

marife

bilimsel birikim

yıl : 7 sayı : 2 güz 2007

İçindekiler / contents

editörden ♦ 5

makaleler

EŞ'ARİ'DE MUKALLİDİN İMANI
POSITION OF AL-MUQALLID'S (THE ONE WHO HAS UNCRITICAL BELIEF)
BELIEF IN AL-ASH'ARI
Kamil Güneş ♦ 7

İLK DEVİR SÜFİLERİN HADİS BİRİKİMLERİ
HADITH ACCUMULATION IN THE EARLY PERIOD SUFIS
Fikret KARAPINAR ♦ 37

KİRÂAT İLMİNDE ŞÂZZ KAVRAMI
-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair –
THE TERM OF SHAZZ AT İLM AL-QIRAAT (VARIANT READING)
Mehmet DAĞ ♦ 57

“SÜNNET KUR'ÂN'A KÂDİDİR” SÖZÜNÜN
TEORİK VE PRATİK DEĞERİ
THE EVALUATION OF THE STATEMENT “THE SUNNAH IS THE JUDGE (QADI) UPON THE
QURAN” IN THEORY AND PRACTICE
Muammer ERBAŞ ♦ 111

TEŞBİH SANATININ HADİSLERDEKİ YANSIMASI
A VALUE OF THE ALLEGORY (tashbeeh) IN HADITH
Hasan SOYUPEK ♦ 141

HIRİSTİYAN ESKATOLOJİSİNDE
DÜNYANIN SONU KEHANETLERİ
THE END-TIME PROPHECIES IN CHRISTIAN ESCHATOLOGY
Mustafa BIYIK ♦ 163

DİNDARLIK TİPLERİ AÇISINDAN
DUA FORMLARI
THE FORMS OF PRAY FROM THE STANDPOINT OF TYPES OF RELIGIOUSNESS
Ahmet Albayrak ♦ 189

KONYA HOCA AHMET FAKİH ZAVİYESİ ÇEVRESİNDE OLUŞAN YAPI
TOPLULUĞU
ARCHITECTURAL BUILDINGS AROUND HODJA AHMED FAQIH ZAVIYE
(LODGE) IN KONYA
Mustafa Yıldırım ♦ 203

ARAP ÖĞRENCİLERE
TÜRKÇE SESBİLGİSİ ÖĞRETİMİ
PHONETICS IN TURKISH AND TEACHING TO ARABIC STUDENTS
Candemir DOĞAN • 233

ÇOK KÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA
“DİN HAKKINDA ÖĞRENME” VE
“DİNDEN ÖĞRENME” MODELİ
LEARNING ABOUT RELIGION AND LEARNING FROM RELIGION MODEL
IN MULTICULTURAL SOCIATIES
Muhiddin OKUMUŞLAR • 251

[VARLIKLARIN DERECELERİ] VE İNSANLARIN AHİRETTEKİ HALLERİ
(İzz b. Abdisselâm v. 660)
Çev: Ali Pekcan • 265

tez / kitap / toplantı

nostalji

İNANÇ AÇISINDAN ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ
Şerafeddin GÖLCÜK • 303

editörden

Değerli Dostlar...

İnsanın amelleri içerisinde son derece önemli ve seçkin bir yere sahip ilmî ve fikrî çabaları sizlerle bir kez daha yeni bir sayı ve muhteva ile buluşturmanın yorgunluk sonrası huzurunu yaşıyoruz.

marife ekibi olarak çabamız Temel İslam, İslam Sanatları ve Tarihi, Felsefe ve Din Bilimleri gibi dinî ve sosyal bilim alanlarında ilim adamlarınca ele alınan meseleleri ve çözüm tarzlarını sizlerle buluşturmadır. Makale sahibi ilim adamlarımıza, emeği geçen hakem hocalarımıza ve yayın kurulu ekibimize çabalarından dolayı teşekkür ediyorum. Yüce Yaratan'dan emeklerimize bereket ve hayırlı sonuçlar yaratmasını diliyorum.

marife sofrası, Eş'arî bağlamında iman-taklit ilişkisi, Kur'ân-ı Kerim kırâatinde şâzz kavramı, ilk devir sûfîlerinin hadis birikimleri, teşbih sanatının hadislerle yansımaları, Sünnetin Kur'ân'a kâdî olduğu sözünün pratik değeri, Hıristiyanlıkta dünyanın sonu kehanetlerinin değerlendirilmesi, dindarlık tipleri açısından dua formları ve Konya'da yaşamış Hoca Ahmet Fakîh'in türbesi etrafında oluşmuş sanat tarihi değeri olan yapıların durumu, Arap öğrencilere Türkçe sesbirimlerinin öğretimi gibi konuları ele alan makaleler ile İzz b. Abdüsselam'ın varlıkların derecelerini ele alan risalesinin tercümesi; kitap ve sempozyum tanıtımları ile huzurlarınıza ve ilginize arz edilmiş olmaktadır. Nostalji bölümümüzü ise 2007 Aralık'ta emekli olan Şerafeddin Gölcük'ün bir yazısıyla süslendirmek istedik.

Dopdolu bir muhteva ile sizleri derginiz marife'nin *yedinci yıl ikinci sayısı* ile baş başa bırakıyor, saygılar sunuyorum.

Kamil Güneş

EŞ'ARİ'DE MUKALLİDİN İMANI

Kamil GÜNEŞ*

ÖZET

Aklın nemi tüm bilim dalları için son derece açıktır. Kalam ilminde Mu'tezile ile birlikte EŞ'arİ'nin, akf delil kullanmayan bir kişinin imanının geçerli saymamaları bunun ileri derecedeki uygulama alanlarından birini oluşturmaktadır. Ancak EŞ'arİ ile Mu'tezile arasında konuya yaklaşım ve sonuçları itibariyle ciddi farklılıklar vardır. Ona göre bir kişinin imanının geçerli sayılabilmesi için âlemin yaratılışı, Allah'ın varlığı ve sıfatları konularında akf delile sahip olması gereklidir. Bununla birlikte bu gerekliliğin kaynağı aklı değil naslardır. Bu makale EŞ'arİ'nin akılla nass arasında kurmaya çalıştığı dengeyi inceleyecek bazı sorulara cevap arayacaktır: Gerçekte EŞ'arİ mukallidin imanını geçersiz mi saymaktadır? Geçersiz saymıyorsa onun bu konudaki sözlerini nasıl yorumlamak gerekir? Geçersiz sayıyor-sa bu görüşü Mu'tezilİ döneminden kalan bir iz ve kurtulamadığı bir etki midir? Yoksa onun bilgi anlayışı içerisinde Mu'tezile ile ilgisiz bir konuma mı sahiptir?

Anahtar Kelimeler: EŞ'arİ, mukallid, iman, mukallidin imanı, Mu'tezile

POSITION OF AL-MUQALLİD'S (THE ONE WHO HAS UNCRITICAL BELIEF) BELIEF IN AL-ASH'ARİ

Importance of mind is very clear for all scientific disciplines. The fact that in Islamic Theology alongside with al-Mu'tazila, al-Ash'ari (d. 324/935) did not consider the belief of a human being who did not use intellectual proof as valid forms one of the extreme application fields. However, as far as the methodology and conclusions are concerned, there are significant differences between al-Ash'ari and al-Mu'tazilah. According to al-Ash'ari, a human being should have intellectual proofs in the creation of world, existence of God and His attributions for validity of his belief. Nevertheless, the source of this necessity is religious texts, not his mind. In this article, it will be attempted to find answers to some questions by examining the balance which al-Ash'ari tried to set up between the mind and the religious texts. In fact, does al-Ash'ari consider the belief of al-Muqallid as invalid? If he does not consider it as invalid, how should his words in this subject be interpreted? If he considers it as invalid, is this opinion a trace of the Mu'tazili period and an effect from which he could not recover himself? Or, as far as his understanding of knowledge is concerned, does it have an unrelated position with al-Mu'tazilah?

Key words: al-Ash'ari, al-Muqallid, Belief, al-Muqallid's Belief, al-Mu'tazilah

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kamilgunes@selcuk.edu.tr

GİRİŞ: KAVRAMSAL ÇERÇEVE: TAKLİD VE MUKALLİD

Öncelikle kavramsal bir analizde bulunarak taklidin ne olduğu ve mukallid kimlere dendiği hususlarına değinmek, üzerinde tartışılan alanın gerçekte ne olduğuna dair bize ilk fikirleri verecektir.

Taklid, genel anlamı itibariyle boyuna bir işaret geçirme demektir. Mukallid, başkasına ait bir işaret ve alâmeti kendininmiş gibi kabullenen, görüşü ve sonuçlarıyla yüklenen kimsedir. Taklid, bir kişinin başka birisinin söz ya da amelinin delili üzerinde düşünmeden ve ölçüp biçmeden hakikat olduğuna inanarak takip etmesi olduğuna göre mukallid, başkasının söz ya da amelinin boynuna geçirmiş, onu kendi malı kılmıştır. Taklidin özünde başkasının sözünü delilsiz olarak kabul etme vardır.¹

Mukallidin mümin olmadığını söyleyen Eş'arî'ye göre gerçekte mukallid kimdir? Bu sorunun cevabını Eş'arî'nin bize ulaşan eserlerinde ve bizim ulaşamadığımız kitaplarından aktaran İbn Fûrek (406/1015)'in *Mücerradü makâlâti'l-Eş'arî* adlı eserinde bulamamaktayız. Bu durumda kelâm ilminde tartışma konusu yapılan mukallide farklı anlamlar yüklenmediğini varsayarak Eş'arî'nin de bu anlamdaki mukallidin mümin olamayacağını söylediğini kabul ediyoruz. Bu varsayımımızı destekleyen hususlardan birisi hem Mâtürîdî hem de Eş'arî âlimlerin mukallide yükledikleri anlam olmuştur.

İmanın geçerli olup olmadığı tartışılan mukallid, mesela dağ başında doğup yetişmiş, göklerin ve yerin yaratılışını hiç düşünmemiş iken birisinin gelip kendisine inanılacak hususları zikrettiği ve sonuçta düşünmeden, anlamadan denileni kabul eden kimsedir.²

Bakıldığında toplum içinde yaşayan müslüman fertlerin hiç okuma yazma bilmeyeni bile etrafındaki dağa, taşta, hayvanlara, kendisine, göklere, yere, hastalığa, sağlığa bakıp her şeyin sahibinin Allah Teâlâ olduğunu kabul etmektedir. Müslüman toplum içinde çevresinde bulunan şeylerden hareket edip de kendisini Allah'a bağlamayan birini düşünmek zor görünmektedir. O zaman şu soru akla gelmektedir: Gerçekte İslam toplumunda mukallid var mıdır? Bu bağlamda mukallidin kimler olmadığını belirtmek de kim olduğunu ortaya koymada yardımcı olacaktır. Soru şeklinde ortaya koyarsak hangi niteliklere sahip olduğunda imanda taklitçi olmaktan kurtulabilir?

Cahil, âlim, kadın, akli erer çocuk olsun, şehirli, kasabalı, köylü, ovalı olsun İslam toplumunda yaşayan ve bulunan herkes Allah'ın varlığını, birliğini ve diğer iman esaslarını bilmekte, benimsemekte ve herkes kendine göre bir şekilde delile sahip bulunmaktadır. Bunların hepsi de mümin insanlardır. Kimilerinin delilini düzgün bir şekilde ifade edememesi sonucu değiştirmez. Hatta bu tür insanlar

¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, V, 116-117; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 621; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 365; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 90; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 60-61.

² Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 155; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 223.

mesela yıldırım, şimşek, şiddetli rüzgâr, ürkütücü karanlık gibi dehşetli anları gördüklerinde hemen Allah'ı tesbih ederler, O'nun kudretini övüp teslim olurlar, O'nun iradesi dışında hiçbir şeyin olmayacağını itiraf ederler. O'nun direk olmaksızın gökleri, yıldızları ve felekleri; yeri ve orada ne varsa hepsini yarattığını kabul edip iman ve teslimiyetlerini belirtirler. İslam toplumunun köy, kent ya da şehir, hangi köşesinde yaşarsa yaşasın bu niteliklere sahip kadın-erkek, akli erer çocuk-ihiyar herkesin mümin olduğu hususunda Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında ihtilaf yoktur. Gerçekte ihtilaf, şehirli de olsa, Allah'ın varlığı ve birliği ile diğer iman konularında akli delil getiremeyenlerin mümin olamayacağını söyleyen Mu'tezileyledir.³

Teftâzânî, kişiyi imanda mukallid olmaktan kurtaracak cümlelerin şunlar olduğunu söylemektedir: "Allah Teâlâ tektir, eşi ve benzeri yoktur; zaman, mekân, arş ve tüm mahlûkat var olmadan önce ezeli olarak vardır, kadimdir; O'ndan başka her şey sonradan yaratılmıştır. O, hükmünde adildir; verdiği haberlerde doğrudur; fesadı sevmez; kullarının küfre düşmesine razı olmaz; kulların güç yetiremeyecekleri şeyleri onlara teklif etmez. O, tüm fiillerinde, yarattığı her şeyde, kaza ve takdir buyurduğu her hususta isabetlidir, hikmetlidir ve güzel yapandır. O, peygamberler göndermiş; bilme, öğüt alma ve korkma durumunda olan herkesin öğüt alması ve iman etmeyip yüz çevirenlerin ileri süreceği delil olmaması için kitaplar indirmiştir. Allah'ın hükmüne rıza göstermek şarttır, emrine boyun eğmek lazımdır. O'nun dilediği olur, dilemediği var olmaz. O, dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir, fakat bu saptırma şeytana öğrettiği türden değildir."⁴

"Müslümanların çoğunun iman esaslarını kabulde taklitçi oldukları, delil getirmedikleri ya da getiremedikleri, buna rağmen sahabe ve onlardan sonra âlimlerin halkın imanlarını bu halleriyle kabul ettikleri; onlara, müslümanlara uygulanan hükümleri uyguladıkları" şeklindeki itiraz Sa'duddin Teftâzânî (793/1391)'ye göre ihtilafın/problemin kaynağı değildir. Ona göre mesele, İslam beldelerinde, şehirlerinde, kasaba ve köylerinde, kır ve arazilerinde yaşamış olanlar hakkında değildir, zira İslam topraklarında yaşayanlara Hz. Peygamber'in ve getirdiği mucizelerin durumu tevâtür yoluyla bellidir, açıktır; bunların taklid ile ilgileri yoktur. Göklerin ve yerin yaratılışı, gecenin ve gündüzün arka arkaya gelişi üzerinde düşünenler de taklitçi değillerdir. Bu tür müslümanlar nazar ve istidlal ehlidirler.⁵

Mukallidin imanı konusu dağ başında ömrünü geçirmiş, kendi başına ömür sürmüş ve kendisine hiçbir davet ulaşmamış, İslam'ın ve müslümanların varlığından habersiz kalmış, nihayet rastladığı bir müslümanın kendisini İslam'a, Allah'a ve peygambere iman etmeye daveti karşısında herhangi bir akli delil getirme du-

³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 61; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 155; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 223.

⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 223.

⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 223.

rumunda olmadan iman ettiğini söyleyen kişiler hakkında yapılan bir tartışmadır. Mukallidin imanı konusunda yapılan ana ihtilaf budur.⁶ Şu halde kelâm ilminde sözü edilen mukallid, dînî inançları aklî delillere oturtamayan, delili ile bilmeyen kimselere denmektedir.⁷

Çerçevesini çizmeye çalıştığımız anlamda mukallidin imanı konusunda Eş'arî'nin görüşünü incelemeye başlamadan önce bazı âlimlerin bu konudaki görüşlerini belirtmekte yarar vardır, zira böylece Eş'arî'nin görüşünün nerede durduğu hakkında bir fikir sahibi olmamız mümkün olacaktır.

A. MUKALLİDİN İMANI KONUSUNDA GÖRÜŞLER

İmanda taklidin caiz olup olmamasında şu görüşlerin varlığından söz etmek mümkündür:

1. İlim, düşünme (nazar) ve istidlali gerekli görerek mukallidin imanı sahih değildir. Zira istidlal, inancın kabulünde gerekli olan şeylerin başında gelmektedir. Buna göre delil getirmesini bilmeyen kâfir olur. 2. Allah'ın varlığını kabul ve O'na ortaklık ihtimalini red konusunda sadece taklid de olsa yeterlidir. Hatta bu guruptakilerden daha da ileri gidip Allah'ın varlığını ispatta delil getirmenin haram olduğunu ileri sürenler de vardır. Bunlar bu görüşlerine seleften bazı ileri gelen âlimlerin kelâm ilmiyle uğraşmanın kötü olduğuyla ilgili bir takım sözlerini dayanak olarak getirmişlerdir. 3. Mukallidin imanı sahihtir, makbuldür. Ancak kişi, kendini imana götüren yolda düşünme ve delilden hareket etmeyi terk ettiği için günahkârdır.⁸

Allah'ı tanımanın ilk şartının nazar ve istidlalle değil, fıtrattan gelen bir hususiyetle gerçekleşmesi görüşü de vardır. Bu görüş doğrudan mukallidin imanının geçerli olup olmadığı şeklindeki hukukî bir yapıdan ziyade iman nasıl gerçekleşeceğinin psikolojik ve zihni yönüyle ilgilidir. Bu görüşe “O halde yüzünü, Allah'ı bir tanıyarak dine, Allah'ın insanları üzerine yaratmış olduğu fıtratına doğrult.”⁹ ayeti ve “her çocuk fıtrat üzere doğar” hadisi¹⁰ ile delil getirmek mümkündür. Fıtratın dışına çıkmak, hadisin devamında buyrulduğu gibi dış faktörlerin, meselâ anne-babanın kişiyi Hıristiyanlaştırması, Yahudileştirmesi ve Mecusileştirmesi neticesiyle son bulur.¹¹

Bu görüşleri sonuç itibarıyla mukallidin imanını kabul eden ve etmeyenler şeklinde iki ana grupta toplayabiliriz. Zira, delil getirmediği için mukallidi günahkâr da saysa imanını geçerli olarak kabul eden gurup, mutlak manada mukal-

⁶ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 60-61.

⁷ Mestcizâde, *el-Mesâlik*, s. 174.

⁸ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 42, 43; a. mlf., *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XVI, 190; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 362.

⁹ Rum 30/30

¹⁰ Buhârî, Cenâiz: 92 (I, 424); Müslim, Kader: 22 (IV, 2046).

¹¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 361.

lidin imanını geçerli kabul edenlerle neticede birleşmiş olmaktadır. Bir sonraki başlıkta ilgili görüş sahiplerinden bir kısmını zikredeceğimiz için şimdilik genel bir çerçeve ile Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıların çoğunluğunun mukallidin imanını, delile sahip olmadığı için günahkâr saymakla birlikte makbul saydığını söylemekle yetinelim.

Diğer tarafta ise mukallidin imanını geçerli kabul etmeyip, onu mümin olarak nitelemekten çekinenler vardır. Bu gurup da kendi içinde tekdüze değildir, zira bir tarafta mukallidi hiçbir şekilde mümin görmeyen Mu'tezile vardır, diğer tarafta görüşü sonraki Eş'arîlerce yorumlanan ve Mu'tezile ile aynı kategoride ele alınmayan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî vardır.

Şimdi mukallidin imanını geçerli gören ilim adamlarına bakalım.

1. "Mukallidin imanı geçerlidir" görüşü

Genel bir ifade ile Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Mu'tezile mensupları dışındaki âlimlerin mukallidin imanını sahih gördüklerini söylemek mümkündür; zira onlara göre, imanın hakikati tasdiktir. Mukallidde ise küfrü gerektiren hallerden biri bulunmaksızın tasdik mevcuttur. Bu izah tarzına göre mukallidi imanın dışında görmek için bir sebep yoktur.¹²

Taklidî imanla kişinin kurtulacağını ve Hazret-i Peygamber'den iman etmek isteyenlerden delil talep etme gibi bir durumun vaki olmadığını söyleyen kelâm âlimlerinin çoğunlukta olduğunu söyleyen Teftâzânî'nin (791/1388) belirttiğine göre nerdeyse fıkıhçıların tamamı da mukallidin imanının geçerli ve makbul olduğunu kabul etmişlerdir, zira bu görüşe göre tasdik, inancın ispat edilmesi değil, inanç konularını kesin olarak kabul etmektir.¹³

Mukallidin imanını geçerli gören âlimlerden bazıları şunlardır: İmam Ebû Hanife (150/767), Sevrî (161/778), İmam Mâlik (179/795), Evzâî (157/774), İmam Şâfiî (204/820), Ahmed b. Hanbel (241/855), Abdullah b. Said b. Küllâb el-Kattân (241/855), Hâris b. Esed el-Muhâsibî (243/857), Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115)¹⁴, Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037)¹⁵, Gazzâlî (505/111)¹⁶, Teftâzânî (791/1388).¹⁷

Mukallidin imanını geçerli görenlerin en önemli kelâmî delillerinden birinin, imanın en temel anlamının şeksiz ve şüphesiz kabul manasında tasdik demek olduğu, bunun delille mi delilsiz mi olduğuna bakılmaksızın kişide mevcut olması durumunda onun imanının makbul olması için yeterli olduğu açıktır.¹⁸

¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 218.

¹³ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 389; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 218; Mestcîzâde, *el-Mesâlik*, s. 158.

¹⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 254; Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, I, 38-42; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 154.

¹⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 254.

¹⁶ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâmm*, s. 353-354.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 224.

¹⁸ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, I, 38, 41-42; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 218.

Allah'ın varlığı ve birliğine kendince delil getirmeden iman ettiğini söyleyen mukallide mümin olmasında bir sorun olmadığına göre müslüman olarak muamele edilmesi ve İslam toplumunda diğer müslümanlardan farksız muamele görmesi gerekmektedir.¹⁹

Şu kadar var ki, mukallidin imanı sahih olsa da nazar ve istidlalde bulunması vaciptir²⁰ ve böyle biri nazar ve istidlali terk ettiği için kusurludur. Kusurlular için Allah'ın yaptığı muamele ne ise bunlara da o muamele yapılır: Allah Teâlâ bunları ya bağışlar, ya da günahları kadar ceza çektikten sonra en son varacakları yer cennet olur.²¹

İman ederken delil isteme ve getirmenin dinî bir zorunluluk olmadığını söyleyen Gazzâlî, Yaraticının varlığı, birliği ve sıfatları konusunda delillere sahip insanın delile sahip olmayandan derece olarak üstün olduğunu belirtmektedir. Ancak delile sahip olan da olmayan da sonuçta mümindir.²² Mukallid, imanı konusunda şüpheye düşürülmeye çalışılsa da şüpheden uzak durdukça ve imanında kararsızlığa düşmedikçe sorun yoktur.²³

Esasen, inancını akli deliller üzerine inşa etmese de mukallid, malından, ailesinden ve kendinden daha kıymetli ve yüce bildiği inancını kendisini ikna edecek güçlü bir delil olmadıkça terk etmemesi onun yeteri kadar bilgi sahibi olduğunu da gösterir.²⁴

2. “Mukallidin imanı geçerli değildir” görüşü

Eş'arî'nin de içinde olduğu bazı kelâmcılar mukallidin imanını makbul görmemektedirler. Konumuz açısından bakıldığında genel bir ifade ile Ehl-i Sünnet'ten özellikle Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ile Mu'tezile âlimlerine göre mukallidin imanının makbul sayılmadığını söyleyebiliriz.²⁵

Kâdî Abdülcebâr (415/1025)'dan hareketle belirtirsek Mu'tezile'ye göre taklid tamamen geçersizdir. Kâdî Abdülcebâr taklitçi olarak âlemin kadim olduğunu söyleyenle hâdis olduğunu söyleyen arasında fark olmadığını, her iki durunun da sonuç itibariyle değersiz olduğunu söylemektedir.²⁶ Ona göre, kimsenin kimseden üstün olma gerekçesine sahip olunmadıktan sonra farklı görüş ve mezhepler arasında hangisinin hak olduğunu bilebilmenin tek yolu nazar ve istidlale sahip olmaktan geçer, birbirine zıt fikirler arasında yapılabilecek bunun başka

¹⁹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 38, 41-42; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 389; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 218.

²⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 254; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 224.

²¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 254; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 38, 41-42.

²² Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâmm*, s. 354.

²³ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâmm*, s. 354.

²⁴ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 60.

²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 218.

²⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî (en-Nazar ve'l-meârif)*, XII, 123. *el-Muğnî*'nin bu cildi nazar ve istidlâlin önemi, gerekliliği, ne anlama geldiği, nazar ve bilgi ilişkisi gibi oldukça farklı yönleri detaylı olarak ele alan hacimli bir kitaptır.

yolu yoktur. Kâdî Abdülcebbâr, çoğunluğun hak yoluna sahip olduğu gerekçesiyle de taklidin asla doğru olmadığını, zira azınlığın yanlış, çoğunluğun hak olduğu iddiası hem aklen, hem de Kur'ân'da geçen "çoğunun hakkı istemediği"²⁷ türünden ayetlere ters olduğunu söylemektedir.²⁸ Hatta Mu'tezilî Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933) delil getirmekten aciz olanların kâfir olduğunu söylemektedir.²⁹

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333/944), "Taklidi red ve dinin delille bilinmesinin gerekliliği" başlığı altında insanların değişik din ve mezheplere sahip olduğunu, bütün bu ihtilaflarına rağmen hepsinin, kendilerinin hak, diğerlerinin batıl olduğu noktasında ittifak ettiklerini, her birinin takip ve taklit ettiği seleflerinin bulunduğunu, dolayısıyla bu farklılıkların içindeki bir kişinin söz ve inancının doğru olduğunu aklî delille ortaya koymasının gerektiğini, zira taklidin din ve mezheplerin doğruluğunu ortaya koyamayacağını belirtmektedir. Sonuç itibariyle iddianın doğruluğunu ortaya koyma ancak aklî delille mümkün olur.³⁰

İmam Mâtürîdî, aklî tefekkür ve istidlâlin mutlaka olması gerektiğini savunmakta, aklın şaşma ve doğruyu bulamama ihtimali ve endişesiyle sadece nakle dayanmayı gerekli gören düşünce sahiplerini tenkit etmektedir. İnsana aklını kullanmaktan vazgeçmeyi telkin edenin, kişiyi aklının ürünlerinden alıkoyma ve onu iyi fırsatlarla buluşturmama gayretindeki şeytanî vesvese olduğunu söyleyen Mâtürîdî, aklın eşyanın hâdis olduğuna ve bunları yaratanın varlığına götürdüğü için gerekli olduğunu düşünmektedir.³¹

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115)'nin belirttiğine göre İmam Mâtürîdî, aklî delile dayanmadan körü körüne taklid ederek (mukallidin) iman eden birinin imanının kuvvetli bir temele dayanmadığı ve inancı elde ederken zahmet ve sıkıntıya girmediği için makbul olmadığını söylemiştir. Zira ona göre sevap ancak kulun çektiği zahmet ve sıkıntı karşılığında verilir, emek ve gayret olmazsa imandan elde edilecek herhangi bir faydadan söz edilemez. Dolayısıyla istidlalde bulunmaksızın iman edenin imanı azap ve ümitsizlik anında iman edenin imanı gibi faydasızdır.³²

²⁷ Mâide 5/103.

²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 60-61 vd.

²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 221.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 3.

³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 135-136.

³² Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 39. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, fakîh ve kelâmcı Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğunun mukallidin imanını geçerli kabul ettiğini, zira bu kişiden istenenin iman etmesi olduğunu, imanı olanda tasdik bulunduğunu, kendisinde tasdik bulunan kimsenin ise va'd edilen mükâfatı hak ettiğini söylemekle iman ederken belli bir tefekkür ve delil getirme zahmeti çekip çekmemenin durumu değiştirmeyeceğini ifade etmiş olmaktadır (Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 56). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin mukallidin imanını ileri sürerken olması gerektiğini düşündüğü makbul iman için taklidden kurtulacak kadar zahmet ve çabanın olması gerektiği anlayışına katılmadığını ortaya koymaktadır.

İlk dönem Eş'arî âlimlerden İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085), âkıl ve bâliğ olan kişinin üzerine ilk vacip olan şeyin, kendisini âlemin hâdis ve bunun bir muhdisinin olduğu bilgisine ulaşmak olduğunu söylemekle³³ taklidi caiz görmediğini ifade etmiş olmaktadır. Ebu İshak el-İsferâyînî (418/1027)'nin de bu görüşte olduğu ileri sürülmektedir.³⁴

Mukallidin imanı konusunda genel çerçeveyi belirttikten sonra çalışmamızın ana konusu olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin bu konudaki görüşünün ne olduğu, görüşüne tesir eden arka planlar ve görüşünün gerçekte ne anlama geldiği gibi konuları ele almak uygun olacaktır.

3. Eş'arî'nin mukallidin imanı konusundaki görüşü

Eş'arî'nin elimizdeki kitaplarında (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, el-Lüma', el-İbâne, Risâle ilâ ehli's-Sağr, Risâle fî istihsâni'l-havz fî ilmi'l-keîâm) mukallidin imanının geçerli olmadığına dair açık bir ibareye rastlayamıyoruz. Şu durumda Eş'arî'nin bu konudaki görüşünün izini ya İbn Fûrek'in *Mücerradü Makâlâti'l-Eş'arî* adlı kitabından sürmek durumundayız –ki bu kitap Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin bize ulaşmayan kitaplarından hareketle pek çok konudaki görüşlerini ortaya koyması açısından son derece değerlidir- ya da onun görüşünü bize aktaran kelâmcıların kitaplarından araştırmak durumundayız.

Eş'arî'de iman, kişinin kalbiyle inanç esaslarını doğrulaması demektir.³⁵ Dil ile ikrar dünyevî açıdan kişiye müslüman muamelesi yapılması için gereklidir, zira kimsenin içinin ne olduğu bilinemez.³⁶ Eş'arî, imanın gerçekte kalben tasdik olduğu, dil ile ikrarda bulunanın imanının toplum tarafından kabul edilmesi gerektiğini söylerken³⁷ bu bağlamda imanın delile dayanıp dayanmaması noktasında bir şart koşmamıştır.

Eş'arî'nin mukallidin imanı konusunda olumsuz düşündüğü bilgisi verilmiş ve bunun üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Açık bir ifadeyle Eş'arî'ye göre mukallid mümin değildir, mukallidin imanı sahih değildir.³⁸ Bu konuda onun aksini düşündüğünü söyleyen kelâmcıya rastlayamıyoruz. Bilakis onun, mukallidin mümin olmadığını söyleyen bu görüşü sonraki Eş'arî kelâmcılar tarafından tevil edilmiş, esasen mukallidin mümin olduğunu söylemek istediği şekilde yorumlanmaya çalışılmıştır.³⁹

³³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 25; a. mlf., *eş-Şâmil*, s. 115.

³⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 362.

³⁵ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâti'l-Eş'arî*, s. 150.

³⁶ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâti'l-Eş'arî*, s. 152.

³⁷ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâti'l-Eş'arî*, s. 152.

³⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 255; Nesefî, *Tabstratü'l-edille*, I, 43, 46, 47; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 154; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 219-220; Mestcîzâde, *el-Mesâlik*, s. 144.

³⁹ Meselâ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 255; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 220.

Eş'arî, imanın bilgidен ibaret ve her bilgi sahibinin mümin olduğunu söylemese de imanın Allah'ı tanımakla gerçekleşeceğini, Allah'ı bilmemenin, Allah'ın zatı, sıfatları ve âlemin yaratıcısı olduğu hususundaki cehaletin küfür olduğunu söylemektedir.⁴⁰

Eş'arî'ye göre nazar ve istidlal için vakti geciktirmek, ileriye ertelemek doğru ve geçerli değildir. Âkıl ve bâliğ bir kişiye nazar ve istidlal, bulûğa erdiği ilk dönemden itibaren vaciptir, konuyu geciktirmek, ertelemek, beklemeye almak kabullenilemez ve mazur görülemez.⁴¹ Buradan Eş'arî'nin düşüncesine göre bulûğ çağına gelmiş her akıl sahibinin iman etme ve imanı için nazar ve istidlalde bulunma kudretinin var olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla bu konumdaki birisinin nazar ve istidlalde bulunarak iman etmeye güç ve kudreti mevcuttur.

Peki, taklidden kurtulması için kişinin nasıl bir tefekkürde bulunması ve delil getirmesi gerekir? Eş'arî'ye göre mukallid, âlemin hadis ve yaratıcısının tek olduğunu kabul edip bir takım deliller getirmelidir. Fakat bu kişinin delilleri düzgün ifade edip etmemesi önemli değildir.⁴²

İstenilen delil kelâm ilminde kullanıldığı adıyla hudûs delilidir. Eş'arî, hudûs delilini kullanmanın sahîh olduğunu söylemekle birlikte, bu delili kullanmanın pek çok aşamayla birlikte mümkün olduğunu ve bunlarda da çoğu kez ihtilaf edildiğini kabul etmektedir.⁴³

Eş'arî, taklidden kurtulmak için sahip olunmasını istediği delillerin, akaid konularının her birinde ortaya konulmasını ve her bir şüphenin bertaraf edilmesini şartını koşmamıştır;⁴⁴ mukallidin, aklî delilleri diliyle ifade edebilmesi, muhalifleriyle tartışabilmesi, doğabilecek karışıklık ve şüpheleri ortadan kaldıracak kudret ve maharete sahip olması şart değildir, bunları kalbiyle bilmesi şarttır ve yeterlidir.⁴⁵ Ona göre bir kimse şayet tüm iman esasları için sadece tek delile sahip olur, sonra da akidesine bir şüphe bulaşır ancak bunu gidermeye güç yetiremezse imanı sarsıntıya uğramadığı takdirde mümin olarak kalmaya devam eder, şüphe izalesi işi kelâmcılara kalır.⁴⁶

Ebu'l-Hasen Eş'arî'nin sahîh ve makbul bir iman için taklidden kurtulma yolu olarak nazar ve istidlali zorunlu görmesi ilk bakışta Mu'tezilî görüşle örtüşür gibi durmasına rağmen, hem her akide konusunda delilin gerekli olmadığı, hem de Allah'ı bilmenin vücûbiyetinin aklî değil, sem'î yolla bilinebileceği şeklindeki görüşleriyle Mu'tezile'den ayrı durmaktadır. Bu konunun özü husûn ve kubuh'un

⁴⁰ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 16.

⁴¹ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 33.

⁴² Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 255.

⁴³ Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-Sağr*, s. 183-187; İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 44.

⁴⁴ Neseî, *Tabıratü'l-edille*, I, 43, 46-47; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsıd*, V, 219-220.

⁴⁵ Neseî, *Tabıratü'l-edille*, I, 43, 46-47; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsıd*, V, 220.

⁴⁶ Neseî, *Tabıratü'l-edille*, I, 53.

akılla belirlenip belirlenemeyeceğiyle ilgilidir. Şimdi bu konuyu ele almaya çalışalım.

a. Marifetullah konusunda nazar ve istidlalin vacip oluşunu belirleyen akıl mıdır?

Eş'arî'ye göre Allah'ın varlığını (marifetullah) akıl yoluyla bilmek vaciptir, fakat vacip oluşun delili akıl değil, nasslardır.⁴⁷ Bu ifadelerin anlamı şudur: Allah'ın varlığını akılla bilmek vaciptir, ancak akılla bilmenin vacip oluşunun delili akıl değil ayet ve hadislerdir; Allah'ın varlığını ve O'nun âlemin yaratıcısı olduğunu bilme yetkisi veren akıl değil, nasslardır. Bu görüşüyle o, Mu'tezile'nin nazarın vacipliğini belirleyen akıl olduğu anlayışına karşı çıkmış olmaktadır.⁴⁸

Eş'arî'ye göre Allah'ı akılla bilmenin vacipliğinin delilinin akıl değil ayet ve hadisler olmasının gerekçesi şöyledir: Aklın, mevcudatın hâdis ya da kadîm olduğu ve mevcudatın nitelikleri bilgisine erişmesi mümkündür. Bizzat nelerin vacip olduğu hususunun bilinmesi, nelerin yapıldığında zarar ya da fayda getireceği ve bunların sevap-ceza durumunun ne olacağı bilgisi peygamberin getireceği habere bağlıdır. Akîde konusunda aklın erişebileceği malumat sınırlıdır. Ne tür fiillerin güzel (husün) ya da çirkin olduğu (kubuh), vacip ya da mendup olduğu gibi hüküm bildiren durumları hem tespiti hem de detaylarını belirlemeye aklın yetki ve salahiyeti yoktur.⁴⁹ Akıl hiçbir şeyi vacip kılamaz, zira vacip kılma ile bir şey sevap ve ceza takdir edilmiş olmaktadır. Aklın bir şeyin sevap ve cezasına ya da onun vacipliğine hükmetmesi ve kesin karar vermesi mümkün değildir. Böyle bir şeyin bilinebilmesi ancak bir peygamberin haberine bağlıdır. Şayet, Kur'ân ve sünnette herhangi bir hüküm gelmemişse kimse üzerine herhangi bir şey vacip değildir; peygamber gelmeden önce sorumluluk ve azap yoktur. "Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz."⁵⁰; "Peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın"⁵¹ ayetleri buna delildir.⁵² Buna göre Eş'arî'de, nasslar olmaksızın kendi başına aklın bir şeyi vacip kılma yetkisi yoktur, akli delil olmaksızın iman sahih değildir.⁵³

Eş'arî'nin, mukallidin imanını sahih görmeyerek akli istidlal ve nazarı gerekli görmesi onun akli düşüncüyü öne çıkardığı anlamına gelmektedir. Buna karşılık Allah'ı akılla bilmeyi ancak bir peygamberin haberine bağlaması ve akli kullanmanın vacip olduğunu dinin duyulmasından sonraya bırakması akli düşüncüyü ikinci plana ittiği izlenimini vermektedir. Burada bir çelişki olduğu düşünülebilir.

⁴⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelâm*, s. 371.

⁴⁸ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâti'l-Eş'arî*, s. 285.

⁴⁹ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâti'l-Eş'arî*, s. 32-33.

⁵⁰ İsrâ 17/15.

⁵¹ Nisa 4/165.

⁵² Râzî, *Muhassal*, s. 46; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 365-366.

⁵³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 365-366.

Bununla birlikte onun düşüncelerini anlamlı bir bütün halinde yorumlayarak çelişkisiz bir surette anlamak da mümkündür. Eğer birbirine zıt gibi duran iki şeyi anlamlı bir bütün halinde yorumlamak mümkünse orada düşünce sahibini töhmet altında tutmak doğru olmaz. Eş'arî düşüncesini ve aklını dinin ve nassların içinde kalarak inşa etmeye çalışan birisidir. Sünnî düşüncenin genel karakterinin de bu olduğunu söyleyebiliriz. Onun düşüncesine göre peygamber gelmeden sorumluluk yoktur; kişiye ne Allah'ı bilme, tanıma ve iman etme, ne de yapılacak fiillerle ilgili hususları bilme sorumluluğu vardır.

Bir peygamberin dini duyurması ve tebliğiyle birlikte sorumluluk alanı başlamış olmaktadır. İşte Eş'arî'nin akılla bilinmesi gerekli ilk unsurun Allah'ın varlığı ve birliği olması gerektiğini söylediği sözün bağlamı budur. Mukallid, akıyla Allah'ı bilmek ve iman etmek zorunda değildir, önce dini duymalı, işitmelidir. Dini duyan ve işitmiş olan birisinin üzerine gerekli olan ilk iş ise aklını işleterek, nazar ve istidlal ile nasıl bir Allah'a iman ettiğini bilmesi gereklidir.

Ona göre peygamber gelmesede aklın işletilmesi vaciptir, hükmü doğru değildir, dini işitmeden aklın yol göstericiliği ile iman etme zorunluluğu yoktur. Zira Kur'an'da "peygamber gönderilmedikçe Allah'ın azap etmeyeceğinden"⁵⁴ söz edilmektedir. Zorunluluk, dini duyduktan, peygambere ait bir daveti işittikten sonra başlamaktadır ve orada aklın mutlaka bedihî olarak varması gerekli sonuçlar vardır. Allah'tan başka her şeyin hadis olduğu ve bunların yaratıcısının Allah olduğunu kişinin zihninde çözmesi gereklidir. Akıl, dini duymadan önce değil duyduktan sonra çalışmak zorundadır ve akla ilk vacip olan da nazar ve istidlal ile Allah'ı tanınması, O'nun tek, ezeli, ebedi olduğunu bilmesi ve diğer tüm varlıkların hâdis olduğu kavramasıdır. İşin şer'î sorumluluk yönü böyle olmakla birlikte Eş'arî, dini duymadan Allah'ı bilmenin mümkün olmadığını da söylememektedir.⁵⁵ Zira bir şeyin mümkün olup olmaması ayrı bir şeydir, mümkün olan bir şeyin kullar üzerine vacip olup olmaması ayrı bir şeydir.

Sonuç olarak Eş'arî'nin, kullara vacip olan ilk şeyin nazar ve istidlal olduğunu söylemesi ile Peygamber gelmeden akılla Allah'ı bilmek vacip değildir sözü arasında bir çelişki yoktur. Zira nazar ve istidlalle aklın gerekli olduğunu söylediği bağlam mutlak akıl değil, peygamberi işitmiş akıldır. Dolayısıyla Eş'arî kendi sistemi açısından bakıldığında hem akılcı, hem de nassı öne çıkaran bir konumda bulunmamaktadır ve de tezada düşmüş görünmemektedir. Onun dediğinin özeti şudur: Allah'ı akılla bilmek vacip ama bunun vacip olduğunu söyleme hakkı akla ait değil, nassa aittir.

