteydi.³

Siyonistlerin bu tasarılarının Osmanlı karar vericilerini olumlu yönde etkilediğini söylemek mümkündür. II. Abdülhamid, Siyonistlerle -sadece maddî sorunlarla sınırlı olsa dahi- anlaşmak istemişti. Zira, Herzl'in teklifleri parasal sıkıntılar içindeki bir İmparatorluğun önündeki darboğazları aşabilmesi için hiç de azımsanacak meblağ değillerdi. Padişah'ın Düyûn-u Umumiye'nin konsolidasyonunu Herzl'e bırakmak istemesi, Newlinski'ye göre, olumlu bir tavırdı. Polonyalı soylu, parasal konularda anlaşma sağlandığı takdirde Sultan Hamid'in bazı siyasal tavizler vereceğini sanıyordu. Ayrıca, Herzl'e İstanbul ziyaretleri sırasında, Hariciye Nezaretindeki Osmanlı diplomatları, önce karşılıksız yardımlarla Padişah'ın gönlünü kazanması gerektiğini, böylece Sultan Hamid'in Siyonistlerin iyi niyetini gördükten sonra yumuşayacağını söylememişler miydi? Ne var ki, Herzl'in Osmanlılara herhangi bir maddî yardımda bulunabilmesi Avrupa'daki Musevî banka ve bankerlerin gerekli meblâğı gözden çıkartmalarına bağlıydı. Oysa, bu bankalar yatırımlarının boşa gitmemesi için önce Padişahın bu «konuda bir adım atmasını şart koşmuşlardı.

II. Abdülhamid'den ülkenin yönetimini devralan İttihat ve Terakki Cemiyeti de «Bu devlet nasıl kurtarılır?» denklemini bir ara Musevilerin parasal imkânları ile çözmeyi düşünmüştü. Batı Avrupa'dan gelen dış yardımın kesilmesi üzerine İttihatçılar, İmparatorlukta gerçekleştirmek istedikleri reformları Siyonistlerin seferber edeceği fonlardan yararlanarak finanse etmeyi tasarlamışlardı.

Ne var ki, gerek E. Abdülhamid ve gerek İttihatçılar -Siyonistlerin bazı malî girişimlerinin İmparatorluğa yararlı olabileceğine inanmalarına rağmen- Filistin'de bir Yahudi yurdu projesine karşı çıkmışlardı. Siyonizm karşısında uzlaşmaz tutumuna rağmen Sultan Hamid, Herzl'e Osmanlı uyruğuna geçtikleri takdirde Rusya ve Avrupa'da mezalimden kaçan Musevilerin, Osmanlı İmparatorluğu'na göç edebilecek-

² Osmanlı Hariciye Nezareti, 332/17, no. 10388/1173, «Hariciye Nezaretine 10 Mayıs 1911 tarihiyle Londra Sefaret-i Seniyesinden varid olan 288 numaralı tahriratın tercümesi.»

³ Osmanlı Hariciye Nezareti, 332/17, no. 269, «A Memorandum on the Relations Between the Ottoman Government and the Zionist Administration», Ağustos 1913.

lerini ve Filistin'in dışında işledikleri mahallelere yerleşebileceklerini söylemişti.⁴ Hattâ, Padişah'ın aynı önerisi 1882 gibi erken bir tarihte Amerikan Sefareti'nin aracılığıyla huzûr-u hümayûna alman ünlü hayırsever Lawrence Oliphant'a da iletilmişti.⁵ Böylece, II. Abdülhamid'in tasvibiyle Osmanlı İmparatorluğu, Museviler için, XVI. yüzyılda İspanya'dan kaçan ırkdaşları da göz önünde tutulursa, bir kez daha sığınabilecekleri bir ülke oluyordu. Türkiye'ye Yahudi göç ve iskânını hızlandırmak ve Musevilerin daha fazla eziyet çekmelerini önleyebilmek için bir Muhacirin Komisyonu kurulmuştu.⁶ Bir yazarın ifadesine göre, bu Komisyon'un kuruluş amaçlarındaki «insanî yardım prensipleri bugünkü Birleşmiş Milletler Muhaceret Yüksek Komiserliği'nin prensiplerini andırmaktaydı.»⁷ II. Abdülhamid, Musevi göçmenlerin iskânları ile bizzat ilgilenmiş ve Galante'ye bakılırsa, Hahambaşı Levi ile görüşüp onları Doğu Anadolu'ya yerleştirebilmek için projeler hazırlamıştı.⁸ Sultan Hamid'in bu politikasını İttihatçılar da devam ettirmişler ve Musevi göçmenleri önce Makedonya'ya daha sonra ise Mezopotamya'ya yerleştirmek istemişlerdi.

Musevi göçmenlere karşı bu iyi niyetine rağmen Osmanlı yöneticileri, Siyonizm konusunda herhangi bir taviz vermekten titizlikle kaçınmışlardır. Türklerin Siyonizm karşısındaki bu tutumunun ilk ve en önemli nedeni milliyetçilik akımlarının İmparatorluğun bütünlüğünü tehdit ettiği bir dönemde yeni bir ayrılıkçı hareketin doğmasına izin vermek istememeleridir. Siyonizmin eninde sonunda Filistin'de bir Yahudi Devleti kurmayı amaçladığını düşünen Türkler, Siyonistlerin bu husustaki tüm sadakat teminatlarına rağmen Filistin'deki tüm faaliyetlerine engel olmaya çalıştılar. Bu konuda, İttihatçılar da, aynen II. Abdülhamid döneminde olduğu gibi, «istisnâî tedbirler»le Siyonistlerin Musevileri Filistin'de iskân etmelerini kısıtlayıcı bir siyaset gütmüşlerdi.

Osmanlıların Siyonistlerle herhangi bir anlaşmaya varamamalarının diğer bir nedeni de Arapların Siyonizme karşı olmalarıdır. Bilindiği gibi Filistin, Padişah'ın Arap uyruklarının yaşadığı bir bölgeydi. Osmanlı yasaklarını çiğneyerek Filistin'e yerleşen Siyonistler, o yöredeki Arapların kuşkusunu uyandırmış ve yerli halka karşı tutum ve davranışlarıyla Filistinlileri gücendirmişlerdi. Nitekim, Filistin'de kolonizasyonun başlamasından kısa bir süre sonra iki toplum arasında çatışmalar başlamıştı. 1901 yılında ise Filistinliler Babiâli'ye bir protesto telgrafı çekerek, ülkeye Musevi göçünün durdurulmasını istemişlerdi.

II. Meşrutiyet Türkiye'si ise 'Araplara anti-Siyonist tutumlarını daha rahat sergileme imkânını tanımıştı. Mahallî gazeteler -başta *Falastin ve el Karimil* olmak üzere- Filistin'in Musevileşmesi karşısındaki düşmanlıklarını dile getirmişlerdi. Arap milliyetçi derneklerinin de Filistin'de yabancı kolonizasyonundan hoşnut oldukları söylenemezdi. Bu milliyetçiler, sorunu Meclis'e dahi getirmiş, İttihatçılara karşı

⁴ Herzl, T., *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, (ed.R.Patai), London 1960, I, s. 378.

⁵ *Foreign Relations of the United States*, (1882), no. 319, Wallace'dan Frelinghuysen'e, İstanbul, 11 Temmuz 1882. Ayrıca, L. Oliphant'm fikirleri için, bkz.: *The Land of the Gifead*, (London, 1880).

⁶ Muhacirin Komisyonu ve faaliyetleri için, bkz.: BVA, *Muhacirin Defterleri*; A. C. Eren, *Türkiye'de Göç ve Göçmen Meseleleri*, (İstanbul, 1966); A. R. Altıriay, «Mülteciler Meselesine Dair», *Türk Tarihi Encümeni Mecmuası*, 12/89, 13/90.

⁷ A. K. Meram, *Türk - Rus ilişkileri Tarihi*, (İstanbul, 1969), s. 434.

⁸ A. Galante, *Recueil de Nouveaus Documents Inedits Concernant L'Histoire des Juifs de Turquie*, (İstanbul, 1949), s. 36 - 43.

şiddetli bir polemik konusu yaratmışlardı. Bütün bunların dışında, Birinci Dünya Savaşı'nın yaklaştığı günlerde Kudüs, Hayfa, Yafa ve Nablus'ta anti-Siyonist dernekler kurulmuş, yoğun bir propaganda ile halkı Siyonistlere karşı kışkırtmaya başlamışlardı.⁹

Arapların Siyonistlere olan bu düşmanlıklarının herhangi bir silâhli çatışmaya dönüşmemesinin -olağan bedevi baskınlarının dışında- nedeni Arapların o dönemde Osmanlı Devletine karşı bağımsızlık mücadelesi vermeleridir. Milliyetçilik duyguları Arapları da etkilemiş, onlar da çok uluslu Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer etnik ayrılıkçıları gibi kendi kaderlerini çizme çabasına girişmişlerdi. Fakat, şunu unutmamak gerekir ki, Arap milliyetçiliğinin en önemli öğelerinden biri Türk düşmanlığı ise, diğer unsurlarından biri de azımsanmayacak bir Siyonist düşmanlığıydı. Azurî başta olmak üzere Arap milliyetçilerinin çoğu Siyonistlerle aralarında birbirleriyle bağdaşmayacak emelleri ve uzlaşmayacak sorunları olduğunu biliyorlardı.¹⁰ Araplar Filistin de dahil olmak üzere tüm Arap ülkelerini Osmanlı egemenliğinden kurtardıktan sonra hiçbir güçle paylaşmayı düşünmüyorlardı. Ne var ki, taktik icabı önce Osmanlılarla mücadeleyi sürdürmek, daha sonra ise Siyonistlerle hesaplaşmak istiyorlardı.