Buna rağmen belirtmeliyiz ki, Eş'arî'nin bu düşüncesinin kendi anlayışı içerisinde bütünlük arz etmesi ya da çelişik olmaması ayrı bir olaydır, mukallidin

⁵⁴ İsrâ 17/15.

⁵⁵ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâti'l-Eş'arî*, s. 285; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî ilmi'l-Kelâm*, s. 371.

imanı hakkındaki görüşünün isabetli olup olmaması ayrı bir olaydır. Zira Eş'arî'ye, bir kişi peygamberi duyup doğruluğunu kabul ettikten sonra nazar ve istidlalde bulunmasının ne anlamı vardır şeklinde bir itirazda da bulunulabilir.

Bu sorunun Cüveynî de farkındadır ve Mu'tezilî düşünce ile tartışmasında karşı tarafın bir sorusu olarak konuyu ciddiye almaktadır. Soru Cüveynî tarafından alınıp cevabı kendi tarafından verilmeye çalışılsa da bizim yukarıdan beri çerçevesini çizmeye çalıştığımız bizzat Eş'arî'nin düşünce sistemi ve akışı içerisinde tabii yerine oturduğundan Cüveynî'nin cevabını Eş'arî adına da kabul etmemiz mümkün olabilir. En azından onun cevabı Eş'ariyye'nin bir cevabıdır. Cevap özetle şu şekildedir: Nazar, Mu'tezile'nin kabulüne göre aklın bir şeye yönelişi ile olmaktadır ve iki şeyden birine olumlu diğerine olumsuz yaklaşıldığında bir tercih ortaya çıkmaktadır. Şayet iki durumda da akıl karar veremez ve şaşırırsa o zaman vacip olan nazara ulaşmak mümkün olmayacaktır.⁵⁶ Mu'tezilî düşüncenin “yerinde ve olgun bir akıl, nazar ve istidlal ile gerekli sonuca ulaşacaktır” itirazına Cüveynî “Mu'tezile'nin ilkesine göre ulaşılan düşüncelere tercihen, irade ile ve seçilerek ulaşılır. Düşünce ve fikirlere ise ya zarurî olarak, başka alternatif olmadan ulaşılır ya da düşüncesini yönlendiren kişinin güç ve iradesini kullanmasıyla varılır. Mu'tezilî ilkeye göre kudretini iradesiyle kullanma durumunda olan birinin, alternatifli hususlardan birini seçmesi ve diğerinden vazgeçmesi gerekir. Dolayısıyla aklın kesin sonuca zaruri olarak ulaşması zorunlu değildir”⁵⁷ şeklinde son derece teknik bir cevapla karşılık vermektedir. Konunun usûl boyutunun ayrıca tartışılması bizce uygundur.

Mu'tezile ile mukayeseden sonra İmam Mâtürîdî ile İmam Eş'arî arasında bir karşılaştırma yapmak gerekirse her ikisine göre Allah'ın varlığını aklî delil getirerek bilmek farzdır. Aralarında şöyle bir fark vardır: Mâtürîdî'de peygamber gönderilmese de Allah'ı bilmek aklın vacip kılmasıyla gereklidir, Allah'ı bilmenin vacip oluşunu idrak eden akıldır, bundan dolayı yaratıklara bakarak Yaratıcıyı bilmenin önünde kimsenin mazereti olamaz. Peygamber gönderilmeden de akıyla Allah'ın varlığı ve birliğine iman etmeyenler Allah katında sorumludurlar. Eş'arî'ye göre ise peygamber davetini işitmeyenlere sorumluluk yoktur; aklını düşünce ve istidlalde bulunarak kullanması gerekli olanlar kendisine davet ulaşmış olanlardır.⁵⁸

Her iki tarafın da delil getirdiği nasslar bulunmakla birlikte Mâtürîdî'nin düşünceyi ve aklı daha çok öne çıkardığı, insanların hayatlarındaki ana hedefi bulma noktasında daha yönlendirici olduğunu, insanın insanlığını bulma ve keşfetmesine daha yakın durduğunu buna karşılık Eş'arî'nin nassın zahir bağlamına

⁵⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 116.

⁵⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 117.

⁵⁸ Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm*, s. 75-76, 79, 84.

tutunmaya çalıştığı, çıkardığı anlamın kendisine davet ulaşmamış kulların bağışlanması noktasına daha yakın durduğu tespitlerinde bulunmak mümkündür.

Bu bağlamda mukallidin mümin olmadığını söyleyen Ebu'l-Hasen Eş'arî'nin neden bu görüşte olduğunu anlamak önem arz etmektedir. Onun bu görüşünün naklî ve akli delilleri, arka planı nedir? Şimdi bu meseleyi ele almaya çalışalım.

b. Eş'arî'yi mukallidin imanını geçerli görmemeye iten teorik çerçeve

Delilleri hareket noktası itibarıyla akli ve nakli olarak iki grupta ele almak neredeyse tüm kelâmcıların izah tarzı olagelmıştır. Eş'arî'nin mukallidin imanı konusundaki görüşünü nakleden âlimler onun dayandığı naklî delilleri vermezler. Konunun ele alındığı yer kelâm kitaplarının baş taraflarında yer alan “nazar ve istidlal” ile ilgili kısımlardır. Buralarda ise meseleler daha ziyade akıl ve mantık çerçevesinde ele alınmaktadır.

Bununla birlikte Kurtubî (671/1272), -Eş'arî gibi- Allah'ın yarattığı şeyler üzerinde tefekkür etmenin vacip olduğunu söyleyen âlimlerin “*Onlar göklerdeki ve yerdeki sınırsız hükümler ve nizama, Allah'ın yarattığı her şeye, ecellerinin yaklaşmış olabileceğine hiç bakmadılar mı? Peki, bundan sonra artık söze inanacaklar?*” mealindeki A'râf sûresi 185. ayet ve benzerleriyle⁵⁹ delil getirdiklerini ifade etmektedir.⁶⁰ Bu ve benzeri ayetlerin mahlûkât üzerinde düşünmeyi teşvik ettiği açıktır, Eş'arî ve benzeri düşünen âlimlerin ifadesiyle nazar ve istidlali vacip kılmaktadır. Esasen bu hususta tefekkürün gerekli olmadığını söyleyen kelamcı neredeyse yoktur. Daha önce de değindiğimiz gibi bazı Zâhirîler bundan müstesnadır. Esas ihtilaf bu tür ayetlerden hareketle mukallidin imanını geçerli sayıp saymama hususundadır. Bu kısımda ele almaya çalıştığımız konu, Eş'arî'nin ne tür akli delil ve yaklaşımlarla mukallidin imanını makbul saymadığıdır.

Mukallidin imanının geçerli olmadığını düşünen Eş'arî'ye göre ilim olmaksızın herhangi bir şeyi tasdik etmek, onun doğruluğunu kabul etmek mümkün değildir.⁶¹ Mukallid, nazar ve istidlalde bulunarak âlemin sonradan var ve bunu bir var edenin olduğunu, Yaratıcı Allah'ın tek ve noksansız, mükemmel sıfatlara sahip olduğu, peygamberler gönderebileceği bilgisine ulaşabilir. Bu tür bilgi her akıl sahibinin düşünmekle bulabileceği bilgi türündendir.⁶² Allah'ı bilmenin yolu ise O'nun kâinattaki ayetlerine ve yarattıklarına bakıp kesb ve nazar ile olur. Peygamberleri bilip tanıma yolu da zarûrî değil kesbidir, peygamberlerin mucizeleriyle istidlal eden insanlar onların hak olduklarını bilip kavrar. Peygamberleri

⁵⁹ Mesela bkz. A'raf, 7/179; Kâf, 49/16; Zâriyât, 51/21; Gâşiyeh, 88/17.

⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, IX, 399.

⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 218.

⁶² Nesefî, *Tabîratü'l-edille*, I, 48.

kabul ve tanıma bilgileri zaruri, bedihî ve insanın zorunlu olarak kabul edeceği ilk türden bilgiler kapsamında değildir.⁶³

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, mukallidin imanı için aklî delili şart koşarken peygamberin, âlemin hâdis ve Allah'ın varlığı konusundaki sözlerinin delil olamayacağını söylemektedir, zira ona göre peygamberin peygamberliği kabul edilmedikçe sözü delil olamaz, Peygamber Gönderen bilinmeden peygamberlik bilinemez, Peygamber Gönderenin bilinmesi de ancak âlemin hâdis olduğunu bilmeye bağlıdır. Konuyu diğer açıdan ele alacak olursak önce âlemin hâdis olduğu bilinir, sonra Allah'ın varlığı, sonra Allah'ın gönderdiği peygamber bilinir, en sonunda peygamberin âlemin hadis oluşuyla ilgili bilgisi delil alınır. Buna göre âlemin hâdis (sonradan) oluşu ve onun bir muhdisinin (var edicisinin) olduğu bilgisi böyle bir Var Edicinin varlığı bilinmeden doğrudan O'nun göndermiş olduğu peygamber aracılığıyla bilinemez; peygamberin sözü ile âlemin hadis olduğu ve bir muhdisinin varlığı bilgisi tasavvur olunamaz, zira bilgi silsilesinde peygamberin sözünün geçerliliği, kendisini peygamber gönderenin bilinmesine bağlıdır.⁶⁴

Görüldüğü gibi bilgiler aklın apaçık bileceği türden bedihî bilgilerle nazar ve istidlalle bilebileceği kesbi/istidlâlî bilgiler olmak üzere iki açıdan ele alınmıştır. Eş'arî'ye baktığımızda aklın apaçık bilme durumunda olduğu zarurî bilgiler ilimlerin temel ilkeleri konumundadırlar. Bu tür bilgiler herhangi bir düşünme, akıl yürütme durup düşünme, başka bir bilgiden hareketle elde edilmiş olma sonucunda sahip olunmuş değillerdir. Mesela “varlık”ın ya ezelfi ya da sonradan var olduğu bilgisi bedihî ve zarurî bir bilgidir.⁶⁵ Ona göre iki cisim ya da iki cevherin birbirine ya yakın ya da uzak oldukları bilgisi de aklın ilk etapta kavradığı açık bilgilerdendir.⁶⁶

Nazar ve istidalde bulunup da Allah'ı bulamama, tanıyamama mümkün müdür? Eş'arî'ye göre bunun cevabı “hayır”dır: Zira sahih nazardan sonra mutlaka ilim hasıl olur.⁶⁷

Eş'arî'nin mukallidin imanını sahih görmemesinde Allah ile ilgili O'nun ezelfi olduğu bilgisinin zarurî bir bilgi olduğu, bu tür bilgiye herkesin sahip olması gerektiği düşüncesinin etkisi olduğu görülmektedir.

Eş'arî'nin mukallidi mümin görmemesinde diğer bir arka plan ve etken düşünce olarak onun aklı ilim olarak görmesi vardır. Ona göre akıl, ilim demektir ve cehaletin zıddıdır. Herhangi bir şeyi bilen herkese mutlak anlamda akıllı (âkıl) denmez. Zira günlük kullanılan dilde bu doğru görülmez, ayrıca icma da bunu desteklemez. Buna göre duyularla ya da zarurî yoldan elde edilen bilgilere sahip

⁶³ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâti'l-Eş'arî*, s. 15.

⁶⁴ Neseî, *Tabîratü'l-edille*, I, 45-46.

⁶⁵ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâti'l-Eş'arî*, s. 15.

⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâti'l-Eş'arî*, s. 15.

⁶⁷ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâti'l-Eş'arî*, s. 285; Râzî, *Muhassal*, s. 47.

kişilere genel bir ifade ile akıllı kişi denilmez. Akıllı kişi (âkıl) tabiri, halkın yerleşik dilinde mutlak olarak ifade edildiğinde bir takım özel bilgilere sahip, dinî ilimleri bilen kişiler için kullanılır. Dinî ilimlerden habersiz ancak diğer alanlarda bilgisi çok kişilere akıllı denmez. Dini bilen kimseler anlamında “akıllı kişi”nin birtakım özel bilgilere erişmesi nazar ve istidlal yoluyla olur. Belirli ve sınırlı bir anlam kastedilerek kullanılma durumunda ise herhangi bir şeyi bilen kimseye *onu bildi* manasında *akalehû* denilir. Bu anlamda her türlü bilgi akledilmiş olmaktadır. Böylelikle akıl kelimesiyle bilme eyleminin kastedildiği anlaşılmaktadır.⁶⁸ Eş'arî nazar ve istidlalde bulunacak akıl sahibi kişiyi de nitelemektedir: Akıllı kişi, düşünen ve istidlalde bulunabilen, gaibi şâhid ile kıyaslayabilen, fayda ve zararın, hayır ve şerrin çoğunu bilip ayırt eden kimseye denilir. Bu niteliklere sahip bir kişi Allah hakkında istitâa cihetinden bilgi sahibi olabilir, hatta kelâmî/hukûkî cihetten bakıldığında olmalıdır.⁶⁹

Buradaki temel düşünce ise her akıl sahibinin bilgiye zorunlu olarak ulaşacağıdır. Mukallid de akıl ve sorumluluk sahibi olduğuna göre Allah'ın varlığı ve birliği, âlemin sonradan var olduğu, yaratıcısının Allah olduğu bilgisine ulaşmak durumundadır. Daha önce değindiğimiz gibi mukallidin imanını makbul saymayacak derecede akla önem veren Eş'arî'nin peygamber gelmeden kulları Allah'ı tanımakla sorumlu tutmaması zihinlerdeki çelişki düşüncesini ortadan kaldırmamaktadır. İmam Mâtürîdî ve Mu'tezile'nin tutumunun bu konuda daha açık olduğunu söylemekte yarar vardır. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'yi ve takipçilerini peygamber gelmeden kulları sorumlu tutmayan bir anlayışa özellikle “*Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz*”⁷⁰ ayeti götürmüştür. Daha önce de belirttiğimiz gibi konunun esas tartışma alanı husûn-kubuh meselesi üzerindedir.⁷¹

Eş'arî'nin mukallidden istediği nazar ve istidlale sahip olması gerektiğine dair akılcı tavır zikri geçen ayet ve üzerine inşa edilen aklî deliller gereğince peygamber daveti iştmiş birinden istenilen akılcı tavidir. Mâtürîdîler ve Mu'tezile'de olduğu gibi nübüvvetten önce de sorumluluk yükleyen akılcı tavır değildir. Belirtmeliyiz ki, mantıkî olarak Allah'ı tanımanın vacip oluşu, nübüvvetten önceyi de içerecek şekilde mutlak olması gerekmediği gibi, vücûbiyetin aklî değil sem'î olmasına da engel değildir. Belki burada yapılacak tartışma –başka bir çalışmanın konusu olarak- tarafların ele aldığı delillerin medlûl üzerindeki gücü ve ne kadar burhanî olduklarıyla ilgili bağımsız bir tartışma olmalıdır.

“*Evvelü'l-vâcibât en-nazar*” ve benzeri: “kula ilk vacip olan husus nazarda bulunmasıdır” türünden ifadelerden hareket edersek Eş'arî ve Eş'arî geleneğinde

⁶⁸ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 31.

⁶⁹ İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâtî'l-Eş'arî*, s. 284.

⁷⁰ İsrâ 17/15.

⁷¹ Râzî, *Muhassal*, s. 47; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, IX, 399; Tefâtânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, IV, 282-284.

vacip kavramının ancak nasslarla tayin edildiğini de göz önüne alarak kulun dinde ilk yapması gerekli, ilk vacip olan hususun, kendisini Allah Teâlâ'yı tanıma ve bilmeye götürecektir nazar ve istidlale sahip olması olduğunu ve bunun yukarıda zikretmeye çalıştığımız aklî gerekçelerle Eş'arî'nin düşüncesi olduğunu belirtmeliyiz. Peygamberden herhangi bir haber duymaksızın hiç kimse üzerine sadece akıl yoluyla Allah'ı bulma vacip değildir. Nazarın vacip olduğunu bize bildiren dindir, akıl kendi kendine nazarın vacip olduğunu bildirmez. Buna göre akıl yoluyla hiç kimseye hiçbir şey vacip değildir.⁷²

B. MUKALLİDİN İMANI KONUSUNDA EŞ'ARÎ'YE YÖNELTİLEN TENKİTLER

1. Mukallidin imanı konusunda Eş'arî'nin Mu'tezile'nin tesirinde kalıp kalmadığı

Eş'arîlerin ileri gelenlerinden olan Kâdî Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed es-Simnânî (444/1052)⁷³ Allah'ı bilmek ve kabullenmek için nazar ve istidlalin gerekliliğine değil, bu konuda fitratın yeterli olduğuna inanır. O bu konuda Eş'arî'den farklı düşünür. Ancak burada konunun bizi ilgilendiren kısmı Simnânî'nin, mukallidin mümin olmadığını söyleyen Eş'arî'yi bu meselede Mu'tezile dönemi görüşlerinin tesirinde kalmakla tenkit etmiş olmasıdır. Ona göre Eş'arî'nin mukallidin imanını sahih görmemesi, Mu'tezile'den devralınan bir kalıntıdır.⁷⁴

Simnânî, onun aksine kula gerekli (vacip) olan ilk şeyin Allah'a, Peygambere ve onun getirdiklerine iman, sonra da kendisini Allah'ı tanımaya götüren nazar ve istidlalde bulunması olduğunu söylemektedir. Simnânî'ye göre iman etmek, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları üzerinde tefekkür etmekten önce gelir.⁷⁵ Burada Eş'arî'nin aksine Simnânî gibi düşünen pek çok ilim adamı var iken onun ismini öne çıkarmamız, Eş'arî'nin görüşünü Mu'tezile'den bir kalıntı olarak nitelemesinden kaynaklanmaktadır. Gerçekte Eş'arî bu konuda Mu'tezile tesirinde kalmış mıdır? Yoksa kelâmcı kimliğinden çok kadılığı öne çıkan Simnânî, bu konularda aklın işletilmesinden rahatsız mı olmaktadır?

Bizce Simnânî'nin Eş'arî'nin mukallidin imanını sahih görmemesini, Mu'tezile'den devralınan bir kalıntı diye yorumlaması doğru değildir. Her şeyden

⁷² İbn Fûrek, *Mücerradü makâlâti'l-Eş'arî*, s. 32.

⁷³ Ebu Ca'fer es-Simnânî, Bâkîllânî'nin en önemli öğrencilerinden olup V. asırda Eş'arîlerin ileri gelen temsilcilerinden biridir. Musul kadılığı yapmıştır. Usûlde Eş'arî, furûda Hanefî olan Simnânî Musul Kadısı iken h. 444'te vefat etmiştir. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, s. 259; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 157; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 355; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 229.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-ferâvâ*, XVI, 190; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 361.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, IX, 401. Kurtubî de es-Simnânî gibi düşünmekte ve bunun daha doğru bir görüş olduğunu söylemektedir, zira bu, Allah'ın kullarına daha merhametli bir yaklaşımdır. Aksi takdirde aile ve yakınardan başlayarak pek çok müslümanın tekfir edilmesi, azınlık bir kelâmcı gurubundan başka cennete kimsenin giremeyeceği gibi dar bir görüş ortaya çıkmış olmaktadır. Hazret-i Peygamber'in davet ve sünnetinde bu görüşün yer bulmadığı açıktır.

önce kelâmı bir yöntem olarak akli kullanmak, zaman zaman öne çıkarılmış olsa bile Mu'tezile'den kalıntı şeklinde eleştirilemez. Esasen Mu'tezile'nin akli kullanması problemin can damarını oluşturmamaktadır. Onların akli kullanırken delilleri kullanma biçimi, gaibin şahide kıyasında bir makîsün aleyh olarak şâhidi aşırı öne çıkarmaları, istidlallerindeki tutarlılık ve doğruluk Mu'tezile'nin eleştirilmesinde ön planda olmuştur, olmalıdır. Her akıl kullanıldığında Ehl-i Sünnet kelâmı Mu'tezilî damga yiyecekse neredeyse tüm kelâmı bu şekilde niteleyebiliriz. Zira kelâm ilminin özünde inançları akli delillerle ortaya koyma çabası vardır. Usûl cihetinden bu ve benzeri değerlendirmelerde bulunmak mümkündür.

Konunun kendi içinde ele alınışı açısından baktığımızda Eş'arî, peygamberi işitmeden akılla Allah'ı bulmak vaciptir, peygamberin tebliği kendisine ulaşmadan da olsa kişinin taklitten sıyrılıp Allah'ı tanınması ve iman etmesi gereklidir, dememektedir ki peygamber gelmeden kişinin Allah'ı bilmesi ve iman etmesi vaciptir diyen Mu'tezile ile aynı düşünmüş olsun. Kaldı ki öyle düşünmüş olsaydı bile diğer bir Ehl-i Sünnet gurubu olan Mâtürîdîlik'e benzemiş olacaktı. Başka bir açıdan bakıldığında eğer bir düşünce doğru ise bunu Mu'tezile'nin söylemiş olması hakikatin değerini düşürmez. İlave olarak Mu'tezile'nin mutlak kötü tarafı temsil ettiği düşüncesi imasında bulunmak da hakkaniyetle örtüşmemektedir.

Mu'tezile'nin akıl ve istidlali zorunlu görmesi peygamberin gelmesine bağlı değildir, bilakis peygamberi duymadan akılla Allah'ı bulmak ve iman etmek vaciptir. Eş'arî'de ise akıl ve istidlalin zorunlu görülmesi ancak peygamberi işittikten sonradır. Mu'tezile'ye göre dini işitmemiş birisine akılla Allah'ı bulmak vacip iken, Eş'arî'ye göre dini işitmemiş birisinin Allah'ı akılla bulması vacip değildir. Mu'tezile'ye göre aklın devreye girmesi peygamber gelmese de gereklidir: Eş'arî'ye göre vahyin işitilmesinden sonradır. Bu düşüncelerden hareketle Eş'arî'nin mukallidin imanı hakkında görüşünü Mu'tezile'den miras aldığı yorumu bizce doğru değildir ve Eş'arî'nin kendi düşünce sistemi açısından yerinde gözükmemektedir: O eleştirilebilir yönleri de olsa hem nassa bağlı, hem de akla önem veren bir kelâm kurmaya çalışmıştır. Şimdi de mukallidin imanı konusunda Eş'arî'nin görüşlerinin yorum tenkitlerini ele almak konunun akışına uygun düşecektir.

2. Eş'arî'nin "mukallid mümin değildir" demekle 'el-menzile beyne'l-menzeleteyn' görüşüne düşüp düşmediği

Burada iki yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Birisi "mukallid, mümin değildir" diyen Eş'arî'nin bu sözünü olduğu gibi anlayıp tevil etmeyen ve onu tenkit eden Nesefî'nin yaklaşımıdır ki ona göre Eş'arî haksızdır ve çelişki içerisindedir. Diğer de Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037) ve Teftâzânî (793/1391)'nin yaklaşımıdır. Bu iki Eş'arî kelâmcısı, imamlarının sözünü tevil ederek onun Mu'tezile ile aynı görüşte olmadığını, onun sözünün Ehl-i Sünnet'in genel anlayışına uygun olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.

Önce Eş'arî'nin "mukallid mümin değildir" demekle gerçekte onun kâfir olduğunu mu demek istemiştir, yoksa Eş'arî'nin sözünün başka bir anlam ve yorumu mümkün müdür, buna bakmaya çalışalım.

Bağdâdî'nin belirttiğine göre Eş'arî, delilini bilmeden iman esaslarını kabul eden birinin küfre düşmekten kurtulduğunu, zira kelime-i tevhidi söylemek ile küfrün aynı anda bulunamayacağını söylemektedir. Eş'arî'nin düşüncesinde mukallid mutlak bir ifade ile mümin olmasa da kâfir de değildir, zira bu kişide küfür ve şirkin zıddı tasdik bulunmaktadır. Buna göre mukallid, kendisinde tasdik bulunduğu için mümindir, fakat nazar ve istidlali terk etmekle günahkâr olmuştur. Bu kişi Allah Teâlâ'nın dilemesine kalmıştır, dilerse onu affeder ve cennetine koyar, dilerse günahı kadar ceza verir sonra cennetine koyar, sonuç itibariyle varacağı yer diğer günahkâr müslümanlar gibi başışlanmayı hak ederek cennet olmuş olur.⁷⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115)⁷⁷ ve Teftâzânî⁷⁸ de Bağdâdî'den naklederek Eş'arî'nin bu görüşünün kendisine nisbetini kabul etmiş gözükmektedirler.

Bağdâdî'nin, bu görüşü Eş'arî'ye nisbet ederek vermesi onun demek istediği budur anlamında mıdır, yoksa gerçekten Eş'arî'nin sözü müdür, bunu tesbit edebilme imkânımız yoktur. Sözün zahirinden hareketle Bağdâdî'nin verdiği bilgiye bakarak Eş'arî'nin, delilini bilmeden iman esaslarını kabul eden birinin küfre düşmediği, zira kelime-i tevhidi söyleyen ile küfrün aynı anda bulunamayacağını kabul ettiğini var sayabiliriz.

Şimdi önümüzde cevaplanması gereken bir soru vardır: Eş'arî, mukallidin nazar ve istidlali terk ederek Allah hakkında cahil kaldığı için mümin olmadığını söylediğine ve aynı zamanda onda tasdik bulunduğundan dolayı kâfir olmadığını söylediğine göre acaba o, Mu'tezile'nin meşhur "el-menzile beyne'l-menziletayn: ne mümin ne kâfir" şeklindeki asla kabul etmediği anlayışına mı düşmüş olmaktadır?

Eş'arî'nin bu görüşüne Abdülkâhir el-Bağdâdî başka bir boyut katarak konuyu tamamen değişik bir mecrada ele almaktadır. Bağdâdî'ye göre Eş'arî'nin görüşü özetle şöyledir: *Mukallidin mümin olmaması mutlak anlamda tam bir inkârcı gibi kâfir olduğu manasında değildir*; mukallidde tasdik mevcut olduğu için o kâfir olmaz, ne var ki nazar ve istidlali terk ettiği için günahkârdır. Bu günahı da Allah Teâlâ ya affeder ya da günah kadar cezasını verir, mukallidin son gideceği yer cennettir. Bağdâdî bu söz ve yorumlarıyla Eş'arî'nin "mukallid mümin değildir" derken mükemmel anlamda, istenilen manada kâmil bir mümin olmadığını kasettiğini belirtmektedir, nitekim amelleri terk edenin imanı istenilen ölçüde değil-

⁷⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 255.

⁷⁷ Nesefî, *Tabîratü'l-edille*, I, 43.

⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 220.

dir. Aksi takdirde ona göre Eş'arî, “mukallid mümin değildir” derken Mu'tezilî bir ilke olan “el-menzile beyne'l-menzileteyn” yani “ne mümin ne kâfir: iki yer arasında bir yer” görüşünü ve mümin olmayanın cennete gideceği anlayışını dillendirmiş olmamaktadır.⁷⁹ Teftâzânî'ye göre de Eş'arî'nin bu konuda görüş ve anlayışı, mukallidin imanının geçerli olmamasının mutlak anlamda değil, imanın kemali, en güzel ve iyi halinin bulunmaması anlamındadır, zira mukallid, üzerinde ihtilaf edilmeyen bir gerekliliği ihlal etmiştir. O, Bağdâdî'nin yorumlarına dayanarak ve onları kabullenerek “bu durumda Eş'arî ile takipçileri arasında gerçekte bir ihtilafın olmadığı” söylemektedir. Şu durumda zahiri itibariyle mukallidin mümin olmadığını söylerken Eş'arî, Mu'tezile ile aynı şeyleri düşünüyor gibi de olsa Mu'tezile'nin, delil yoksa mutlak ve kesin anlamda iman da yoktur, görüşünden farklı bir çizgide bulunmaktadır.⁸⁰

Ne var ki Eş'arî'nin sözünü zahiri üzere anlayarak onun bu görüşünü eleştiren âlimler de vardır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî “mukallid mümin değildir” diyen Eş'arî'nin, mukallidin küfre de düştüğünü söylememekle bir çelişkiye düştüğünü düşünmektedir; Eş'arî, “iman ile küfür arasında ara bir yer”in (el-menzile beyne'l-menzileteyn) varlığını kabul etmediğine göre burada bir çelişki gözükmektedir. Zira mukallid tasdikten dolayı küfürden kurtuluyor, ancak imanının taklitle olduğundan dolayı mümin olamıyor. Nesefî bu noktada Eş'arî'yi tıpkı Mu'tezile gibi “el-menzile” anlayışına düşmek ve kafa karışıklığı ile eleştirmektedir.⁸¹

Ona göre Eş'arî'nin çelişkisi burada bitmemektedir. Mukallidin mümin olmadığını söyleyen Eş'arî'nin, mukallidi fasık bir müslüman olarak görmesini de yadırgayan Nesefî, Ehl-i Sünnet anlayışına göre fasıkın tefekkür etmediği ve delil getirmediği için, Allah'ın dilemesine bağlı olarak günahı kadar ceza çekeceğini, son varacağı yerin cennet olacağını ifade ettikten sonra Eş'arî'ye bazı sorular sormaktadır: Eğer mukallid, nazar ve istidlali terk ettiği için fasık oldu ise neden müslüman olduğuna hükmedilmedi? Zira büyük günah işleyen fasıkın durumu Ehl-i Sünnet'e göre imana zıt değildir. Eğer mukallidin bulunduğu durum iman değil idiyse niçin küfür olarak nitelenmedi? Zira ortada eğer küfür yoksa iman olmalıydı, zira küfrü yok eden şey ancak imandır. Nesefî'ye göre “el-Menzile” anlayışını da kabul etmeyen Eş'arî'nin mukallidin imanını konusunda söylediği sözlerin anlaşılır bir tarafı yoktur. Eş'arî, mukallidin mümin olmadığını söylediye onun cennete gireceğini söylememeliydi, zira kâfirler cennete giremez. Mukallide kâfir gözüyle baktıysa kendi anlayışına göre iman tasdik anlamına gelmekteydi, tasdik mevcut olduğu için böyle bir kişiyi mümin görmeliydi, aksi yönde davranması anlaşılabilir bir durumdur.⁸²

⁷⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 255; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 221.

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 220-221.

⁸¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 57.

⁸² Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 57.

Nesefî'nin eleştirel değerlendirme ve yaklaşımlarıyla Bağdâdî'nin tevilci ve onaylayıcı yaklaşımı arasında tercih yapmak zor gözükmektedir. İnancı ilgilendiren ifadelerin kelâmî-hukûkî anlamlar içerdiği, kelâm ilminin kural ve hüküm koyan (normatif) bir ilim olması Eş'arî'nin sözünün imanın kemali anlamında mümin değildir, şeklinde yorumlanmasını zorlaştırmaktadır. Zira bu üslûp özellikle "siz şunları yapmadıkça mümin olamazsınız" şeklinde ifade edilen hadis-i şeriflerde bol miktarda vardır. Nasihat ve vaaz üslûbunda bu tür ifadeler normal olabilir. Ancak bu tür ifadelere kelâmî-hukûkî bir anlam katma ve onların doğru anlaşılması için nasların ne demek istediği ile ilgilenen bir ilim dalında bu tür anlamların kastedilmiş olması, hele bu ilmin önde gelen simalarından biri tarafından yapılmış olması anlaşılmalıdır. Eş'arî'de bir kafa karışıklığı demesek de, kendi düşüncesi içerisinde yerine oturmayan bir ifade biçiminin olduğu açıktır.

Diğer yandan iyi niyeti esas alarak, kendi genel sistemi içerisinde ve bütünlüğünde sözlerinin nereye oturması gerektiği göz önünde bulundurulduğunda Eş'arî'nin niyet ve maksadının Bağdâdî ve Teftâzânî'nin dediği gibi "kâmil mümin olamaz" şeklinde anlaşılması da mümkün olabilir. Ancak her halükârda Nesefî'nin karşı yorumlarına fırsat verdiğinden de anlaşılacağı gibi Eş'arî'nin sözlerinde kapalılığın olduğu açıktır.

3. "Aklî delil gerekir" görüşünün Sünnette yerinin olmayışı

Gazzâlî, mukallidin imanı konusunu tartışırken ve bunun makbul olduğunu savunurken meselenin karşı tarafında muhatabı olan Eş'arî'ye hiçbir atıfta bulunmamaktadır.⁸³ O, konunun gerçek tarafı Mu'tezile'yi isim vererek karşısına almakla birlikte mensubu bulunduğu Eş'arîliğin kurucusu Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin görüşlerini tashih ya da eleştiri noktasında isim vererek değerlendirseydi bizce iyi olurdu. Gazzâlî, "Allah'ın varlığına iman, O'nu hâdislere benzemekten tenzih etme, tek oluşunu kabul etme ve ilim, kudret, irade gibi sıfatlara sahip olduğuna iman" gibi dört aşamalı olarak Allah Teâlâ hakkında tefekkür ederek ve delil getirerek iman etmenin zorunlu olduğu ve böylece taklitten uzak durmanın gerekliliği yönündeki bir soruyu cevaplarken⁸⁴ nazar ve istidlal iyi ve aranan bir şey olsa da imanın kesin kabul demek olduğunu, nazar ve istidlal getirmeye bağlı bulunmadığını söyleyerek mukallidin imanının makbul olduğunu söylemektedir.⁸⁵

Gazzâlî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî, aklî-kelâmî delilleri bilmedikleri gerekçeyle halkın imanını geçerli saymayan kelâmcıları aşırılıkla suçlamakta, onları Allah'ın geniş rahmetini daraltmakla itham etmektedirler. Onlara göre halkın imanını taklîdî olarak görüp cenneti azınlık bir kelâmcı guruba hasretmek sadece

⁸³ Bkz. Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâmm*, s. 350-355.

⁸⁴ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâmm*, s. 350-351.

⁸⁵ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâmm*, s. 353.

aşırılık değil, aynı zamanda sünneti de bilmemektir. Zira ne Hz. Peygamber'in sünnetinde, ne de sahabe uygulamalarında iman istenen birinden delil talep edilmemiş, iman edenler de sundukları bir delille değil, Allah'ın kalplere bıraktığı bir nur ile hidayete ermişlerdir. Onlardan kimi gördüğü bir rüya ile kimi dindar bir müslümandan etkilenmesiyle, kimi de Hazret-i Peygamber'in sohbetinde bulunmakla İslam'a girmişlerdir.⁸⁶

Hz. Peygamber, delil sanatı ne olduğunu ve nasıl getirildiğini bilmeyen bir topluma gönderilmişti. Bu toplum elleriyle yonttukları şeylere ibadet ediyor ve bunların Allah'ın ortakları olduklarını zannediyorlardı. Tevhidin putlarını dışlamasına akılları ermiyor, şaşırıyorlar ve: “İlahları bir tek ilah mı kılmış? Bu gerçekten şaşılacak bir şey, çok tuhaf”⁸⁷ diyorlardı. Daha sonra normal işleyen hayat şartlarının tamamen dışında cereyan eden bir mucize gördüklerinde ya da Kur'an-ı Kerim'i işitip onun icazını, diğer sözlerden farkını, hiçbir kelâma benzemeyen söz dizimini, fesahat ve belagatini fark ettiklerinde Hz. Peygamber'in peygamberliğini ve tevhidi kabul ediyorlar, sırf onun tebliğiyle putlarından vazgeçiyorlar, öldükten sonra tekrar dirilişe iman ediyorlar, akli delillere başvurmadan göz açıp kapayana kadar bir süre içinde inançlarını değiştiriyorlardı.⁸⁸ Hz. Peygamber ne genel ne de özel kimseden akli delil istemeden bunların imanını kabul ediyor, onların delil getirip getiremediklerine, muhalifleriyle tartışıp tartışamadıklarına bakmaksızın imanlarını makbul sayıyordu.⁸⁹

Bunlara ilaveten, İmam Gazzâlî, kelâmcıların sahip olduğu nazar ve istidalden yoksun da olsa halkın kesin, şüpheye yer olmayan inançlarıyla mutlu olduğunu söylemektedir. Allah'a, sıfatlarına, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe olması gerektiği gibi hakka uygun bir biçimde iman eden kimse mutluluğu yakalamış olmaktadır.⁹⁰ O, insanlara Allah'ın varlığı, sıfatları ve birliğini mutlaka delilleriyle bilmek gerektiği, delilsiz imanın işe yaramayacağı iddiasını iman edenlerin mutluluk psikolojisinden hareketle boşa çıkarmaya çalışmakta, imanda delil sahibi olmayı şart koşmanın Allah'ın kullarına yüklediği bir yük olduğunu söylemektedir. Mutluluk ve yeterlilik duygusunun kendi başına kâfi gelmeyeceğini bildiğinden “hakka uygun bir iman” sözüyle açıklık getirmekte, sonuç itibarıyla doğru bir imana sahip olmanın yeterliliğini vurgulamaktadır.⁹¹

⁸⁶ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 269 (eserin ismi alıntı yaptığımız kaynakta *Faslü't-tefrika* olarak geçse de doğrusu zikredildiği gibi olmalıdır. Bunun için bkz. Kâtip Çelebi, II, 1304; Zirikî, *el-A'lâm*, V, 22; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 671); Neseî, *Tabsratü'l-edille*, I, 49-50.

⁸⁷ Sâd 88/5.

⁸⁸ Neseî, *Tabsratü'l-edille*, I, 50-51.

⁸⁹ Neseî, *Tabsratü'l-edille*, I, 51; İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, s. 43; a. mlf., *Mecmû'l-ferâvâ*, XVI, 190.

⁹⁰ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâmm*, s. 353-354.

⁹¹ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâmm*, s. 354.

Bu konuda halifelerin ve ilk dönem âlimlerin uygulamalarında da aklî delil istenmesi gerektiğine dair hiçbir delil yoktur.⁹² Hz. Ebû Bekir de irtidat ettikten sonra tekrar imana dönenleri, onlara Allah'ın varlığı, birliği ve âlemin yaratıcısı olduğu gibi hususlarda delil sormaksızın mümin olarak kabul etmiştir. Hz. Ömer ve valileri, fethettikleri Irak topraklarındaki hiçbir aklî istinbat ve tefekküre sahip olmayan, delil getirmekten aciz köylüleri şehadeti kabul etmeleri üzerine mümin olarak değerlendirmişlerdir. Sonraki zaman ve olaylarda âlimlerin uygulamaları hep bu yönde cereyan etmiştir.⁹³

Hz. Peygamber'in, insanları İslam'a davet ederken "bu âlem sonradan var olmuştur, âlemin bir Yaratıcısı vardır, O'nun eşi ve benzeri yoktur, kemal sıfatlara sahiptir, noksan sıfatlardan münezzehtir; O, beni peygamberlikle göndermiştir; gösterdiğim ve getirdiğim normal dışı olayları, mucizeleri benim doğru söylediğime delil olarak yarattı" diyerek bir davette bulunduğu bilinmemektedir.⁹⁴

Eğer imana davet ederken aklî delil getirme şart koşulmuyorsa, aklî delile sahip olmanın gerekliliğini savunanların bidat işledikleri ortaya çıkmış olmaktadır.⁹⁵

İmana girecek kimselerden delil istenmeyeceğinin Hazret-i Peygamber'den mütevâtir olarak gelen haberlerle kesin bir durum olduğunu söyleyen Gazzâlî, deve ve koyun sürüleri sahibi bedevîleri misal vermektedir. Hazret-i Peygamber, kendisine iman etmek üzere gelen bedevîlerin imanlarını, delil istemeksizin ve mucize konusunda akıl yürüterek bir kabulde bulunmalarını talep etmeksizin kabul etmiştir. Daha sonra bedevîler tekrar deve ve koyun sürülerinin başına dönmüşler, ancak, âlemin yaratılmış olduğu ve Yaratıcının Allah olduğu, O'nun tek ve birtakım sıfatlarının olduğu hususunda nasıl bir delile sahip olunması gerekliliğinden haberleri olmamıştır. Hatta bedevîlere deliller baştan sunulmuş olsaydı bile uzun müddet anlamakta zorluk çekerlerdi. İlk dönemlerdeki binlerce bedevînin içlerinde öyle iman edenler vardı ki, Hazret-i Peygamber'in yüzüne bakar bakmaz "bu insanın yüzünde yalan söyleyecek bir ifade yok" diyerek müslüman olmuşlardı. Hazret-i Peygamber'in hayatından, iman etmeye gelen insanlardan aklî delil istediğine dair bir örnek yoktur. Bu da kullardan istenilenin kesin bir tasdike sahip olmaları hususunun yeterliliğini göstermektedir.⁹⁶

Eş'arî'yi ile aynı düşünce biçiminde olduğu kuvvetle muhtemel "taklidî imanın kişiyi kurtaramayacağını söyleyen" kelâmcılar, Hazret-i Peygamber'in aklî delil talep etmediği şeklindeki diğer görüş sahiplerince getirilen delile, peygamberin doğruluğunu tasdik etmenin içinde zımnen mucizenin delil oluşu bilgisinin

⁹² Neseî, *Tabsratü'l-edille*, I, 49-51; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XVI, 190.

⁹³ Neseî, *Tabsratü'l-edille*, I, 49-51.

⁹⁴ Neseî, *Tabsratü'l-edille*, I, 52.