Arap milliyetçilerinin 1913-14 yılları arasında Siyonistlere yakınlaşma çabaları da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Araplar, Osmanlılara karşı ortak bir cephe oluşturmak düşüncesiyle Siyonistlerle anlaşmak istemişlerdi. Hatırlanacağı gibi, 1913 Kongresi arifesinde Araplar Hochberg'le temas kurmuşlar ve Siyonistlerden Arap vilâyetlerinde uygulanmasını istedikleri ıslahata Babîâli nezdindeki nüfuzlarını kullanarak destek olmalarını rica etmişlerdi. Kongre'den sonra ise, Araplar, bu kez de İngilizlerin teşvikiyle Siyonistlere yakınlaşmaya çalışmışlar, onlarla kurabilecekleri bir *detente*'yi Osmanlılara karşı başlatacakları ayaklanmanın başarıya ulaşabilmesinin önkoşulu olduğunu düşünmüşlerdi. Arapların bu düşüncesini Lichtheim anlamış ve «Araplar bizim en tabîî düşmanlarımızdır ve daima öyle kalacaklardır. Onlar ne ortak Samî kültüründen ne de Müslüman (Musevi) ittifakından anlarlar... Onların amacı... bağımsızlıklarını kazanmaktır» demişti.¹¹

Araplarla Siyonistlerin birbirlerinin doğal düşmanları oldukları düşünülürse, Filistin Sorununun kökenlerini Siyonizmin doğuşuna bağlamak mümkündür. Siyonistlerin XIX. yüzyılın ikinci yarısında emellerine erişebilmek için teşebbüse girişmeleriyle patlak veren Filistin Sorunu, 1948 yılında Filistin'de İsrail Devleti'nin kurulmasıyla bir dönüm noktasına ulaşmıştır. 1948'e kadar Yahudileri Filistin'e sokmamak için uğraşan (Filistinliler, o tarihten sonra onları ülkeden çıkartmak mücadelesine girişmişlerdir.

Arapların Musevilerin Filistin'e yerleştirilmelerine şiddetle karşı olduğunu gören Osmanlılar, Siyonistlerin bu bölge ile ilgili tüm projelerine engel olmak istemişlerdi. Sultan Hamid, Filistinli Arapların ülkeleri için Siyonizmi büyük bir tehlike olarak addettiklerini gördükten sonra «Filistin'de Musevilerin yerleştirilmeleri projesinden vazgeçmeliyiz, aksi takdirde dindaşlarımızın ölüm fermanını imzalamış oluruz» diyerek 'bu siyasanın özünü açıklamıştı. İttihatçılar ise, bu konudaki Arap muhalefetine aşabileceklere ve Araplarla Siyonistleri uzlaştıracaklarını sanmışlardı. Bu

⁹ N. Maadel. *The Arabs and Zionism Before World War I*, (California, 1976),s. 218 - 220.

¹⁰ Aynı Esers.235 vd.

¹¹ Central Zionist Archives, Z3/47,'Lichtheim'dan Siyonist Hareket Komitesi'ne, istanbul, 20 Kasım 1913.

amaçla, bir «Müslüman-Musevi İttifakı» önermişlerdi. Ne var ki, onlar da Araplarla Siyonistlerin birbirleriyle ezeli düşman olduklarını görmüşler ve bu tasavvurlarında ısrar etmemişlerdi.

İngiltere başta olmak üzere Batı devletleri (ve Amerika) Arap milliyetçiliği ile Siyonizmin ileride karşı karşıya geleceğini düşünmeksizin bu iki akımı da desteklemekten çekinmemişlerdi. Siyonistlerin önerdiği çözüm, «Yahudi Sorunu»nun büyük olduğu Avrupa ülkelerinde benimsenmişti. Yahudi Sorununun «özümleme» yöntemiyle halledilmeyeceğini düşünen bazı Batı devletleri, bu soruna ancak Musevileri ülkelerinden «ihraç» etmekle çözüm bulunacağına inanıyorlardı. Ülkelerinde huzursuzluk kaynağı olarak addettikleri Yahudi azınlıkların herhangi başka bir ülkeye nakledilmesiyle önemli bir toplumsal sorunun çözüleceğini sanıyorlardı. Bunun için, Siyonistlerin Filistin'de koloniler kurma çabalarını desteklediler. Unutulmamalıdır ki, Yahudi Sorunu ilkin özümleme ve daha sonra ise -bu çalışmada söz konusu edildiği gibi- ihraç yoluyla çözülmek istenmişti. Daha ileri bir tarihte Batı'nın ortaya attığı bir diğer, üçüncü ve son çözüm yolu (*final solution*) ise Nazi Almanya'sında uygulanacaktı.