⁹⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 362

⁹⁶ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâmm*, s. 354.

bulunduğu cevabıyla karşılık vermektedirler. Bunlara göre mucizenin, peygamberin doğruluğuna delil oluşunu bilmek ise, Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri hakkında bilgi sahibi olmakla mümkündür. Gerçekten tasdik eden bunları bilen kimse demektir. Fakat delilleri düzgün bir şekilde ifade edebilmesi, bunları kayıt altına alabilme becerisi şart değildir. İmandan önce, imana delalet eden aklî delilleri özlü ya da detaylı olarak bilmeyen sırf mukalliddir ve hakikî anlamda mümin değildir, kurtuluşa eremeyecektir. Hazret-i Peygamber'in mümin olduğuna hükmettiği çoğunluk ise muhtemelen detaylı olmasa da özlü olarak delillere vakıf idiler, onlar hiçbir şeyden habersiz taklitçi değildiler.⁹⁷

Nazar ve istidlalin savunmasını yapmak için bu şekilde bir izah tarzı getirmenin doğru olmadığını düşünüyoruz. Zira o dönemde imana giren kimselerin içlerinde olup bitenleri nazar ve istidlali vacip gören kelâmcıların da başkalarının da bilme imkânı yoktur. Açıktır ki kimi delile sahip olmuştur, kimi bunu hiç düşünmemiştir. Dolayısıyla açık delil olmadan insanların kendi içlerinde mutlaka bir delile, aklî istidlale sahip olduğu iddiası zandan ve niyet okumaktan öteye geçmemektedir.

İbn Teymiyye (728/1328), Eş'arî'nin kişiyi taklitten kurtaracak iman için hudûs delilini kullanması gerektiği anlayışına şu ayetleri delil getirerek karşı çıkmaktadır:

“Kendilerine ilim verilenler, sana Rabbinden indirilenin hak olduğunu, güçlü ve hamde layık olanın yolunu gösterdiğini bilirler.”⁹⁸; “Allah şahadet eyledi şu gerçeğe ki, başka tanrı yok, ancak O vardır. Bütün melekler ve ilim uluları da dosdoğru olarak buna şahittir ki, başka tanrı yok, ancak O aziz, O hakîm vardır.”⁹⁹; “Şimdi Rabbinden sana indirilenin gerçekten hak olduğunu bilen bir kimse, kör olan bir kimse gibi olur mu? Fakat bunu ancak üstün akıllı ve temiz vicdanlı kimseler idrak ederler.”¹⁰⁰ Hatta İbn Teymiyye, Allah Teâlâ'nın, delili olmayanların imanlarını yakîn ve basiret üzere bir iman olarak nitelediğini belirterek: “Ahi-rette de bunlar kesinlikle iman ederler.”¹⁰¹; “bunlar işte rablerinden bir hidayet üzerindedir”¹⁰²; “De ki: İşte benim yolum budur; basiret üzere Allah'a davet ederim, ben ve bana uyanlar”¹⁰³ mealindeki ayetleri zikretmektedir.¹⁰⁴

Ona göre bu ayetler, pek çok kelâmcının dinin en temeli kabul ederek zorunlu gördüğü akıl kullanma (nazar) ve delil getirmenin (istidlal) esasen Allah ve

⁹⁷ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 389.

⁹⁸ Sebe 34/6.

⁹⁹ Âl-i İmran 3/18.

¹⁰⁰ Ra'd 13/19.

¹⁰¹ Bakara 2/4.

¹⁰² Bakara 2/5.

¹⁰³ Yusuf 12/108.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, s. 43.

Resulü tarafından mecbur tutulan şeyler olmadığını ortaya koymaktadır. Bilakis Kuran ve sünnette nazar ve istidlalin mecbur olduğuna dair bir delil olmadığı gibi, sahabe, tâbiûn ve müctehid imamlardan da bu konuda bir rivayet gelmemiştir.¹⁰⁵

İbn Teymiyye'ye göre eğer nazar ve istidlal getirme geçerli olsa ve Hz. Peygamber bunun geçerliliğini bildirmiş olsaydı bile buradan nazar ve istidlalin mecburi olduğu anlaşılmazdı. Çünkü neye yönelip delil bulmak istense onunla ilgili olduğu düşünülen deliller getirilebilir. Fakat hudûs delili ile Allah'ın varlığını bilmeye dayalı delil ona göre hem batıl bir metottur, hem de bununla Yaratıcı'yı tanıma gerçekleşmez. Hatta bu tür delillerle Yüce Yaratıcı hakkında yanlış kanaatler hâsıl olur.¹⁰⁶

Ne var ki İbn Teymiyye'nin, bir delilden hareketle bir şeyin mecburiyet ifade edip etmediğini akıyla anlama yetkisini kendisinde görmekle birlikte karşı tarafın, bundan nazar ve istidlalin mecburi olduğunu anlamalarını reddetmesi çelişki gibi durmaktadır, zira o, hem delilin varlığına rağmen, bundan nazar ve istidlalin gerekliliğinin çıkmayacağına dair akli gerekçeyi öne çıkarmış olmaktadır, hem de karşı tarafın akli gerekçelerle bunu vacip görmelerini reddetmektedir. Eğer buradaki reddediş, aynı delillerden farklı sonuçlara farklı ictihadlarla varıştan kaynaklanan bir reddediş ise bu normaldir, zira İslam ilim tarihinde bunun örnekleri çoktur. Her görüş sahibi karşı tarafı reddetme durumundadır. Ama o, akıl kullanmayı reddediyorsa delilin mecburiyet ifade edip etmediğini anlamanın akıldan başka yolunun olmadığı gerçeğinden hareketle çelişkiye düşmüş olmaktadır.

Gazzâlî, imana girmek için delil getirmeyi şart koşturmakla beraber kelâmcıların delillerinin imana girdirecek vesilelerden biri olduğunu da inkâr etmemektedir. Esasen Kur'an üslûbunun işitenleri en fazla etkileyen bir husus olduğu da açıktır.¹⁰⁷

4. "İman tasdiktir, taklid tasdiki yok etmez" görüşü

İmanın esasının Ebu'l-Hasen el-Eş'arî tarafından tasdik olarak görüldüğü açıkça bilinmektedir. Buradan hareketle imanın en temel anlamını şeksiz ve şüphesiz kabul manasında tasdik olduğuna göre bunun delille mi delilsiz mi olduğuna bakılmaz; tasdikin kişide mevcut olması durumunda onun imanının makbul olması için yeterli olduğuna hükmedilir, mukallide müslüman muamelesi yapılır. Onun bu konuda tefekkürü terk etmek suretiyle kusurlu davranması, tasdikin kendisini ortadan kaldırmaz, zira tasdiki yok eden şey inkârdır.¹⁰⁸

Esasen imanın makbul olması için delil getirilmesi şartının aranmaması daha uygundur. Zira bilginin olmaması tasdikin olmaması manasına gelmez. Biz

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, 315-316.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 44.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 269.

¹⁰⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 38, 41-42.

meleklerle, kitaplara, peygamberler iman ederiz, ancak bedenlerini, varlıklarını bilmeyiz, bilgi ve iman birbirini gerektirmemektedir. Bazen iman olanın bilgi ve delili olmayabilir ama bu onu imandan uzaklaştırmaz. Bazen de Kur'ân'da Yahudiler için zikredildiği gibi¹⁰⁹ bilgide şüphe olmamasına rağmen iman gerçekleşmiş olmaz.¹¹⁰

Ancak bu düşünceye şöyle bir itiraz yapılabilir: Bilgi, beraberinde imanı getirmeyebilir, bilgili insanın iman etmesi zorunlu olmayabilir. Ancak, müminde taklitten kurtulacak bilgi mutlaka olmalıdır. Bu itiraz mantıkî olarak yerindedir. Ne var ki delilli mi delilsiz mi olduğuna bakmadan imanın mutlak manada tasdik demek olması delil olmasa da mukallidin mümin olması için yeterlidir. Her şeyin zıddıyla kaim olması kuralından da hareketle tasdik zıddı cehalet değil, inkârdır, yalanlamadır. Yalanlama olmadığı sürece taklid, tasdiki yok etmez.¹¹¹

Taklit kötüdür, istenmez; kişi Allah ve âlem hakkında tefekkür ve delile sahip olmadığı için kusurludur, günahkâr olabilir. Ne var ki taklidin kötü oluşu tasdik yok olduğu anlamına gelmez.

İmanda delil getirmeyi zorunlu gören Eş'arî, kendisini bu düşünceye iten teorik çerçeveyi anlatmaya çalıştığımız kısımda belirttiğimiz gibi, akli, bilgi sahibi olmakla özdeşleştirmektedir. Bu düşüncenin işleyiş biçimi şöyledir: 1. Taklidin kendisi bizatihi kötü bir şeydir. Taklidin kötülüğüne dair ayet ve hadisler vardır. 2. Delil olmadan kişi neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilemez. 3. İlim, zaruri ya da istidlâlî halde bulunan bir şeyi kabullenmektir. İlim olmayan yerde cehalet vardır. Âlim olmayan kişi yolunu şaşırır.¹¹²

İbn Hacer (852/1448) ayetlerde zikredilip kötülünen taklidin batıl üzerindeki başkasının sözünü delilsiz olarak alma olduğunu, Resûlullah (s.a.v.)'i takip etmenin böyle olmadığını, zira Allah Teâlâ'nın, her dediğinde Hz. Peygamber'i takip etmekle emretmiş olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber'in emrettiği ve nehyettiği hususlarda O'na tabi olmak kötülünen taklidin içine girmez. Hz. Peygamber'in dışında herhangi bir kimsenin sözünü, tamamen o kimseye bağlı olarak alan kişinin taklidi kötü taklittir.¹¹³ Ancak, mukallid açısından bakıldığında İbn Hacer pek de haklı görünmemektedir. Zira bu şahıs, İslam'ı değil de batıl bir dini taklid etseydi kendisi açısından bir şey değişmeyecek şekilde bir inanca sahip olacaktı. Eğer durum böyleyse bu kişinin içinde bulunduğu taklidî durum İslam'a tabi olmak şeklinde olsa da kendisi açısından bir kıymeti olmayacaktır. Yok, eğer hiçbir delil ve istidlale sahip olmadan tabi olduğu İslam'dan gönlü huzur duydu ve kendisini tatmin etmişse bu kişi kelâmî delillere sahip olmasa da kendince bir

¹⁰⁹ Bakara 2/146.

¹¹⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 59-60.

¹¹¹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 38, 41-42; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 389; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsıd*, V, 218.

¹¹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 363.

¹¹³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 363.

kapı bulmuş, gönlünü ve aklını İslam inancına bağlamış olacaktır. Bu durumdaki kişinin de hiçbir şeyden son derece habersiz olup çok uçta duran bir kişi olamayacağı açıktır.

Bir kişinin delilsiz olarak iki durumdan hangisinin doğru olduğunu, hidayetini nerede durduğunu bilemeyeceği iddiası da doğru değildir. Zira insanlardan istidlale dayanarak kabul edenler olduğu gibi bazı kimseler de vardır ki, daha ilk bakışta İslam'la gönlü huzura kavuşur ve bununla tatmin olur. Delille imana gelecek olana nazar vaciptir, çünkü kendini böylelikle ateşten koruyabilir. Kendisinin delil ile irşad edilmesini isteyene hakkın delil ile açıkça ortaya konulması gerekir. Kendisi için Allah'ın verdiği bir lütuf ve kolaylıktan ötürü delile lüzum duymayan ve akli delil talep etmeyen bir kimsenin durumu ise "*Fakat Allah size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize sindirmiştir. Küfrü, fıskı ve isyanı da size çirkin göstermiştir*"¹¹⁴ ayetinde buyrulduğu gibidir. Bu tür müslüman olanlar atalarını ve liderlerini takip eden taklitçiler gibi değildir; çünkü bunlar, ataları kâfir olsalar da onları takip etmemişler, bilakis İslam'a muhalif olanlardan ne duysalar uzak durmuşlardır. Taklidi kötöleyen ayet ve hadisler, uyulması yasaklanan şeyleri yapan, yapılması istenenleri yerine getirmeyen kâfirler hakkında gelmiştir. Bundan dolayı Allah Teâlâ, bu tür kâfirlerden batıl yollarının doğruluğunu ispatlamaları üzerine delil istemiş, haksız davalarında onları rezil etmek istemiştir. Peygamber (a.s.)'in getirdiği her şeyi tasdik eden müminler, delilin nasıl olduğunu bilseler de bilmeseler de hakka tabi olmuşlardır.¹¹⁵

SONUÇ

Mukallidin kim olduğuna dair kavramsal çerçeveden hareket edildiğinde, İslam toplumunda olup da etrafındaki ya da kendindeki bir durumdan hareket ederek Allah'ın kudretine, ilmine, büyüklüğüne teslim olmayan ve O'nu yüceltmeyen neredeyse yoktur. Dolayısıyla İslam toplumu açısından bakıldığında sanki olmayan bir mukallid üzerinden varsayım ile bir tartışma yürütülmüştür.

İbn Hacer'in de dediği gibi, esasen selefin akli delili şart görmeyen görüşü ile kelâmcıların nazar ve istidlali şart koştan görüşlerini, mümin olanla peygamberliği kabul etmeyen kişi bağlamında ele almak uygundur. Buna göre peygamberliği kabul etmeyen birisi için akli delilleri kullanmak gerekir. Delillerle karşı karşıya kalan kişi ya bilgisi kendisine açık olan şeyi kabul eder, ya da inkâr eder. Fakat mümin bir kişi için selefin yolu daha kolaydır. İmanda delil isteme noktasındaki karışıklık, inanmayana karşı takınılan tavır ile inanana karşı takınılan tavrın birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Bir şeyi deliliyle anlamaya ehliyeti olmayan, ancak, bir şekilde istenilen hususları şüphe duymaksızın kabul eden bir kimse için bu halini yeterli görmek Sünnetten de anlaşıldığı kadarıyla

¹¹⁴ Hucurât 49/7.

¹¹⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 364.

doğrudur. Delilleri anlamaya gücü yeten bir kimsenin imanı, ancak delilleri kullanmasıyla mümkün olur. Ancak, herkesin delili kendi gücü nispetinde olup, bunda da en alt seviyede elde edilen öz delillerle yetinilir. İman hususunda şüpheleri olanların bunu giderinceye kadar bilgi sahibi olmaları zorunludur. İmanda aklî delil getirme konusunda makul görüşün özeti böyle mümkün olabilir.¹¹⁶

İslam toplumunda yaşamamış, son derece ilkel bir hayat içerisinde bulunmuş, kendisi ve etrafına bakarak bir yaratıcı hakkında hiç düşünmemiş birine davet gittiğinde, bize göre kelime-i tevhid'in ne olduğu, nasıl bir Allah'a inanacağı anlatıldığında kişi zaten bir fikir sahibi olmuş olacaktır. Şayet sadece denilenleri anlamadan kendisine önerilen İslam Dinini kabul ederse bu kişinin durumu hakkında ise Eş'arî'nin görüşü "olması gereken" manasında kabul edilse bile, bu kişinin imanının olmaması noktasında kabul edilemez.

Eş'arî, mukallidin mümin olmadığını söylemiş, fakat bu görüşü kendisini takip eden özellikle müteahhirûn kelâmcılar tarafından desteklenmemiş, benimsememiştir. Bu, İslam düşünce tarihinin önder âlimlerin sadece taklid edilen kişiler olmadığı, takipçilerin imam âlimlerinin görüşlerini rahatça eleştirip, özgür düşüncelerini ortaya koyabildiklerini göstermektedir. İslam düşüncesinin daha incelmış olarak gelişmesinin bir nedeni de bu olsa gerektir.

Onun bu sözleri "kâmil manada mümin değildir" şeklinde anlaşılabilmesi gibi, çelişkili ve karışık, kabul edilmesi mümkün olmayan bir görüş olarak da yorumlanabilir; zira her iki açıyı göz önünde bulundurarak bakıldığında karşı düşüncenin bakış açısını mutlak olarak haksız görme imkânı yoktur. Eş'arî'nin bazı yönlerden Mu'tezile'nin görüşüne benzer şeyler söylemesi Mu'tezilî düşünceyle sonuç ve bu sonuca götüren bilgi kullanma biçimi bakımından aynı olduğu anlamına gelmez. Mu'tezile ile herhangi bir konuda sonuç ve sonuca götüren süreçte birleşmiş olduğu görülse ya da var sayılsa bile bu, onun ya da Mu'tezile'nin hemen hak dışına itilmesi manasına gelmez. Zira hak kişilerin ya da gurupların tekelinde değildir, onun doğruluk ölçütü kendi içinde taşıdığı ilmî değerlerle kâimdir.

KAYNAKÇA

- Bağdâdî (429/1037), Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tahir, *Usûlü'd-Dîn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1981.
- Beyâzî (1097/1686), Kemalüddin Ahmed, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdurrezzak, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire, 1949.
- Buhârî (256/870), Muhammed b. Abdullah, *el-Câmiu's-sahîh*, I-VI, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesir-Dâru'l-Yemâme, Beyrut, 1987
- Cürcânî (816/1413), Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1405.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 363.

- Cüveynî (478/1085), İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-î'tikâd*, thk. Es'ad Temim, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut, 1992.
- , *eş-Şâmil fî usûli'd-Din*, thk. Ali Sami en-Neşşâr, Münşetü'l-meârif, İskenderiyye, 1969.
- Eş'arî (324/935), Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Kitâbü'l-lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*, neşr. Richard Joseph McCarthy, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut, 1952.
- , *Risâle ilâ ehli's-Sağr*, thk. Abdullah Şakir Muhammed Cüneydî, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Dimaşk, 1988.
- Gazzâlî (505/1111), Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka (Mecmûatü resâilil-İmâm el-Gazzâlî* içinde s. 253-274), thk. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire, ts. (Eserin ismi alıntı yapılan yerde *Faslü't-tefrika* şeklinde olsa da doğrusu zikrettiğimiz gibidir.)
- , *İlcâmü'l-avâmm an ilmi'l-kelem (Mecmûatü resâilil-İmâm el-Gazzâlî* içinde s. 319-355), thk. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire, ts.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak Süleyman, *Kelâm*, Konya, 1988.
- Halil b. Ahmed (170/786), Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, I-VIII, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Dâru ve Mektebetü Hilâl, yy, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî (463/1072), Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.
- İbn Asâkir (571/1175), Ali b. Hüseyin ed-Dimeşkî, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1404.
- İbn Fûrek (406/1015), Ebu Bekir Muhammed b. Hasen, *Mücerradü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1987.
- İbn Hacer (852/1448), Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd, Riyad, 2001
- İbn Hazm (456/1064), Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, I-V, Mektebetü'l-hâncî, Kahire, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, I-V, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-cil, Beyrut, 1996.
- İbn Kesîr (774/1372), İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Mektebetü'l-meârif, Beyrut, ts.
- İbn Manzûr (711/1311), Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, 1. Baskı, Beyrut, ts.
- İbn Rüşd el-Hafid (595/1198), Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *el-Keşfü an menâhici'l-edille fî akâidi ehli'l-mille*, notlandırın: Muhammed Abid el-Câbirî, Merkezi dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1998.
- İbn Teymiyye (728/1328), Takıyyüddin Ahmed Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, I-XXXVII (son iki cilt fihrist), Dâru'l-vefâ, el-Mensûra, 2005.
- , *en-Nübüvvât*, el-Matbaatü's-selefiyye, Kahire, 1386.
- , *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I-VIII, thk. Muhammed Reşad Salim, Müessesetü Kurtuba, 1406.
- İcî, Adududdin Kâdî Abdurrahman b. Ahmed (755/1354), *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelem*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, ts.
- Kâdî Abdülcebbar (415/1025), Ebu'l-Hasen b. Ahmed, *el-Muğni fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: en-Nazar ve'l-Meârif* (c. XII), thk. İbrahim Medkûr, editör: Taha Hüseyin, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kâhire, ts.
- , *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.
- Kâtip Çelebî (1067/1656), Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* I-II, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-IV, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1993.

- Kurtubî (671/1272), Ebû Abdîrrahman Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XIV, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2006.
- Mâtürîdî (333/944), Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-câmiâti'l-Mısriyye, İskenderiyye, ts.
- Mestcîzâde (1150/1737), Abdullah b. Osman b. Musa, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât*, thk. Seyit Bahçivan, Beyrut, Dâru Sâdır, 2007.
- Müslim (261/875), b. Haccâc, *Sahîh*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, ts.
- Nesefî (508/1115), Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, I, DİB. yayınları, Ankara, 1993.
- Râğîb el-İsfehânî (502/1108), Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986.
- Râzî (606/1210), Fahrüddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, ts.
- Sâbûnî (580/1184), Nûruddin, *el-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-meârif, İskenderiyye/Mısır, 1969.
- Şehristânî (548/1153), Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm*, nşr. ve İngilizceye trc. Alfred Guillaume, London, 1934.
- Teftâzânî (793/1391), Sa'duddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-mekâsîd*, I-V, thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1989.
- Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 2002.

İLK DEVİR SÛFİLERİN HADİS BİRİKİMLERİ*

Fikret KARAPINAR**

ÖZET

Hz. Peygamberin rnekliliğinde oluşan ilk İslam toplumu sahabe döneminde sonra yavaş yavaş değişime uğramıştır. Onun zâhidane yaşam tarzı da bu değişimden nasibini alarak zamanla tasavvuf ve tarikatlara dnmştr. Yabancı kültürlerle karşılaşan İslam dünyası, karşılaştığı kültürlerle etkileşime girmiş, Kur'an ve sünnetten neşet eden İslam tasavvufu da bundan nasibini almıştır.

İlk beş asır sûfilerin de diğer İslam âlimleri gibi, iyi bir İslam ilimleri altyapısı aldıkları geride azımsanamayacak birikimlerinin olduğu bıraktıkları eserlerden anlaşılmaktadır. Hadisleri işârî/manevî olarak yorumlayan sûfiler bu yönüyle zâhirî ve bâtinî şerh usulünden ayrılmaktadırlar. Onların birtakım şartlara bağlı kalarak yaptıkları şerhler daha çok gönüle hitap etmektedir. Ancak iddia edildiği gibi, kendilerine mahsus usulleri bulunmamakla birlikte eserlerinde sanıldığı kadar mevzu hadis de kullanmamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zhd, İşârî Yorum, İlk Devir.

HADITH ACCUMULATION IN THE EARLY PERIOD SUFIS

The first Islamic society established in accordance with the model of Prophet Muhammad has gradually changed following the period of Companions. His ascetic way of life was also effected by this change and it has been transformed into tasavvuf and tariqats. The Muslim world encountered with foreign cultures began to be interacted with these cultures and the Islamic sufism based on al-Qur'an and al-Sunnah was influenced by these new circumstances.

It is clearly understood from the works written by the sufis of the first five centuries that they were also well educated in the Islamic sciences just like other Muslim scholars. The sufis differ from the exoteric and esoteric method of interpretation since they have practiced symbolic interpretation in hadith. The interpretations which they made according to some principles have been addressed mainly to heart. Nevertheless, as claimed, they don't acquire peculiar methods, but they have not used invented hadiths in their works either, as it is supposed.

Key words: Hadith, Tasavvuf, Symbolic (Ishari) Interpretation, Early Period.

* Bu makale, 17-18 Temmuz 2004'de gerçekleştirilen *Gerede Hadisçiler Toplantısı III*'de "Erken Dönem Sfi Söyleminde Hadis Olgusu" başlığıyla sunulan tebliğin gözden geçirilmiş şeklidir.

** Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. fkarapinar@selcuk.edu.tr

GİRİŞ

Haberler vereceğim daha önce vuku bulmuş.
 Doğduğunda İslam ne halde doğmuş?
 Ve nasıl gelişti, nihayet mükemmel oldu?
 Yıpranmış giysi gibi olduğunda susuzluktan nasıl soldu?
 Bundan sonra, bendedir ilmin özü.
 İlim adına faydası dokunur kavrarsan sözü.
 Öyle bir ilim ki küfü pası temizleyecek.
 Kalpten, hem de pûr-ü pâk edecek.
 Bu ilmin sabahı gerçek, ifadesi net, hem pek sağlam dili.
 Paha biçilmez yakut ve inciden daha değerli.
 Hakkı izhar eder hale geldim, Allah'ın lütfu ile.
 Bu da Allah'ın daha önce nasib ettiği ilhâm ile.
 Zira ben anlatılması öyle güç bir çağdayım ki,
 Yabancı, insanlar vahşi, hem de taş kalpli.
 Dinimizi doğru tanımlamaya ne kadar da muhtacız.
 Çağa aklın yolunu anlatmaya ne kadar da muhtacız.
 Dinen, aklen iyi ve kötüyü ayırt eden hikmetleri,
 Eğer kulak verirsen bulursun bilinçli kalbi.
 Derin bir mateme büründü artık İslam.
 Kayıplarına üzüldükleri gibi yakınlarının, hepsi yüklü gam¹.

140/757'de dünyaya gelen ve uzun bir yaşamdan sonra 239/853 yılında vefat eden *Ahmed b. Asım el-Antâkî* tarafından kaleme alınan bu beyitler, Abbasi Halifeliği döneminin ilk günlerinde İslam âlimlerinin içinde bulunduğu ruh hallerini yansıtmaktadır. Yine o, çağdaşı âlim ve âbidlerin bozuldukları ve nefislerine yenik düştüklerini ifade etmektedir². *Antâkî*'nin bu dizelerdeki tespitinden önce Hasan el-Basrî (110/728) de sahabe dönemi sonrasında İslam toplumunda meydana gelen büyük değişikliklere dikkat çekmiştir³.

İslam kültür tarihi incelendiğinde, Hz. Peygamberin (s.a) ahlâkına ve örnek hayatına dayanan İslam'ın zühd hayatı, zamanla tasavvuf ve tarikatlar ile farklı bir mecraya kayarak değişik ekollere dönüşmüştür. Zâhidane bir yaşam tarzı ile başlayan bu hareket, yelpazesini son derece genişleterek İslam tefekkürünün temel konu ve kavramlarını da besleyen önemli faktörlerden biri olmuştur. Başka bir ifadeyle zühd hayatı, daha önce cemiyet halinde tabii olarak yaşanan sade bir hal iken, zamanla diğer fertlerden ayrı olarak bazı grupların yaşadığı bir hayat tarzı halini almıştır. Çeşitli isimlerle anılan bu gruplara mensup kişiler, *ibadete, azla yetinmeye, zühde yönelip, dünya ve aldaticılığından yüz çevirerek* umumi hayat-

¹ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 296-297.

² Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 280-297.

³ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 134.

tan ayrı, hususi bir yol tutmuşlardır. Böylece zühd hareketi, bazı şahsiyetlerin elinde derinleşerek ve genişleyerek gelişimine devam etmiştir⁴.

Tasavvufun gelişim serüvenini, özlü bir biçimde ifade etmeye çalıştıktan sonra, özellikle Batılı İslam araştırmacılarının sürekli gündeme getirdikleri, İslam Dini'nin kendine özgü yeni bir şey getirmediği, önceki dinlerin kopyası olduğu, İslam kültür ve medeniyetinin kültürel etkileşim sonucu ortaya çıktığı, diğer bir ifadeyle başka kültürlerden alma/devşirme olduğu iddiaları kabul edilebilir değildir. Onların bu konuyla alakalı olarak kaleme aldıkları makale ve eserlerde, dini ilimlerin hangi alanıyla ilgili olursa olsun, tezlerini desteklemek için özellikle hadis ve sünnetten örnekler vermeleri düşündürücüdür.

Bir kısım Batılı bilim adamı ve bazı Müslüman araştırmacılara göre de İslam Tasavvuf'u Kur'an ve sünnetten neşet etmemiştir. Onlara göre tasavvufun temel dayanağı, İslam değil bilakis Yahudilik, Hıristiyanlık, Yeni Eflatunculuk (Neo-Plâtonizm), Zerdüştlük, Budizm, Gnostik ve Hermetik düşünce gibi yabancı kültürlerdir⁵. Bu sistemler, tasavvufta yer alan birçok konuyu içermiş olmalarına rağmen hepsi de tasavvuftan ayrı disiplinlerdir. Ancak İslam tasavvuf literatürünün en önemli kaynaklarından kabul edilen Hâris el-Muhâsibî (243/857), Ebû Saîd el-Harrâz (277/890), Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (283/896) ve diğerlerinin günümüze kadar ulaşabilmiş olan eserleri, bu iddiaların aksine tasavvufun İslam kaynaklı olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Şâtıbî (790/1388) de "meşhur sûfilerin bid'ati eleştirmeleri" konusunda tasavvufun İslam'dan neşet ettiğini uzunca ele almakta ve bid'ate giren ile girmeyen mevzuları birbirlerinden ayırarak meseleyi genişçe işlemektedir⁶. Bu sebeple Ebû Ğudde (1997)'nin de ifade ettiği gibi, tasavvufu toptan ret yerine, Kitap ve sünnete muhalif her amel ve cemaat eleştirilmelidir⁷.

Bu yaklaşıma karşı çıkan Muhammed İkbâl (1938), *tasavvufun kökeni* meselesindeki oryantalist bakışı şu veciz ifadesiyle tenkit etmektedir: "Herhangi bir bölgedeki bir olgunun zuhurunu, sadece dış amillere dayandırarak, dâhili sebepleri ihmal etmek suretiyle açıklamak doğru değildir. İnsanlar üzerinde etkili olan her düşünce, onlara tam ulaşmadan değer kazanamaz. Harici bir amil, onu uyandırabilir, fakat yoktan var edemez. Müsteşrikler, tasavvufun aslını araştırmaya giriştiklerinde onu, çeşitli dış amillere dayandırmak istediler. Bir toplumda ortaya çıkan aklî bir fenomen veya gelişimin anlaşılmasının, ancak o olgunun ortaya

⁴ Aydınlı, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 45.

⁵ Tasavvufun kökeni hakkındaki görüşler için bkz. Goldziher, "Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sûfismus" *WZKM*, (1899), s. 35-36; *Vorlesungen*, s. 160-164; Nicholson, *Tasavvufun Menşei*, s. 49-54; 78-84; Afîfî, *Manevî Hayat*, s. 56-60, 71-76; Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 26-27; 48-51; Aydınlı, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 72-73; Derin, Süleyman, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, İstanbul 2006.

⁶ Bkz. Şâtıbî, *İ'tisam*, I, 147-166, 354-368.

⁷ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, (Ebû Ğudde'nin mukaddimesi) s. 36.

çıkıldığı toplumun yaşadığı siyasî, sosyal, zihnî ve dinî şartlara bağlı olduğunu unuttular.”⁸

Tasavvuf, İslam ilimlerinin yumuşak karnı olarak görülmekte ve bir takım örneklerle sürekli gündeme getirilmektedir. Doğrusu, çoğu Batılı bilim adamına göre, diğer İslam ilimleri bir yana, Kur’an’ın bir takım ayetleri bile ilahî kaynaklı olmayıp ya birilerinin sözü ya da bir yerlerden alıntı veyahut o gün yaşanan olaylara veya şartlara göre, Hz. Muhammed’in çözüm olarak sunduğu önerilerinden ibarettir. Bu sebeple onların nazarında, sadece Tasavvufun değil, Siyer, Tefsir, Hadis, Kelam ve İslam Hukukunun temel prensipleri de ya Yahudilik ya Roma Hukuku ya da Hıristiyanlık gibi yabancı kültürlerden alınmadır. Ancak Batıların Kur’an ve sünnetin daha açık bir ifadeyle, İslam kültürünün orijinal olmadığını gösterme çabaları, devasa bir birikime sahip İslam kültür ve medeniyetine karşı olmaktan kaynaklanıyor olabilir.

İnsanlık tarihi boyunca, insanların ırkı ve dini ne olursa olsun, kalplerinin derinliklerinden gelen manevî/rûhî duygunun kendini, ait olduğu sosyal çevreye göre, ya zâhidane veya sûfiyane ya da mistik yaşam biçimi olarak dışa vurduğu düşünülmektedir. Böyle bir hayat tarzı, daima insanlara cazip olagelmıştır. Pratikleri ve tavırları farklı olan bu yaşam biçimi, sadece semavî ve beşerî dinlere mahsus bir özellik olmayıp beşerî ideolojilerde de bulunabilen ortak bir niteliktir. Hal böyle olunca, kültürlerin birbirlerinden etkilenmiş olması ihtimal dâhilinde olmakla birlikte, belki de bu kaçınılmaz bir durumdur. Ancak buradan hareketle, farklı kültürler arasında tespit edilen her ortak noktayı, bir sonrakinin büsbütün bir öncekinden veya birbirinden alıntılandığına ya da etkilendiğine hükmetmek kabul edilebilir değildir.

Bu çalışmada, sözü edilen polemikler üzerinde durulmayacak, bilakis çalışmanın sınırları çerçevesinde bazı sûfilerin ilmi birikimlerine/altyapılarına temas edilerek kısaca onların hadis kültürleri üzerinde durulacaktır.

Yapılan tetkikler, ilk beş asır âlimlerinin büyük çoğunluğunun İslam ilimlerinde, iyi bir temel/altyapı aldıklarını ortaya koymaktadır. Onların bu birikimleri, tabakat-teracim kitaplarının gözden geçirilmesi sonucu yapılacak olan basit bir ön incelemede dahi göze çarpmaktadır. Bu da bizlere, *küllî (komple) âlim* ile *mütehassıs âlim* tabirlerini hatırlatmaktadır. Bununla birlikte H. IV. ile V. yüzyıllar, İslam ilimlerinin yükselmeye devam ettiği, Adam Mez’in ifadesiyle “İslâm Rönesansı” yüzyıllarıdır⁹. Bu asırlara ait tabakat-teracim kitapları incelendiğinde hemen her alanda muhtelif İslam coğrafyalarında yetişmiş, yüzlerce âlimin bulunduğu görülecektir.

⁸ Bkz. Affî, *Manevî Hayat*, s. 52-53 (M. İkbâl’in *İran’da Metafizik Düşüncenin Gelişimi* isimli eserinden naklen).

⁹ Bkz. Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti –İslâm’ın Rönesansı-*, çev. Salih Şaban, İstanbul 2000.

Pek çok âlim gibi sûfiler de daha başlangıçtan itibaren Kur'an'dan sonra dinin ikinci kaynağı olarak hadisi kullanmışlardır. Her Müslüman için olduğu gibi, onlar için de hadis vazgeçilmez temel bir dayanak olmuştur. Fakat onların Müslüman'ın *zühd, edep, ahlâk, terğib-terhib ve irfan* yönüyle alakalı hadislere daha fazla ilgi duydukları söylenebilir. Buna ek olarak eserlerinde, sadece ahlâkî konularla yetinmemişler *namaz, oruç, hacc, zekât, taharet, yeme-içme, zina gibi ahkâm konuları, iman, tevbe, isra, infak, ilim, imamet* gibi değişik mevzularda da rivayetler kullanmış ve izahlar yapmışlardır. Ancak diğer şârihlerden farklı olarak ahkâm hadislerini ahlâkî/işârî açıdan ele alarak yorumlamışlardır. Örnek için Hakîm et-Tirmizî, Gülâbâdî ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin çalışmalarına bakılabilir. Saklan'ın tanımladığı gibi, *Muhaddis-Sûfî* diyebileceğimiz bu âlimler, aslına bakılacak olursa, hadislerle şöyle veya böyle ilgilenen sûfî meşrep kişiler demektir¹⁰.

Muhâsibî (243/857), Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (283/896), Hakîm et-Tirmizî (295,310/907,922 civ.), Ebû Nasr et-Tûsî (378/988), Ebû Bekr el-Gülâbâdî (380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996), Ebû Abdîrrahman es-Sülemî (412/1021) ve Ebû Sa'd el-Mâlînî (412/1021) gibi, eserlerinde hadisleri şerheden sûfiler, hadislerde işârî/manevî/rûhânî yoruma müsait bir özellik ya da bir işâret/delâlet varsa, böyle bir yorum tarzına baş vurmuşlardır. Bu da onların iç dünyalarındaki derinliğe, işârî yorum yapabilmedeki kabiliyetlerine delalet etmektedir. Ancak bu tavır, onların zâhirî yorum yapmadıkları anlamına gelmemelidir. Zira eserlerinde buna ait pek çok örnek bulunmaktadır. Kaldı ki fakih, muhaddis ve sûfî olan Hakîm et-Tirmizî ile mütekellim, fakih, muhaddis ve sûfî olan Gülâbâdî gibi pek çok sûfî âlimin, Fıkıh, Hadis, Tefsir, Kelam Arap Dili gibi değişik alanlarda da iyi eğitim aldıkları, gerek tabakat-teracim kitaplarından gerekse telif ettikleri kitaplarının incelenmesinden ortaya çıkmaktadır.

Sûfiler ile diğer âlimleri birbirinden ayıran en önemli fark, belki de onların yaşamda ihtiyaç hissettikleri ilmi, amel için gerekli görmeleri ve bu anlamda ilim ile ameli cem etmeye gayret göstermeleridir. Zira onların ekseriyeti için hadis, öğüt almak ve amel etmek içindir. Yoksa salt rivâyet için değildir¹¹. İki ekol arasındaki tartışmaları alevlendiren önemli faktörün de bu metodik ayrılıktan kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim tasavvuf kitaplarında Hasan el-Basrî, Zünnûn el-Mısrî, Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî gibi pek çoklarının bu meyanda sözleri bulunmaktadır¹². Bunlardan İbrahim el-Havvâs (291/903)'a göre ilim, rivâyet çokluğu ile olmaz. Şüphesiz ki âlim, ilmi az dahi olsa ilme tâbi olup onunla amel eden ve Hz. Peygamber'in (s.a) sünnetlerine uyandır¹³. Dolayısıyla onlar için ilim, âlim ve

¹⁰ Bkz. Saklan, *Muhaddis-Sûfiler*, s. 3.

¹¹ Bkz. Aydın, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 160-161.

¹² Bazı örnekler için bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 240-241; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 266, 358. Konu hakkında Muhâsibî'nin değerlendirmeleri için bkz. Muhâsibî, *Riâye*, s. 562-566.

¹³ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 285; Şâtıbî, *İ'tisam*, I, 162.

amel birlikteliği mühimdir. Sûfiyye hakkında verilen panoramanın ardından, işârî yorumun ne olduğu ve şartları ayrıntısız olarak ortaya konulacaktır.

Hadiste İşârî Yorum

İşârî sözcüğü ile “sembolik, remzi, imâ ve işâret yoluyla söylenmek istenen veya imâ ve işâret yoluyla insanın kalbine birdenbire doğuveren bilgi türü” kastedilmektedir¹⁴.

Kur'an ayetleri nasıl *sembollerle/işârî yolla* tefsir edilerek ona rûhânî anlamlar uygun görülmüş ve böyle bir sistem geliştirilmişse, hadislerin de zâhir/dış anlamları yanında, insanları rûhânî yönden terbiye edip gelişmelerini sağlayacak açıklamaların yapılması yolu da hemen ilk asırda başlamış bir ilim/fikir daha doğrusu, manevî açıdan doyurucu bir sülûk ve terbiye hareketidir¹⁵. Dolayısıyla *işârî hadis yorumu*, *zâhirî hadis yorumu* gibi Hz Peygamberle ihtiyaca binaen ortaya çıkmış ve daha sonra da sistemli olarak günümüze kadar devam eden bir şerh türü olmuştur.

Hadisin zâhiri, mücerred Arapça mefhumudur. Bâtını da o lafızlar ve terkiplerin arkasında kastedilen manadır. Buna göre hadis fehminin dayandığı Arapça manaların hepsi zahir manaya girer. Beyanî ve edebî meseleler hadisin zâhirinden ayrılmaz¹⁶. “*İşârî tefsirde* önemli olan, şüphesiz cümlenin dil bakımından o manaya elverişli olup olmamasıdır. Ayrıca cümlenin çevresindeki ifadelerin bu tür bir anlayış yöneltmesine uygun olup olmaması, siyâk ve sibâk ile tutarlılığı, işârî tefsirin güçlü olmasında, hatta meşru bir açıklama olmasında lüzumlu şartlardır”¹⁷.

Hal böyleyken pek çoklarının *bâtınî tefsir* deyimi ile *işârî tefsir* deyimini birbirine karıştırdıkları söylenebilir. Bu iki ekolü birbirinden kısaca ayırmak gerekirse; *bâtınî tefsir*, örgütlü olup onda kasıtlı yaklaşımın sezildiği bir yorumdur. Hükmümler ise, istenilen anlama zorla çekilmek suretiyle hükümsüz kılınır. Böylece naslar asıl gaye ve hedeflerinden saptırılır. Dolayısıyla *bâtınî tefsirde* bir art niyetten ve dini tahriften söz etmek mümkündür. *İşârî tefsir* de ise, niyet halis olup aşırı zorlama yoktur¹⁸. *Zâhirî tefsirde* olduğu gibi, dayanaklı olması hasebiyle zâhirî mana ile bağdaştırılması muhtemeldir. Bu tür tefsire başvuranların hadislerin *zâhirî yorumunu* inkar etmemekle birlikte, manevî/işârî yorumunu tercih ettikleri söylenebilir. Bununla beraber hadislerdeki işârî manayı çıkarabilmek için kişinin yalnızca Arapça bilmesi yeterli görülmemelidir. Bundan başka, Allah'ın insana vereceği bir ilhâma, bir keşfe, bir parıltıya, bir basirete, bir fikre de ihtiyaç olduğu zikredilebilir. Keşf, genellikle riyâzat ve mücâhede sonucu, bir takım kabili-

¹⁴ Koçkuzu, *Hiz. Peygamberin Mizâcı*, s. 2.

¹⁵ Koçkuzu, *Hadislerde İşârî Tefsir Yolu*, s. 2.

¹⁶ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 24 (uyarlanarak).

¹⁷ Koçkuzu, *Hadislerde İşârî Tefsir Yolu*, s. 3.