Ayrıca, Batı devletlerinin Siyonistler ve Araplarla olan ilişkilerini Büyük Güçlerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tüm etnik grupları kapsayan politikaları çerçevesi içinde değerlendirmek gerekmektedir. İngiltere başta olmak üzere bütün Büyük Güçler, Osmanlı Ortadoğusu'nu sömürebilmek için İmparatorluktaki etnik grupları dış politika amaçlarına âlet etmekten çekinmemişlerdi. Şöyle ki, bu grupları himayeleri altına almakla İmparatorluk içinde kendilerine bağlı unsurlardan nüfuz bölgeleri oluşturmuşlardı. Bu nüfuz bölgeleri, henüz Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü koruduğu dönemde Büyük Güçler'in devletin iç işlerine karışabilmesini kolaylaştırmıştı. Büyük Güçler için, bu nüfuz bölgeleri geleceğe yönelik yatırımlar niteliğini taşıyordu. Osmanlı İmparatorluğu dağıldığında Batı'nın sömürgeci devletleri bu nüfuz bölgelerine dayanarak İmparatorluğun mirasını aralarında paylaşacaklardı.

İşte, Batı devletleri yukarıdaki anlayışla Filistin'deki Siyonistlere yardım elini uzatmış, Musevî göçmenleri Osmanlı Hükümetinin yasak ve kısıtlamalarına karşı korumuşlardı. Ne var ki, bunu yaparken çelişkiye düşmekten de kendilerini kurtaramamışlardı. Bundan önceki bölümlerde de açıklandığı gibi Büyük Güçler, Siyonistlere Filistin'de bir devlet kurmalarına izin vermeyeceklerini söylemişlerdi. Gerekçeleri, devletlerarası rekabetin yoğun olduğu bir bölgede aralarında bu nedenden çıkacak çatışmalara zemin hazırlamamak, uluslararası düzeni ve barışı korumaktı. Oysa, aynı devletler Siyonist kolonizatörleri Osmanlı Devleti'ne karşı himaye etmişler, faaliyetlerini teşvik etmekten kendilerini alamamışlardı. Siyonizmi ve Siyonistleri Ortadoğudaki ulusal çıkarları doğrultusunda kullanırken ileride dünya barışını tehdit edecek bir Filistin Sorununu körüklediklerini düşünmemişlerdi.

Böylece, Rusya, Almanya ve Avusturya-Macaristan Musevileri ülkelerinden Osmanlı İmparatorluğu'na ihraç ettikten sonra sadece ülkelerinde bir huzursuzluk kaynağı olan Yahudi Sorunundan kurtulmuyorlar, aynı zamanda bu unsurları dış politika amaçlarının elde edilmesinde kullanıyorlardı. Bilhassa anti-semit Almanya, Musevi göçmenlere, yardımını esirgememiş ve Siyonistlerin Mezopotamya'da olsun, Filistin'de olsun koloniler kurmalarını desteklemişti. Aynı politikayı tüm diğer Büyük Güçlerin de izlemesine karşın, bu konuda Almanya'nın onlardan daha fazla başarılı olduğu ya da, başka bir deyişle, Siyonistlerin Almanya güdümlü olduğu izlenimini vermesi diğer Batı devletlerini kuşkulandırmıştı.

Bilhassa İngiltere, sömürgecilik yarışında ezeli rakibi olan Almanya'nın Siyo-

nistlerin yardımlarıyla Ortadoğu'da hak sahibi olmasını ya da topraklarına göz diktiği Osmanlı İmparatorluğu'nun Alman-Siyonist işbirliği ile çökmekten kurtulmasını istemiyordu. Bu endişelerle hareket eden İngiltere Osmanlı İmparatorluğu'nu yıpratmak için çalışmış ve Osmanlı İmparatorluğu içinde en fazla nüfus yoğunluğuna sahip olan Arapları Genç Türk yönetimine karşı kıskırtmaya yönelmiştir. Araplar arasında İttihatçıların, Masonlar ve Siyonistlerle birlik olup, Filistin'i Musevilere sattıkları propagandasını İngiltere yaymıştı. Fakat, bütün bunlara karşın Londra, başka kanallardan, bir yandan Arap milliyetçilerini diğer yandan ise Siyonistleri desteklemekten çekinmemişti.

Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden sonra Savaş Bakanı olan Lord KitChener, Şerif Hüseyin'e Osmanlı İmparatorluğu'na karşı tavır alırsa onu destekleyeceğini bildirdi. Böylece, Arapların bağımsızlıklarını kazanmaları yolunda İngiltere'den yardım görecekları açıkça belirtilmekteydi.¹² Nitekim, İngilizlerin Mısır Valisi Sir Henry MoMahon, Şerif Hüseyin ile 1915 Temmuzunda yazışmaya başlayacak ve Şerif'e Türklere karşı isyan bayrağını açması halinde İngiltere'nin Filistin de dahil olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm Arap vilâyetlerinde halifeliğini tanıyacağını vaad edecekti.¹³ Böylece, Şerif Hüseyin 10 Haziran 1916'da Osmanlılara karşı ayaklanacaktı.