¹⁸ Koçkuzu, *Hiz. Peygamberin Mizâcı*, s. 9-10.

yet ve melekelerin iyice geliştirilmesi ve bazı rûhî güçlerin meydana çıkartılmasıdır. Keşf, perdenin açılması suretiyle bazı şeylere muttali' olmak, gizli bir takım hususların zâhir ve açık hâle gelmesi, gayb olan şeylerin meşhûd olmasıdır. Ani aydınlanma ile bazı örtülü ve karanlık şeylerin ortaya çıkarılmasıdır¹⁹.

İşârî yorum yapan sûfîlerin en temel dayanakları, metinlerdeki cümle ve kelimelerdir. Genel anlamıyla metnin ve kelimelerin işârî yoruma imkân sunup sunmamasıdır. Onlar, manevî yoruma mesnet teşkil eden kelimelerde adeta bir dilci gibi ayet, hadis, şiir, kalam-ı kibar ve Arap atasözleri ile istişhad etmektedirler. Dolayısıyla işârî yorum yapan veya yapmak isteyen bir sûfî, aynı zamanda dil zevkine sahip iyi bir dilbilimci olmak zorundadır. Öte yandan şerh geleneğinin canlılığını, kelime ve cümlelerin anlam zenginliğine ve farklılığına borçlu olduğu söylenebilir.

Bundan başka muhaddis şârihler eserlerinde, genellikle zâhirî şerh yapan âlimlerden iktibaslarla bulunmakla birlikte, zâhirî sayılabilecek yorumlar yapmaktadırlar. Buna karşılık muhaddis sûfî şârihler ise, ekseriyetle sûfî meşrep âlimlerden nakillere ilâve olarak manevî şerh yapmayı tercih etmektedirler.

Kısaca ifade etmek gerekirse, bu konuda ister sûfî olsun isterse olmasın, İslam âlimlerinin esas itibariyle aralarında pek fark görülmemektedir. Âlimler, metinleri anlarken ortaya çıkan yorumu, bir insan fiili olarak gördükleri gibi bu işi, insanın sorumlu olduğu ve mutlaka hesabını vereceği bir amel olarak da algıladıkları düşünülebilir. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken önemli nokta, Hz Peygamber'in (s.a), bizim kastettiğimiz manayı kastedip etmediğinin belirlenmesidir. Her şeye rağmen yapılan veya yapılacak olan şerh, bize ait olup izafi olmaya mahkûmdur. Binaenaleyh yorum, her dönem yapılması gereken zorunlu bir çalışma olduğu için de dinamik bir gayret olup murad-ı Nebîyi anlamaya dönük beşerî bir çabadır. Netice olarak zâhirî, işârî ve bâtinî, olmak üzere üç tür yorumdan/ekolden söz edilebilir.

İŞÂRÎ HADİS ŞERHİNİN ŞARTLARI VE SÛFİLERİN HADİS BİRİKİMİ

Özellikle ilk devir sûfîleri çalışmalarında, kendilerinin temel dayanaklarının ayet ve hadis yani şeriat olduğunu hemen her fırsatta ifade etmekle birlikte, bu iki kaynağı eserlerinde bolca kullanmaktadırlar. "Muvâfakatu'r-Rasûl, vâfaka bi'l-kitâp ve's-sünne, ittibâü's-sünne" gibi ifadelerle onların eserlerinde sıklıkla rastlanılmaktadır²⁰. İlim, dinin hatta sahih amelin temel öğelerinden biridir. Bunun farkında olan âlim sûfîler, talebelerine/müridlerine bu yönde tavsiyelerde bulunarak ilme teşvik etmekle birlikte aşırılığı da yermişlerdir.

¹⁹ Yılmaz, Tûsî'nin *İslâm Tasavvufu (el-Lüma')*, (çeviri içindeki kendi yazıları) s. 546.

²⁰ Örnekler için bkz. Karapınar, *Muhaddis Sufîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 215-225.

Bişr b. el-Hâris el-Hâfî (227/841), kendisine ilim talebi için gelen Ashab-ı hadis'e "Nasıl ki, sizden biri 200 dirheme sahip olduğunda 5 dirhem zekat vermesi gerekiyorsa, ilim için de böylece zekat vermesi gerekmektedir. Aynı şekilde, sizden biri 200 hadis dinlediğinde ondan 5'i ile amel etmeli, yoksa yarın (kıyamet günü) bu iş sizin aleyhinize olur"²¹ demektedir.

Serî es-Sakâtî (257/870)'nin, yeğeni Cüneyd el-Bağdâdî (297/909)'ye "Allah seni sûfî bir muhaddis kılsın, muhaddis bir sûfî kılmasın" der. Bu sözün izahında Ebû Tâlib el-Mekkî, dini ilimleri temel kaynaklardan öğrendikten sonra, zühd veya sûfîlik ile ilgilenmeyi önemsemekte, aksine önce sûfîlik ile ilgilenip sonra ilim öğrenmenin ise, yanlış olduğunu ifade etmektedir²². Kısacası ilim öğrenme işi seyr-i sülûkten önce olmalıdır.

Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (283/896)'nin "Kişi ne zamana kadar hadis yazar" sorusuna, "ölmüncüye ve kalan mürekkep kabrine dökülünceye kadar" dediği nakledilmektedir²³.

İşârî hadis şerhinin şartlarını kısaca, lisan kuralları ve dinin genel hükümlerine uygunluk şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.²⁴ Bu şartlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Verilen manaların doğruluğuna başka ayet ve hadisten destek olmalı. Verilen manalar/hükümler, lafzın ve şeriatın zâhirine ve akla ters düşmemeli. Hükümler, Kur'an ve sünnete uygun olmalı.
2. Yapılan yorumların mesnetli olabilmesi için ayet, hadis, şiiir vs. deliller getirilerek önce kelimelerin tahlili yapılmalı.
3. Kelime veya cümle, dil bakımından düşünülen manaya elverişli olmalı. Siyak ve sibakla birlikte varsa sağlam sebep-i vürûd da tespit edilerek hadisın zikredildiği ortam ile cümlenin anlamı ortaya konulmaya çalışılmalı.
4. Hadis, zâhirî şerhlerde olduğu gibi tek açıdan değil değişik açılardan ele alınarak şerh edilmeli. Yani tek anlamda ısrar edilmemeli.
5. Hadis ihtilaf konusu rivayetlerden ise, mevzu ile alakalı diğer rivayetler, muhtelifü'l-hadis bağlamında ele alınarak çözülmeye çalışılmalı.
6. Kur'an'ın nasıl muhkem ve müteşabihi varsa, sünnetin de muhkem ve müteşabihi vardır. Te'vil yapılırken ayetlerde olduğu gibi, hadislerde de muhkem ile müteşabihe hükmedilmeli.

²¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 337; VIII, 347 farklı lafızlarla; Hatîb el-Bağdâdî, *Şeref*, s. 117-118 (alıntı bu eserden).

²² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 322 (kısaltılarak). Bunun yanı sıra, Cüneyd el-Bağdâdî'nin "Sûfî, kalbinin ve niyetinin dağılmaması için okumamalı, yazmamalı, evlenmemeli ve dünya mali için çalışmamalıdır". (Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 156) gibi tavsiyeleri onun kişilerin durumuna göre nasihatlerde bulunduğunu göstermektedir.

²³ Zehebî, *Siyer*, XIII, 330-331; İbnü'l-İmâd, *Şezerâ*, II, 182.

²⁴ Koçkuzu, *Hz. Peygamberin Mizâc*, s. 10.

7. Her zaman olduğu gibi, sonunda “En iyisini Allah bilir.”, “İnşallah” ve “Başarı Allah’tandır” gibi ifadelerle ihtiyat elden bırakılmamalı.

8. Metni zorlayan, haddi aşan hatta ilgisi olmayan, tamamen saptırıcı ve ilgisiz yorumlardan kaçınılmalı²⁵.

Sûfilerin eserlerinden ortaya konmaya çalışılan bu prensipler, daha da artırılabilir gibi örneklerle daha sistematik ve metodik hale getirilebilir.

İbn Atâullah el-İskenderî (709/1309), sûfiyenin ayet ve hadisler üzerine yaptıkları yorumların, Allah ve Rasulü’nün sözlerini zâhîrinden saptırmak olmadığını bildirir. Çünkü ‘ayet ve hadislerin manaları sadece budur’ deselerdi o zaman saptırma olurdu. Hâlbuki onlar böyle söylememişler, bilakis zâhirî anlamları aynen kabul edip, ayrıca Allah’ın kendilerine bahsettiği anlamları da dile getirmişlerdir, der²⁶. İlk devir sûfilere ait bu tür ifadeler daha da artırılabilir. Ancak bir fikir vermesi açısından bu kadarıyla yetinilmiştir. Bununla birlikte İbnü’l-Cevzî’nin de tenkit ettiği gibi bir kısım sûfiler, ilimle ilgilenmekten yüz çevirmeyi, teabbüdün meyvelerinden olan ve içe doğan bâtinî ilmin bir gereği olarak görmekte ve zâhirî ilimle iştigali nehyetmektedirler²⁷. Ancak bu kanaatte olan sûfilerin bir kısmı bile, ibadetleri ihmal edecek derecede ilimle ve mücerret nakille uğraşanlara yöneliktir.

Tetkik edilebildiği kadarıyla ilk beş asırda şöyle veya böyle ilim ile uğraşanların ya da en azından isimleri bugünlere kadar ulaşmış olanların hadis kültürlerinin azımsanamayacak kadar iyi olduğu anlaşılmaktadır²⁸. Onların bu birikimleri, dönemin yetişmiş iyi hocalarından hadis eğitimi almış olma ihtimalleri ile izah edilebileceği gibi, o devirlerde hadisin canlı bir ilim olarak görülmesi şeklinde de açıklanabilir²⁹. Nitekim onların da diğer âlimler gibi isnadlı verdikleri hadis veya nakillerde, *tahammül sîgalarını* oldukça dikkatli kullandıklarını, bizatihi eserlerinin farklı yazma nüshaları teyit etmekle birlikte, yapılan rivayet tahriçleri de doğrulamaktadır.

Sûfiler tarafından telif edilen eserlerde; kudsî, merfû’, mevkuf , mürsel, maktû’ hadisler, peygamberlere ait kıssalar, israiliyyat, şiir, âlim ve sûfilerin sözleri ve kelam-ı kibar kullanılmıştır. Hadisler, eserlerde bazen şerhli, bazen şerhsiz, bazen isnadlı, bazen de isnadsız olarak verilmiştir. Kullandıkları hadisler incelendiğinde, mevzu ve aşırı derecede zayıf (şedîdü’z-za’f) olanlarının az olduğu söyle-

²⁵ Geniş bilgi için bkz. Karapınar, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 337-340.

²⁶ Bkz. Suyûtî, *İrkân*, II, 236, 237; Eren, “Sadreddin Konevî’nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği”, *AAİD*, yıl: 1, sy: 1, Bahar: 2001, s. 30.

²⁷ Bkz. İbnü’l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, s. 335, 337.

²⁸ Örneğin Doktora tezi çalışırken okunan eserlerden hareketle, IV.-V./X-XI. yüzyıllar için şöyle veya böyle hadis ile ilişkisi olduğu tespit edilen sûfî meşrep âlimlerin iki bin civarında veya daha fazla olduğu tahmin edilmektedir.

²⁹ Geniş bilgi için bkz. Karapınar, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 198-214.

nebilir. Yine hadisleri, muteber yolla aldıklarında kesinliğe delalet için cezm; kuşku duyduklarında ise, kesinliğe delalet etmeyen temrîz sîgaları kullanarak hassasiyet gösterdikleri anlaşılmaktadır. Hadis öğretim usullerinin hemen hemen hepsini kullanmaktadırlar. Bazen hadislerde olan ihtilafları enine boyuna tartışarak tearuzu gidermeye çalışmaktadırlar.

Sûfilere mahsus bir usul olarak tartışıla gelen *keşf, rüya, ilhâm* vb. yollarla hadis alma veya tashîh ettirme yönteminin ilk beş asırda -inceleyebildiğimiz kadarıyla- kullanılmadığı söz konusu olsa bile en azından yaygın bir yöntem olmayıp münferit bir hâdise olduğu söylenebilir. İlk dönem sûfilere ait çalışmalarda, Hadis Usulü'nün yeterince kullanıldığı ve sanıldığı gibi hadis konusunda oldukça zayıf ve güvenilemeyeceği kanaatinin verilerle örtüşmediği ifade edilebilir³⁰.

Bunun yanı sıra, bazıları tarafından yanlışlıkla ve kaynak gösterilmeksizin konuya örnek olarak Ebû Bekir el-Gülâbâdî'nin *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserinin *tashîhini rüyasında Hz. Peygambere yaptırdığı* iddia edilmektedir³¹. Oysaki bu *rüya* iddiası, Gülâbâdî'nin *Maâni'l-Ahbâr* adlı yazma eserinin (III. Ahmed, 538 numaralı nüsha, 2/a; 619, 7/b; III. Ahmed, 600 numaralı nüsha, 6/b) baş tarafında metne ait olmayan sayfalarda, adı zikredilmeyen biri tarafından yazılmış notlardan ibarettir. Bu *rüya* hikâyesinin aynısı *Maâni'l-Ahbâr*'ın *Cârullah*, 995 numaralı nüshanın baş tarafındaki sayfada (varak: 2/b) Hâce Muhammed Parsâ (822/1419)'nın *Faslu'l-Hutâb*'ına atfedilerek zikredilmektedir. Bu hikâyeye göre, "*Ebû Bekir el-Gülâbâdî, rüyasında Hz. Peygamberi görür ve O, (s.a) kendisine bir çiçek vererek soluncaya kadar hadislerini şerh etmeye devam etmesini tavsiye eder...*". Bundan başka bu *rüya hikâyesinin* aynısı, Hâce Muhammed Parsâ'nın *Faslu'l-Hutâb*'ında³² da geçmektedir. *Rüya hikâyesinin* asıl kaynağının bu eser olduğu tahmin edilmektedir. Bazı nüshalarda basit ve farklı ilaveler hariç, bu *rüya hikâyeleri* aynen birbirinden aktarılmış olup hemen hemen tüm nüshaların baş taraflarında bulunmaktadır. Tahminlere göre, daha sonraları *Maâni'l-Ahbâr*'ı okuyan ve bu hikâyeyi de bilenler, eserin baş tarafına metne ait olmayan sayfaların herhangi bir yerine bu hikâyeyi, çoğu kez atıfsız olarak not düşmüşlerdir. Ayrıca söz konusu yazmalarda aynı *rüya*, Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl*'ü için de anlatılmaktadır. Binaenaleyh yazmaların baş taraflarında verilen rasgele bilgilerden istifade ederken daha ihtiyatlı olunması gerektiği malumdur.

Kaldı ki Gülâbâdî, 47 numaralı "Büyüklerle oturup kalk, âlimlere danış ve hakîmlerle dost ol/ karış" hadisinin şerhinde, zikrettiği Hârise (r.a) hadisinin iza-

³⁰ Geniş bilgi için bkz. Karapınar, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 42-196.

³¹ Bkz. Gülâbâdî (Kelâbâzî), *Taarruf*, s. 25; Kara, *Tasavvuf*, s. 82; Yılmaz, *Tasavvufî Hadîs Şerhleri*, s. 37; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 45; Canlı, *Hadis Şerhçiliği*, s. 147. (Ancak Canlı, Bilal Saklan'ın *Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Maâni'l-Ahbâr*, adlı yayımlanmamış araştırmasına atıf yaparak yanlışlıkla bu bilgiyi desteklediği fikrini uyandırmaktadır).

³² Parsâ, *Faslu'l-Hutâb*, s. 496.

hında, ahkam (hususlarında) veya dışında, Kur'an, hadis ve dinin ahkamı konularında keşf yoluyla değil de çalışmak ve öğrenmek suretiyle bilgi elde edilebileceğini açıkça bildirmektedir³³. Saklan'ın tespitine göre, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin keşf, ilhâm ve rüya yoluyla hadis elde etme ve tashîhi konusunda yeterince bilgi vermediğini, fakat buna sıcak bakmış olabileceğini ifade etmektedir³⁴.

Sûfilerin eserlerinde *garip* bir o kadar da *ilginç* rivayetlerin olduğu bilinmektedir. Onların çalışmalarında bilinen hadislerin yanı sıra, duyulmadığından olsa gerek, ilginç/garip gelen rivayetlerin bulunduğu da doğrudur. Ancak haberlerin tahriri yapıldığında, bu garip rivayetlerin bir şekilde bir yerlerde geçtiği tespit edilmektedir. Bu durum, rivayetlerin bir dayanağının olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla bu tür rivayetlerin kaynağının sadece sûfiler olduğunu düşünmek isabetli değildir. Binaenaleyh onların eserlerinin, ilginç rivayetlerin yegâne kaynağı olmadığı, onların dışında söz gelimi Es'ad b. Musa'nın Kitâbü'z-Züh'dü, Taberânî'nin Mu'cemleri, Ebû Nuaym ve Beyhakî'nin eserleri, Tarih kitapları vs. hatta Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i de dâhil olmak üzere pek çok kaynağın bulunduğu ifade edilebilir.

İslam dünyasının hadis birikimi/kültürü yüzyıllardır büyük ölçüde *Riyâzü's-Sâlihîn'e*, daha iyimser bakıldığında ise, *Sahîhayn'a* özellikle de Buhârî'nin *Sahîh'ine* sonra, sırasıyla Kütüb-i Sitte ve Kütüb-i Tis'a'ya dayandığı dikkati çekmektedir. Nitekim bu durumu; rical, şerh, zevâid, müstahrec edebiyatı teyit ettiği gibi, hadis icazet geleneği de desteklemektedir. *Riyâzü's-Sâlihîn* dışında birinci derecede Buhârî, ikinci derecede ise Müslim'e dayalı bir hadis kültürünün oluştuğu ve buna dayalı bir bakış açısının geliştiği de gözden kaçırılmamalıdır. Öyleyse sözü edilen eserlerin dışındaki eserlerle ikincil kaynaklarda geçen duyulmamış veya az duyulmuş rivayetleri nereye koymalıyız? Onları bir kenara atmalı mı, yoksa atmamalı mıyız? Oysa bu tali kaynaklardaki gün yüzü görmemiş pek çok rivayeti, ortaya koyup envanterlerini çıkartarak onlarla ilgili sağlıklı bir bakış açısı ve metot geliştirilmelidir. Böylece mevcut hadis malzemesi daha da zenginleşerek garip hadis sayısı da bu sayede azalabilir. Yine tali diye nitelenen kaynaklar sayesinde, kaybolmuş veya unutulmuş ya da gözden kaçmış pek çok rivayet ortaya çıkarılabilir.

Orta Doğu hadis kültürünü aşip diğer hadis merkezlerine hatta Endülüs'e kadar uzanmak gerekmektedir. Oldukça kadim belki de ciddi anlamda ilk yazılı hadis geleneğinin ocağı sayılan Orta Asya hadis birikiminin hâlâ tam anlamıyla ortaya konulamaması hadis tarihi açısından ciddi bir eksikliklerdir. Nitekim bunu

³³ Gülâbâdî (Kelâbâzî), *Maâni'l-Ahbâr*, (Arapça kısmı), s. 141.

³⁴ Saklan, *Kûtu'l-Kulûb*, s. 88; *Muhaddis-Sûfiler*, s. 254.

yazma ve kayıp eserler ile mevcut matbu eserler arasında yapılacak basit bir inceleme de doğrulamaktadır³⁵.

Sûfilere ait eserlerdeki isnadlarda geçen raviler ile ilgili düğümün çözümü, Orta Asya'ya ait rical edebiyatının ortaya çıkarılmasında yatmaktadır. Bu eserler gün yüzüne çıkarılmadığı sürece kesin bir şey söylemek oldukça zor gözükmektedir. Maalesef mevcut rical edebiyatı da Buhârî, Müslim ve Kütüb-i Sitte ricalinden öteye pek geçmemektedir.

Birinci derecede hadis kaynağı olsun veya olmasın, öncelikle bütün kaynaklardaki hadisler tespit edilerek hadis malzemesi ortaya çıkarılmalıdır. Sonra hadisçilerin kriterlerine göre tasnif edilmeli ki, temel hadis kaynakları dışında siyer, tarih, fıkıh, kelam, tasavvuf vs. kitaplarında yer alan rivayetlerin nasıl değerlendirileceği ve nerede kullanılabileceği anlaşılabilir. Bunun sonucunda, "külli âlim" ile "mütehassıs âlim" arasındaki fark ta ortaya çıkarılabilir. Ancak hadis mütehassısı olmayan sûfi, fakih müfessir, mütekellim vs. birinden Buhârî, Müslim, Dârekutnî veya İbn Hacer titizliğini beklemek doğru olmasa gerektir.

Tasavvufa dair kaynaklar ile tefsir, fıkıh, kelam, tarih vs. kitaplarında kullanılan haberler karşılaştırıldığında birbirlerinden pek farklı olmadıkları anlaşılacaktır. Sûfilerin değişik ve bol rivayet kullanmaları, kenarda kalmış rivayetlerin öğrenilmesine ve kaybolmamasına katkı sağlamıştır. Bu sebeple sûfilerin eserleri, teker teker ele alınarak ciddi bir şekilde tetkike tabi tutulabilir. Çünkü eserden esere, kullanılan malzemede farklılıkların bulunması dikkati çekmektedir. Hatta aynı müellifin konu ve içerik farkına göre, eserlerinde kullandığı malzeme bile farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla bir müellifin, birkaç eserinden hareketle diğer çalışmalarına bakılmadan hakkında kesin hüküm vermek ve genellemeler yapmak doğru değildir.

Hicri ilk asırdan itibaren yetişmeye başlayan ve zühd, takva ile ibadet özellikleri öne çıkan sûfilerin/zâhidlerin çoğu, hadisle de şöyle veya böyle meşgul olmuşlardır. Bu ilişki daha sonraları da devam etmiştir.

Nitekim Sülemî'nin *Tabakâtü's-Sûfiyye*'si ele alındığında, hicri ikinci asırdan itibaren tanıttığı ve beş tabakada ele aldığı 100'den fazla biyografiden 38'i hem ona, hem de tabakat kitaplarına göre, hadis rivayetiyle meşgul olmuş; 16 kadarı da hadisle ilgileri sebebiyle hadis tabakat kitaplarında yer almıştır³⁶. Bu

³⁵ Örnek vermek gerekirse, Endülüs-Kurtubalı meşhur âlim Bakî b. Mahled (276/889)'in yüz bin civarında hadis ihtiva ettiği zikredilen *Müsned*'i veya Asyalı bir muhaddis olan Neysâbur'lu Ebû Ali, el-Huseyn b. Muhammed el-Mâsercisî (365/975)'nin bir rivayete göre bir deve yükü, diğer bir rivayete göre ise, yüz elli cilt tutan 1300 cüzlük *Müsned-i Kebîr*'i gibi daha pek çok eser hâlâ kayıptır. Bkz. Sem'ânî, *Ensâb*, V, 171; Zehebî, *Siyer*, XVI, 287-289; İbnü'l-İmâd, *Şezerâ*, III, 50.

İstanbul, Şam, Mısır ve Bağdat kütüphaneleri, dünyanın en önemli ve eski yazmalarının bulunduğu merkezlerdendir. Bağdat'taki -eski adıyla- Mektebetü's-Saddam, pek çok konunun yanı sıra, Ehl-i sünnet-Şia arasındaki karşılıklı tartışmalarla ilgili yüzlerce yazma reddiyenin toplandığı bir merkez ve bu yazmalar da telif edilmiş en kıymetli eserler arasındadır.

³⁶ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 45; Yılmaz, *Tasavvufî Hadîs Şerhleri*, s. 33.

sonuca göre, sûfilerin % 68'i şöyle veya böyle hadisle meşgul olmuş kişilerdir. Ayrıca eserde, biyografi sahiplerinin hadis rivayetlerinden isnatlı-isnatsız örnek nakiller yapılmakta ve hadis öğrenim ve öğretim yönlerine mutlaka dikkat çekilmektedir.

Ebü Nuaym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ'sı*, İbnü'l-Cevzî'nin *Sıfatü's-Safve'si* ve Şa'rânî'nin *et-Tabakâtü'l-Kübrâ'sının* da aşağı yukarı bu sonucu teyit ettiği söylenebilir³⁷. Saklan'ın H. IV. asrı içine alan *Muhaddis-Sûfiler* isimli çalışmasında da dönemin 161 sûfi/zâhidinin büyük bir çoğunluğunun hadisle meşgul oldukları tespit edilmiştir³⁸. Bu verilerin ortaya koyduğu gibi sûfilerin kahir ekseri, Kur'an ve sünneti temel kaynak olarak naslardan beslenen bir zühd hayatı ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak buna rağmen bir takım rahatsızlıkların ve âlimler tarafından yöneltilen tenkitlerin de olduğu bir vakiadır.

Çalışma muhaddis-sûfi ilişkisine, bazı müellif ve eserlerine, kısa ve özlü bir şekilde değinilmek suretiyle bitirilecektir. Tasavvuf tarihinde, Hâris el-Muhâsibî (243/857)'den sonra, oldukça önemli şahsiyetlerden biri olarak kabul edilen ve özellikle *Hatmü'l-Evliyâ/el-Vilâye*³⁹ adlı eserinden dolayı da haklı-haksız itham edilen ve sürekli tenkit edilen muhaddis-fakih-sûfi Hakîm et-Tirmizî (295,310/907,922 civ.), gerek *hadis şerh tarihi* gerekse *işârî hadis şerh tarihi* açısından son derece önemlidir. Onun 291 hadisi şerh ettiği *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eserinin şu ana kadar yapılan eski ve yeni bütün baskıları maalesef isnatsızdır. Eser, bu konularla ilgilenen ilim çevrelerince de uzun yıllar isnatsız olarak bilinmekteydi. Yöneltilen tenkitlerin ekseriyeti de bundan kaynaklanmaktadır. Oysa tespitlerimize göre eserin hadislerinin isnatlı olarak nakledildiği beş "tam" yazma nüshası bulunmaktadır⁴⁰.

³⁷ Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, s. 33.

³⁸ İstatistikî bilgiler ve değerlendirmeler için bkz. Saklan, *Muhaddis-Sûfiler*, s. 181-188.

³⁹ Hakîm et-Tirmizî'nin bu eseri, ilk defa Osman İsmail Yahya tarafından tahkik edilerek 1965 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Bu eserin basımında Fatih ve Veliyyüddin nüshaları kullanılmıştır. Ancak Bernd Radtke'nin tespitlerine göre, eserin en iyi yazma nüshaları olan British Museum ile Princeton (Mach) nüshaları kullanılmamıştır. Eseri yeniden tahkik eden Radtke, onu yeniden tahkik etmesini ise iki sebeple açıklamaktadır: *Birincisi*, yeni elde edilen nüshaların çok daha iyi olmaları. *İkincisi* ve en önemlisi, Osman İsmail'in kullandığı nüshaların oldukça bozuk, silik ve boş olmaları ve bundan dolayı da neredeyse her sayfanın her satırında yanlışlığın bulunması. O, bu eksikliklerin, eserin yanlış anlaşılmasına da sebep olduğunu ifade etmektedir. (Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Sîretü'l-Evliyâ*, Radtke, (Radtke'nin Almanca mukaddimesi), s. 32-33). Radtke'ye göre, eserin kritik yerlerindeki eksiklikler ve Osman İsmail'in kendinden yaptığı ilaveler, anlamayı güçleştirmekle birlikte yanlış kanaatlere de sevk etmektedir. Yine o, eserin değişik isimlerle anılması sebebiyle, her birinin ayrı ayrı eserler zannedildiğini belirtmekte ve kendisinin de esere *Kitâbü Sîrati'l-Evliyâ* ismini tercih ettiğini belirtmektedir. (Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Sîretü'l-Evliyâ*, Radtke, (Radtke'nin Almanca mukaddimesi), s. 3-5; Radtke, *al-Hakîm at-Tirmidî*, s. 39-40). Bunların dışında bazı tahkiklerde olduğu gibi, eserin Osman İsmail baskısında, bazen uzunca ta'likler bulunmaktadır ki, bunlar okuyucuyu yönlendirmekte ve ön yargı oluşturmaktadır.

⁴⁰ Eser, Konya'da Dr. Nurettin Boyacılar tarafından isnatlı nüshalar esas alınarak yeniden tahkik ve tahrir yapılmakta olup yarıya yakını tamamlanmış durumdadır.

Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*'de zikrettiği hadisler yüzünden tenkit edilmiş ve hadislerinin pek çoğunun asıllarının olmadığı söylenmiştir. Hâlbuki o, başta *Nevâdiru'l-Usûl*'ün isnadlı yazma nüshaları olmak üzere eserlerinde, Buhârî'nin en meşhur hocalarından Kuteybe b. Saîd (240,241/854,856), Ali b. Hucr es-Sa'dî (244/858), Utbe b. Abdillâh el-Mervezî (244/858), Süfyan b. Vekî', Yahya b. Saîd b. Ravk en-Nisâbü'rî gibi maruf ve güvenilir pek çok hocadan âlî isnadla hadisler nakletmektedir⁴¹.

O, tefsir, hadis, fıkıh, kelim, felsefe, tasavvuf tarihi ve tasavvufi görüşlere dair matbu, yazma ve kayıp olmak üzere 60'dan fazla eser ile hacimleri farklılık arzeden 200 küsur risale⁴² geride bırakmış oldukça velûd bir sûfidir. Hakîm et-Tirmizî'nin "hadisçiliği" üzerine yapılan çalışmalara rağmen hâlâ araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Hakîm et-Tirmizî *Kitâbü'l-Menhiyyât* adlı eserinde, 800 hadis kullanmıştır. Bunların büyük bir kısmı isnadlı olup bir kısmı da isnadsızdır. O, bu eserinde hadisleri, *emir ve nehiy* ifade edenler diye ikiye ayırarak *nehyi* de tekrar *te'dîb ve tahrîm* ifade edenler olmak üzere ikiye ayırmaktadır⁴³. Yasakları, tamamen hadislerle ele alarak izah etmekte ve tespit edebildiği kadarıyla hadislerin sebeb-i vürûd'unu da vermektedir. Yine o, mevzuyla alakalı farklı veya karşıt hadisleri de ele alarak ihtilafları çözmeye çalışmakla kalmayıp zaman zaman fikhî tartışmalara da girmektedir. Bazen konuyla alakalı tarihi olaylar da nakletmektedir⁴⁴.

Hakîm et-Tirmizî, isnadlı olarak Yusuf b. Mâhek'in "Muaviye'nin Rasûlülâh'dan (s.a) az hadis aldığı için konuştuğunda *Nebî'den (s.a) işittim* ifadesini az kullandığını" bildirmektedir⁴⁵. Onun isnadı, oldukça mahir bir şekilde kullandığı usul ve furu'u iyi bildiği ortaya koyduğu eserlerinde açıkça görülmektedir.

İbn Hafîf eş-Şîrâzî (371/982) *Kitâbü'l-İktisâd* adlı küçük risalesinde 47 kadar hadis kullanmakta ve çalışmasının başında, eserini yeni başlamış bir müridin tasavvuf ilimlerinin hepsinde kısaca sahip olması gereken bilgiler için telif ettiğini ifade etmektedir. Kitapta, bir müridin önce uyması gereken temel prensipler ve ahlâkî kurallar, sonra da kaçınması gereken davranışlar ele alınmıştır.

İbn Hafîf eş-Şîrâzî söz konusu eserinde her başlıktan sonra konuya ilim ile başlayarak *müridin eğitiminde ilim-amel ilişkisinin önemine vurgu yapmakta ve*

⁴¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 129; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 1/b, 2/a, 5/b, 7/b, 8/a, 27/a, 54/b, 84/b, 245/b, 346/b vd.; *Tefsîru'l-Kur'ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 34/b, 110/b; *Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 131/b, (İsimsiz ve tek nüsha olan bu kitabın adının *Kitâbü's-Salât* olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Karapınar, "Hakîm et-Tirmizî ve Ona Ait Bir Mecmû'a", *MD*, yıl: 5 (2005), sy: 2, s. 240); *Riyâdatü'n-Nefs*, s. 61; *Menâzilü'l-Kurbe*, s. 67; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 84, 140, 179, 212; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 27, 37; *Menhiyyât*, s. 25, 56, 58, 106.

⁴² Radtke, *al-Hakîm at-Tirmizî*, s. 39-58; Racâ' Mustafa, *al-Hakîmü't-Tirmizî*, s. 37-45.

⁴³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 5-6.

⁴⁴ Örnekler için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 8-9, 54, 88-90, 93-94.

⁴⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 32/b.

kuru bir ilim anlayışının aksine *ilim-amel bütünlüğüne* dikkat çekmektedir. Onun bu şekilde meseleleri ele alışı, ilim anlayışının hadisleri anlamaya etkisini açıkça göstermektedir⁴⁶.

O, müridin seyr-i sülukuna, önce kendisine dindarlığı konusunda güvenilen, ümmete nasihatle tanınan ve Hz. Peygamberin sünnetleri dâhil bir takım temel bilgileri bilen, zamanın bir *hakîmine* iradesini yöneltmesiyle başlaması gerektiğini zikretmektedir. O, müridin iman, amel, iman-amel ilişkisi, tövbe, ilim, bütün neveleriyle ihlâs, Hz. Peygamberin hadisleri ve onları tefakkuh, sıdk gibi bütün temel ahlâkî kurallara uyması gerektiğini; mürailik, fesat, sahtekârlık, cimrilik, şöret gibi olumsuz davranışlardan da kaçınmasının şart olduğunu ifade etmektedir⁴⁷.

Taarruf sahibi muhaddis-sûfî Ebû Bekir el-Gülâbâdî (380/990), *Bahru'l-Fevâid/Maâni'l-Ahbâr* adlı eserinde⁴⁸ ahlâk, ahkâm, kelim gibi değişik mevzularda seçtiği 223 hadisin şerhini yapmaktadır. Şerhte ise, binden fazla hadisi şahid olarak kullanmaktadır. Onun eserdeki üslubundan kitabı, gençliğinden itibaren şerh ve telif ettiği anlaşılmaktadır. Kitap, hadis şerh literatürünün ilkleri arasında sayılabilecek derecede öneme haizdir⁴⁹.

Muhaddis-müfessir-sûfî Ebû Abdurrahman es-Sülemî, anne dedesinden kalan külliyetli miktarda mal ile geçim kaygısı çekmeden kendini ilim tahsiline vermiştir. Bu imkânlarla Neysabur'da zengin bir kütüphane kurarak eşine rastlanılmayan eserler derlemiştir. İslami ilimlere vâkîf ve tasavvuf tarihinde çığır açacak derecede geniş bir bilgi ve kültür sahibi Sülemî, Tasavvuf ile alakalı 700 cüz, hadis ile alakalı 300 cüz eser telif etmiş ve eserleri kabul görmüştür⁵⁰. Ancak kaybolanlarla kıyaslanırsa maalesef, bize bu zengin servetten pek cüz'i bir şey intikal etmiştir.

Hakkında övgüyle birlikte tenkitlerin de yapıldığı Sülemî'ye, yergilerin en ağırı onun *sufiler için hadis uydurduğu* iddiasıdır⁵¹. Oysa onun bugün mevcut yazma veya matbu pek çok eseri incelendiğinde hadis ve ilimleri hakkında derin bilgi sahibi olduğu görülmektedir. O, çalışmalarında bol bol ayet, hadis ve diğer delilleri maharetle kullanmaktadır. Dolayısıyla Sülemî, hadisçilik yönü oldukça ağır basan sûfilerden biridir.

⁴⁶ Örnekler için İbn Hafif eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 450-453.

⁴⁷ Bkz. İbn Hafif eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 444-486.

⁴⁸ Müellifin diğer eserleri için bkz. Gülâbâdî (Kelâbâzî), *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın mukaddimesi), s. 72-74.

⁴⁹ Gülâbâdî (Kelâbâzî), *Maâni'l-Ahbâr*, (Karapınar'ın mukaddimesi), s. 64.

⁵⁰ Zehebî, *Siyer*, XVII, 247.

⁵¹ Bu iddia ilk defa, çağdaşı ve onu kışkırdığı anlaşılan Neysaburlu sûfî Muhammed b. Yusuf el-Kattan tarafından ortaya atılmış ve ondan Hatîb el-Bağdâdî, ondan da Zehebî, Sübkî ve Sülemî'nin biyografisini yazan biyografi yazarları almışlardır. İddialar ve cevapları hakkında geniş bilgi için bkz. Karapınar, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 101-102.

Mevcut bilgilere göre, maalesef sadece iki eseri günümüze ulaşabilen Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed el-Mâlinî (412/1021), *Kitâbü'l-Erbain*⁵² adlı eserinde 90 muteber sûfi hocasından nakilde bulunmaktadır. Eserde sûfi meşâyih-tan nakledilen zühd, dünyadan yüz çevirme, ilim talebi, tevekkül, ünsiyet, yeme-içme, taharet, ahlâk gibi konularda 40 hadisin şerhi; ayet, hadis ve zâhidlerin haberleri zikredilerek yapılmıştır. Mâlinî, çalışmasında zikrettiği bütün nakilleri, muhaddislerin metodunda olduğu gibi, sahibinden isnadlı olarak nakletmektedir.

Müellifi kesin olarak tespit edilememekle birlikte eserin muhakkiki Radtke'nin araştırması sonucuna göre, *Ali b. Ca'fer b. Davud es-Siravânî es-Sağır* (396/1005)'e⁵³ ait olduğu ön görülen, ancak kesinlikle IV/X. asırda vefat eden sûfi bir âlim tarafından telif edildiği tahmin edilen⁵⁴ *Kitâbü Edebi'l-Mulûk fî Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf* adlı eserde 65 hadis kullanılmıştır. *Edebü'l-Mulûk*'un on üç sayfalık giriş kısmında müellifi, *fukahâ'*, *ashâbu'l-hadis*, *kurrâ'*, *müfessirler* ve *filologların* önce tanımlarını yapmakta, sonra da sırasıyla hepsini kritik etmektedir. O, az bir kısmı müstesna âlimlerin çoğunun sadece öğrenmeyle yetindiklerini, amelde kusur ettiklerini, ilimlerin sadece zâhirlereyle ilgilendiklerini, gösterişle tatmin olduklarını, yeme-içme gibi konularda da söylediklerinin tersini yaptıklarını iddia etmektedir. Müellif, nazar ehli dâhil pek çok insan nezdinde, sufilerin cahil ve kusurlu bulunarak yerildiğini ve aslında onların kendilerini göstermemeleri nedeniyle, esrarlı hakikatlerinin gizli kaldığını ifade etmekte ve yeterince doğru tanınmadıklarını belirterek sûfileri savunmaktadır. Yazar, sûfiliğin esaslarının, pratiklerinin, ahkâmının, hakikatlerinin, işaretlerinin vs. hepsinin Hz. Peygamberin sünnetine uygun olduğunu ve bu sebeple çalışmasının adına "Edebü'l-Mulûk" adını verdiğini zikretmektedir. Çünkü ona göre sûfiyye, dünyanın bütün sebeplerinden yüz çevirerek hakiki "melik" olmuştur.

⁵² Eserin muhakkiki Amir Hasan Sabri'nin gerek hadislerin sıhhat durumu hakkında verdiği hükümlerde, gerekse hadislerin tahririnde pek başarılı olduğu söylenemez. Muhakkik, Mâlinî'nin hocalarından nakilde bulunurken bazen isim bazen künye bazen de nispet gibi farklı isimler kullanımını *tedlis* olarak kabul etmekte ve müellifi de *tedlis* yapmakla eleştirmektedir. (Bkz. Mâlinî, *Erbain*, s. 44-45). Ancak bir kişinin müdellis olup olmadığını tespit ederken sadece ve sadece onun aynı hocadan farklı isimler kullanarak nakillerde bulunmasını yeterli görmek bir eksikliklerdir. Oysa birinin müdellis olup olmadığını tespit ederken daha fazla bilgiye ihtiyaç bulunmaktadır. Aynı hocayı farklı isimler kullanarak veren herkes müdellis değildir. Böylesi durumlarda mutlaka bir art niyet düşünmek acelece verilmiş bir hükümdür.

⁵³ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, (Radtke'nin Almanca mukaddimesi) s. 20.

⁵⁴ Eserin kime ait olabileceği ve ne zaman yazılmış olabileceği hakkında geniş bilgi için bkz. Meier, "Ein Wichtiger Handschriftenfund zur Sufik", *Oriens*, 20 (1967), s. 87-91; *Edebü'l-Mulûk*, bkz. (Radtke'nin Almanca mukaddimesi) s. 1-23. Ayrıca *Edebü'l-Mulûk*'te Hasan el-Basrî, Cüneyd Bağdâdî ve Râbiatü'l-Adeviyye gibi ilk dönem sufilerin sözlerine yer verilmekle birlikte Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kettânî (322/933), Dülef Ebû Bekir eş-Şibli (334/945), İbrahim b. Şeybân Ebû İshak el-Kirmîsîni (337/948), Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mısırî (345/957), Ebû Bekir Muhammed b. Dâvud ed-Dînevrî ed-Dukkî (360/970) ve Ebû Bekir et-Tarsûsî (374/984-985) gibi sonraki sufilerin sözlerine de yer verildiği görülmektedir. Bu sebeple eser, büyük ihtimalle (374/984-985) tarihinden sonra vefat etmiş birine aittir.

Müellif, tasavvufun üzerine inşa edildiği yani *fakr*, sûfiyyenin hakikatleri yani *zühd*, sûfiyyenin alametleri yani *nefs*, *libâs*, *işârât*, *zinet*, *ulûm*, *ahkâm*, *akl*, *semâ'u's-sûfiyye* gibi yirmi sekiz konuyu Kur'an ve sünnetten delilleriyle birlikte ele alarak sûfiyyenin sünnete muhalif davranmadıklarını, aksine ona uygun hareket ettiklerini savunmaktadır.