MoMahon'un Arap Milliyetçileriyle anlaşmaya çalıştığı sıralarda İngiliz Başbakanı Lloyd George, Siyonistleri kendi saflarına kazanmak için bazı girişimlerde bulunmaktaydı. Weizmann ile görüşen Lloyd George, Musevilerin İngiltere'ye maddî yardımları ve basındaki destekleri karşılığında hükümetin savaştan sonra Siyonistlere Filistin'de yardımcı olacaklarını söyleyecekti. Nitekim, İngiltere Hükümeti, 2 Kasım 1917'de ünlü «Balfour Bildirisini yayınladı. İngiliz Dışişleri Bakanı'nun Lord Rothschild'e hitaben yazdığı bu mektupta «Majesteleri Hükümeti Filistin'de Museviler için ulusal bir yurt kurulması görüşünü olumlu karşılamakta... ve bu amacın gerçekleştirilmesini kolaylaştırmak için elindeki tüm olanakları kullanmaya hazır bulunmaktadır» deniliyordu.¹⁴ Hüseyin-McMahon Yazışmaları ve Balfour Bildirisi bir arada incelendiği zaman bir devletin (İngiltere) başka bir devletin (Osmanlı İmparatorluğu) yönetiminde bulunan bir ülkeyi (Filistin) iki ayrı ulusa (Araplar ve Yahudiler) birden vaad ettiği görülecektir.

Gerçek şudur ki, İngilizler Filistin'i ne Araplara ne de Musevilere kaptırmak istemekteydiler. Savaşın başlamasından kısa bir süre sonra İngiltere, Rusya ve Fransa ile Osmanlı İmparatorluğu'nu nasıl bölüşecekleri konusunda bir andlaşma imzalamıştı. Tarihe «Sykes-Picot Andlaşması» olarak geçen bu Osmanlı İmparatorluğu'nu paylaşma tasarısına göre, İngiltere ve Fransa, Filistin'i aralarında 'bölüşüyorlardı. Beyrut, Sûr ve Sayda (Sidon) kentlerini içerecek şekilde Kuzey Filistin Fransa'ya bırakılırken, Osmanlı Filistin'inin Yafa, Hayfa, Tel Aviv sahil şehirleri de başta olmak üzere tüm güney Filistin'in İngilizlerin hâkimiyetine geçmesi öngörülmüyordu. Nitekim, 1918 Eylülünde General Allenby yönetimindeki müttefik kuvvetlerinin Osmanlıları Suriye ve Filistin'den çıkarmaları üzerine Sykes-Picot Andlaşması bilfiil uygulanmıştı.¹⁵

¹² R. Storrs, *Orientalism*, (London, 1937), s. 149 - 152.

¹³ G. Antonius, *The Arab Awakening*, (New York, 1965), 16. Bölüm; A. Williams, *Britain and France in the Middle East and North Africa*, (London, 1968), s. 13.

¹⁴ L. Stein, *The Balfour Declaration*, (London, 1961).

¹⁵ E. Kedourie, *England and the Middle East: The Destruction of the Ottoman Empire 1914 - 1921*, (Sussex, → →

B. KURAMSAL GÖZLEMLER

Adı geçen çalışmalarında Keohane ve Nye uluslararası aktörlerin devletlerarası politikaya etkilerini inceledikten sonra sonuçlarını beş noktada toplamışlardı.¹⁶ Bunlardan ilki, uluslararası aktörlerin dünya siyasetine bakış açısında uluslarda yaratacağı bir «davranış değişimi»dir. Şöyle ki, güç dengesi sisteminde temel etkileşim birimi devletler olduğu için, ulusların bağıllığı da devletlerine olacak ve yurttaşlar ister istemez ülkelerinin dış politikalarını desteklemeleri beklenecektir. Oysa ki, uluslararası aktörlerin varlığı, devletlere olan bağıllığın şart olmadığını ve yurttaşların uluslararası örgütleri de destekleyerek, devletlerinin dış politikasıyla ters düşse bile bu örgütleri benimseyebileceğim göstermektedir. Aynı şekilde, Siyonizmin doğuşundan sonra dünyadaki bazı Museviler, içinde yaşadıkları ülkelerin Musevilere karşı baskı politikasını protesto etmişler ve bu ülkelerin dış politikalarına ters düşse bile Siyonizmi desteklemişlerdi. Bu konuda basit bir örnek verilecek olursa, Osmanlı Musevilerinden bazıları, Mebusan üyelerinden Karaso, Faracı, Ruso ve Mazliyah Efendiler İttihat ve Terakki'nin Siyonizme karşı tutumunu gördükten sonra bile bu akımı desteklemekten çekinmemişlerdi. Aynı durum Alman, İngiliz ve diğer Batı Avrupa devletlerinde yaşayan Musevi Siyonistler için de geçerlidir.