SONUÇ

Sûfilerin eserlerinde, ayet ve hadisten mülhem pek çok ifadeler bulunmaktadır. Aslında ayet ve hadisler, İslam toplumunda, mimariden edebiyata, aklımıza gelebilecek her alana sinmiştir. Yani hadis ve sünnet İslam toplumunda asırlardır hayatın her alanında bir hamur gibi yoğrulmuş, sûfiler de buna aşkın bir boyut eklemişlerdir.

Muhaddis sûfiler, diğer âlimler gibi hadisleri; ayet, hadis ve diğer delilleri kullanmak suretiyle işârî yönden şerh etmektedirler. Onların çalışmalarında kullandıkları hadislerin durumunun, eserlerin konusuna göre değişiklik arz ettiği görülmektedir. Böylece müellifler hakkında karar verirken bu durum, göz önünde bulundurulmalı ve yanlış yargıda bulunmamak için mümkün merteye fazla eser incelenmelidir. Sûfiler arasında Hakîm et-Tirmizî, Sülemî gibi velûd, daha pek çok âlim bulunmaktadır.

Sûfilerin hadis bilmedikleri veya anlamadıkları gibi iddiaların pek de yerinde olmadığı kanısına varılmıştır. Bununla beraber tetkik edilebildiği kadarıyla, eserlerde kullanılan hadislerin büyük çoğunluğunun sağlam ve işe yarar olduğu anlaşılmaktadır.

Sûfiyyeye has; himmet, zühd, hırfet, ahkâm, ilim, zâhir, bâtın, kalb, keşf, ilhâm, mükâşefe vs. ıstılahlar birincil kaynaklarda da kullanılmakta ve daha sonra kavramların anlamlarının genişlediği ve farklılaştığı müşahede edilmektedir.

“Allah'a giden yollar, sâliklerin nefesleri adedince” sözünde olduğu gibi, tasavvufu tek sisteme/yönteme indirgemek yanlış olur. Hâlbuki onların pek çok konuda hem fikir oldukları söylenemeyeceği için, tek bir bakış açısından ya da tek bir ekolden bahsedilmesi de mümkün gözükmemektedir.

Son olarak, hadis uyduranların dökümleri çıkartılarak kaçta kaçının sûfi meşrep oldukları, ortak özellikleri ve alt yapıları tespit edilmelidir.

Çalışmamıza, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin adeta bizleri tasvir eden şu veciz sözleri ile son verelim:

“İnsanların pek çoğu, hayatları boyunca hep aynı fenle (ilim, sanat vb.) uğraşmaktan dolayı, ya da başka sebeplerle zevk-i selimlerini yitirmekte ve bunun sonucunda peygamberlerin sözlerini olmayacak manalara yormaktadırlar”⁵⁵.

⁵⁵ Dihlevî, *Huccetullahi'l-Baliğa*, I, 297.

KAYNAKÇA

- Afîfî, Ebû'l-A'lâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1996.
- Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, İstanbul 1969.
- Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986.
- Canlı, Mustafa, *Hicrî İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*, Kayseri 1998, (yayımlanmamış doktora tezi).
- Derin, Süleyman, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, İstanbul 2006.
- Dihlevî, Şah Velîyullah, *Huccetullahî'l-Baliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 2003.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*, Beyrut 1967.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, Mısır 1961.
- Eren, Mehmet, "Sadreddîn Konevî'nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği", *Akademik Araştırma - İlmi Dergi*, yıl: 1, sayı: 1, Bahar: 2001, Konya.
- Goldziher, Ignaz, "Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sûfismus" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XIII. Band, Wien 1899.
- *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.
- Gülâbâdî (Kelâbâzî), Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Ya'kûb, *Maâni'l-Ahbâr/Bahru'l-Fevâid -İlk 80 Varak*, thk. Fikret Karapınar, I. bs. Konya 1999.
- *et-Taarruf*, haz. ve çev. Süleyman Uludağ, (Kelâbâzî Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf), İstanbul 1992.
- Hâce Muhammed Parsâ, el-Buhârî, *Faslu'l-Hitâb (Tevhîde Giriş)*, çev. Ali Hüsrevoğlu, İstanbul 1988.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (295,310/907,922 civ.), *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rîfeti Ehâdisi'r-Rasûl*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. (TSMK) III. Ahmed blm. Yazma nr. 610, İstanbul; Süleymaniye Ktp. Köprülü blm. Yazma nr. 465, İstanbul.
- *Tefsîru'l-Kur'an*, Burdur Umumî Kütüphanesi (BYEK), nr. 143, kitap şu anda Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndedir.
- *Kitâbü'l-Furûk*, Kütahya Vahîdpaşa Ktp. Yazma nr. 2251 vrk. 1-119.
- *Kitâbü'l-Menhiyyât*, thk. Besyûnî Zağlûl, II. bs. Beyrut 1986.
- *Kitâbü Hatmi'l-Evliyâ*, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1965.
- *Kitâbü Sireti'l-Evliyâ*, (Diğer adı: *Kitâbü Hatmi'l-Evliyâ*, Salâsatu Musannafât li'l-Hakîm et-Tirmizî içinde), thk. Bernd Radtke, Beirut 1992.
- *Mecmû'a Bâyezid* Ktp. Velîyyüddin Efendi blm. Yazma nr. 770, İstanbul, *Kitâbü's-Salât* (128/b-177/b).
- *Riyâdatü'n-Nefs*, thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut 2002.
- *Menâzilü'l-Kurbe*, thk. Hâlid Zahrî, I. bs. Rabât 2002.
- *es-Salâtü ve Makâsîduhâ*, thk. Behîc Gazzâvî, Dâru İhyâi'l-ulûm, II. bs. Beyrut 1991.
- *Tabâiu'n-Nufûs (el-Ekyâsu ve'l-Mu'terrân)*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih-Seyyid Cümeylî, I. bs. Kahire 1989.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara 1991.
- İbn Hafîf eş-Şîrâzî, Ebû Abdillâh (371/982), *Ibn Hafîf aş-Şîrâzî und seine Schrift zur Novizenziehung (Kitâb al-İqtisâd) -Biographische Studien-*, thk. ve Almanca çev. Florian Sobieroj, Beirut 1998.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Telbîsü İblîs*, thk. Eymen Sâlih, Kahire 2003.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdullâh İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, Beyrut 1979.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1990.
- Karapınar, Fikret, *Muhaddis Süfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, (H.IV.-V./X.-XI. Asır), Konya 2006, (yayımlanmamış doktora tezi).

- "Hakîm et-Tirmizî ve Ona Ait Bir Mecmû'a", *Marife Dergisi*, yıl: 5 (2005), sayı: 2, Konya 2005.
- Kitâbü Edebi'l-Mulûk fî Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf* (Ein Handbuch zur Islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert), (Müellifi IV./X. asırda yaşamış biri), dipnot ilavelerle haz. Bernd Radtke Beyrut 1991.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Hz. Peygamberin Mizâcı ve Hadiste İşâri Tefsir*, (SDÜ. IV. Kutlu Doğum Sempozyumu'nda sunulan bildiri, Isparta 2001).
- "Hadislerde İşâri Tefsir Yolu ve Sadreddin Konevi", (yayımlanmamış makale).
- Mâlîni, Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü'l-Erbain fî Şuyûhi's-Sûfiyye*, thk. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut 1998.
- Meier, Fritz, "Ein Wichtiger Handschriftenfund zur Sufik", *Oriens*, 20 (1967), Leiden 1969.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti -İslâm'ın Rönesansı-*, çev. Salih Şaban, İstanbul 2000.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed, *er-Riâye li Hukûkillah*, thk. Abdurrahman Abdulhamîd, I. bs. Mısır 1999.
- *Risâletü'l-Müsterşidîn*, thk. tlk. Abdulfettah Ebû Çudde, X. bs. Kahire 2000.
- Nicholson, Reynold, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İstanbul 2004.
- Racâ' Mustafa Huzeyyin, *al-Hakîmü't-Tirmizî ve Menhecuhu'l-Hadîsî fî Nevâdiri'l-Usûl*, Kahire 1998.
- Radtke, Bernd, *al-Hakîm at-Tirmidî-Ein islamischer Theosoph des 3./9.Jahrhunderts*, Freiburg 1980.
- Saklan, Bilal, *Kûtu'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadîslerin Hadîs Metodolojisi Açısından Değeri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Konya 1989.
- *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis-Sûfiler ve Sûfi-Muhaddisler (h.IV./m.X. Asır)*, Konya 1997.
- Schimmel, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul 2001.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Teymî, *el-Ensâb*, tlk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1988.
- Suyûtî, Celaleddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, İstanbul 1978.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahman Muhammed en-Nisâbüri, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe, III. bs. Kahire 1997.
- Şâtübî, Ebû İshak, *el-İ'tisam*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, yy. ts.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmud-Tâha Abdulbâkî Surûr, Bağdat 1960.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevi'nin Kırk Hadîs Şerhi*, İstanbul 1990.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *İslâm Tasavvufu -el-Lüma'-*, (Lüma' çevirisi içindeki kendi yazıları), İstanbul 1997.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Nuaym el-Arkasûsî, Beyrut 1981-1985.

KIRÂAT İLMİNDE ŞÂZZ KAVRAMI

-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair –

Mehmet DAĞ*

ÖZET

Bu alıma, farklı okumaların kategorik ayırımında etkin olan Şâzz kavramını bütün yönleriyle incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda kavramın kırâat ilmindeki tarihsel süreci ve uğradığı anlamsal deĖiŖimler, salt bir okuma ile ortaya konmaktadır. Daha sonra, bu anlamsal deĖiŖimleri ortaya çıkaran ve tetikleyen temel nedenler ele alınmaktadır. Bu nedenlere bağlı olarak içerik karmaŖasına maruz kalan ve kategorik açıdan birbirinden tamamen farklı olan birçok okumayı niteleyen kavramın, gerçekte hangi okumaları karŖıladıĖı sorgulanmakta ve kırâat tarihi ile uyuyan asıl anlamına ulaŖılmaya alıŖılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şâzz, meŖhur, sahih, merdûd, kırâat, tespit, tercih, dilbilim, hadis.

THE TERM OF SHAZZ AT ILM AL-QIRAAT (VARIANT READING)

This study aims to research entirely the concept of shâzz. In this context, it has been displayed that historical development of the concept and semantic differences. Then, it has been dealt with reasons causing semantic differences. It has been inquired that the shazz concept, exposed to content complexity and describing different each other readings, contains in which readings in reality and tried to get the truth meaning suitable to history of qirâat

Key words: Shâzz, famous (qiraat), authentic (qiraat), rejected/invented (qiraat), qirâat (variant reading), determining, preference, Arabic linguistic, hadith.

GİRİŖ

Şâzz kavramı, rivayet merkezli disiplinlerin (Arap dili, hadis ve kırâat) kullandığı ve her disiplinin kendine göre ŖekillendirdiĖi ortak bir kavramdır. Aslında Arap dili ve hadis ilmi terminolojisine ait olan bu kavram, daha sonra kırâat alanında kullanılmıŖ ve süreç içerisinde bir takım anlamsal kaymalara ve sapmalara uĖramıŖtır. Bu alıŖma, kırâatta Şâzz olgusunu, Arap dili ve hadis alanlarının etkileriyle birlikte tarihsel bir perspektif ile okumayı; kavramın süreç içerisinde uğradığı anlam kaymalarını ve bu anlam kaymalarına neden olan saikleri gözler önüne

* Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. muhammeddag@hotmail.com

sermeyi ve şâzz kavramı için kırâat olgusuyla mutabakat sağlayacak bir tanıma ulaşmayı hedeflemektedir.

1. Konunun Kapsamı ve Metodu

Çalışmanın içeriğini, şu problematikler oluşturacaktır: Şâzz kavramı ne zaman ortaya çıkmıştır? İlk olarak Arap dilinde mi, yoksa hadis ilminde mi kullanılmıştır? Kırâat ile birlikte ilk ne zaman kullanılmıştır? Kırâat ilminde tercih olgusunun başlamasıyla birlikte şâzz kavramı, “*killet-kalil-hata*” kelimeleri gibi tercih edilmeyen okumaları mı nitelendirmektedir, yoksa merdûd veya Kur’âniyyet vasfı taşımayıp, sahihin dışında kalan okumaları isimlendirmede mi kullanılmaktadır? Kırâat ilmine hadisten mi, Arap dilinden mi, yoksa her ikisinden mi geçmiştir? Kırâattaki içerik belirlemede Arap dilinin etkisi var mıdır? Hadis nerede durmaktadır? Dönemlere göre anlam kayması/sapması yaşanmış mıdır? Kavramın içi nasıl doldurulmaktadır? Kavram Arap diline muhalefeti mi, resm-i mushafa aykırılığı mı, âhâd kalmayı mı, bu üçünden birine uygunsuzluğu mu, senedi sahih olmamayı mı veya yedi ve onun dışındaki kalmayı mı karşılamaktadır? Eğer kavramın tarihsel anlam alanı içerisinde bunlar kendine yer buluyorsa, o zaman kavramın otantik anlamı hangisidir? Kavram, yukarıda sayılan –ve birbirinden farklı nesnelere tekabül eden- maddeleri karşılıyorsa, bu anlam kargaşasının temel amilleri nelerdir? Kavramın içi doldurulurken âlimlerin yakın oldukları bilim dallarının etkisi var mıdır? Sahih birikim içerisinde belirlenen ve resmi otorite tarafından desteklenen yedi kırâatin dışında kalanların, şâzz sayılmaları bu yediyi koruma aşırılığında mı kaynaklanmaktadır? Âlimlerin ekol mantığıyla meseleye bakıp, bazı okumaları sübjektif değerlendirmelerinin bu isimlendirmede bir etkisi var mıdır? Kavramın bu hale gelmesinde kişisel kriterler ve yüklemelerin rolü nedir? Anakronizm söz konusu mudur? Değişik durumlar için kavram üretmek yerine, birçok konu tek kavramla mı ifade edilmiştir? Süreç içerisinde bu kadar karmaşık bir hal alan kavram için, pratik birikimle de ters düşmeyen otantik bir anlam ortaya konulabilir mi?

Çalışmanın yöntemi ise şöyle şekillenecektir: Öncelikle şâzz kavramının tarihsel süreci okunacak ve ilk dönemden başlamak suretiyle modern döneme kadar kavramın gelişimi Arap dili ve hadis disiplinleri eşliğinde ortaya konacaktır. İkinci olarak bu anlam kaosuna neden olan amiller üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede gerek âlimlerin bireysel tutumlarından ve gerekse bilimsel ortamın sürükleyiciliğinden kaynaklanan bu saikler, ayrı ayrı başlıklar halinde tahlil edilecektir. Üçüncü olarak kavramın içerik gelişimi, yine Arap dili ve hadisle birlikte kırâatta tespit edilecektir. Bu bağlamda kırâatte kullanılan şâzz kavramının Arap dili ve hadiste kullanılan şâzz kavramı ile olan ilintileri ele alınacak, kırâat ilmine mahsus gelişen kullanımları ortaya konulacak ve ortaya çıkan bu içerik karmaşası objektif bir duruşla sorgulanacaktır. Hemen akabinde bu karmaşaya bağlı olarak, belli dönemlerde farklı anlamlarda kullanılan ve bunun sonucu olarak da kırâat birikiminin sahih kanadında mı, yoksa merdûd tarafında mı durduğu belli olma-

yan; ama çoğunlukla olumsuz bir duruş yüklenen şâzz kavramı için, vakıa ile uyuşan ve aslına uygun bir anlam alanı oluşturma çabası içine girilecektir.

2. Kırâat Terminolojisinin Tanımlanmasında Etkin İki Alan: Tespit ve Tercih

Kırâat terimlerinin tanımlanmasında iki alan ciddi rol oynamaktadır: Tespit ve tercih. Şâzz kavramının tanımlanması ve içeriğinin belirlenmesi de tespit ve tercih alanlarına göre şekillenmektedir. Bu nedenle kırâat disiplini içerisinde tespit ve tercihin ne anlama geldiğinin ve sınırlarının ne olduğunun belirlenmesi, kavramın nasıl bir içeriksel gelişim gösterdiğine katkı sağlayacaktır.

Tespit kavramı, kırâat birikimi içerisinde yer alan sahih kategorisini, bir kısım delil ve kriterlerle destekleyerek ispat etmek; sahih olmayan kategorisini bunun sınırları dışına itmek anlamına gelmektedir. Amacı kırâatin sahihliğini ortaya koymak, sahih olmayanları da ayıklamaktır¹. Bu alanda kullanılan en önemli kriter, isnattır. Bir kırâatin sahihliğini tespitte, önce isnat sorgulaması yapılmaktadır. İkincisi ise resm-i mushaftır; kırâatin sahihliği için, mushafın yazısına uygunluğu aranmaktadır. Üçüncü kriter olarak ise Arap diline uygunluk, ileri sürülmektedir. Kırâat geleneğinde, kriter oluşu tartışmalı olan Arap dilinin, sahih kırâati belirleyici şart olmaktan ziyade, kırâatin sahihliğini destekleyici bir unsur olduğu görüşü, ağırlıktadır. (Bu konu ilerde tartışılacaktır). Bu kriterlere uygun olan kırâatlar sahih kavramı ile tanımlanırken²; bu kriterlere veya bunlardan birine uygun olmayanlar, -yapısına göre- mevzû, münker, merdûd, âhâd ve şâzz kavramlarından biri ile tanımlanmaktadır.³

Tercih kavramı ise tespit yoluyla belirlenen sahih kategorisindeki kırâatlar arasından alternatif vecihlerden birini bir kısım delillerle seçme; ötekine göre önceleme eylemidir⁴. “Tercih”in amacı, sahih kırâatlar arasından birini seçmede niçin sorusunun cevabını dilsel, naklî ve aklî unsurlarla vermektir. Bu kavramla, kırâatin sahihliğini tespit amacı güdülmez, sadece kırâatin niçin öncelendiğinin ortaya konulması amaçlanır. Naklî açıdan yapılan tercihlerde kullanılan kavramların başında şöret, ittîfâk ve icmâ gelmektedir⁵. Dilsel açıdan tercih edilen kav-

¹ Dağ, Mehmet, *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında İhticâc Olgusu*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2005, s. 311.

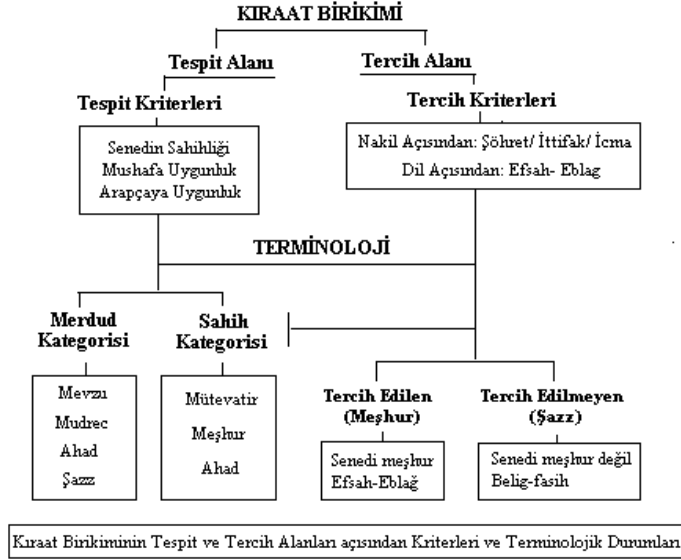
² Mekki, b. Ebî Tâlib, el-Kaysî, *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, Tah: Abdulfettâh İsmail Şelebî, Dâru Nahda, Kahire, ts., s. 51-52; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, Tah: Tayyar Altıkulaç, TDV Yay., Ankara, 1986, s. 171-172; İbn Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, Tah: Ali Muhammed Dabbağ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 9.

³ Bkz., Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 172; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9, 16; Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tah. Mustafa Dîb el-Bugâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1993, I, 242; *et-Tahbîr fî İlmi't-Tefsîr*, Tah: Fethî Abdulkadir Ferîd, Dâru'l-Ulûm, Riyâd, 1982, s. 142.

⁴ Balvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'z-Zabd*, Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Memleketü'l-Mağribiyye, 1997, s. 12.

⁵ Bkz., Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Tah: Ahmet Abdurrâzık el-Bekrî ve ark., Dâru's-Selâm, Kahire, 2005, IV, 2681; V, 3645; VI, 4897, 4904, 4952, 5133, 7406; İbn Mücâhid, Ebûbekir, *Kitâbü's-Seb'a*, Tah: Şevkî Dayf, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts., s. 87.

ramların başında ise belîğ-eblağ ve fasih-efsah gelmektedir⁶. Naklî açıdan tercih edilmeyenler için; bir anlamda şöhret, ittifâk ve icmânın karşısındakiler için şâzz, nadir, âhâd kavramları⁷; dilsel açıdan tercih edilmeyenler için ise şâzz kavramı ile birlikte hata, ğalat, vb. ifadeler kullanılmaktadır⁸.



Sonuç itibariyle tespit, tüm kırâat birikimi içerisinde sahihi, sahih olmaya ayırma şeklinde gerçekleşirken; tercih sadece sahih birikim içerisinde bazı kırâatları bazı nedenlerle öncelikle gerçekleştirilmektedir. Görüldüğü gibi şâzz kavramı, hem tespit alanında sahih olmayan okumalar için; hem de tercih alanında naklî ve dilsel bağlamda müracceh olmayan okumalar için kullanılmaktadır. Çalışmanın asıl konusu olan bu karmaşa ilerleyen kısımlarda genişçe ele alınacaktır.

3. Kırâat Birikiminin Terminolojik Kategorileri ve Bunlar İçerisinde Şâzz'ın Yeri

Farklı okuma biçimleri, yedi harfle beraber Hz. Peygamber döneminde başlayan bir olgudur. Peygamber döneminde Kur'ân nazil olurken, Medine'nin son

⁶ Bkz., Taberî, *Câmi'*, III, 2445; VI, 4483; VII, 5311; İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *el-Hüccetü fi'l-Kırââtî's-Seb'*, Tah: Abdülâl Sâlim Mükrem, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 66, 106, 102, 114 vd.; İbn Zencele, Ebû Zur'a Abdurrahmân b. Muhammed, *Hüccetü'l-Kırâât*, Tah: Sa'îd el-Efgânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1979, s. 332, 347, 357 vd.

⁷ Bkz., Taberî, *Câmi'*, IV, 2681; V, 3645; VI, 4897, 4904, 4952, 5133, 7406; İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 87.

⁸ Ferrâ, Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-Kur'ân*, Tah: Ahmed Yûsuf Necati, Muhammed Ali en-Neccâr, İntişârâtü Nasır Hüsrev, Tahran, ts., I, 223, 252, 358, 416, 438; Ahfeş, Sa'îd b. Mes'ad el-Belhî, *Me'ânî'l-Kur'ân*, Tah: Abdülemir Muhammed Emin el-Verd, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985, I, 198-199, 209, 240, 265-266; II, 599.

dönemlerinde, yedi harf ruhsatı konmuştur⁹. Ruhsata binaen vahiy lafızları, hem Hz. Peygamber döneminde hem de sonrasında farklı şekillerde okunmaya devam etmiştir. Daha sonra, İslam toplumunda lehçesi farklı Arap unsurların çoğalması¹⁰ ve diğer etkenler¹¹, halk düzeyinde ciddi sorunlar ortaya çıkarmıştı. Bu sorunlar, aynı zamanda “*kırâat düzenlemesi*” olarak da nitelendirilebilecek¹² olan mushafın yeniden yazılması ile aşılmıştır¹³. Bir sonraki nesilde ise mushafın harekesiz-noktasız metin yapısı¹⁴, lahn olgusu¹⁵ ve kırâat değeri olmayan müdrec okumalar, otantik okumalarla, otantik olmayanların birbirine karışmasına sebebiyet vermiştir. Bu karışıklığı bertaraf etmek için alimler, sahih kırâatları tespit/ispat, yani sahihi, sahih olmayandan ayırmak için bazı tespit kriterleri geliştirmişlerdir. Bunlar, isnad ve resm-i mushaftır. Bu iki ana kritere uyanları almışlar, uymayanları ise bırakmışlardır. Bu işlem, artık kırâat imamlarının tercihlerinin tasnif edilip, kendi isimleriyle (Âsım’ın, Ebû Amr’ın kırâati gibi) kırâat ekollerinin oluşturulduğu¹⁶ ve sahih ve dışında kalan kırâatlarla alakalı özel eserlerin verildiği bir süreci başlatmıştır¹⁷. Bu süreçte, temelleri ana ilkelere dayanan ve kırâatların kendisine nispet edildiği birçok imam bulunmaktadır. Aşağı yukarı aynı dönemde bulunan Ebû Ubeyd, Sicistani ve Taberî gibi alimler, yedi/on kırâatin da içinde bulunduğu yirmi veya yirmi beş imam ve kırâatını zikretmişlerdir¹⁸. Dönem içerisinde alimler bu sahih kırâat birikimi içerisinde tercihte bulunuyor ve okuyorlardı. Dilsel açıdan tercih ettiklerine belîğ-eblağ; tercih etmediklerine ise şâzz diyorlardı. Yine

⁹ Bkz., Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, I, 143; Şahin, Abdussabûr, *Târîhu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kahire, Kahire, 1966, s. 39; Çetin, Abdurrahman *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, Marifet, Yay., İstanbul, 2001, s. 59.

¹⁰ Akdemir, M. Atilla, “Kırâat Resmu'l-Mushaf İlişkisi”, *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 123.

¹¹ Bkz., Kılıç, Sadık, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, Nil Yay., İzmir, 1993, s. 143.

¹² Akdemir, *Kırâat*, s. 126; Dağ, İhticâc, s. 73.

¹³ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Fedail, 3; Sicistânî, İbn Ebî Dâvûd Süleyman b. Eş'as, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Tah: Arthur Jeffery, Matbaatu'r-Rahmâniyye, Mısır, 1936, s. 18-19.

¹⁴ Bkz., Lügavi, Ebû't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali, *Merâtibü'n-Nahviyyin*, Tah: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Mektebetü Nahda, Mısır, ts., s. 8; İbn Nedim, Muhammed b. İshak Ebû'l-Ferec, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978, s. 61; Dâni, Ebû Amr Osman b. Said, *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*, Tah: İzzet Hasan, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1997, s. 3-4.

¹⁵ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Matbaatü Dari'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1925, II, 160; Cahız, Ebû Osman Amr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Tah: Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1975, II, 218; İbn Nedim, *Fihrist*, s. 59-60; Dağ, *İhticâc*, s. 116-121.

¹⁶ Tetik, Necati, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*, İşaret Yay., İstanbul, 1990, s. 71.

¹⁷ İbn Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *Çâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Mektebetü'l-Hanici, Mısır, 1932, II, 348; Rafi'i, Mustafa Sadık, *İcâzü'l-Kur'ân ve Belâğâtü'n-Nebeviyye*, Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır, 1965, s. 53; Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, MÜFV, Yay., İstanbul, 1997, s. 183; Ebû Şâme, el-Makdisî, *İbrâzü'l-Me'âni min Hirzi'l-Emânî fî'l-Kırâati's-Seb'*, Tah: İbrahim Atve İvaz, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, ts., s. 22

¹⁸ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 34; Rafi'i, *İ'caz*, s. 53.

naklî açıdan tercih ettiklerine, icmâ, ittifâk, meşhur; tercih etmediklerine şâzz, nadir, kalil gibi ifadeler kullanmaktaydılar.

İbn Mücahid'in kırâatları yedi ile sınırlaması, tüm sahih birikimi, kırâat-ı seb'a/meşhur ve dışındakiler/şâzz şeklinde iki gruba ayırmıştır¹⁹. İbn Cinnî de aynı tavrı sergileyerek, kırâatları yedi ve dışındakiler şeklinde ayırmakta, yedinin dışındakilere şâzz demektedir²⁰. Daha sonra Mekkî, tasnifi, yedi kırâat ve sahih birikim üzerinden değil de tüm kırâat birikimi üzerinden yapmakta ve tasnifte sahih kırâat şartlarını esas almaktadır. Buna göre Mekkî, kırâatları üçe taksim etmekte; birincisi üç kriteri taşıyan sahih kırâatlar, ikincisi mushafa uymayan kırâatlar, üçüncüsü ise güvenilir olmayan birinin naklettiği uydurma kırâatlardır. Bu tasnifte, birinci şık, yedi kırâat dahil tüm sahih okumaları; ikinci ve üçüncü şık ise kırâat değeri taşımayan tüm okumaları içermektedir. Mekkî, birinci şıkkı sahih ismi ile tanımlarken; diğer iki şıkka herhangi bir isim vermemektedir²¹. Ebû Şâme'de iki yaklaşım görülmektedir. Birinde yedi kırâati esas alarak, üzerinde icmâ edilen yedi kırâat ve dışında kalan şâzz kırâatlar şeklinde ikiye taksim etmekte²²; ikincisinde ise kriterleri esas alarak, ikiye taksim etmekte ve kriterlere uygun olanı sahih; kriterlerden birine uygun olmayanı ise şâzz olarak tanımlamaktadır²³. Bu tasnifi, İbn Cezerî de kullanır²⁴. Ayrıca İbn Cezerî, Mekkî'nin üçlü taksimini de benimseyerek, onun isimlendirmedeği "müdreç, mevzû" gibi kırâat çeşitlerinden bahseder. Ancak İbn Cezerî, farklı isimlendirdiği bu okumaların tümünü, şâzz başlığında ele almaktadır²⁵. Suyûtî ise İbn Cezerî'nin satır aralarında verdiği bu kırâat çeşitlerini ayrıştırarak, mütevâtir, meşhur, âhâd, müdreç, şâzz, mevzu şeklinde altılı bir taksim oluşturmuştur. Mütevâtiri, "yalan söylemesi mümkün olmayan bir topluluğun, her tabakada aynı şartları taşıyan topluluğa naklettiği kırâatlar"; meşhuru, "senedi sahih olup tevatür derecesine ulaşmayan kırâatlar"; âhâdı, "senedi sahih olan, ya Arapçaya ya da resm-i mushafa muhalefet eden meşhur derecesine ulaşmayan ve Kur'an olarak okunması caiz olmayan kırâatlar"; şâzzı, "senedi sahih olmayan kırâatlar"; müdreçci "tefsirî ilaveler" şeklinde tanımlamaktadır. Mevzu'u ise tarif etmemektedir²⁶.

İbn Mücahid öncesinde, meşhur/ittifâk/icmâ gibi kavramlar, râvîlerin çoğunluğunun üzerinde birleştiği kırâatları ifade ederken; karşısında kullanılan şâzz kavramı genelin rivayetine muhalefetle birlikte râvîsi tek veya az olan okumaları

¹⁹ İbn Mücahid, *Seb'a*, s. 87.

²⁰ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kırâât ve'l-İzâhi Minhâ*, Tah: Ali Necdî Nâsîf, Abdulhâlim Neccâr, Abdulfettâh İsmail Şelebî, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1986, I, 32.

²¹ Mekkî, *İbâne*, s. 51-52.

²² Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 174.

²³ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172.

²⁴ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

²⁵ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 14-17.

²⁶ Suyûtî, *İkân*, I, 241-243.

ifade etmektedir. Bu yönüyle meşhur, sahih birikim içerisinde naklî açıdan tercih edilen, şâzz ise tercih edilmeyen okumaları içermektedir. İbn Mücahid ile birlikte meşhur, kırâati yaygın bir şekilde takip edilen yedi kırâati ifade ederken; şâzz, yedi kırâatin dışında kalan yaygın olmayan kırâatları ifade etmektedir. İbn Mücahid'den sonra ise kırâat içerisinde gelişen terminolojiye göre şâzz kavramı, meşhurla birlikte, sahih, mütevâtir gibi kavramların karşısında da kullanılmıştır. Sahih, üç kritere uygun olan okumaları ifade ederken; şâzz bu üçünden birine uygun olmayıp, kırâat değeri taşımayan okumaları ifade etmektedir. Yine mütevâtir, yalan söylemesi mümkün olmayan bir topluluğun, aynı şartları taşıyan topluluğa naklettiği kırâatları ifade ederken; şâzz bu dereceye ulaşmayan meşhur veya âhâd seviyesinde kalan okumaları ifade etmektedir. Suyûtî'nin senedi sahih olmayan şeklindeki tanımında ise kavramın neyin karşısında kullanıldığı belli değildir.

I. KIRÂAT İLMİNDE ŞÂZZ KAVRAMININ TARİHSEL SÜRECİ

Bu başlık altında şâzz kavramının ortaya çıkış öncesinden başlamak üzere, damgasını vurduğu her dönem ayrı başlıklarda ele alınacak ve kavramın gelişim süreci salt bir tarihsel bakışla okunacaktır. Bu tarihsel okuma kırâat merkezde olmak üzere Arap dili ve hadis alanları ile beraber gerçekleştirilecektir. Dolayısıyla şâzz kavramının bulunduğu dönemde kırâatta, Arap dilinde ve hadiste nasıl bir duruş sergilediği olduğu gibi ortaya konacaktır.

A) Şâzz Kavramının Ortaya Çıkışından Önceki Dönem

Kavramın ortaya çıkışına kadarki bu dönem birinci asrı karşılamaktadır. Bu dönem, verilen ruhsatla birlikte kırâat olgusunun başladığı; farklı kabilelerin İslâm'ı tercihleriyle bu olgunun genişlediği²⁷; Hz. Osman (ö.35/656) döneminde, genişleyen bu olgunun önü alınmaz tartışmalara neden olduğu; çözüm olarak ise kırâatları sistematize edecek ve kırâatları iki kapak arasında gösterecek/muhafaza edecek tarzda mushafın oluşturulduğu²⁸; kısa bir süre sonra mushafın noktasız-harekesiz metin yapısının ve Arap dili çerçevesinde ortaya çıkan lahn olgusunun sahih kırâat birikimini tehdit ettiği ve çözüm olarak mushafa hareke konulduğu bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır²⁹. Bu döneme kırâat açısından genel olarak bakıldığında, daha sonraki dönemlerde karşılaşılan, niteliklerine göre bir kırâat ayrışması görülmemektedir; çünkü bu dönem kırâatların sahihliği açısından homojen bir yapı arz etmektedir. Kırâatların niteliklerine göre kategorize edilmesini ve sahihliğini ortaya koyacak kriterlerin belirlenmesini gerektirecek herhangi bir neden bulunmamaktadır. Mezkûr nedenler, bu asrın sonuna doğru kendini hissettirmeye başlamış ve bir sonraki dönemde de tamamen netleşmiştir.

²⁷ Dağ, *İhticâc*, s. 12.

²⁸ Buhârî, *Fedâil*, 3; Sicistânî, *Mesâhif*, s. 18-19.

²⁹ Bkz., Luğavî, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, s. 8; İbn Nedim, *Fihrist*, s. 61; Dâni, *Muhkem*, s. 3-4.

Bu dönemde Arap dili ile ilgili çalışmaların, cahiliye döneminde filolojiden uzak gerçekleştirilen dilsel faaliyetler³⁰ bir kenara bırakılırsa, Kur'ân ve hadis merkezli olduğu söylenebilir. Kur'ân ve hadislerin yazılması, ayet ve hadislerdeki garip kelimelerin Hz. Peygamber tarafından açıklanması, Hz. Peygamberin vefatından sonra bir kısım sahabeinin Kur'ân ve hadisi anlamlandırmak ve yorumlamak için Arap şiirine müracaat etmesi ve İbn Abbas (ö.68/689) gibi bazı filologların Kur'ân ve hadisteki anlamı kapalı kelimeleri açıklayıcı çalışmalara yoğunlaşması ve son olarak Ebu'l-Esved (ö.67/686) tarafından Kur'ân'ın harekelenmesi bu dönem için sistematik olmayan kısmi dil çalışmalarıdır. Ancak İslâm'ın zuhuru ile Kur'ân etrafında şekillenen ilimlerin bu kısmi dil çalışmaları, bir sonraki dönemde yapılacak sistemli dil çalışmalarına dinamizm ve filolojik bir hüviyet kazandırmıştır³¹.

Sahabe ve büyük tabiilerin hayatta olduğu bu dönemde hadisler, hatırlanma amacıyla küçük notlar dışında sema yoluyla alınıp ezberlenmekteydi ve nakilde de herhangi bir eksikliğe rastlanmamaktaydı. İnsan doğasından kaynaklanan unutma, yanılma gibi hatalar olsa da genel olarak insanlar arasında güven duygusunun hâkim olması, râviler hakkında değerlendirme yapma ihtiyacını hissettirmiyordu³². Dolayısıyla bu dönemde, râvilere duyulan güven ve nakilde hâkim olan hız, hadis metinlerini kategorize etmeye ve böylece bir terminoloji oluşturmaya engeldi.

Netice itibariyle dönem içerisinde doğal olarak kırâat ayrışması olmadığı; sistematik ve filolojik mahiyette dil çalışmalarının görülmediği; hadisleri ayrıma tabi tutacak ve terimleştirecek bir yapının da bulunmadığı ve bu hususları gerektirecek ortamın da oluşmadığından, her üç disiplinde de şâzz kavramının kullanımı söz konusu değildir.

B) Şâzz Kavramının Ortaya Çıkışı: Dilbilim ve Hadis

Şâzz kavramının ortaya çıktığı dönem, ikinci asra tekabül etmektedir. Önceki dönemde her üç disiplin için de başlayan bir takım sorunlar bu dönemde derinleşmektedir. Bu nedenle her ilim dalı, kendi içinde bir takım tedbirlere başvurmakta ve bunun sonucunda da kendi terminolojisini oluşturmaya başlamaktadır. Şimdi şâzz kavramı çerçevesinde her üç disiplini okumaya çalışalım.

Kırâat açısından dönemin en önemli iki sorunu lahn olgusu³³ ve mushafın metin yapısıdır³⁴. Bu iki sorun, kırâat alanında 'problemler' birikiminin

³⁰ Bu faaliyetler için bkz, Nassâr, Hüseyin, *el-Mu'cemu'l-Arabî Neş'etuh ve Tatavvuruh*, Mısır, 1968, I, 16; Bakırcı, Selami-Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum, 2001, s. 1-2.

³¹ Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili*, s.4.

³² bkz., Yücel, Ahmet, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV Yay., İstanbul, 1996, s. 27.

³³ bkz., İbn Kuteybe, *Uyûn*, II, 159; Yâkût, Şihabüddin Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdullâh Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, ts., I, 80; Kiftî, Cemâluddin Ali b. Yûsuf, *İnbâhü'r-Rûvât ala Enbâhi'n-Nühât*, Tah: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut, 1986, II, 319; Dağ, *İhticâc*, s. 111-122.

oluşmasına neden olmuş ve aşılması için bir takım çözüm ve kriterler geliştirilmiştir. Sahihleri sakimlerden ayırma ameliyesi olan bu çözüm ve kriterler, isnad³⁵ ve resm-i mushaf³⁶ gibi bir takım terimlerin kullanılmasını da beraberinde getirmiştir. Bir yandan sahih-sakim ayrıştırılması yapılırken diğer yandan da sahihler arasından bir takım referanslar kullanılarak, tercihler yapılmaktadır. Ancak sahih birikim içerisindeki bu tercih olgusu ve onları anlamlı hale getiren kavramlar, kırâat alanında değil, dilbilim alanında gerçekleşmekte, dolayısıyla tercih edilen ve edilmeyen okumaları ifadelendiren kavramlar da bu alan içerisinde gelişmektedir. Şâzz kavramı da tercih edilmeyenleri nitelediği için buna dâhildir. Kırâat ile ilgili kavramların dil alanında gelişmesinin temel nedenleri şunlar olabilir: dil çalışmalarının hız kazanmasının kırâatların dilsel bir olgu olduğu gerçeği ile keşişmesi, kırâatların dilsel kaynak olarak görülmesi³⁷, kırâatların dilsel referanslarının oluşturulması veya dilbilim âlimlerinin aynı zamanda kırâat imamı veya âlimi olmasıdır³⁸. Netice itibarıyla muracceh olmayan okumaları tanımlayan şâzz kavramının ortaya çıkış sürecini, kısmen kırâat kaynağı da kabul edilen dilbilim kaynakları ışığında okuma zorunluluğu vardır.

Bu dönem içerisinde Arap dilinin otantik bir yapıya kavuşturulması için yapılan çalışmalar, bazı teolojik ve sosyolojik nedenlere dayanmaktadır. Bunlar, farklı etnik unsurların Araplarla karışması sonucu coğrafyaya yayılan lahn ve bunun sonucu olarak hem dilin safiyetinin bozulması hem de Kur'ân ve kırâatların yanlış okunmasıdır³⁹. Bu tehditleri ortadan kaldırmak için dilbilimciler dil kurallarının çerçevesini belirlemeye yönelmişlerdir. Bunu yaparken de şehirlerde kullanılan dil malzemesine değil, çöllerde yaşayan bedevilerin kullandıkları dil malzemelerine itimat etmişlerdir⁴⁰. Başlangıçta bireysel olarak başlayan bu dil

→

³⁴ bkz., İbn Kuteybe, *Uyûn*, II, 60; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, Tah: Muhammed Ali en-Neccâr, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts., II, 8; Askerî, Ebî Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Sa'îd, *Şerhu Mâ Yeka'u fihî't-Tashîf ve't-Tahrîf*, Tah: Abdulazîz Ahmed, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1963, s. 11-13.

³⁵ İsnadın sözlü ve yazılı olarak ortaya çıktığını belirten rivayetler için bkz., İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 46-52; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 17; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Ma'rîfetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, Tah: Tayyar Altıkulaç, İSAM., İstanbul, 1995, I, 289; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Galib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Tah: Abdüsselâm Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, Dağ, *İhticâc*, s. 151-153.

³⁶ Resm-i Mushafın kriter oluşu ile ilgili bkz., Mekkî, *İbâne*, s. 32; Hamed, Çanîm Kaddûrî, *Resmü'l-Mushaf*, Mevsuatü Lecnetü'l-Vataniyye, Bağdat, 1982, s. 631.

³⁷ Bilgi ve örnekler için bkz. Suyûtî, Celâluddîn, *el-Ikurâh fî İlmi Usûli'n-Nahv*, neşr. Ahmed Suphi Fırat, Matbaatu Külliyyeti'l-Edeb, İstanbul, 1975, s. 48; Efgânî, Sa'îd, *Fî Usûli'n-Nahv*, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, 1987, s. 28-45; Zâhid, Züheyr Ğazi "en-Nahviyyûn ve'l-Kırâatü'l-Kur'âniyye", *Mecelletü Edebi'l-Mustansire*, sy.: 15, Bağdat, 1987, s. 110.

³⁸ Nasr b. Âsım el-Leysi; Abdurrahman b. Hüzmüz, Yahya b. Ya'mer vs. bunun en güzel örnekleridir. Bkz., Kiftî, *İnbâh*, II, 172; IV, 24-27.

³⁹ Geniş bilgi için bkz., Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili*, s. 17-21; Kaya, Mustafa, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2007, s. 1-2.

⁴⁰ eş-Şelekânî, Abdulhamit, *Masâdirü'l-Luĝa*, Trablus, 1982, s. 475.

çalışmaları, zamanla belli merkezler etrafında toplanarak kolektif bir yapı kazanmış ve ekolleşme sürecine girmiştir⁴¹. Bu malzemeleri toplarken dilciler, kriterler belirlemişler, her bulduklarını almamışlardır. Aldıklarının güvenilirliğine ve yaygınlığına özen göstermişlerdir. Bu kriterleri uygularken de doğal olarak bunlara uyanları ve uymayanları farklı kavramla karşılamışlardır. Sema usulüyle derledikleri malzemelerden, yaygın olanına muttarit; yaygın olmayan ve genelin kullanımından farklı olanına da şâzz demişlerdir. Böylece bu dönemde şâzz kavramı dilbilimde ortaya çıkmış ve kullanılmaya başlanmıştır.

Elimizdeki mevcut eserlerden hareketle kavramı ilk olarak kullananın Halil b. Ahmet (ö.175/791) olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Halil'den önce Yahya b. Ya'mer'in (ö.129/746)⁴², Abdullah b. Ebi İshak el-Hadremi'nin (ö.127/745)⁴³ ve İsa b. Ömer es-Sekafi'nin (ö.149/766)⁴⁴ alanla ilgili eserlerinden söz edilmektedir. Hoca-talebe ilişkisi ve dilbilimin, öncekilerden nakledilerek süreç içerisinde gelişmeci bir disiplin olduğu düşünüldüğünde, kavramın bu müelliflerin eserlerinde kullanılmış olabileceğini söylemek de mümkündür⁴⁵. Halil b. Ahmet şâzz kavramını "topluluktan ayrı kalan"⁴⁶ ve "yaygın kullanıma muhalefet"⁴⁷ şeklinde tarif ederek, tek kalan her şeyin şâzz olduğunu söylemektedir. Bunun dışında kavramı 6 yerde daha kullanmaktadır⁴⁸. Müellif, 'Kitâbu'l-Cümel fi'n-Nahv' adlı eserinde ise şâzz kavramını kullanmamaktadır. Sîbeveyh'in (ö.180/796) ise Halil'den farklı olarak, kavramı, sonraki dönemlerde sistematize edilmesine ışık tutacak⁴⁹ şekilde geniş bir yelpazede ele aldığı görülmektedir. Sîbeveyh, 'el-Kitâb'da, 34 yerde geçen kavramı, hocası gibi az, nadir, yaygın olmayan anlamında kullanmaktadır⁵⁰. Hocasından farklı olarak şâzz kavramının dil kaidelerinin oluşturulmasındaki işlev-

⁴¹ Kaya, *er-Rummânî*, s. 8.

⁴² Kiftî, *İnbâh*, II, 380-381.

⁴³ Luğavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, s. 12; Suyûtî, Celâluddîn, *el-Muzhir fi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Envâihâ*, Tah: Fuad Ali Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, II, 398.

⁴⁴ Luğavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, s. 23.

⁴⁵ Nitekim Ebû Şâme'nin, dönemin dil bilgini ve kırâat imamı olan Ebû Amr'dan (ö.154) naklettiği ifadeler, birtakım sıkıntılarla birlikte bu düşünceyi destekler mahiyettedir. İfade şöyledir: "Çoğunluğun getirdiğine aykırı olan tek kalmış bir şeyi/vahid, şâz kabul ederim." (Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 181) Öncelikle burada kullanılan şâz kavramının bizzat Ebû Amr'a mı ait olduğu yoksa Ebû Şâme'nin mana ile rivayette kendi tasarrufu mu olduğu ve bir de ifadenin kırâat ile ilgisinin olup olmadığı açık değildir; çünkü ifadede kırâata ait herhangi bir emare bulunmamaktadır.

⁴⁶ Ferâhidî, Halil b. Ahmet, *Kitâbu'l-Ayn*, Tah: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, ts., VI, 215.

⁴⁷ Ferâhidî, *Ayn*, I, 137.

⁴⁸ Ferâhidî, *Ayn*, I, 234, 326; II, 250; III, 215; VIII, 177.

⁴⁹ Sîbeveyh, takipçilerinin yaptıkları şâz taksiminin ilham kaynağı olmuştur. Mesela vakıftaki *أدب* kelimesinin Araplarda kullanımının çok olduğu ancak bunun şâz olarak değerlendirildiğini söylemesi, "istimalde muttarid, kıyasta şâz"⁴⁹ veya "bu şâzzdır, ancak o birinci muttarid için benzerdir" ifadesi "istimalde şâz, kıyasta muttarid" kategorilerinin isimsiz şeklidir. (Kırş., Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr, *el-Kitâb*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Mısır, 1317, II, 288; Rummânî, *Sîbeveyh*, s. 215; İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 97-98.)

⁵⁰ Örnekler için bkz., Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 16, 148, 273, 294, 398; II, 71, 74, 113, 149, 162, 163, 227, 256, 264, 275, 288, 328, 361, 372, 388, 400, 462.

selliğinden de bahsetmekte ve şâzza kıyas yapılamayacağından söz etmektedir⁵¹. Netice itibariyle şâzz kavramını hem Halil hem de talebesi Sîbeveyh aynı anlamda kullanmaktadır.

Söz konusu dilbilim kaynakları bahsi geçen nedenlerden dolayı aynı zamanda bizim için kırâat kaynaklarıdır. Bu kaynaklar, özellikle bu dönemde sahih birikim içerisinde oluşan ve kavramsal anlamda gelişen tercih olgusunun birikimleridir. Bu nedenle bu kaynakları, sadece dilbilim perspektifiyle değil, şâzz kavramının da dahil olduğu kırâatta tercih olgusu bağlamında ele almak ve değerlendirmek gerekmektedir.

Halil b. Ahmet'in 'Kitâbu'l-Cümel fi'n-Nahv' adlı eserinde farklı okumaları hem dilsel hem de anlamsal açıdan ele aldığı ve yoğun olarak kullandığı görülmektedir⁵². Bu okumalarda أحسن-أجود gibi tercihi ifade eden kelimeler kullanmasına⁵³ karşın tercih edilmemeyi ifade eden herhangi bir kavrama rastlanmamaktadır. 'Kitâbu'l-Ayn' adlı eserinde ise bazı okumaları, bir takım kelimelere referans olarak kullandığı; kullandığı bu okumalardan bir kısmını العامة-أصوب-أحسن gibi tercihi ifade eden isimlerle nitelediği⁵⁴; 'Kitâbü'l-Cümel'den farklı olarak bir kısmını da بعض آخري- بعض gibi tercih edilmediği izlenimi veren ifadelerle birlikte kullandığı⁵⁵ görülmektedir. Kırâatların dilsel referanslarının ortaya konulması açısından Sîbeveyh ve eserinde oldukça önemlidir. Gerçekten de kırâatları gerek "ihticac li'l-kırâat" ve gerekse "ihticac bi'l-kırâat" şeklinde ele aldığı görülmektedir⁵⁶. Kırâatları bu şekilde kullanırken doğal olarak bazı tercihlerde bulunmaktadır. Tercih ettiği okumaları "أحسن" kelimesi ile överken; tercih etmediklerini de "قليلة"⁵⁷, "ردئ"⁵⁸, "قراءة" gibi ifadeleriyle nitelemektedir. Görüldüğü gibi hem Halil hem de Sîbeveyh, tercih etmedikleri okumalar için (بعض, ردئ, قليلة) gibi kelimeleri kullanırken, şâzz kavramına yer vermemektedirler.

Diğer disiplinler gibi hadis ilminin de bu dönemde kavramlaşma sürecine girdiği görülmektedir; çünkü yazılı hadis metinlerinin artması; bu metinlerin nakledilmesinde hadislerin tashife uğraması; diğer yandan insanların birbirlerine karşı güven duygularının zayıflamasına sebep olacak derecede hadis uydurmacılarının çoğalması, muhaddisleri bazı tedbirler almaya sevk etmiştir. Olumsuzlukları ortadan kaldırma yanında bu tedbirler, hadis öğrenimi ve râvî/rivayet ile ilgili

⁵¹ Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 294, 398; II, 149, 361.

⁵² Örnekler için bkz., el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Cümel fi'n-Nahv*, Tah: Fahrüddîn Kabave, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, s. 4,18,19,21,25,30,31,38,39,40,42,44,47,49,53,54,55,56,60,63,70,79.

⁵³ Örnek için bkz., Ferâhidî, *Cümel*, s. 31.

⁵⁴ Ferâhidî, *Ayn*, I, 195, 199, 630, 708.

⁵⁵ Ferâhidî, *Ayn*, II, 319, 867.

⁵⁶ Örnekler için bkz., Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 17, 31, 48, 49, 93 vd., II, 9, 45, 192, 213.

⁵⁷ Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 19.

⁵⁸ Sîbeveyh, *Kitâb*, II, 170.

⁵⁹ Bkz., Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 17, 26, 49, 191, 164, 272; II, 29, 86, 571.

bazı kavramların doğuşuna da vesile olmuştur⁶⁰. Şâzz kavramı da bunlardan biridir. Kavramın bu dönemde ilk olarak Şu'be b. Haccâc (ö.160/776) tarafından kullanıldığı belirtilmektedir⁶¹. Şu'be'nin şâzz kavramından “*meşhur kişilerin, kendilerinden başka kimsenin rivayet etmediği rivayetleri*” kastettiği söylenmektedir⁶². Bu da onun, kimin hadislerini terk ettiği sorusuna verdiği “*çok maruf râvîlerden maruf olmayan rivayetlerde bulunan ve çok hata yapan râvî*”⁶³ cevabından yapılan çıkarımdır. Hadis ilminde kavramı ilk defa tanımlayan ise İmam Şafi'dir (ö.200/816). Şafi'ye göre şâzz “*güvenilir bir râvînin başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir*”⁶⁴.

Dönemi özetleyecek olursak, şâzz kavramı ilk olarak hem hadiste hem de Arap dilinde bu dönemde ortaya çıkmıştır. Gerek Arap dilinde ve gerekse hadiste şâzz kavramına getirilen tanımlar rivayet merkezlidir. Her iki disiplin ile de yakın alakası olan kırâatta ise benzer kavramlar kullanılmakla birlikte, şâzz kavramı henüz kullanılmamaktadır.

C) Şâzz Kavramının Kırâatlarla Birlikte Kullanımının Başlaması: Fer-râ-Ahfeş

Önceki süreçte Arap dili ve Hadis alanında ortaya çıkan şâzz kavramı, dilbilim içinde yoğun olarak ele alınmasına rağmen, kırâat alanında kullanılmamıştır. Bu dönemde ise şâzzın kırâatlarla birlikte kullanımının, farklı okumaların, tercih bağlamında dil eksenine oturtulması ve filolojik referansları bakımından kategorize edilmesi ile birlikte başladığı görülmektedir. Çok az da olsa, aynı dönem içerisinde, şâzzın, rivayet bağlamında kırâatlarla birlikte kullanıldığı da müşahade edilmektedir.

İçerik bakımından şâzz kavramı dilde önceki dönemle aynı anlamda kullanılmasına karşın, kullanım alanı itibarıyla farklı bir sürece girmiştir; çünkü dilde ekol mantığının hâkim olması, şâzz kavramının kullanımında subjektiviteyi de beraberinde getirmiştir. Bu sebeple, Basra okulunun şâzz dediği kaide veya kullanım, Kûfe ekolünde birçok argümanlar ileri sürülerek normal olarak değerlendirilmiştir⁶⁵. Böylece kavramı dilsel manada dilbilim âlimlerinden Ferrâ (ö.207/822)

⁶⁰ Yücel, *Hadis*, s. 28.

⁶¹ Yücel, *Hadis* s. 169.

⁶² Özsoy, Vahap, *Şu'be İbnü'l-Haccâc ve Hadisçiliği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2004, s. 56.

⁶³ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-Râvî*, Tah: Abdulvahhab Abdullatif, Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, Riyâd, ts., I, 339.

⁶⁴ Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysaburi, *Ma'rîfetü Ulûmi'l-Hadis*, Medine, 1977, s. 119; el-Mubarek, Abdurrahman ibn Abdurrahman, *Tuhfetu'l-Ahfezi*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, II, 84; Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s.53.

⁶⁵ Örneğin, –البياض السواد– kelimelerinin taaccub sıgasında kullanılıp kullanılmayacağı hususunda Kûfe ekolü özellikle bu iki rengin kullanılabilceğini; Basra ekolü ise kullanılmayacağını iddia etmektedirler. (bkz., Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-İnsâf fî Mesâil'i'l-Hilâf*, Dârü'l-Fikr, Dımeşk, ts., I, 151. Diğer örnekler için bkz., Enbârî, *İnsâf*, I, 179, 214; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Mufasssal*

bir kere⁶⁶; Ahfeş (ö.211/826) iki kere⁶⁷; Sa'leb (ö.291/903) 13 kere⁶⁸; Müberred (ö.285/898) de 'Muktadab' adlı eserinde hiç kullanmazken 'el-Kâmil' adlı eserinde üç kere⁶⁹ kullanmaktadır.

Her iki ekolün gerek dil ve gerekse taassuptan kaynaklanan farklı yaklaşımları, tercih edilmeyen kırâatları tanımlama noktasında âlimleri, önceki dönemden farklı ve daha ağır bir terminoloji kullanmaya sevk etmiştir. Bu okumaları, Müberred, "حن-شاذ-ردیئة-"⁷⁰; Ferrâ "لا أستحب-غلط-وهم-لا يجوز-شاذ"⁷¹; Ahfeş, "حن-شاذ-ردیئة-"⁷² gibi şâzz kavramının, oldukça hafif kaldığı daha ağır ifadelerle nitelenmektedirler. Bununla birlikte tercihe şayan gördükleri okumaları da "أجود-أحسن-"⁷³ kelimeleri ile övmektedirler. Görüldüğü gibi tercih edilmeyen okumaları ifadelendirmede şâzz kavramını ilk defa Ferrâ ve Ahfeş kullanmaktadır⁷⁴. İbn Kuteybe (ö.276/889) ise şâzzı bir tercih kavramı olarak değil de yaşayan dilin kırâatları etkisin altına alması ile ilgili açıklamaları bağlamında zikretmektedir. Şimdi bu kullanımları ayrı ayrı incelemeye çalışalım.

Ferrâ'nın 'Me'ani'l-Kur'ân' adlı eserinde kavramı sekiz yerde kullandığı ve şâzz kelimesine kırâat bağlamında özel bir anlam yüklediği görülmektedir. Bu nedenle müellifin dilbilim alimi; eserinin lügavî tefsir çalışması olması ve kırâatların da filolojik tahlile tabi tutulması, kavramı, Arap dilindeki anlamıyla kullandığını göstermektedir. Nitekim hem kendi ifadelerinin konteksi hem de diğer yardımcı kaynaklardan elde edilen bilgiler bunu desteklemektedir. Örneğin, "ولا يحسن" ayetindeki "ولا يحسن"⁷⁵ kelimesi ile ilgili ya ve ta harfleriyle okumaları ve bunların dilsel referanslarını geniş bir şekilde tartıştıktan sonra ya harfiyle okunan kırâat hakkında şu ifadelerle yer vermektedir: "Bu görüş, Hamza'nın

→

fi San'ati'l-İ'râb, Tah: Ali Mulhim, Dâru Mektebeti'l-Hilal, Beyrut, 1993, s. 190; Ebu'l-Beka, Muhibbuddin Abdullah b. Hüseyin, *el-Lübâb fi İleli'l-Binâi ve'l-İ'râb*, Tah: Câzî Muhtâr Duleymât, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1995, I, 377; II, 236; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Muğni'l-Lebîb fi Kitâbi'l-E'arîb*, Tah: Mazin Mübarek-M. Ali Hamdullah, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1985, I, 413).

⁶⁶ Ferrâ, *Me'âni*, III, 81.

⁶⁷ Ahfeş, *Me'âni*, I, 392; II, 484.

⁶⁸ Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya, *Mecâlisu Sa'leb*, by., ts., s. 6, 30, 119, 129, 131, 136, 140, 147, 165.

⁶⁹ Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil*, tah.: Muhammed Ahmed ed-Dâli, Beyrut, 1986, I, 18; II, 224; III, 522.

⁷⁰ Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadab*, Tah: Muhammed Abdulhâlik Udeyme, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts., I, 123, 254; II, 18, 134, 171; Müberred, *Kâmil*, II, 931.

⁷¹ Ferrâ, *Me'âni*, I, 223, 252, 358, 416, 438.

⁷² Ahfeş, *Me'âni*, I, 198-199, 209, 240, 265-266; II, 599.

⁷³ Bu sıfatların kullanıldığı kırâat örnekleri için bkz., Ferrâ, *Me'âni*, I, 112, 124, 198; II, 230; Ahfeş, *Me'âni*, I, 430; Müberred, *Muktadab*, I, 216; II, 67.

⁷⁴ Sağır, şâz kelimesinin kırâatlarla birlikte ilk olarak Taberî'nin kullandığını söylemektedir. (bkz., es-Sağır, Mahmut Ahmet, *el-Kırâatu's-Şâzze ve Tevcihuhâ'n-Nahviyyu*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1999, s. 40). Oysa kavram Taberî'den bir buçuk asır önce kırâatlar için kullanılmaya başlanmıştır. Bu da önceki kaynakların iyi araştırılmadığını göstermektedir.

⁷⁵ Enfâl, 8/59.

kırâatına göredir. Buna göre سيقوا kelimesi nasb konumundadır... Ancak şâzz olduğundan dolayı bu benim hoşuma gitmiyor.”⁷⁶ Zeccâc (ö.311/923), İbn Hâleveyh (ö.370/980) ve İbn Zencele’nin, (ö.ç) bu kırâatin dilbilim açısından zayıf bir kullanım olduğu⁷⁷ ve tercih edilmediği şeklindeki sözleri de⁷⁸, şâzzın, kırâatin dilsel referansı⁷⁹ için kullanıldığı hususunda Ferrâ’yı desteklemektedir. Yine “مطلعون”⁸⁰ kelimesi için, bazı kurrânın⁸¹ kelimeyi “ط” harfinin sükûnu, “ن” harfinin kesresi ile okuduğunu ve bunun şâzz olduğunu söylemektedir⁸². Bu ifadenin akabinde ise Arapların cemi nûnu ile izafetin bir arada olduğu bir kullanımı tercih etmediğini, gerekçeleriyle anlatmaktadır⁸³. Ferrâ ile birlikte Ezherî (ö.370/980)⁸⁴, İbn Cinnî (ö.392/1002)⁸⁵, Enbârî (ö.327/938)⁸⁶ ve Ukberî (ö.616/1219)⁸⁷, kelimenin kesre ile okunuşunun dil açısından şâzz olduğunu vurgulamaktadırlar⁸⁸.

Ferrâ’nın, hadis alanından etkilenerek kavramı anlamlandırma ihtimali de yüksektir. Mesela, “قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء”⁸⁹ ayetinde geçen “نتخذ” kelimesi ile ilgili olarak, şu ifadelere yer vermektedir. “Kurrâ nûn harfinin fetha ile okunuşunda icmâya varmıştır. Ancak Ebû Cafer nûn harfinin fethası ile okumaktadır. Ebû Cafer bu okumada şâzz kalmıştır ve bu şekilde okuyan azdır.”⁹⁰ Bu belirleme Zeccâc’ın “bu okuma sadece Ebû Cafer’e aittir”⁹¹ şeklindeki ifadesi ile birlikte

⁷⁶ Ferrâ, *Me’ânî*, I, 416.

⁷⁷ Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî, *Me’ânî’l-Kur’ân ve İrâbuhu*, tah.: Abdulcelil Abduh Şelebî, Beyrut, 1988, II, 421; İbn Zencele, *Hüccet*, s. 312.

⁷⁸ İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *İrâbu’l-Kırâati’s-Seb’i ve İlelûha*, Tah: Abdurrahman b. Süleyman el-Uşeymin, Mektebetü’l-Hancı, Kahire, 1992, I, 230.

⁷⁹ Bazı müellifler, Ferrâ’nın şâz kavramını doğrudan kırâata yönelik kullandığını düşünerek, bu kırâatin sahih olduğu şeklinde Ferrâ’ya cevap vermektedirler. (bkz., Hatîb, Abdu’l-Latif, *Mu’cemu’l-Kırâat*, Dâru Sa’dî’d-Dîn, Dimeşk, 2000, III, 315) Oysa şâz kavramının bu dönemlerde özel bir anlamda kullanılmadığı tamamen sahih olan okumalar arasında dilsel anlamda tercih edilmeyen okumalar için kullanıldığı ortadadır.

⁸⁰ Sâffât, 37/54.

⁸¹ Eseri tahkik eden müellifler İthaf’ı da referans göstererek, bu kırâatin İbn Muhaysin’e ait olduğunu dipnotta belirtmektedirler. Oysa bu kırâat İbn Muhaysine ait değildir. İthaf’ta da İbn Muhaysin’in kırâatı “mutliune” şeklindedir. Krş., Ferrâ, *Me’ânî*, II, 385 (6. dipnot); Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudelâi’l-Beşer bi’l-Kırâati’l-Arbe’ate Aşer*, tah. Şa’ban Muhammed İsmail, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1987, II, 412; Hatîb, *Mu’cem*, VIII, 29.

⁸² Ferrâ, *Me’ânî*, II, 385.

⁸³ Ferrâ, *Me’ânî*, II, 385-386.

⁸⁴ Ezherî, Ebî Mansur Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü Me’ânî’l-Kırâat*, Tah: İd Mustafa Derviş-Ivaz b. Ahmed el-Kavzî, Riyâd, 1991, II, 319.

⁸⁵ İbn Cinnî, *Muhteseb*, II, 220.

⁸⁶ Hatîb, *Mu’cem*, VIII, 30.

⁸⁷ Ukberî, Abdullah b. Hüseyin, *İmlâu Mâ Menne Bihî’r-Rahman min Vücûhi’l-İrâb ve’l-Kırâat fi Cemî’i’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1979, II, 206.

⁸⁸ Diğer örnekler için bkz., Ferrâ, *Me’ânî*, II, 53; III, 80; 97, 200, 238.

⁸⁹ Furkân, 25/18.

⁹⁰ Ferrâ, *Me’ânî*, II, 264.

⁹¹ Zeccâc, *Me’ânî*, IV, 60.

düşünüldüğünde, buradaki şâzz kavramının diğerlerinden farklı içerikle yüklü olduğu ortaya çıkmaktadır; çünkü burada kavramı, kırâatin kendisi için değil, râvî için kullanmaktadır. Bu da hadiste, “*güvenilir bir râvînin, başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir.*”⁹² şeklinde tanımlanan şâzz kavramı ile uyusmaktadır. Zira Ebû Cafer (ö.130/748) Medine kırâat imamlarından olup, güvenilirliğinde ittifâk söz konusudur. Dolayısıyla Ferrâ, sika olan Ebû Cafer’in rivayetini, tek kaldığını ve diğer okumaya muhalif olduğunu düşünerek⁹³, şâzz olarak değerlendirmiştir. Bu tanım-eylem uyuşmasından hareketle Ferrâ’nın burada şâzzi hadisteki anlamıyla kullandığı söylenebilir.

Bu dönem içerisinde kırâatlarla birlikte şâzz kavramını kullanan diğer bir âlim Ahfeş’tir. Ahfeş, kavramı kırâatlarla birlikte 3 yerde kullanmaktadır. Örneğin, peş peşe gelen hemzelerin okunuşu ile alakalı olarak şöyle demektedir: “*-لِفْ لِفْ bunlarda hemzeyi tahkik ile okurlar*”⁹⁴. Bu okuyuş Arap keliminde ancak şâzz olarak bulunmaktadır. Aralarında fasıla olmaksızın farklı iki hemze bir arada bulunduğu, bütün Arap keliminde teshil yapılır. Ancak şâzz ve kullanımı az lehçeler hariç⁹⁵. Yine arka arkaya gelen iki sakin harfin ‘اشتروا الضلالة’⁹⁶ örneğinde olduğu gibi harekelenmesinin şâzz bir lügat olduğunu⁹⁷; Ebû Amr’ın (ö.154/770) رهن⁹⁸ şeklindeki kırâatinin şâzz bir kullanım⁹⁹ olduğunu belirtmektedir. Her üç örnekte de görüldüğü gibi Ahfeş’in, şâzz kavramını, kırâatların filolojik tahlilini yaparken dayandıkları dilsel referansları için kullandığı düşünülmektedir.

İbn Kuteybe ise şâzz kelimesini belirli bir okuma ile birlikte değil de “*Kur’ân’da Lahn Olduğu İddiası*”¹⁰⁰ başlığının kırâat ile ilgili bölümünde kullanmaktadır. O şöyle demektedir. “*Önceki nesil, size anlattığım gibi, kendi lehçeleriyle okuyorlardı. Sonra şehir halkları ve yabancı milletler birbirini takip etti. Bunların kendilerine ait doğal bir lehçeleri yoktu. Dolayısıyla bunlar birçok kırâatta hata yapıyorlardı. Şâzz ile okuyorlar ve kırâati bozuyorlardı.*”¹⁰¹ Bu ifadeler o dönem içerisinde Arap diline nüfuz eden lahn olgusunun kırâate etkisinden bahsetmekte ve insanların hata yapmakla beraber yaygın olmayan veya nâdir anlamında, şâzz kalmış lehçeleri tercih ettiğinden bahsetmektedir.

⁹² Hakim, *Ma’rife*, s. 119; Yücel, *Hadis*, 169.

⁹³ Bu okumanın sadece Ebû Cafere ait olmadığını belirtmek gerekmektedir. Bkz., Hatib, *Mu’cem*, VI, 331.

⁹⁴ Vâkıa suresi, 47. ayette geçen bu kelimeleri İbn Âmir’in; Nâziât suresi 10 ve 11. ayetlerde ise Kisâi, Hamza ve Âsım’ın tahkik ile okuduğu belirtilmektedir. Bkz., İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 623, 670.

⁹⁵ Ahfeş, *Me’ânî*, I, 199.

⁹⁶ Bakara, 2/16.

⁹⁷ Ahfeş, *Me’ânî*, I, 205.

⁹⁸ Bakara, 2/283.

⁹⁹ Ahfeş, *Me’ânî*, I, 391.

¹⁰⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, tah. Ahmed Sakr, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1981, s. 50 vd.

¹⁰¹ İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 58.

Sonuç olarak bu dönem önceki dönemde olduğu gibi tercih olgusunun devam ettiği, farklı olarak tercih edilmeyen okumalar için daha ağır ifadeler kullanıldığı ve yine bir tercih kavramı olan şâzz kelimesinin ilk olarak bu dönemde kırâatlarla birlikte anıldığı süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ferrâ'nın bir kullanımını hariç, kavramın içeriği Arap dili ile doldurulmuştur.

D) Şâzz Kavramının Kırâat Terminolojisine Girişi: Taberî

Şâzz kavramı, kırâat disiplinine Taberî (ö.310/922) ile birlikte girmiştir. Taberî şâzz kavramını, hem bir tercih kavramı kabul ederek; hem de Arap dili kavramı olarak kullanmak suretiyle öncekilerin yaklaşımını devam ettirmiştir. Ancak Taberî bununla yetinmemiş, kavramın alanını genişleterek dil ve hadis alanından kırâat alanına kaydırmıştır. *“Arapçada fasih olsa bile bu kırâat şâzzdır”*¹⁰² ifadeleri de kavramı bu alana hasrettiğini göstermektedir. Taberî şâzz kavramını, dilsel dayanaklarından ötürü, kırâatlar için çok az kullanmaktadır. Daha çok kavramı rivayet merkezli ele alarak tüm sahih birikime uygulamakta ve en çok okunanı/rivayet edileni, icmâ'ul-kurrâ, ittifâku'l-kurrâ, ittifâku'l-müslimin veya müstefid/meşhur gibi kavramlarla vasıflandırırken; az okunanı/rivayet edileni şâzz ile karşılamaktadır. Bu yaklaşım, müellifin, hadisteki şâzz ve mukabili için kullanılan kavramlardan etkilenerek, rivayet bağlamında yolları kesişen kırâat ilmine bunları taşıdığını göstermektedir¹⁰³.

Şâzz kavramının Taberî'de çok geniş bir kullanıma sahip olduğu görülmektedir. Az da olsa kavramı, *“benzer kelimeler Arapların kullanımında şâzzdır”*¹⁰⁴ gibi ifadeleri ile Arap dili; *“Allah katından olduğu sabit olan bir şeye, zan ve şâzz görüşlerle karşı çıkılmaz”*¹⁰⁵ ifadeleri ile de tefsir bağlamında kullandığı dikkati çekmektedir. Kırâat alanında ise kavramı, *“ittifâk-icmâ”* gibi çoğunluğun konsensüsünü ifade eden kavramların karşısında kullanmaktadır. Taberî, kırâat tarihi kaynaklarında da yer aldığı gibi, kırâat ve imamlarını yirmi beşe kadar çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu imamların çoğunluğunun rivayet ettiği/okuduğu kırâatların dışında kalanları şâzz kapsamında değerlendirmektedir. O, ortaya koyduğu bu kritere göre bir, iki, üç ve hatta dört kişinin okuduğu kırâati dahi şâzz olarak değerlendirmektedir¹⁰⁶. Örneğin, Hicaz, Irak ve kırâat imamlarının çoğunluğunun *“إلا ان تكون تجارة”* ayetindeki *“تجارة”* kelimesini ötre ile okuduğunu; Bazı Kûfe imamlarının kelimeyi

¹⁰² Bkz., Taberî, III, 2445; VI, 4483; VII, 5311.

¹⁰³ Taberî, önemli bir müfessir ve kırâat alimi olma yanında döneminin önde gelen hadisçilerindendir. Öyle ki altıncı merteye muhaddislerden kabul edilmiş ve Nevevi, onun Tirmizi ve Nesai derecesinde olduğunu ileri sürmüştür. (Bkz., Nevevi, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *Tehzibü'l-Esma ve'l-Lügat*, Mısır, ts., I, 78. Ayrıca bkz., Okçu, Abdulmecit, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsîri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2000, s. 9.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmi'*, I, 204. Diğer örnekler için bkz., I, 296; V, 3450, 3644; VII, 5804.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi'*, II, 904. Diğer örnekler için bkz., I, 805; II, 1431.

¹⁰⁶ Ahmet Halil, *el-Kırâat İnde İbn Cerir et-Taberî fi Davi'l-Lügati ve'n-Nahv*, Camiatu Ümmi'l-Kura, Mekke, 1983, s. 1364

üstün ile okuyarak tek kaldığını belirterek¹⁰⁷ şöyle demektedir: “Ötreli okuyuşun dışındaki okuyuşu caiz görmüyorum; çünkü ötreli okuyuşta kurrânın icmâsı vardır. Üstün ile okuyan ise bu icmânın dışında/şâzz kalmıştır”¹⁰⁸. Bir başka örnekte, kurrânın kırâatinin haricinde kalmasından dolayı şâzz dediği ve caiz görmediği “حصرة”¹⁰⁹ kelimesinin okunuşu ile ilgili şunları kaydetmektedir: “Hasan Basri kelimeyi *nasb* ile okumaktadır. Bu Arapçada sahihtir ve fasih bir kullanımdır. Ancak bana göre bu kırâat İslâm kurrânının kırâatinin dışında kaldığı ve şâzz olduğu için caiz değildir”¹¹⁰. Eserde kavramla ilgili bu tür yaklaşımın birçok örneği bulunmaktadır¹¹¹. Taberî’nin, “*icmâ edilen okumalara muhalefet eden okumalar şâzzdır/وما خالفها شاذ*”¹¹² veya “*ittifâk edilen okumaların dışında kalan okumalar şâzzdır/وما عداها شاذ*”¹¹³ şeklindeki birçok kullanımını da zikretmek gerekir.

Çok az da olsa, kavramı, dilsel referansının şâzz olmasından dolayı kırâatlarla ilgili olarak, kullandığı görülmektedir. Örneğin, “*بئيس*” kelimesini bazı Kûfeli-lerin “*فيعل*” vezninde okuduğunu ve bunun da Arap dilinde şâzz bir kullanım olduğunu söylemektedir¹¹⁴. Bu ve benzer birkaç örnekte yer alan şâzz kavramının dilbilim kaynaklı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu okumalar, râvî açısından değil dilsel temeli açısından şâzz olarak değerlendirilmektedir.

Böylece Taberî ile birlikte kırâat ilmine geçen şâzz kavramı, hadis ilmindeki kullanımlarından faydalanılarak rivayet merkezli bir anlam dünyasına kavuşmuştur. Bu anlam alanı ile kavram, Taberî’de, çoğunluğun mukabili olan marjinal kalmış okumaları karşılamaktadır. Burada isimler değil, tüm sahih birikim içerisindeki bir kırâatin yaygınlığı ön plana çıkmaktadır.

E) Şâzz Kavramının Yeni Bir Boyut Kazanması: İbn Mücâhid

Taberî ile kırâat terminolojisine giren şâzz kavramının, İbn Mücâhid’in (ö.324/936) yedi sınırlaması ile kapsam alanında kaymaya uğradığı görülmektedir. İbn Mücâhid, bir takım zorunluluklardan¹¹⁵ dolayı tüm sahih birikim içerisinde farklı gerekçelerle yedi imamın okumasını tercih etmiş, tercih ettiği ve etmediği kırâatları kategorize etmiştir. Tercih ettiği yedi okumayı “*Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şâm’da bulunan imamların okumaları, öncekilerden aldıkları, öncekilerin de tabiiinden aldıkları ve herkesin bunların kırâat olunmasında icmâ ettiği okumalar-*

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi’*, II, 1629.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi’*, II, 1630.

¹⁰⁹ Nisâ, 4/90.

¹¹⁰ Taberî, *Câmi’*, III, 2445.

¹¹¹ Örnekler için bkz., Taberî, *Câmi’*, I, 156, 198, 549, 623, 629, 704, 724, 771, 774; II, 1530, 1630, 1652; III, 1749, 1764; IV, 2613, 3103, 3308, 3403; V, 3879, 3894; VI, 4483, 4867; VII, 5311.

¹¹² Örnekler için bkz., Taberî, *Câmi’*, IV, 2681; V, 3645; VI, 4897, 4904, 4952, 5133, 7406; VII, 5777, 5787; VIII, 6686; IX, 7363.

¹¹³ Örnekler için bkz., Taberî, *Câmi’*, III, 2105; V, 4205; VI, 5164.

¹¹⁴ Taberî, *Câmi’*, V, 3680. Diğer örnekler için bkz., Taberî, *Câmi’*, II, 1530, 1638; IV, 3150.

¹¹⁵ İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 45.

*dır*¹¹⁶ şeklinde tanımlarken, tercih etmediklerini, “Arap Edebiyatını iyi bilmeyenlerin hata edebilecekleri, dilsel referansı şâzz ve irab yönünden manası zayıf olan kırâatlar-*dır*”¹¹⁷ şeklinde anlamlandırmaktadır. Bir diğer yerde bu ayrışmayı daha da netleştirmekte ve yedi imam için şunları söylemektedir: “Bu yedi kişi/imam, Hicaz, Irak ve Şâm ehlindedir. Kırâat hususunda tabîni takip ettiler. Buldukları şehre mensup halk /avam¹¹⁸ onların kırâatlarında icmâ etmişlerdir”¹¹⁹. Yedinin dışında kalanlar için ise şu ifadeler yer vermektedir: “Ancak bir kişi, şâzz bir okumayı kendisi için güzel, hoş görürse, öncekilerden manferid/tek olarak rivayet edilen bu okumaları [sadece kendisi için] okuyabilir. Bu okumalar avamın kırâatına dâhil değildir”¹²⁰.

Görüldüğü gibi İbn Mücâhid, tercih ettiği okumalar için icmâ kavramını kullanırken; karşısında ise rivayette tek kalmış, icmâya/avama dâhil olmayan anlamında şâzz kavramını kullanmaktadır. Dolayısıyla İbn Mücâhid şâzz kavramını, dilsel temellerinden dolayı Arap dilindeki; naklî zayıflığından dolayı da hadisteki anlamıyla kullanmaktadır. Buraya kadar, yani gerek icmâ ve gerekse icmânın karşısında kullandığı şâzz kavramının anlam alanı hususunda İbn Mücâhid Taberî ile aynı paraleldedir. Ancak hem icmâ hem de şâzz kavramını uygulama alanları ve kriterleri farklıdır. Taberî, icmâ ve ittifâk kavramlarını tüm sahih birikim içerisinden çoğunluğun bir kırâat üzerinde birleşmesi olarak algılamak; İbn Mücâhid, bir imama ait olan okumanın halk tarafından yaygın olarak takip edilmesi olarak algılamaktadır. Yine Taberî, şâzz kavramını, tüm sahih birikim içerisinden üzerinde bir, iki, üç veya dört kişinin birleştiği, yani rivayeti nicelik itibariyle azınlıkta kalan okumalar için kullanırken; İbn Mücâhid ise şâzz kavramını, belirlediği yedi okumanın dışındaki tüm okumalar için kullanmaktadır. Örneğin, Taberî, yedi imamdan olan Âsım’ın (ö.128/745) “تجارة” kelimesini nasb ile okuyuşunu, çoğunluğun okuyuşunun dışında kaldığı için şâzz kabul ederken¹²¹; İbn Mücâhid bu okuyuşun diğer imamlar tarafından rivayet edilmesine değil, halkın takip etmesine bakarak meşhur ve sahih kabul etmektedir¹²². Dolayısıyla, hem yaygınlık hem de onun karşısında kullanılan şâzz kavramı İbn Mücâhid ile alan daralmasına uğramış ve yaygınlık veya şâzz kalma, mevcut ve muhtemel tüm sahih okumalar üzerinden değil, belirlenen yedi ve dışındakiler üzerinden anlamlandırılmıştır. Böylece İbn Mücâhid ile birlikte başlayan süreçte

¹¹⁶ İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 49.

¹¹⁷ İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 49.

¹¹⁸ Muhakkik, avam kelimesinin kurrânın geneli anlamında olduğunu belirtmektedir. (İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 87. 2. dipnot). Ancak bağlam avam kelimesinin, bölgeye mensup halkı ifade ettiğini ortaya koymaktadır.

¹¹⁹ İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 87.

¹²⁰ İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 87.

¹²¹ Taberî, *Câmi’*, II, 1629-1630.

¹²² İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 193. Benzer durum/örnek için krş., Taberî, *Câmi’*, I, 704; İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 170.

kavram, her âlimin kendi bakış açısı ve kriterine göre şekillenerek yeni anlamlar kazanacaktır.

F) Geleneksel Yaklaşımın Sürdürülmesi: İbn Mücâhid'den Mekkî b. Ebî Tâlib'e

İbn Mücâhid ile, “*yedi kırâatin dışında kalan tüm okumalar*” şeklinde yeni bir anlam kazanan şâzz kavramı, yedi kırâat geleneğinin oturmasıyla uzun bir dönem bu anlamını korumuştur. Özellikle İbn Mücâhid'in talebeleri yedi ve dışında kalan okumalarla ilgili yazmış oldukları eserler şâzz kavramına yüklenen bu anlamın temelini oluşturmuştur.