Keohane ile Nye'in ikinci bir iddiası da uluslararası örgütlerin uluslararası politika-
kada «Uluslararası çoğulculuk» (*international pluralism*) yaratacağıdır. Bu teze göre ulusal baskı grupları bir uluslararası örgütle birleşecek ve siyasetlerini koordine edeceklerdir. Nitekim, Siyonistler de bu şekilde davranmışlardır. Pinsker döneminde Siyon Aşkıları kulüplerine, Rusya'dan Polonya'ya kadar Doğu Avrupalı Musevilerin yaşadığı her yörede rastlamak mümkündür. Pinsker, bu kulüpleri Katoviçe'de bir merkez etrafında toplamayı başarmıştı. Aynı şekilde, Herzl de Odessa'dan Johannesburg'a, Sidney' den New York'a kadar dünyanın her kıtasında şubeler açmış. Siyonist derneklerini Basel'de bir Kongre'de birleştirmişti. Basel'de bir program kabul edilmiş ve uluslararası Siyonizmin hedefleri ve bu hedeflere ulaşmak için kullanılacak araçlar belirlenmişti.

Dünya politikasında uluslararası davranışın birdiğer etkisi de devletlerle uluslararası aktörler arasında bir tür «bağımlılık ve karşılıklı bağımlılık» (*dependence and interdependence*) örgüsünü dokumasıdır. Bu ilişki türünü Siyonistlerle Avrupa ve Osmanlı devletleri arasında da gözlemlemek mümkündür. Bundan önceki bölümlerde de görüldüğü gibi, ülkesinde Yahudi Sorununun önemli bir toplumsal sorun olduğu devletler, örneğin Rusya, bu sorunun çözülmesi için Siyonistlere yardım elini uzatmaya hazırды. Musevilerin ülkeden ihraç edilmesi karşılığında bu devlet, Siyonistleri Filistin'de Osmanlıların iskân yasak ve kısıtlamalarına karşı korumuştı. Osmanlılardan söz edecek olursak, İstanbul da Siyonistlerin seferber edeceği parasal olanaklardan ülkenin imarını gerçekleştirmek için yararlanmayı düşünüyörlardı. Siyonistler ise Filistin'deki düşlerinin gerçekleşmesinin Türklere bağlı olduğunu biliyorlardı. Bu konuda Herzl, «Hakkımızda son kararı Padişah Hazretleri verecektir» dememiş miydi?

'Keohane ve Nye'm değindikleri dördüncü değişiklik ise devletlerin -uluslararası aktörlerin varlığına ilişkin olarak- güçlerinin azalacağı, dış politika kararlarında, eski

→ →

1978).

¹⁶ R. Keohane and J. Nye, *Transnational Relations and World Politics*, (Harvard, 1970), giriş bölümü.

devletlerarası düzene kıyasla, istedikleri gibi hareket edemeyecekleridir. Uluslararası bazı aktörler, devletlerin dünya siyasetindeki manevra kabiliyetlerini kısıtlayacaktır. Uluslararası bir baskı grubu oluşunca, bu devletleri arzulari hilâfında bazı siyasetlere doğru yönlendirebilir. Bu noktayı Siyonistlerin Büyük Güçlerle olan ilişkilerinde açıkça görebiliriz. Siyonizm uluslararası bir aktör olarak tarih sahnesine çıkmadan Palmerston İngilteresi, Musevilere Filistin'de bir yurt temin etmeyi düşünmüyordu. Lord Shaftesbury'nin bu konudaki isteklerini İngiliz Başbakanı daima reddetmişti.¹⁷ Siyonizm, Herzl'in liderliğinde bir uluslararası güç olunca, aynı devletin Sömürgeler Bakanı Chamberlain, sırasıyla Kıbrıs'ı ve Uganda'yı Siyonist kolonizatörlere yurt olarak sunmaktan çekinmemişti. Uganda önerisinin ardından bir Siyonistin dediği gibi, «İngiltere bu dâvada önemli bir adım, geri çekemeyeceği bir adım atmıştır... Uganda uygun bulunmazsa başka bir teklifte bulunacaklar ve bu müzakereler bizi Filistin'e ulaştıracaktır.»¹⁸ Nitekim, Balfour Bildirisiyle İngiltere Siyonistlere istediklerini vermişti.