Şâzzı yedinin dışındakiler şeklinde net olarak tanımlayan İbn Cinnî olmuştur. Müellif, şâzz okumalarla ilgili çalışmasında, tüm kırâat birikimini ikiye taksim etmekte ve bu taksimde şâzz kavramını şöyle tanımlamaktadır: “*İki kısma ayrılan okumalardan birincisi, İbn Mücâhid'in Seb'a'sında yer alan ve bölgelerdeki kırâat âlimlerinin üzerinde uzlaşmaya vardığı okumalardır. İkincisi ise bahsi geçen bu yedi kırâatin dışında kalan okumalardır ki, bunlara da şâzz denmektedir*”¹²³. İbn Cinnî, şâzz kavramını İbn Mücâhid'in yedi belirlemesini esas alarak rivayet merkezli anlamlandırdığı ve yedinin dışında kalanları ifade ettiği görülmektedir. Bu süreçte ‘Kırâat-ı Seb'a’ geleneğine bağlı kalarak eserler veren alimlerin de bu ikili taksimi benimsedikleri ve şâzz kavramıyla yedinin dışındakileri kastettikleri anlaşılmaktadır. İbn Hâleveyh ‘el-Hucce tu fi'l-Kırâati's-Seb'’ ile ‘İrabu'l-Kırâati's-Seb' ve İleluhâ’; Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ‘el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a’¹²⁴; bir sonraki asırda Mekkî (ö.437/1045) ‘el-Keşf an Vucuhi'l-Kırâati's-Seb' ve İleliha ve Hiceciha’¹²⁵; Dani (ö.444/1052) ‘Camîu'l-Beyan fi'l-Kırâati's-Seb'i'l-Meşhure’ ile ‘Kitâbu't-Teysir fi'l-Kırâati's-Seb'’; Mehdevî (ö.440/1048) ‘Şerhu'l-Hidaye’¹²⁶ adlı eserlerinde sadece İbn Mücâhid'in esas aldığı yedi imamın okumalarını ele aldıkla-

¹²³ İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32.

¹²⁴ İbn Hâleveyh, *Hüccet*, s. 61-62; İrab, I, 3-4; Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdulğaffar, *el-Hüccet li'l-Kurrâi's-Seb'a*, Tah: Bedrüddîn Kahveci-Beşir Coycati, Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, Beyrut, 1984, I, 5-6. Ayrıca bkz., Şelebi, Abdulfettâh İsmail, *Ebû Ali el-Fârisî*, Dâru'l-Matbûâti'l-Hadise, Cidde, 1989, s. 176 vd.

¹²⁵ Mekkî kırâat ilminin tarihsel süreci ve teknik tarafı ile alakalı kaleme aldığı “*el-İbâne an Me'âni'l-Kırâat*” adlı eserinde, kırâatları üçe taksim etmekte ve taksim ettiği kırâatlar için herhangi bir isim zikretmemektedir. Sika râvilerden Hz. Peygambere kadar ulaşan, Mushaf ve Arapçaya uygun olan okumaların, bugün okunan sahih ve meşhur okumalar olduğunu ve bunların Kur'ân olarak değerlendirildiğini, inkar edenin küfre gideceğini ifade etmektedir. Diğer iki kısım da bu üç şarttan birine uymayan okumalardır. Mekkî sahih olan okumalar için “*bugün okunan kırâatlar*” ifadesini kullanmakta ve bununla da muhtemelen kendisinin de benimsediği yedi kırâatı kastetmektedir. Bunun dışında bu okumalar için sahih-meşhur-mütevâtir vs. gibi isimler kullanmadığı gibi mukabil okumalar için de şâzz kavramı dahil herhangi bir niteleme yapmamaktadır. (bkz., Mekkî, *İbâne*, s. 51-52)

¹²⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kaysî, *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb' ve İlelihâ ve Hüccehâ*, Tah: Muhyiddîn Ramazan, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987, I, 3 vd.; Dâni, Ebû Amr Osman, *Câmî'u'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'i'l-Meşhure*, Tah: Kemal Atik, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1999, I, 4; a. mlf., *Kitâbu't-Teysir fi'l-Kırâati's-Seb'*, tah. Otto Pretzl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, s. 15; Mehdevî, Ebû'l-Abbâs Ahmet b. Ammar, *Şerhu'l-Hidaye*, Tah: Hazım Said Haydar, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1995, I, 3.

rını, onların referanslarını ortaya koymaya çabaladıklarını ve dışında kalan şâzz okumalara bu çalışmalarında yer vermediklerini belirtmektedirler. Gerek yedi geleneğinin esas alınması ve gerekse bu alimlerden İbn Hâleveyh'in 'Muhtasar fi Şevazi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedi'¹²⁷; Dani'nin 'Kitâbu'l-Muhtevi fi'l-Kırâati'ş-Şevaz'¹²⁸ adlı, yedi dışında kalan şâzzlarla ilgili ayrı çalışmaları birlikte ele alındığında, bu alimlerin, şâzz kavramının içeriğini yaygın olmayıp, yedinin dışında kalanlarla anlamlandırmakta oldukları görülür.

Bu dönem içerisinde şâzz kavramı bir yandan kırâat ilminde yedinin dışındakiler anlamında kullanılırken, diğer yandan da Dilbilim ve 'İrabu'l-Kur'ân türü eserlerde de dil ve rivayet merkezli kullanımı devam etmektedir.

İbn Mücâhid'in çağdaşı olan ve kendisinden 14 yıl kadar sonra vefat eden Nehhâs (ö.338/949) ile talebelerinin çağdaşı olan dilci Ezherî, İbn Mücâhid'in yedi belirlemesini benimsememiş olacaklar ki, eserlerinde yedi kırâat ile kendilerini sınırlamamışlardır. Yedinin dışında birçok imamın kırâatını zikretmiş ve değerlendirmişlerdir¹²⁹. Aynı şekilde şâzz kavramı ile ilgili olarak da yedinin dışındakiler şeklindeki belirlemeyi bir tarafa bırakarak Taberî gibi kavramı hem rivayet hem de dilsel anlamıyla kullanmışlardır. Şâzz kavramını Nehhâs rivayet bağlamında genele aykırılık anlamında; Ezherî ise ittifâk kavramının mukabili olarak kullanmaktadır. Örneğin, Nehhâs, Bakara 283. ayette geçen "Kitâben" kelimesinin "küt-taben" şeklindeki okunuşunu "bu kırâat şâzzdır, çoğunluk bu kırâate muhaliftir ve bu rivayet genel okuyuşunun dışındadır"¹³⁰ şeklinde değerlendirirken; Ezherî de Al-i İmran 81. ayette geçen "اصري" kelimesindeki elifin, esre ile okunuşunu "bu okuyuşta kurrânın ittifâkı vardır, ancak Ebûbekir b. Şu'be'nin Âsım'dan elifin ötreli okunuşu ile ilgili rivayet de bulunmaktadır; bu şâzz bir rivayettir"¹³¹ şeklinde değerlendirmektedir. Her iki müellifin kavramı gerek lehçe ve gerekse sentaktik referanslarından dolayı kırâatlar için çokça kullandıkları gözlemlenmektedir¹³². Netice itibarıyla Nehhâs ve Ezherî'nin şâzz kavramına karşı tutumu, Taberî ile aynıdır ve kavramı tüm sahih birikim içerisinde gerek naklî ve gerekse dilsel açıdan tercih etmedikleri okumalarla anlamlandırmaktadırlar.

Nehhâs'ın çağdaşı olan Zeccâcî (ö.337/948) de 'İrabu'l-Kur'ân' adlı eserinde ele aldığı farklı okumaların sadece dilsel dayanaklarını değerlendirmekte ve

¹²⁷ Bu eser Gotthelf Bergsträsser tarafından tahkiki edilip, Mısır'da 1934 yılında basılmıştır.

¹²⁸ Bkz., İbn Cezerî, *Çâye*, I, 505.

¹²⁹ Bu imamlar için bkz., Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İrabu'l-Kur'ân*, tah.: Zühayr Ğazi Zâhid, Beyrut, 1988, I, 109-111; Ezherî, *Me'ânî*, I, 78-89.

¹³⁰ Nehhâs, *İrab*, I, 348. Diğer Örnekler için bkz., Nehhâs, *İrab*, I, 282; II, 118; III, 5, 35, 166; IV, 322, 434; V, 133.

¹³¹ Ezherî, *Me'ânî*, I, 267. Diğer örnekler için bkz., I, 116, 223; II, 225, 247, 307, 309; III, 153.

¹³² Örnekler için bkz., Nehhâs, *İrab*, I, 175, 292, 303, 343, 388, 412; II, 17, 143, 149, 152, 153, 186, 284, 290, 329, 369, 421; III, 38, 62, 71, 74, 734, 158, 167, 293, 376, 413, 414; IV, 115, 234, 335, 369; V, 24, 255; Ezherî, *Me'ânî*, II, 319; III, 39.

diğer 'Îrabu'l-Kur'ân' eserlerinden farklı olarak kırâatların naklî boyutuna değinmemektedir. Dolayısıyla şâzz kavramını da kırâatlar için dilbilimdeki anlamıyla kullanmaktadır. Mesela Nisa 141. ayette geçen "تَمَعَكُم" kelimesini İbn Ebî 'Ab-le'nin fetha ile okuduğunu ve bu okuyuşunda dilsel nedenlerden dolayı şâzz bir okuyuş olduğunu belirtmektedir¹³³. Müellif kırâat birikimi içerisinde ise kendini yedi ile sınırlamamakta ve filolojik değerlendirmelerini tüm birikim üzerinden yapmaktadır. Kırâatçı kimliği ile ön plana çıkan ve yukarıda yedi-şâzz ayrımını benimsediğini belirttiğimiz Mekkî 'Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân' adlı çalışmasında ise şâzz kavramını, yedinin dışında kalan okumalar için değil, dilbilim açısından zayıf olan okumalar için kullanmaktadır. Hud 108. ayette geçen "سَعَدُوا" kelimesini Hafs'ın (ö.180/796), Kisâ'nin (189/805) ve Hamza'nın (ö.156/773) sin harfinin zammesi ile okuduğunu ve bu okuyuşun şâzz bir lügat olduğunu söyleyerek¹³⁴, dilsel değerlendirmelerinde kendisini yedi ile sınırlamadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu eserlerde Zeccâcî hariç Nehhâs ve Ezherî kavramı hem rivayet hem de dil bağlamında kullanılmaktadır. Mekkî ise burada sadece dil bağlamında; kırâatla ilgili eserinde ise rivayet bağlamında, yedinin dışındakiler için kullanılmaktadır. Her ne kadar kavram farklı alanlarda farklı içeriklerle kullanılsa da aynı nesneyi tanımlaması hasebiyle anlamsal genişleme yaşamaktadır.

Şâzz kavramının sürece bağlı olarak kırâat ilmindeki gelişim ve değişimine paralel biçimde dilbilim alanında da önemli gelişmeler kaydetmiştir. Sîbeveyh'in kavramla ilgili satır aralarında verdiği bilgilerden hareketle dördüncü asırda şâzz sistematize edilmiş ve gruplara ayrılmıştır. İbn Serrâc (ö.316/928)¹³⁵, Ebû Ali el-Fârisî¹³⁶ ve Rummânî (ö.384/994)¹³⁷ şâzzı, a) Kıyasta şâzz, b) Kullanımda şâzz, c) Hem kıyasta hem de kullanımda şâzz olmak üzere üç kısma taksim etmektedirler. İbn Cinnî ise bu taksimatı biraz daha geliştirerek şâzzı dört kısımda ele almaktadır. a) Hem kurala hem de kullanıma uygun, b) Kurala uygun kullanımda şâzz, c) kullanıma uygun kuralda şâzz, d) hem kuralda hem de kullanımda şâzz¹³⁸. Farklı okuma biçimleri, daha sistemli bir şekilde ele alınan şâzz kavramına paralel olarak, dilbilim kaynaklarının vazgeçilmezi olmaya devam etmiştir. Söz konusu kaynaklarda şâzz kırâat tanımlaması bu gruplamaya uygun olarak gerçekleşmiştir. Nitekim Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî, kurala uygun kullanımda şâzz kısmına

¹³³ Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *Îrabu'l-Kur'ân*, b.y., ts., s. 304. Diğer örnekler için bkz., s. 42, 49, 73, 124, 250, 272, 276, 286, 311.

¹³⁴ Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, Tah: Hatim Salih ed-Damin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405, I, 374; Diğer örnekler için bkz., I, 69, 78, 239, 279, 305, 379; II, 492, 508, 615, 723, 737, 830.

¹³⁵ İbn Serrâc, Ebûbekir Muhammed b. Sehl, *el-Usul fi'n-Nahv*, Abd el-Hüseyn el-Fetli, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988, I, 57.

¹³⁶ Fârisî, Ebû Ali, *el-Mesailü'l-Askeriyyat*, Tah: İsmail Ahmet Umayere, Camiatü'l-Ürdüniyye, Ürdün, 1981, s. 63.

¹³⁷ Rummânî, *Sîbeveyh*, s. 215-216.

¹³⁸ İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 97-99.

örnek olarak “وَدَعَ” kelimesini örnek vermekte ve bu kelimenin mazi formunun, kurula uygun olmasına karşın kullanımda şâzz kabul edildiğini ifade etmekte ve bazılarının Duhâ suresinde geçen “وَدَعَ” kelimesini şeddesiz okuduğunu dolayısıyla bunun şâzz olduğunu belirtmektedirler¹³⁹.

G) Şâzzın Yeniden Tanımlanması: Ebû Şâme ve İbn Cezerî

Taberî ile kırâat ilminde kullanılmaya başlanan şâzz kavramı Ebû Şâme (ö.665/1267) ve İbn Cezerîye (ö.833//1429) kadarki süreçte içeriği farklı doldurursa da- sahih birikim çerçevesinde hadis terminolojisine uygun olarak rivayet merkezli tanımlanmıştır. Ebû Şâme ile başlayan ve İbn Cezerî ile devam eden süreçte ise şâzz, hem sahih kapsamında kullanılan kavram olmaktan çıkmış, hem de hadis terminolojisine uygun olmayan bir yapıya bürünmüştür. Şimdi her iki müellifin şâzz kavramı üzerindeki tasarruflarını ele alalım.

Ebû Şâme’de şâzz kavramına yönelik iki yaklaşım ve dolayısıyla iki ayrı tanım görülmektedir. Birinci tanımı (kendisinden öncekiler gibi) yedi kırâati esas alarak yapmakta ve şöyle demektedir: “*Yedi imamdan her birine nispet edilen okumalar ile onun dışındaki okumalar, üzerinde icmâ edilenler ve şâzz diye taksim edilirler*”¹⁴⁰. Ebû Şâme bu ifadeleriyle İbn Mücâhid’in tercih etmediği yedinin dışındaki okumalara getirdiği şâzz tanımlamasını paylaştığı görülmektedir. İkinci tanımı ise sahih kırâatları tespit kriterleri üzerinden yapmakta ve şu ifadelerle yer vermektedir: “*Hatt-ı mushafa uygun, naklî sahih ve Arap lehçelerinden fasih olarak gelmiş her okuma sahih/muteber okumadır. Bu üç unsur bir arada bulunmadığında o kırâate şâzz denilir*”¹⁴¹. Dikkat edilirse Ebû Şâme birincisinde şâzz kavramını mücmeun aleyh’in karşısında kullanmakta ve mücmeun aleyhi yedi kırâat; şâzz ise dışındakiler ile karşılamaktadır. İkincisinde ise şâzz kavramını sahih/muteber kavramlarının karşısında kullanmakta ve sahihin içini üç unsura uygun olan sahih okumalarla; şâzzı da bunlardan birine uymayan, yani kırâat değeri taşımayan okumalarla doldurmaktadır. Ebû Şâme’nin tanımlarda şâzzın karşısında kullandığı mücmeun aleyh ve sahih kavramlarının birbirlerinden farklı olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Ancak burada sıkıntı, Ebû Şâme’nin yediyi mücmeun aleyh; üç kriterle uygun olanı da sahih ile karşılaması değil, sıkıntı, şâzz kavramını farklı olan her iki kavramın, özellikle sahihin karşısında kullanmasıdır. Bu kullanımla şâzz kavramını Ebû Şâme farklı bir alana hasretmiştir. Önceki dönemde kavram, sahih birikim içerisinde değişik gerekçelerle tercih edilmemeyi karşılarken; bu tanımla bir tespit kavramı olmuş ve sahih ve Kur’âniyyet vasfını haiz olmayan okumaları karşılar olmuştur.

¹³⁹ Fârisî, *el-Mesail*, s. 64; İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 99. Örnekler için bkz., İbn Cinnî, *Ebu'l-Feth Osmân, Sirru Sanâ'ati'l-İrâb*, Tah: Hasan Handavi, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1985, II, 543; *Hasâis*, I, 266; III, 141, 143. ayrıca bkz., Zemahşerî, *Mufassal*, s. 492.

¹⁴⁰ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 174.

¹⁴¹ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172.

İbn Cezerî’de ise şâzz kavramının anlam alanı daha karmaşık ve çelişkili bir yapı arz etmektedir. ‘Müncidü’l-Mukriîn’ adlı eserinde kavramı iki farklı şekilde tanımlamaktadır. İlk olarak resm-i mushafa muhalif okumalar olarak tanımlamakta ve şöyle demektedir: “Arapçaya uygun, senedi sahih, fakat mushafa uygun olmayan okumalardır. Bunlar da İbn Mes’ud, Ebu’d-Derda ve diğerlerinin ziyade, noksanlık ve bir kelimenin diğeri ile değişimi şeklindeki okumalarıdır. Bu kırâatlara günümüzde şâzz denmektedir; çünkü bunların senedi sahih olsa da üzerinde uzlaşılan mushaflardan şâzz kalmışlardır”¹⁴². Böylece süreç içerisinde şâzz kırâati, resm-i mushafı merkeze alarak net olarak ilk tanımlayan İbn Cezerî’dir. Üç kriterin esas alındığı tanımlarda resm-i mushafa uygun olmayanlar yer almakta ise de bu özel tanım İbn Cezerî’yi aittir. İkinci olarak ise şâzz kavramını tevâtür ve müstefid/meşhur kavramlarının karşısında kullanarak şöyle tanımlamaktadır: “Şâzz kırâat, imamlardan şöret ve tevâtür olmaksızın Kur’ân olarak nakledilen okumalara denir. Bu da İbn Cinnî’nin ‘Muhteseb’ adlı eseri ile diğerlerinin kapsadığı okumalardır”¹⁴³.

‘en-Neşr’de ise kırâat tespit kriterlerini esas alarak kavramı anlamlandırmakta ve bu üç kritere uygun olana sahih; bu üçünden birine uygun olmayana da şâzz demektedir¹⁴⁴. İbn Cezerî, birinci eserinde şâzz kavramını sahih kavramının karşısında değil, resm-i mushafa uygunluğun ve tevâtür/şöhret kavramlarının karşısında kullanmaktadır. Dolayısıyla kullandığı birinci tanıma göre şâzz kavramı, naklî sahih olup “mushafa uygun olmayan” ve “kırâat olarak kabul edilmeyen” ilave okumaları; ikinci tanıma göre ise tevâtüre uygun olmayanları, yani “bugün on kırâatin dışındakiler mütevâtir değildir”¹⁴⁵ veya “on kırâatin dışındakiler şâzzdır”¹⁴⁶ ifadeleriyle, on kırâatin dışındaki muhtemel sahih okumaları içermektedir. Burada ifade edilmesi gereken şudur: mushafa uygunluğun mukabili olarak kullanılan kavram, kırâat anlamında merdûd okumaları karşılarken, tevâtürün karşısında kullanılan kavram sahih çerçevesinde geçerli olan ve tercih edilmeyen yani, “tevâtür/şöhret vasfı taşımayan sahih kırâatları” karşılamaktadır. İkinci eseri olan ‘en-Neşr’ de ise kavram, sahihin karşısında kullanılmakta, resm-i mushafa uygun olmayan da naklî sahih olmayan da kavramın içeriğini oluşturmaktadır. Ancak müellifin burada kullandığı kavramın içeriği tamamen değişmekte ve sahih olmayan tüm okumaları içermektedir. Dolayısıyla birinci eserinde kavramın içeriğini oluşturan okumalar bu eserde sahih kapsamında değerlendirilmektedir. Zira üç kritere uygun olan okumaların ister yedi olsun ister on olsun ister bunların dışın-

¹⁴² İbn Cezerî, *Müncidü’l-Mukriin ve Mürşidü’t-Talibin*, tah. Abdu’l-Hay el-Feremavi, Kahire, 1977, s. 96.

¹⁴³ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 99.

¹⁴⁴ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

¹⁴⁵ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94.

¹⁴⁶ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 95.

da olsun sahihin kapsamında olduğunu; uygun olmayanların ise ister yedi, ister on, ister bunların dışında olsun şâzz olarak değerlendirildiğini vurgulamaktadır¹⁴⁷.

H) Şâzz'da Tanım Çıkmazı: Suyûtî

Suyûtî (ö.911/1505) de İbn Cezerî gibi şâzz kavramına her eserinde farklı bir tanım getirmiştir. Tanımda karar kıldığı son eseri 'el-İtkân'da ise kavramı, geleneksel çizgisinden koparmış ve kırâat gerçeği ile uyuşmayan bir içerik belirlemiştir. Böylece mahiyet karmaşası zirveye çıkmıştır. Şimdi Suyûtî'nin çeşitli eserlerindeki şâzz kavramına yaklaşımını ele alalım.

Suyûtî, 'el-İşârât fi Şevâzzi'l-Kırâat' adlı eserinde kırâatları üç kısma ayırmaktadır. 1) İmamlar arasında kendisiyle namazın geçerliliğinde görüş ayrılığı olmayan kuvvetli kırâatlar. Bu da meşhur yedi kırâati karşılamaktadır. 2) Zayıflık ile kuvvetlilik arasında orta bir dereceye sahip olan kırâatlar. Bu okumalardaki sıkıntı âhâd yolla rivayet edilmeleridir. Bunlar da yediye eklenen üç ile, ona eklenen dört kırâati karşılamaktadır. 3) Bunlardan daha zayıf olan kırâatlar. Bunlar da şâzz kırâati karşılamaktadır. Suyûtî bu şâzz okumaların insanlar arasında meşhur olduğunu; birçok kitapta yer aldığını ve kendilerine göre namazda okunmasının sahih olmadığını belirtmektedir¹⁴⁸.

Diğer bir eseri olan 'et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir'de ise kırâat rivayetlerinin mütevâtir, âhâd, şâzz, münker, mevzû ve müdrec olmak üzere altı tür olduğunu belirterek, şâzzı şöyle tanımlamaktadır: "Şâzz, senedi sahih olan, ancak ya resm-i mushafa veya arapçaya uygun olmayan yada kırâat imamlarına göre meşhur olmayan kırâatlarıdır". Suyûtî, bu taksimin hadis terminolojisine uygun güzel bir taksim olduğunu; hadisçilere uyararak son iki kısmı (münker-mevzû) şâzz diye isimlendirmedini, çünkü hadisçilere göre şâzzın senedi sahih, çoğunluğa aykırı anlamı taşıdığını; senedi sahih olmayana şâzz değil, zayıf veya münker ismi verdiklerini; dolayısıyla kırâat âlimlerinin de şâzzı bu anlamda kullanmaktan imtina ettiklerini belirtmektedir¹⁴⁹.

Daha sonra kaleme aldığı 'el-İtkân' adlı eserinde ise Tahbîr'de anlattıkları ile tamamen çelişen bir şâzz profili görülmektedir. Benzer taksim içerisinde yer verdiği şâzz kavramını "senedi sahih olmayan okumalar" şeklinde tanımlamaktadır¹⁵⁰. Bu tanımın hadis terminolojisi ile hiç alakası olmadığı gibi bu zamana kadar kırâat ilminde kullanılan şâzz mefhumuna da uymamaktadır.

Suyûtî birinci eserinde şâzz kavramını on dört kırâatin dışında kalan okumalar için kullanmakta ve on dört kırâatin içine girmeyen tüm okumaları (sahih-merdûd) şâzz olarak değerlendirmektedir. İkinci eserinde ise kavramı, resm-i

¹⁴⁷ Bkz., İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

¹⁴⁸ Suyûtî, Celaluddîn, *el-İşârât fi Şevâzzi'l-Kırâat*, Tah: Abdulkarim el-Enis, Mecelletü'l-Ahmediyye, sayı: 17, 2004, s. 40-41.

¹⁴⁹ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

¹⁵⁰ Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

mushafa, Arapçaya uygunluğun ve şöretin karşısında kullanılmaktadır. Mahiyet itibarıyla birbirleri ile çelişen bu belirlemeye göre Kur'âniyyet vasfı olmayan, mushafa muhalif okumalar; bu vasfı taşıyan ancak dilsel referansı şâzz olan ve yine sahih birikim içerisinde değerlendirilip bazı kırâatlar kadar yaygın olmayan okumalar şâzz kapsamında yer almaktadır. Üçüncü eserinde ise kavramın neyin karşısında kullanıldığı ve içeriğinin ne olduğu belli değildir. Ancak tanım için verdiği örnekten hareketle gelenek içerisinde meşhur okumaların dışında kalan ve yaygın olmayan anlamında şâzz diye isimlendirilen okumaları kapsadığı söylenebilir; çünkü örnek incelendiğinde Cahderî'ye nispet ettiği "meleke"¹⁵¹ şeklinde fiili mazi kırâati, aynı zamanda yedinin dışında kalan Ebû Amr'ın râvîsi Abdu'l-Varis vd. nispet edilmektedir. Bunlar da yedinin dışında kalan şâzz okumaları içeren eserlerde yer almaktadır¹⁵².

D) Geleneksel Şâzz Tanımlarının Modern Dönemdeki İzdüşümleri: Tanım Kaosu

Modern dönemde gerek Arap dünyasında ve gerekse Türkiye ölçeğinde teknik tefsir ve kırâat alanında yapılan çalışmaların, şâzz kavramını daha karmaşık bir hale soktuğu görülmektedir. Araştırmacılardan bir kısmı, gelenekteki kaosu aynen devam ettirirken, bir kısmı da gelenekten hareketle kavramı, (geliştirmek ve sistematize etmek adına) daha karmaşık hale sokmaktadırlar. Şimdi modern dönem şâzz yaklaşımlarını, Arap dünyasında ve Türkiye'de yapılan çalışmaları merkeze alarak, belirlemeye çalışalım.

1. Arap Dünyasında Yapılan Çalışmalarda Şâzz Tanımları

Kâdî Abdulfettâh kırâatları makbul ve şâzz diye ikiye taksim etmekte ve tevâtürle birlikte üç kritere uygun olanın makbul; olmayanın ise şâzz/merdûd olduğunu söylemektedir¹⁵³. Makbul kırâatları kırâat-ı aşere ile; şâzz okumaları da dışında kalanlarla karşılamaktadır. Dolayısıyla Kâdî'ya göre İbn Mücâhid'in yaygın olmadıkları için şâzz olarak değerlendirdiği üç kırâat tevâtür derecesindedir¹⁵⁴ ve yine aynı nedenle yedinin içinde bulunmayan dört kırâat ise merdûd konumundadır¹⁵⁵. Abdulâl Salim Mükrem de İbn Cezerî'nin kriterler üzerinden yaptığı şâzz tanımını aynen kabul ettiğini; bu tanımla yedi postulatının ortadan kalktığını ve alanın genişlediğini söylemektedir¹⁵⁶. Ancak Ahmet Muhtar Ömer ile bir-

¹⁵¹ Fâtiha, 1/3.

¹⁵² Bkz., İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *el-Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, Tah: Gotthelf Bergsträsser, Matbaatü'r-Rahmâniyye, Mısır, 1934, s. 1. Ayrıca bkz., İbn Cezerî, *Neşr*, I, 47; Hatîb, *Mu'cem*, I, 10.

¹⁵³ Kâdî, Abdulfettâh, *el-Kırâatü's-Şâzze*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1981, s. 7; "Havle'l-Kırâati's-Şâzze", *Mecelletü'l-Buhusî'l-İslâmiyye*, sayı: 35, Riyâd, s. 17.

¹⁵⁴ Bkz., Kâdî, *Şâzze*, s. 9.

¹⁵⁵ Bkz., Kâdî, *Şâzze*, s. 11 vd.

¹⁵⁶ Mükrem, Abdulâl Salim, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye ve Eserüha fî'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 57-56; Mükrem, Abdulâl Salim-Ömer, Ahmet Muhtar, *Mu'cemü'l-Kırâat*, Üsve, İran, 1991, I, 111.

likte yazdığı ‘Mu’cemu’l-Kırâat’ adlı eserinde aynı tanıma yer verdikten birkaç satır sonra şâzzın oluşmasının resm-i mushafa ve Arapçaya muhalefetten değil, rivayetdeki zayıflıktan kaynaklandığını iddia ederek¹⁵⁷ çelişkiye düşmektedir; çünkü paylaştığını söylediği tarifte, üç kriterden birine uymayan kırâatin şâzz olduğu belirtilmektedir. Bu kriterlerden biri resm-i mushaf diğeri de Arapça’dır. Abdulfettâh ve Mükrem gibi birçok müellif İbn Cezerî’nin tarifini benimsemekte, ancak şâzz kavramının içeriğini hangi okumaların oluşturduğunu belirtmemektedirler¹⁵⁸.

Suphi Salih¹⁵⁹, Muhammed Abdu’l-Kava¹⁶⁰, Muhammed Ali Davut¹⁶¹, Muhammet Ahmet Hatır¹⁶², Fadl Hasan Abbas¹⁶³ ve Tahir el-Cezairi’nin¹⁶⁴, Suyûtî’nin altılı taksim içerisindeki “*senedi sahih olmayan*” tarifini aynen benimsedikleri görülmektedir. Ancak ilk üç müellifin verdiği örnek ile Suyûtî’nin verdiği örnek birbirinden tamamen farklıdır. Suyûtî, Âsım el-Cahderi’ye (ö.130/747) nispet ettiği “*meleke*” kırâatını örnek verirken, bu üç müellif ise örnek olarak - muhtemelen İbn Cezerî’den esinlenerek¹⁶⁵ İbn Sümeife ve el-Huzai’ye ait rivayetleri vermişlerdir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu müelliflerin verdiği örnek tanıma daha uygundur. Zira Suyûtî’nin verdiği örnek, yaygın olmasa da senedi sahih olması hasebiyle sıkıntılıdır.

Muhaysin, Suyûtî’nin kırâat tasnifini ve şâzz tanımını¹⁶⁶ verdikten sonra onun bunlarla ilgili herhangi bir açıklama yapmadığını belirtmektedir. Buradan hareketle Muhaysin sahih ve şâzz diye iki üst kavram belirleyerek kırâatların iki çeşit olduğunu ileri sürmekte ve şâzz kavramını sahihin karşısında kullanmaktadır¹⁶⁷. Sahihin mütevâtir ve meşhur şeklinde iki türünün olduğunu¹⁶⁸; şâzzın ise âhâd, şâzz, müdrec ve mevzû olmak üzere dört kısma ayrıldığını belirtmektedir.

¹⁵⁷ Mükrem, -Ömer, *Mu’cem*, I, 111.

¹⁵⁸ Bkz., es-Sebt, Halîd b. Osman, *Kavaidü’l-Tefsîr Cem’an ve Diraseten*, Dâru İbn Affan, Suudi Arabistan, 1997, I, 84; el-Kusba, Mahmut Zelud, *el-Kurtubi ve Menhecühü fi’l-Tefsîr*, Dâru’l-Ensar, Kahire, 1979, s. 213; Ebû Tahir, Abdulkayyum b. Abdulğafur, *Safahat fi Ulûmi’l-Kırâat*, Mekke, 1415, s. 80-81.

¹⁵⁹ Suphi Salih, *Mebahis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Dersaadet, İstanbul, ts., s. 257.

¹⁶⁰ Abdulkava, Sabri Abdurrauf Muhammed, *Eserü’l-Kırâat fi’l-Fikhi’l-İslâmi*, Advau’s-Selef, Beyrut, 1997, s. 86.

¹⁶¹ Davut, Ahmet Muhammet Ali, *Ulûmu’l-Kur’ân ve’l-Hadis*, Dâru’l-Beşir, Amman, 1984, s. 90.

¹⁶² Hatır, Muhammet Ahmet, *Kırâatu Abdullah b. Mesud*, Dâru’l-İ’tisam, Kahire, ts., s. 61.

¹⁶³ Abbâs, Fadl Hasan, “Şübühatu Havle’l-Kırâati’l-Kur’âniyye”, *Dirâsât*, cilt: 15, sayı: 3, Amman, 1988, s. 138.

¹⁶⁴ Ed-Dımeşki, Tahir el-Cezairi, *et-Tibyân li-Mebahisi’l-Muteallikati bi’l-Kur’ân*, nşr., Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü’l-Matbaati’l-İslâmiyye, Halep, ts., s. 146-147.

¹⁶⁵ Bkz., İbn Cezerî, *Neşr*, I, 16.

¹⁶⁶ Muhaysin Suyûtî’nin senedi sahih olmayan şeklinde tanımladığı ve bunların da telif edilmiş kitaplarda yer aldığını söylediği okumaların adresi olarak, senedi sahih olan fakat yaygın olmayan okumaları içeren İbn Cinni ve İbn Hâleveyh’in kitaplarını göstermektedir. Bkz., Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Fî Rihâbi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Mektebetü’l-Külliyyati’l-Ezheriyye, Kahire, 1980, I, 424.

¹⁶⁷ Muhaysin, *Rihâb*, I, 425.

¹⁶⁸ Muhaysin, *Rihâb*, I, 425-432.

Alt grupta yer alan şâzzı üç kriterden birine veya daha fazlasına uygun olmayan şekilde tanımlarken, genel şâzzın ne anlama geldiğini ve neleri içerdiğini belirtmemektedir¹⁶⁹. Aslında bu tarif sahihin mukabili olarak kullanılan genel şâzzın tanımı olması gerekmektedir. Alt gruplar dikkate alındığında Muhaysin'e göre şâzz, hem yaygın olmayan/âhâd okumaları; hem senedi sahih olsa da Kuran ve kırâat vasfı olmayan tefsirî ilaveleri ve hem de uydurma okumaları kapsamaktadır. Şaban Muhammed İsmail de Muhaysin gibi altılı taksimi kendi içinde sistematize etme çabasıdadır. O da tasnif içerisinde, senedi sahih olmayan şekilde tanımladığı şâzz kavramını, genel kavram haline dönüştürerek altını âhâd, şâzz, müdrec, mevzû ve meşhur türleriyle doldurmaktadır. Üst kavram kabul ettiği şâzza herhangi bir tanım getirmeyen alt grupta yer alan şâzzı da Muhaysin gibi tanımlamıştır. Diğer türleri, özellikle de meşhuru şâzzın altına hangi gerekçe ile yerleştirdiğini anlamak zordur¹⁷⁰. el-Kudat ve arkadaşları üç unsurdan birine uygun olmayan okumalar şeklinde yapılan tanımın yanında, şâzzın mütevâtir olmayan okumalar/âhâd okumalar şeklinde de tanımlandığını söylemektedirler. Söz konusu eserde de şâzz kavramı âhâd, senedi sahih olmayan, mevzû ve müdrec şeklinde alt gruplara ayrılmış ve diğerlerinden farklı olarak alt grupta şâzz yerine senedi sahih olmayan ifadesi kullanılmıştır¹⁷¹. Abdulhadi el-Fadli ise kırâatları mütevâtir ve sahih şeklinde; sahihi de üç şartı taşıyan ve şâzz diye iki kısma taksim etmekte ve şâzzı da resm-i mushafa uygun olmayan okumalar şeklinde tanımlamaktadır¹⁷².

2. Türkiye'de Yapılan Çalışmalarda Şâzz Tanımları

Türkiye ölçeğinde yapılan çalışmalar da Arap dünyasından farklı değildir, hatta aynı eserin birkaç yerinde birbirleri ile alakası olmayan içeriklerle kullanılan kavram daha karmaşık ve çelişik bir yapı arz etmektedir. Birkaç müellif hariç, genel itibarıyla Suyûtî'nin taksiminde yer alan şâzz tanımı benimsenmiştir. Ancak şâzzla ilgili yapılan genel açıklamalarda bu tanım unutulmuş ve kavrama değişik farklı tanımlamalar yapılmıştır. Kırâat alanında önemli eserler veren İsmail Karaçam¹⁷³ ve Abdurrahman Çetin¹⁷⁴, Suyûtî'nin "senedi sahih olmayan"¹⁷⁵

¹⁶⁹ Muhaysin, *Rihâb*, I, 432.

¹⁷⁰ İsmail, Şaban Muhammed, *el-Kırâat Ahkamuha ve Masdaruha*, Dâru's-Selam, Beyrut, 1986, s. 75-76, 92-93.

¹⁷¹ Bkz., el-Kadat, Muhammed Ahmet Müflih ve arkd., *Mukaddimat fi İlmi'l-Kırâat*, Dâru Ammar, Amman, 2001, s. 72-73.

¹⁷² El-Fadli, Abdulhadi, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1985, 55-57.

¹⁷³ Karaçam, İsmail, *Kur'ân'ın Nüzûlü ve Kırâatı*, Nedve Yay., İstanbul, 1981, s. 266.

¹⁷⁴ Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kırâatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2005, s. 213.

¹⁷⁵ Bu tanımı benimseyen diğer müellifler için bkz., Demirci, *Kur'ân Tarihi*, s. 187; Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara, 2005, s. 31; Adıgüzel, Mehmet, *Kırâatlar Açısından Fahreddîn Razi ve Tefsir-i Kebiri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1998, s. 54; Sabırlı, H. İbrahim, *Ebû Amr'ın Kırâat İlmi ve Arap Dilindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2002, s. 39; Acat, Yaşar, *Kur'ân-ı Kerimde Arap Grameriyle Bağdaşmayan Hususlar Hakkında Bir Araştırma*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2001, s. 29.

şeklindeki tanımına yer verdikten sonra eserlerinin diğer ilgili yerlerinde bu tanımdan farklı bir şâzz kavramı sunmaktadırlar. Karaçam, ‘şâzz kırâatlar’ başlığında kavramı ilk önce “*mütevâtir on kırâatin dışında kalan okumalar*” şeklinde; hemen akabinde de “*mütevâtir kırâatlara mahsus olan üç şarttan biri eksik olursa o şâzzdır*” şeklinde tanımlamaktadır. Muhtemelen bu tariflerden hareketle şâzz okumaların iki kısım olduğunu; birincisinin sahabenin üzerinde uzlaştığı, fakat tevâtür derecesine ulaşamayan okumaları içerdiğini; bunun da meşhur şâzzlar ve meşhur olmayan şâzzlar diye iki kısma ayrıldığını ve ikincisinin de gramere uygun olup, dini esaslara dayanmayan okumaları kapsadığını ileri sürmektedir¹⁷⁶. Dolayısıyla Karaçam’a göre şâzz kavramı hem senedi sahih olmayan okumaları hem de on kırâatin dışında kalan okumaları kapsamaktadır. Çetin de malum tanımı verdikten sonra kırâatları mütevâtir ve şâzz olmak üzere iki ana grupta toplamakta ve şâzzın kırâat-ı aşerenin dışında kalan okumaları karşıladığını söylemektedir¹⁷⁷. Yine eserin bir başka bölümünde kavram için farklı bir belirleme yapmakta ve şöyle söylemektedir: “...Muhtemelen bunlar, sahabenin mushaflarına tefsir amacıyla yazdığı ve sonradan kırâat zannedilen rivayetlerdir”¹⁷⁸. Böylece Çetin şâzz kavramına üç farklı anlam yüklemekte, birincisine göre senedi sahih olmayanlar, ikincisine göre on kırâatin dışında kalan okumalar üçüncüsüne göre de müdrec diye tanımlanan, sahabenin tefsiri ilavelerini kapsamaktadır. Abdulhamit Birışık da ‘Kırâat İlmi ve Tarihi’ adlı çalışmasında mahiyeti birbirinden farklı tüm okumaları şâzz kavramı ile ifadelendirmiştir. İlk önce kriterleri merkeze alarak şâzzı sahihin mukabili olarak kullanan İbn Cezerî’nin tanımına yer vermekte¹⁷⁹ ve kriterleri açıklarken senedi sahih, resm-i mushafa uygun olmayan okumalar şeklinde daha dar bir alan için şâzz kavramının kullanıldığını nakletmektedir¹⁸⁰. ‘Şâzz kırâatlar’ başlığı altında ise kriterler üzerinden yapılan tanımı yineleyerek, üç şartı taşıyan fakat yaygın olmayan okumalar için de şâzz tanımlaması yapıldığını belirtmektedir¹⁸¹. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre üç şarttan birine uymayan ve sahih kırâat değeri olmayan okumalar da; bu üç şartı taşıyıp ancak yaygın olmayan okumalar da şâzz kavramı ile anlamlandırılmaktadır. Yine aynı başlıkta gelenekte kırâat-ı erba’a aşere diye nitelendirilen onun dışındaki dört kırâatin da şâzz olarak adlandırıldığını söylemektedir¹⁸² ki bu dört kırâatin da gelenek içerisinde kırâat-ı

¹⁷⁶ Karaçam, *Kur’ân’ın Nüzulü*, s. 286-287.

¹⁷⁷ Çetin, *Yedi Harf*, s. 214.

¹⁷⁸ Çetin, *Yedi Harf*, s. 369.

¹⁷⁹ Birışık, Abdulhamit, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin Yay., Bursa, 2004, s. 72.

¹⁸⁰ Birışık, *Kırâat İlmi*, s.74.

¹⁸¹ Birışık, *Kırâat İlmi*, s. 81. Aynı tanımı Mehmet Ali Sarı da paylaşmaktadır. Bkz., Sarı, Mehmet Ali, *Ebû Ömer ed-Dûrî ve Kırâatü’n-Nebî*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1993, s. 35.