Yukarıdaki nokta ile ilgili olarak yazarların savunduğu diğer bir konu da devletlerin dış politika çıkarları doğrultusunda uluslararası aktörlerden yararlanmak isteyeceğidir. Bu davranışlarıyla devletler, uluslararası güç mücadelesinde uluslararası aktörlerin varlığı ile azalan güçlerini bu aktörleri kullanarak düzeltmeyi düşünmektedirler. Devletlerin bu tutumları Siyonizme karşı da açıkça sergilenmiştir. Bundan önce de açıklandığı gibi, Almanya Osmanlı Devleti'ni Doğuya Açılma Siyasetine hedef almıştı. Demiryolu, maden işletmelerinin ayrıcalıklarını alan *Wilhelmstrasse*, Doğudaki nüfuzunu perçinlemek için Berlin-Bağdat demiryolu hattının iki yanında ülkesi vatandaşlarını iskân ederek, tarım kolonileri kurmayı düşünmüştü. Ne var ki, Sultan Hamid, onun hal'inden sonra da İttihatçılar, Berlin'in bu projelerine karşı çıkmışlardı. Böylece, Almanya Siyonistleri himâyesi altına alarak, Osmanlı ülkesindeki nüfuz bölgelerinde kendine bağlı bazı adacıklar yaratmak istemişti. Almanya'nın bu düşüncesi İngilizleri kuşkulandırmış, Londra Siyonistlerin Alman etkisine düşmemeleri için faaliyete geçmişti. Bazı ödünler karşılığı Siyonistleri saflarına katan İngilizler, Siyonistleri Çanakkale'de Türklere karşı savaştırmışlardı.¹⁹ Ayrıca, Savaş döneminde Musevilerin egemen olduğu banka ve kamuoyu araçlarının da kendi siyasetini desteklemesini sağlamışlardı. Savaştan sonra ise Filistin'de himayesi altında kurulacak bir Yahudi yurdunun Ortadoğu'daki çıkarlarını koruyacağını sanmışlardı. Fakat, İngilizlerin Siyonistlere yatkın bu politikası, Musevilerin Filistin'e yerleştirilmelerine karşı çıan Arapları gücendirmiş ve İngilizler bu tutumlarının karşılığını Arapların dostluğunu kaybederek almışlardı. Nitekim, İngilizlerin Ortadoğu'daki nüfuzunun doruğuna çıktığı Birinci Dünya Savaşından sonra devamlı düşüş kaydettiği görülmüştür. Bütün bunlar bize uluslararası güçleri kullanmaya kalkışmanın bir ülkenin çıkarları açısından tehlikeli olabileceğini göstermektedir.

Keohane ve Nye'in vardığı sonuçlar bu tez içerisinde değerlendirildiğinde bize bir kez daha uluslararası aktörlerin dünya politikasındaki önemini vurgulamaktadır. XIX. ve XX. yüzyılların dünya siyaseti içinde Siyonizmin oynadığı rol azımlanmayacak kadar önemlidir. Uluslararası aktör olarak devletlerarası politikaya

¹⁷ N. Sokolow, *History of Zionism*, 2. cilt, (London, 1919), s. 229 - 235.

¹⁸ I. Friedman, *Germany, Turkey and Zionism 1897 - 1918*, (Oxford, 1977), s. 105.

¹⁹ V. Jabotinsky, *The Story of the Jewish Legion*, (New York, 1945): H. J. Patterson, *With the Zionists in Gallipoli*, (London, 1916).

girmesinden sonra Siyonizm, devletlerarası güç mücadelesinin bir boyutunu oluşturmaya başlamıştır. Bu konuda, Osmanlı Devleti nezdinde nüfuzlarını artırmak isteyen Büyük Güçlerin Filistin'e sızmayı başaran Siyonist kolonizatörleri nasıl himayelerine aldıkları ve onları İstanbul Hükümetinin yasak ve kısıtlamalarına karşı nasıl korudukları hatırlanmalıdır. İttihat ve Terakki döneminde ise devletlerarası rekabet daha da artmıştı. İttihatçıların Mezopotamya'yı Siyonist kolonizasyonuna açmağa söz vermeleri bu yörede yaşamsal çıkarları olan İngiltere ve Almanya'yı kuşkulandırmıştı. Almanların Siyonistleri kazanma çabaları ve İngiltere'nin buna karşılık almış olduğu tedbirler, bu iki devlet arasındaki gerginliğin aşırı boyutlar kazanmasına neden olmuştu. Bunun da, Birinci Dünya Savaşı'nın yakınlaşmasında önemli bir etken olduğunu söylemek abartma olmaz sanırız.

Yine aynı konuyla ilgili olarak Keohane ve Nye, devletlerle uluslararası aktörler arasında doğacak anlaşmazlıkların her zaman birinciler lehinde çözümleneceğini iddia eden yazarlara karşı çıkmışlar; uluslararası ilişkilerde devletlerin uluslararası güçlere kıyasla daha zararlı çıkabileceklerini savunmuşlardır. Osmanlı Devleti'nin Siyonistlerle olan ilişkileri ele alındığında bu gözlemin doğrulandığı hemen farkedilecektir. Osmanlı İmparatorluğu gibi Büyük Güçlerin ülkesini paylaşma tasarıları ve etnik ayrılıkçıların özlemleri karşısında toprak bütünlüğünü koruyabilmesinin yegâne dış politika amacı olduğu bir devlet, XIX. yüzyılın son çeyreğinde bir de Siyonistlerin Filistin'de yurt edinme çabaları ile mücadele etmek zorunda kalmıştı. Bir ara Siyonistlerin önerilerini kabul etmek ve karşılığında bazı ödünler elde etmek isteyen imparatorluğun bu tutumu bir yandan imparatorluk içindeki bir etnik ayrılıkçı grubu [Arapları] gücendirmiş, diğer yandan ise Ortadoğu'daki devletler arası rekabeti [İngiltere ve Almanya] körüklemişti. Sonunda, en zararlı çıkan Osmanlı İmparatorluğu olmuş, Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle ülkesi emperyalist düşmanlarca istilâ edilmişti. Ayrıca, Siyonistlerin ortaya çıkarttıkları Filistin Sorunundan Osmanlı yönetimini suçlayan Filistinli Arapların başında olduğu Arap milliyetçileri, Türkiye'nin düşmanlarıyla anlaşarak Osmanlıları Suriye ve Filistin'de arkadan vurmışlardı. Savaş sonunda, Osmanlı Devleti dağılmış, fakat Siyonistler Basel Kongresi'ndeki amaçlarına kavuşmuşlardı. Sevres Andlaşması ile Türklere Ankara ve havalisini çok gören Batı, Arapların ezici çoğunluğu karşısında küçük adacıklar oluşturan Siyonistlere Filistin'de bir yurt vermeyi kabul etmişti.

Keohane ve Nye'in çalışmasıyla uluslararası politikada uluslararası aktörlerin de faaliyetlerinin değerlendirilmesi bu bilime daha geniş bir perspektif kazandırmıştır. Klasik anlatımlarda söz konusu edilmeyen bazı sorunlara ve konulara değinilmeye başlanmıştır. Uluslararası politikaya bu yaklaşım tarzı, devletlerin yegâne aktörlerin olduğu kabul edilen 1880-1914 dönemi güç dengesi sisteminde bile klasik yaklaşımın ne kadar yetersiz kaldığını göstermiştir. Zira, sadece devletlerin bahis konusu edildiği bir modelde devlet olmayan bir uluslararası güç [Siyonizm] karşısında Osmanlı Devleti'nin dış politikasını incelemek olanaksız olacaktır. Oysa, analiz düzeyinin genişletilmesi sayesinde Osmanlı Devleti'nin karar vericilerinin o dönemde hangi seçeneklerle karşı karşıya kaldığı, Siyonistlerle ilişkilerinin diğer devletlerle olan ilişkilerini nasıl etkilediği incelenebilmiş ve anlamlandırılabilmiştir.

marife'nin temsilcileri

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322. 338 69 72	btatli@cu.edu.tr
Ankara	İsmail Hacıahmetoğlu	0.312. 212 68 00 /302	haci_ismail@yahoo.com
Bahkesir	Ö.Osman Faruk Aktaş	0.505. 722 60 85	farukaga@hotmail.com
Bursa	Abdullah Karahan	0.535. 337 84 24	abdullahkarahan@hotmail.com
Çanakkale	Ali Hakan Çavuşoğlu	0.286. 218 00 18 /1520	ahcavusoglu@hotmail.com
Çorum	A.Cahit Haksever	0.364. 234 63 58	ahmetcahit@yahoo.com
Denizli	Kamil Emer	0.258. 279 23 20-21	
Diyarbakır	Mehmet Azimli	0.505. 577 77 19 0.412. 248 80 45	mehmetazimli@hotmail.com
Erzurum	Adnan Memduhoğlu	0.432.225 10 25/2423	amemduhoglu@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.246. 211 4543	ademefe45@yahoo.com
İstanbul	Servet Bayındır	0.535. 488 00 61	servetbayindir@hotmail.com
	Pehlül Düzenli	0.535. 307 83 24	erist67@yahoo.com
	Ali Ayten	0.216. 651 43 75 /239	aliayten@mynet.com
İzmir	Sabri Yılmaz	0.232. 285 53 86	Sayilmaz68@hotmail.com
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkiş	0.344. 211 01 65 0.505. 670 79 35	alpaslanalkis@hotmail.com
Kayseri	Mehmet Demirci	0.505. 387 24 78	mdemirci@erciyes.edu.tr
	Cuma Karan	0.352. 3364708	cumakaran@mynet.com
Malatya	Hüseyin Aydın	0.422. 341 00 10 /3516	haydin@inonu.edu.tr
Rize	Nebi Gümüş	0.464. 214 11 20 /141	nebigumus@yahoo.com
Sakarya	Abdüssamet Bakkaloğlu	0.533. 264 54 33 0.505. 842 14 51	bakkalzade@mynet.com
Samsun	Cenkşü Üçer	0.362. 457 60 00 /1263	hcnksuucur@hotmail.com
Sivas	Durmuş Arslan	0.346. 219 10 10/ 2188 0.536. 219 95 97	darслан@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Y.Ziya Keskin	0.414. 344 00 20 /1012	yzkeskin@harran.edu.tr
Trabzon	Turgut Tunç	0.535. 897 91 32	ttunc@hotmail.com
Van	Ahmet Öğke	0.432. 225 10 24 /2417	ahmetogke@hotmail.com
Dortmund	Ahmet Danışık	+49. 231 31 63 55	h_danisik@hotmail.com
Köln	Mehmet Soyhun	+49. 172 281 32 24	soyhun@hotmail.com
Münih	İlhan Tuncay	+49.89. 721 33 12	emrullahituncay@hotmail.com