¹⁸² Birışık, *Kırâat İlmi*, s. 83. Gelenek içerisinde şâz kavramı için oldukça nadir kullanılan bu tanımı, yaygın tanımmış gibi kullanan müellifler de bulunmaktadır. bkz., Alemdar, Yusuf, *Osmanlıda Dâru’l-Kurrâ Müessesesi ve Kırâat Öğretimi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003, s. 51.

erba'a aşere eserleri ile yaygın olmasa da sahih kapsamında değerlendirilmesi gerektiği belirtilmektedir¹⁸³.

Teknik tefsir çalışmalarında da kavramla ilgili tanım kaosu aynen devam etmektedir. İsmail Cerrahoğlu, şâzz kırâati, tevâtüre dayanmayıp, gramere dayanan kırâatlar olarak tanımlamakta ve farklı okumaların mütevâtir ve şâzz olmak üzere iki kısım olduğunu belirtmektedir. Şâzz kırâatlar da sahabe icmâina dayanıp, fakat tevâtür derecesine ulaşmayan okumalar ile gramer bakımından tashihler yapılarak, ortaya konulan okumaları kapsamaktadır¹⁸⁴. Dolayısıyla Cerrahoğluna göre, şâzz kavramı, hem kırâat bakımından hiçbir değer taşımayan gramer merkezli okumaları, hem de sahabenin icmâina mazhar olmuş sahih okumaları içermektedir. Osman Keskiöğlü da şâzz kırâatların, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Cafer el-Huzâî'nin topladığı kırâat rivayetleri olduğunu belirtmektedir. Keskiöğlü kavramın anlam alanını daraltarak, diğer kaynaklarda uydurma/asılsız olan okumalar için kullanmaktadır¹⁸⁵.

II. KAVRAMDAKİ ANLAM KARGAŞASININ ETKENLERİ

Şâzz kavramının bu kadar çok içeriğe sahip olmasının ve birbirine zıt olan okumaların şâzz kavramı ile ifadelendirilmesinin değişik nedenleri vardır. Bu nedenleri kısaca belirlemeye çalışalım.

1. Anakronizm: Geçmiş, Mevcut Dönemin Kavramsal Birikimiyle Okuma

Anakronizm, tarihe, içinde yaşanılan zaman merkezli yaklaşım biçiminde kendisini göstermektedir. Bir başka ifadeyle, tarihi olay ya da olguların ilgili olay ya da olgunun ait olduğu dönemin şartları ve değer yargıları dikkate alınmadan, başka bir dönemin şartları ve değer yargıları, özellikle de değerlendirmenin yapıldığı dönemin şartları ve değer yargıları ile değerlendirilmesidir. Bu tarihsel yanlıgı, şâzz kırâat kavramında açıkça görülmektedir.

Taberî'nin, şâzz kırâati râvîlerin sayısal azınlığına göre şekillendirdiği; daha sonra bu gruplandırmanın, tercih edilen birey/imam üzerinden yapıldığı, böylece seçilmeyen imamların okuyuşlarının şâzz olarak değerlendirildiği ve süreç içerisinde meşhur hatta sahih kırâatların yedi veya on kırâat, şâzz kırâatin ise bunların dışında kalanlar şeklinde formüle edildiği belirtildi. Bazı araştırmacılar daha sonra oluşan bu formüle göre Taberî'yi okuyarak, onun on kırâat imamını sahih, diğerlerini de şâzz kabul ettiğini iddia etmektedirler¹⁸⁶. Oysa Taberî'de böyle bir sınırlama olmaması yanında, bu sisteme göre sahih/meşhur kabul edilen bazı imamlar onda şâzz konumundadır. Nitekim mevzu bahis araştırmacının 'Ta-

¹⁸³ Hatta bu dörtlüde yer alan A'meş'in yedide olması gerektiğini iddia edenler bile vardır. İbn Cezerî, *Neşr*, I, 36-39.

¹⁸⁴ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV. Yay., Ankara, 1988, s. 106.

¹⁸⁵ Keskiöğlü, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, TDV. Yay., Ankara, 1987, s. 160.

¹⁸⁶ Okçu, *Taberî*, s. 135 vd.; 141 vd.

berî'nin sahih kabul ettiği şâzz kırâatlar' ve 'Şâzz kabul ettiği sahih kırâatlar'¹⁸⁷ şeklindeki başlıkları da iddiasını olumsuzlamakta, Taberî'nin meşhur-şâzz gruplamasını belirli kişilere göre değil, kırâattaki râvî çoğunluğuna göre yaptığını ortaya koymaktadır. Yine araştırmacı Taberî'nin bu kırâatları sahih, dolayısıyla dışındakileri de (sahihin zıddı olarak) şâzz kabul ettiğini belirtir¹⁸⁸; oysa Taberî, şâzz kavramını sahihin değil, ittifâk icmâ gibi kavramların zıddı olarak kullanmaktadır. Eğer sahihin karşısında olsa, bugün sahih olarak okunan ve Taberî'nin şâzz dediği Âsım'ın "ticareten" kırâati gibi bazı okumaların Taberî'ye göre sahih olması gerekirdi. Bazı araştırmacılar da yine üç kritere göre anlamlandırılan şâzz kavramından hareketle resm-i mushafa muhalif okumaları Taberî'nin şâzz kabul ettiğini ileri sürmektedirler¹⁸⁹. Oysa Taberî'nin şâzz kavramını kullandığı yerler incelendiğinde bu okumaların bulunmadığı açıkça görülmektedir¹⁹⁰.

es-Sağîr, şâzz kavramının kırâatlar için henüz kullanımına başlanmadığı ikinci asrı değerlendirirken, kırâatlar için kullanılan "قلة/Azlık", "بعض/bir kısım" gibi bazı ifadelerin şâzzı karşıladığını iddia etmekte¹⁹¹ ve örnek olarak Sibeveyh'in, "ولات حين مناص"¹⁹² ayetinde geçen "حين" kelimesinin ref ile okunuşunun hem "بعض" hem de "وهي قليلة" ifadesi ile nitelendirmesini vermektedir¹⁹³. Ancak bu iddia, üç asır sonra ortaya çıkmış bir kavram ile önceki asırları okuma; kırâatları değişik isimlerle nitelendiren alimlere, söylemedikleri şeyleri söyletme ve kırâat ilminde bir çok anlamı barındıran şâzz kavramının, hangi anlamıyla bu dönemin tanımlandığının kapalı olması sebebiyle sıkıntılıdır. Sibeveyh kırâatları rivayet bağlamında değil dilsel bağlamda ele almaktadır. Dolayısıyla dil merkezli kullandığı nitelermeler şâzz kavramı ile açıklanması muhtemelen yukarda bahsettiğimiz gibi sonradan oluşan tanımla, dönemi tanımlama yanlışından kaynaklanmaktadır.

Yedinci asırda şâzz kavramının sahihin zıddı okumalarla doldurulması ve bu belirleme ile önceki asırların okunmaya çalışılması, sahih kategorisinde değerlendirilen birçok okumanın reddedilen okumalar arasında değerlendirilmesine neden olmuştur. Nitekim İbn Mücâhid döneminde kırâat ve dilbilim alimi olan İbn Miksem'in naklî dayanağı olmayıp dile ve mushafa uygun olduğu için kabul ettiği merdûd kırâatları şâzz olarak değerlendirmek¹⁹⁴, yaşanan zaman merkezli yaklaşımın doğurduğu tarihsel bir yanılıdır. Aynı dönem içerisinde İbn Mücâhid'in sahih birikim içerisinde şöhret/yaygınlık bulmadığı gerekçesi ile

¹⁸⁷ Okçu, *Taberî*, s. 231, 235.

¹⁸⁸ Okçu, *Taberî*, s. 135 vd.

¹⁸⁹ Sağîr, *el-Kırâatü's-Şâzze*, s. 90.

¹⁹⁰ Taberî, *Câmi'*, I, 198, 549, 623, 724, 771; IV, 2613, 3103, 3308, 3403; V, 3879, 3894; VI, 4867 vd.

¹⁹¹ Sağîr, *el-Kırâatü's-Şâzze*, s. 80-84

¹⁹² Sad, 38/3

¹⁹³ Sibeveyh, *Kitâb*, I, 19; Diğer örnekler için bkz., Sibeveyh, *Kitâb*, I, 26, 49, 191, 164, 272; II, 29, 86, 571

¹⁹⁴ Bkz., Ebû Şâme, *Mürşid*, 186-192; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 17.

şâzz olarak isimlendirdiği kırâatlarla¹⁹⁵ kırâat değeri olmayan hatta naklî temeli olmadığı için uydurma olan okumalar nasıl aynı kavramla/şâzzla ifade edilir. Bu kırâatlar için o dönemde İbn Mücâhid dahil şâzz kavramını kullanan herhangi bir alime de rastlanmamaktadır. Modern dönemde de bazı müellifler bu okumalar için şâzz kavramını kullanmakta ve İbn Mücâhid'in de bu şâzzları rivayet edenlerle mücadele ettiğini ileri sürmektedirler¹⁹⁶. Oysa İbn Mücâhid şâzzlarla değil, kırâatların otantikliğini hedef alan uydurma okumalarla mücadele etmiştir. Eğer şâzzlarla sorunu olsa idi kendisi yedinin dışında kalan şâzz okumalarla ilgili kitap çalışması yapmazdı¹⁹⁷ veya kendisinden sonra gelen talebeleri şâzz olan kırâatların sahihliğini ortaya koyacak argümanlarla bu okumaları desteklemezlerdi¹⁹⁸. Dolayısıyla bu dönem içerisinde şâzz, İbn Miksemin uydurma kırâatlarını değil, yedinin dışında kalanları karşılamaktadır.

2. Kişisel Yüklemeler

Her kırâat aliminin kendi düşünce ve tercihinine bağlı olarak kavramı anlamlandırması yaşanan bu karmaşanın önemli nedenlerindedir. Taberî kendine göre bir sistematik belirlemede ve bu sistematığe göre kavrama anlam yüklemekte; aynı dönemde yaşayan İbn Mücâhid de kendince tercih yapmakta ve bu tercihe uygun olarak kavramı anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla Taberî'nin şâzz kavramının altına giren bir kırâat İbn Mücâhid'de meşhur; İbn Mücâhid'in şâzz altında değerlendirdiği bir okuma Taberî'de icmâ edilen bir kırâat olmaktadır¹⁹⁹. Daha sonra bir başka alim onlu sistemi benimseyerek²⁰⁰, buna göre şâzzı anlamlandırmakta ve İbn Mücâhid'in şâzzı altına giren üç okuma burada yaygın kırâatlar arasında yer almaktadır. Bir süre sonra da kavram sahih kırâat şartlarına göre anlamlandırılmakta ve önceki dönemde şâzz olarak değerlendirilen okumalar burada meşhur okumalar arasında yer almaktadır. Şâzz kavramı ise bu tanıma göre sahih olmayan tüm kırâatları kapsamaktadır. Görüldüğü gibi her alim kendine göre farklı açılardan ve ayrı ayrı pencerelerden bakınca bölünmüş, parçalanmış ve gerçeği tam olarak ifade etmeyen, bütün hakkında fikir vermeyen belki parçaları ve kırıntıları dile getiren bir kavram ve içerik ile karşı karşıya geliyoruz. Süreç boyunca da hiçbir zaman bu kopuk zincir halkalarını birleştirme ve böylece bütüne ulaşma imkanı olmamaktadır.

¹⁹⁵ İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 87.

¹⁹⁶ Öztürk, *Tefsir Tarihi*, s. 44; Binşık, *Kırâat İlmi*, s. 81.

¹⁹⁷ İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 35; İbn Mücâhid, *Seb'a*, (Mukaddime), s. 22.

¹⁹⁸ İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32 vd.

¹⁹⁹ Taberî, *Câmi'*, I, 407; IV, 2599. Diğer örnekler için bkz., Okçu, *Taberî*, s. 235-236.

²⁰⁰ Bkz., İbn Cezerî, *Neşr*, I, 75 vd.; Eroğlu, Ali, "İbn Mihrân en-Nisâburi", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 199; Çetin, *Kırâatlar*, s. 84.

3. Farklı Olguları Tek Kavramla İfadelenendirme

Kırâat alanında, gerek dilsel ve gerekse rivayet bağlamında menfi gözüken her durum için şâzz kavramının kullanıldığı görülmektedir. Müelliflerin birçoğunun, bu yanı sıra düştüğü dikkati çekmektedir. Eserlerinde, mahiyetleri birbirinden tamamen farklı birçok şâzz tanımına yer verilmektedir. Taberî, İbn Cinnî ve Mekkî gibi alimlerin, kavramı, hem rivayet bağlamında hem de dilsel bağlamda kullanmaları²⁰¹, kırâatların her iki alanla iç içe olması hasebiyle belki mazur karşılanabilir. Ancak bunun dışındaki kullanımlar, tam bir karmaşadır. Ebû Şâme, aynı eserin bir yerinde, yedinin dışındaki okumalar için şâzz kavramını kullanırken, bir başka yerde kriterleri esas alarak, sahihin mukabilinde, yani sahih olmayan okumalar için kullanmaktadır²⁰². İbn Cezerî, aynı eserin bir yerinde kavramı, senedi sahih, ancak mushafa muhalif okumalar şeklinde tanımlarken, bir başka yerde, on kırâatin dışındakiler şeklinde tanımlamaktadır²⁰³. Bir başka eserinde ise kriterleri esas alan bir tanım yapmakta ve kavramın altını kırâat olarak kabul edilmeyen okumalarla doldurmaktadır²⁰⁴.

Yapılan tanımlar içinde de birbirinden farklı hususlar yer almaktadır. Örneğin, “*Senedi sahih, resm-i mushafa ve Arap diline uygun olmayan veya kırâat alimleri arasında meşhur olmayan okumalar*”²⁰⁵ şeklinde yapılan tanımda, yapısal anlamda birbirinden farklı, iki ayrı olgu, tek kavramla ifade edilmektedir. Biri, kırâat olarak kabul edilmeyen mushafa muhalif okumalar, diğeri de kırâat olarak kabul edilen, ancak meşhur derecesine ulaşmayan okumalar. Bu farklı iki kırâat kategorisi de şâzz kavramıyla anlaşılmaktadır. Yine kriterlere göre yapılan tanımda da üç farklı olgu şâzz kavramıyla nitelenmektedir. Senedi sahih olmayan okumalar da resm-i mushafa uygun olmayan okumalar da Arap diline muhalif olan okumalar da şâzz kavramının içeriğini oluşturmaktadır. Oysa bu üç grup, hem kırâat değeri açısından hem de tarihsel değeri açısından birbirinden tamamen farklıdır. Senedi sahih olmayan okumaların, hiçbir değeri yoktur. Resm-i mushafa uygun olmayan okumaların, kırâat değeri yok, ancak tarihsel ve bilimsel değeri vardır. Arap diline uygun olmayan okumaların ise diğer şartları gerçekleştirdiği takdirde, hem kırâat değeri hem de tarihsel değeri söz konusudur. Ancak farklı her üç durumun da şâzz kavramıyla ifadelendirilmesi, şâzz kırâat olgusunu daha karmaşık bir hale sokmaktadır. Ancak burada, farklı olguları tek kavramla ifade etme yeri-

²⁰¹ Bkz., “Şâz Kavramının Kırâat Terminolojisine Girişi” ve “Geleneksel Yaklaşımın Sürdürülmesi” başlıkları.

²⁰² Krş., Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172, 174.

²⁰³ Krş., İbn Cezerî, *Müncid*, s. 95, 96, 99

²⁰⁴ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9 vd.

²⁰⁵ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142; Birışık, *Kırâat İlimleri*, s. 72, 80-85.

ne, her birine uygun kavram üretilseydi, bu kadar karmaşa yaşanmayabilirdi. Nitekim süreç içerisinde böyle bir çabanın, Suyûtî'de görüldüğü belirtilmişti²⁰⁶.

4. Aşırı Korumacılık

İlk dönemlerde, sahih birikim içerisindeki serbest hareket tarzının, daha sonraları oligarşik bir yapıya büründüğü görülmektedir. 30'a yakın imamın okuması arasında, gerek dilsel ve gerekse yaygınlık açısından yapılan ve yapılmayan tercihler; her iki grup içinde de sıhhat açısından birinin diğerini olumsuzlayacağı kavramların (ittifâk/icmâ/şöhret-şâzz gibi) kullanılmaması; tamamen tercih alanıyla sınırlı kalması²⁰⁷, bu serbestinin en güzel örneğidir. Ancak daha sonra, hem kırâat rivayetlerinin çokluğuna hem de kırâat değeri taşımayan okumaların toplumsal taban bulmasına bağlı olarak, bahsi geçen sahih okumaların içinden sadece yedisinin, tercih edilme zorunluluğu gündeme geldi²⁰⁸. Kırâat olmayan okumalarla mücadele esnasında, yediye resmi boyut kazandırılması ve dışındakilere şâzz denilmesi²⁰⁹, yediye aşırı hassasiyeti; dışındakileri de kırâat olmayan okumalarla aynı seviyede tutma duyarsızlığını getirmiştir; çünkü bu döneme kadar tercih edilen okumalar için icmâ, ittifâk, meşhur, amm vs. gibi kavramlar; buna mukabil tercih edilmeyen okumalar için de şâzz kavramı kullanılmaktadır²¹⁰. Yedili ve onlu sistemden sonra ise bunların altına giren okumalar, sahih ve mütevâtir gibi kavramlarla koruma altına alınmakta ve bu kavramların karşısında ise şâzz kavramı kullanılmaktadır. Kırâatların hem geçerliliğini hem de derecesini ortaya koyan bu kavramların karşısında ise şâzz kavramı tamamen olumsuz bir konuma düşmekte ve adeta sahih olmayan okumaları karşıladığı imajı verilmektedir. Bu kırâatları tevâtür zırhı ile aşırı koruma gayreti, kendi aralarında tercihi bile geçersiz kılmaktadır²¹¹; çünkü tercihin, diğerini bertaraf etme gibi bir riskinin olduğu, dolayısıyla mütevâtir okumalarda bunun söz konusu olamayacağı vurgulanmaktadır²¹². Aslında burada tevâtürün zıddı olarak kullanılan kavramın içeriğinin, tamamen olumsuzlanması yanlış bir değerlendirmedir; çünkü tevâtürün zıddı, tevâtür olmayandır, yani meşhur seviyesinde kalan okumalardır ki, bunların kırâat olmadığını kimse iddia edemez²¹³. Ancak gelenek içerisinde, yedili ve onlu sistemi nitele-

²⁰⁶ Resm-i Mushaf ve Arap diline uygun olmayan okumaları âhâd; uydurma okumaları mevzû ve şâzzı da senedi sahih olmayan şekilde tanımlamaktadır. Ancak o da rivayet terminolojisinin içeriğini tam olarak doldurmadığı için kavram için getirdiği tanım otantik anlamına yaklaşmak yerine karmaşayı daha da artırmıştır (Bkz., Suyûtî, *İtkân*, I, 241-242).

²⁰⁷ İbn Mücahid'e kadarki süreçte bu konu geniş bir şekilde ele alındı.

²⁰⁸ İbn Mücahid, *Seb'a*, 46-49

²⁰⁹ İbn Mücahid, *Seb'a*, s. 87.

²¹⁰ Bkz., "Şâz Kavramının Ortaya Çıkışı" ve "Şâz Kavramının Kırâatlarla Birlikte Kullanımının Başlaması" başlıkları.

²¹¹ Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara, 2005, s. 161.

²¹² Zerkeşi, Bedrüddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Tah: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts, I, 339.

²¹³ Bkz., İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94; Suyûtî, *İtkân*, I, 241; *Tahbîr*, s. 141.

yen tevâtürün karşısında kullanılan ve yaygın olmayan okumaları ifade eden şâzz kavramının içeriği tamamen menfi değerlendirilmektedir²¹⁴. Asıl sorun, bu (yedion) okumaların sahih kavramı ile koruma altına alınması ve mukabilinde de şâzz kavramının kullanılmasıdır; çünkü bu okumaların sahih olarak değerlendirilmesi, şâzzla ifade edilen dışındaki okumaların da sahih olmayan, yani kırâat olarak kabul edilmeyen şeklinde değerlendirilmesine neden olacaktır. Aslında kriterlere uygun olan, yediden olsun olmasın her okumanın sahih olduğunu söyleyen alimler, bu kriterlere uygun olanın, yedi ve on olduğunu söyleyerek, sahih korumasını sadece bunlar için kullanmaktadırlar²¹⁵. Bu çelişki ile birlikte yedi ve onun dışında kalıp da sahih olan şâzz okumalar, sahih olmayan kategorisine girmekte ve kırâat değerini kaybetmektedir. Dolayısıyla bu aşırı korumacılık ve bunu sağlamak için geliştirilen kavramların karşısında kullanılan yegâne kavram, şâzz olmuştur. Yediyi koruma altına alanlar dışındakiler için; onu koruma altına alanlar ise onun dışındakiler için şâzz kavramına sarılmışlardır.

5. Rivayet Terminolojisinin İçeriğinin Doldurulmadan Kullanılması

Kavramdaki anlam karmaşasının en önemli etkenlerinden biri de rivayet ilmine ait terimlerin içerik belirlemesi yapılmadan kullanılmasıdır. Bu kullanım şekli de yedili ve onlu sistemin ortaya çıkmasından sonra başlamaktadır; çünkü önceki dönemde, hadis disiplinine ait olan meşhur ve şâzz (meşhur olmayan) kavramları, kırâat rivayetlerinde, sınırları belli bir alan içinde kullanılmaktaydı ve neleri kapsadığı belliydi. Ancak daha sonra yedili ve onlu sistemi koruyucu kavramlar olarak ortaya çıkan, rivayet ilmine ait tevâtür ve sahihin karşısında kullanılan şâzz kavramının içeriği, tam bir kaostur. Şâzz kavramı, hangi tanımından dolayı tevâtürün mukabili olarak kullanılmıştır? Tevâtür olmayan anlamında mı yoksa kırâat anlamında hiçbir değer ifade etmeyen anlamında mı? Peki, hangi okumaları içermektedir? Meselenin ele alındığı yerde, mütevâtir olmayan şâzz okumalarla okumanın ve namaz kılmanın caiz olmadığı, mütevâtir okumaların da on kırâat olduğu şeklindeki ifadeler²¹⁶, on kırâatin dışında kalan okumaları tanımlayan şâzzın, “sahih olmama” şeklinde bir içerikle anlaşıldığını hissettirmektedir. Oysa gerek bu müelliflerin ve gerekse diğer kırâat alimlerinin eserlerinde, tevâtürün mukabili olarak şâzz kavramı değil, tevâtür derecesine ulaşmayan anlamında, meşhur veya âhâd gibi kavramlar kullanılmaktadır²¹⁷. Bu kavramların

²¹⁴ İbn Hâcib, Cemâleddîn Osmân b. Ömer, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, tas: Ahmed Râmiz, Matbaatü'l-Alem, İstanbul, 1307/1889, I, 111-112; İbn Sübkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb, *Cem'u'l-Cevâmi'*, Mektebetü Ahmed b. Sa'd, Endenozya, ts., I, 228 vd; Zerkeşî, *Burhân*, I, 332-333; Kâdî, “Havle'l-Kırâat”, s. 19; Kâdî, *Şâzze*, s. 9; Muhaysin, *Rihâb*, I, 438.

²¹⁵ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172, 176-178; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9; *Müncid*, s. 93. Ayrıca bkz., Binşık, *Kırâat İlmi*, s. 79-80.

²¹⁶ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 181-185; İbn Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, I, 111-112; İbn Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, I, 228 vd; İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94, 95, 99; Zerkeşî, *Burhân*, I, 332-333; Kâdî, *Şâzze*, s. 9.

²¹⁷ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94-95; Suyûtî, *Tahbîr*, 141-142; *İtkân*, I, 241-242.

altını da yine mütevâtir olmayan, onun dışındaki okumalarla doldurarak ve namazın caiz olabileceğini belirterek²¹⁸, yukarıdaki ifadeleriyle, te'lifi mümkün olmayan bir çelişkiye düşmektedirler. Sahihin karşısında kullanılan şâzz kavramı için de durum farklı değildir ve içeriğinin ne olduğu net değildir. Aslında şartlara uygun olanlara sahih, uygun olmayanlara şâzz derken, sınırlar bellidir. Şâzz kavramı, sahih olmayan okumaları içermektedir. Ancak bu belirlemeyi yapan müellifler, kriterleri veya şâzz kavramının içeriğini anlatırken, kırâat değeri taşıyıp yaygın olmayan, kırâat değeri taşımayıp tarihsel değeri olan ve asla kırâat kabul edilmeyen uydurma okumaları, şâzz kavramı ile anlamlandırmaktadırlar²¹⁹. Dolayısıyla kavramla gerçekte ne kastettikleri ortada kalmaktadır.

Daha sonra Suyûtî'nin marifetiyle hadis terminolojisi dikkate alınarak, olumsuz bütün okumaları niteleyen şâzz kavramının içeriği ayıklanmış, ancak orada da kavramın neyi karşıladığı, hangi kavramla beraber olduğu netleştirilememiştir. Senedi sahih olmayan okumaları, bir eserinde münker²²⁰ ile diğer eserinde şâzz²²¹ ile tanımlamaktadır. Her iki eser beraber değerlendirildiğinde kavramı, münker ile aynı değerlendirdiği görülmektedir. Bu da rivayet terminolojisinde yer alan şâzz kavramı ile çelişmektedir; çünkü münker ile şâzz, aynı kategoride asla değerlendirilemez. Münkerin hiçbir değeri yokken, şâzzın hem naklî hem de bilimsel değeri söz konusudur²²². Ancak eserler başlı başına değerlendirildiğinde, bir eserinde şâzzı, yaygın olmayan anlamında mütevâtirin; kırâat değeri taşıması anlamında ise münker ve mevzûun mukabili olarak kullandığı görülmektedir²²³. Diğer eserinde ise hangi kavramın karşısında kullandığı net değildir. Tanıma bakınca mevzû kırâat ile aynı kategoride değerlendirdiği görülmekte, örneğe bakıldığında ise mütevâtirin veya meşhurun karşısında yaygın olmayan anlamında kullandığı dikkati çekmektedir²²⁴. Dolayısıyla rivayet terminolojisine ait olan bu kavramların, gerçek anlamıyla kullanılmaması bir yana, meşhur olmayan okumalarla ilgili oluşan geleneksel klişelere göre anlamlandırılmaları, bu karmaşanın alanını daha da genişletmiştir. Örneğin, şâzz kavramı, Suyûtî'nin de dillendirdiği, hadisteki anlamıyla kullanılmış olsaydı, kavramın içeriği bu kadar farklılaşmaya bilirdi.

²¹⁸ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 95.

²¹⁹ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 181-192; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9-17.

²²⁰ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

²²¹ Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

²²² Suphi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Isıtlahları*, çev: Yaşar Kandemir, DİB., Yay., Ankara, 1981, s. 165-173.

²²³ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

²²⁴ Suyûtî, *İtkân*, I, 241-242.

III. KAVRAMIN İÇERİK KARGAŞASI VE OTANTİK ANLAM ARAYIŞI

Peki, bu kadar farklı tanımın içerisinde şâzz kırâat neyi karşılamaktadır? Dilsel kusuru olan kırâatları mı? Veya şöhret-tevâtür gibi, nakli temeli güçlendiren özelliklerden yoksun olan okumaları mı? Ya da ana kriterleri taşımayan, ister senedi sahih olmayan ister mushafa uygun olmayan olsun, neticede Kur'âniyyet vasfı olmayan okumaları mı? İşbu başlıkta, şâzz kavramının etimolojik ve terminolojik yapısı da dikkate alınarak, gelenekte yapılan tanımlamalar, objektif bir duruşla sorgulanacak, aralarındaki tedahüller ortaya konulacak ve kırâat gerçeği ile uyuşan otantik anlama ulaşılmaya çalışılacaktır.

1. Kavramın İçerik Kargaşası ve Tablili

Farklı okumaların hem dilsel olgu; hem de rivayet temelli olması, şâzz kavramının her iki alana bağlı olarak kullanılmasını zorunlu kılmıştır. Ancak kavramın filolojik açıdan kırâatlar için kullanımında, kısmen de olsa bir standart ve tutarlılık görülürken, rivayet merkezli kullanımda ise bir tanım ve içerik karmaşası, hangi kırâatin şâzz olduğu veya şâzz ise hangi açıdan şâzz olduğu belli olmayan bir şâzz kaosu görülmektedir. Şimdi dilbilimden başlamak üzere, bu anlam karmaşasının boyutlarını görmeye ve tartışmaya çalışalım.

a) *Şâzz Kavramı Arap Diline Muhalefet midir?* Şâzz, Arap dilinde yaygın olmayan lehçe ve kurallar için kullanılan bir kavramdır ve herkesçe kabul edilen yaygın kullanımlara karşı, tercih edilmeme nedeni olarak görülmektedir. Dil çalışmalarının merkezinde yer alması hasebiyle farklı okumalar da Arap diline ait kavramlarla anlamlandırılmaktadır. Nitekim belâgat açısından ön planda olan, lehçe veya kullanıma dayanan okumalar için fasih-efsah gibi kavramlar²²⁵; nadir lehçe ve kullanımlar için de şâzz kavramı kullanılmaktadır. Şâzzın kullanım amacı da kırâatin dildeki referansını tanımlayarak, tercih edilmemeyi ifade etmektedir. Nitekim ilk dönemden²²⁶ başlamak üzere süreç boyunca²²⁷, farklı okumaların dil dayanaklarını ele alan (dilbilim ve lügavi tefsir) çalışmalarda, şâzz kavramının, bu anlamıyla kullanıldığı ve 'şâzz kırâat' denildiğinde, tüm sahih birikim içerisinde, dilsel açıdan tercihe şayan olmayan okumaların kastedildiği görülmektedir.

Ancak daha sonra kırâatçıların marifetiyle, gerek spesifik olarak ve gerekse oluşturulan sahih kırâat tespit kriterlerinde, Arap diline uygun olmayan okumalar da şâzz kapsamında değerlendirilmektedir. Sahih kırâat şartlarını ilk dillendir-

²²⁵ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

²²⁶ Bkz., Ferrâ ve Ahfeş başlığı.

²²⁷ Dördüncü asırda Taberî, İbn Mücâhid daha sonra İbn Cinnî, beşinci asırda Mekki ve daha sonraki dönemlerde bir filolog bazı okumaları dilsel bağlamda şâz değerlendirmektedir. (örnekler için bkz., Taberî, *Câmi'*, II, 1530, 1638; IV, 3150; İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 49; Nehhâs, *İ'râb*, I, 292; İbn Cinnî, *Sana'at*, I, 72; Mekki, *Müşkil*, I, 69, 78, 239, 279, 305, 379; II, 492, 508, 615, 723, 737; Hemezani, Bahaüddin Abdullah b. Akil, *Şerhu İbn Akil*, Tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1985, I, 300; İbn Hişâm, *Muğni*, I, 351; *Şerhu Kadru'n-Neda*, Tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Kahire, 1383, s. 196.)

diği iddia edilen Mekkî, “*güvenilir bir râvînin naklettiği, ancak Arapça’da herhangi bir vechi bulunmayan*”²²⁸ şeklinde verdiği kategoride, şâzz kavramını kullanmamakta, böyle bir kırâatin kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Kendisinden sonra gelen bazı müellifler ise onun bu tanımlamasına şâzz ismini vermektedirler²²⁹. Suyûtî de şâzz için “*senedi sahih, ancak Arap diline muhalefet eden*”²³⁰ şeklinde benzer tanım yapmaktadır. Suyûtî, başka bir eserinde ise şâzz diye tanımladığı bu tür okumaları âhâd altında değerlendirmektedir²³¹. Bu tanımlarda şöyle bir soru(n) ortaya çıkmaktadır. Şâzz ile adlandırılan Arap diline muhalefet, ne demektir? Arap dili ve kaidelerine muhalefet anlamında mı? Yoksa genel ve yaygın kullanımlara aykırılık anlamında mı? Sahihi tespit kriterlerinden biri olarak ileri sürülmesi, dilbilim kaidelerine uygun olmayan bir anlam taşıdığını; verilen örnekler ve şâzz kavramı ile tanımlanması dikkate alındığında ise genele aykırılığı ifade ettiği görülmektedir. Eğer ‘dilbilim kaidelerinden herhangi birine muhalefet’ anlamı kastediliyorsa, bunun şâzz ile tanımlanması yanlıştır; çünkü az önce şâzz kavramının, dilin sınırları içerisinde ve kişinin belâgat zevkine göre, tercihe layık görülmemeyi ifade ettiği belirtildi. Bu bakımdan da dilde²³² ve kırâatların dilsel değerlendirilmelerinde²³³ şâzzın bir ölçüsü yoktur, görecelidir ve kullanımı kişiye ve oluşan dil mekteplerinin sistematiklerine göre değişir. Dolayısıyla bu kriterin şâzz kavramı ile tanımlanması doğru değildir. Eğer ‘genele aykırılık’ anlamı kastediliyorsa, şâzz kavramı ile tanımlanması doğru, ancak kriter olarak sunulması yanlıştır; çünkü yukarıda da anlatıldığı gibi, ‘yaygın olmama’ zaten sahihliği tespit edilen okumalar için kullanılan bir sıfattır. Sahih sınırları içerisinde olan bu tanımlamanın, aynı zamanda sahihi tespit olarak sunulması bir çelişkidir. Bu çelişkinin temel kaynağı, kavramların yerli yerinde kullanılmamasıdır. Tercih alanına ait kavramlarla, tespit alanını, tespit alanına ait kavramlarla da tercih alanını anlamlandırma çabası, tercih malzemesi olan Arap dilini, tespitin ana malzemeleri olan isnat ve resm-i mushaf ile aynı konuma getirmiştir.

Süreç ve örneklemeler dikkate alındığında, Arap diline muhalefetin, sahihi tespit kriteri değil de bir ekolün kırâat kriteri olduğu daha anlamlı durmaktadır; çünkü dilbilimciler, geliştirdikleri dil kriterlerine uygun olan okumaları aldılar, uymayanları da hata olarak gördüler. Daha sonra sahih kırâat şartı olarak sunulan bu kriter için kırâat alimleri, “*bir vecihle de olsa Arap diline uygunluk*” formülünü geliştirdiler. Bununla, dilcilerin ithamlarına karşı söz konusu okumaların dile

²²⁸ Mekkî, *İbâne*, s. 52.

²²⁹ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 172; İbn Cezerî, *Neşr*, s. 9.

²³⁰ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

²³¹ Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

²³² Örnekler için bkz., Enbârî, *İnsâf*, I, 151, 179, 214; Zemahşerî, *Mufasssal*, s. 190; Ebu'l-Beka, *Lübab*, I, 377; II, 236; İbn Hişâm, *Muğni*, I, 413.

²³³ Örnekler için bkz., İbn Cinnî, *Sana'at*, I, 72; Enbârî, *İnsâf*, II, 564, 714, 739.

uygunluğunu ispatlamayı amaçladılar. Dolayısıyla bu, dilcilerin sübjektif kriterlerine karşı, vakiayı tespit amaçlıdır. Arap gramerine uygun olmayan kırâatin gerçekte olmadığını ortaya koymaktır ki, zaten senet sorunu olmayan okumaların tümü dile uygundur²³⁴. Yine kaynaklarda tespit kriteri olması hasebiyle dile muhalif okumalar için mutlak anlamda Arapçaya uygun olmayan örneklerin verilmesi gerekirken²³⁵, ekollerin, kriterlerine uygun olmadığı için kabul etmedikleri kırâatların verilmesi²³⁶, bu okumaların dilsel temelinin olduğunun ispata çalışılması²³⁷ ve kırâatların tespitinde dilin ve kuralların yaygınlığı değil, naklin sahihliğinin ileri sürülmesi²³⁸, Arap dilinin sahih okumaları tespit değil, ekollerin kendilerine ait kırâat kriteri olduğunu desteklemektedir.

Netice itibariyle İbn Cezerî'nin ifadesiyle, sahih kırâat için dil şartı gereksizdir ve temel şart senedin sahihliğidir²³⁹. Dolayısıyla Arap dili, dil açısından bakıldığında tüm birikimi bağlamayan sübjektif bir kriter, kırâat için ise okumaları hatalı görmenin önünü kesme ve tercih alanı için önemli bir ihticâc malzemesidir. Uygulamalardan hareketle Mustafa Öztürk'ün dediği gibi, bu şart, "*adı var kendi yok*" hükmündedir²⁴⁰ ve bu yapı ve işlevselliği ile tercih alanının, olumsuz (tercih edilmeme) kanadında yer alan Arap diline muhalefeti, şâzz kavramının karşılıdığı rahatlıkla söylenebilir.

b) *Şâzz Kavramı Yaygınlığa mı Yoksa Tevâtüre mi Muhalefettir?* Şâzz kavramı, kırâat ilminde, hadis terminolojisi kullanılarak, sahih birikim içerisinde değerlendirilen okumaları kategorize etmek amacıyla kullanılmaktadır. Hadis içinde kavramların farklı şekillerde kullanılması, kırâat ilmine de yansımış ve kırâat ilminde belirleyici olan her alime göre şâzz kavramının içeriği farklı olmuştur. İlk asırlarda kişisel tercihler olmakla beraber zorunlu/resmi tercih olmadığı için kırâatları tanımlamada imamların çokluğu veya azlığı dikkate alınmaktaydı. Buna bağlı olarak bazı alimler, hadisteki "*Her nesilde/tabakada en az üç kişinin rivayet etmiş olduğu veya en az üç farklı senetle rivayet edilmiş hadis*"²⁴¹ şeklinde yapılan meşhur tanımını dikkate alarak imamların yoğunluğuna göre kırâatlara meşhur; "*güvenilir bir râvinin başkalarının rivâyetine muhalif olarak rivâyet ettiği hadistir*"²⁴² veya

²³⁴ Çetin, *Kırâatlar*, s. 91. Öztürk, *Tefsîr Tarihi*, s. 30.

²³⁵ İbn Cezerî ve Suyûtî bu tür okumaların yok denecek kadar az olduğunu belirtmektedirler. Bkz., Suyûtî, *İtkân*, I, 241; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 16.

²³⁶ Bu ifadelerin kullanıldığı kırâat örnekleri için bkz., Ferrâ, *Me'ânî*, I, 223, 252, 358, 438; Ahfeş, *Me'ânî*, 429, 430, 431; II, 599, 571, 580-581; Müberred, *Mukadab*, I, 123, 254; II, 18, 171; İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 529.

²³⁷ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 10-11.

²³⁸ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 10.

²³⁹ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 13.

²⁴⁰ Öztürk, *Tefsîr Tarihi*, s. 30.

²⁴¹ Tanım için bkz., Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006, s. 185.

²⁴² Hakim, *Marife*, s.119.

“cumhurun rivayetine aykırı olması”²⁴³ tanımlarını da dikkate alarak, imamların azlığına göre kırâatlara şâzz tanımını getirdiler²⁴⁴. Hadis ilminde şâzz kavramının âhâd haberi karşılayıp karşılamadığı tartışmalı bir konudur. Bazılarına göre diğer rivayetlere muhalif olsun veya olmasın, sikanın teferrüdü ile şâzzlık meydana gelir. Çoğunluğa göre ise sikanın teferrüdü yeterli değildir, muhalefetin de olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu şekliyle kavram, âhâd haberi karşılamamaktadır. Meseleye kırâat açısından bakıldığında ise teferrüd ve muhalefet şeklindeki belirlenimin kırâat vakıası ile daha çok uyduğu görülmektedir; çünkü farklı okumalarda râvînin azlığı ile beraber genele aykırılık da vardır.

Yine hadis ilminde “Sadece belli bir topluluk arasında yayılmış olan hadis”²⁴⁵ şeklindeki ‘bölgesel meşhur’ tanımını benimseyen İbn Mücâhid, belirli merkezlerde yaygın olan yedi imamın okumasını tercih etmiş ve o bölgelerde yaygın olmayan okumaları, bölgesel şâzz olarak değerlendirmiştir²⁴⁶. Örneğin, Mekke’de, İbn Muhaysin’i değil, İbn Kesir’i; Medine’de, Ebû Cafer’i değil, Nafi’yi; Basra’da, Yakubu değil, Ebû Amr’ı tercih etmiştir. Kendisinden sonra kavramın anlam alanı farklılaşsa da meşhur olmayan şeklindeki otantik anlamıyla kullanılmaya devam etmiştir. İbn Cinnî’nin şâzz okumaların rivayet açısından hiçbir eksikliklerinin bulunmadığı, sadece pratikte yer almadıkları şeklideki ifadeleri²⁴⁷; kavramla ilgili karmaşa yaşayan Ebû Şâme’nin şâzzın yaygınlık açısından yedinin altında olduğunu belirtmesi²⁴⁸; Suyûtî’nin de bir eserinde kurrâyâ göre meşhur olmayan okumaların şâzz olduğunu²⁴⁹; diğer eserinde de âhâd olduğunu söylemesi²⁵⁰; yine Suyûtî’nin, tabiîn (Yahya b. Vessâb, A’meş vd.) kırâatlarından bahsederken, bunların onlu sistemin dışındakiler gibi meşhur olmadıkları için şâzz sayıldıklarını söylemesi, kavramın bu anlamına vurgu yapmaktadır.

İbn Mücâhid ve takipçileri ile öncekilerin meşhur-şâzz uygulamaları birbirinden farklıdır. Öncekiler kavramı anlamlandırırken, râvîlerde sayısal çoğunluğu ve azlığı öncelirken, diğerleri, bölgesel yaygınlığı ve marjinalliği esas almaktadırlar. Bu yaklaşımlarda, kavram için belirlenen anlam aynı, fakat içerik farklıdır. Nitekim yedili sisteme göre şâzz olan bazı okumalar, diğer sistemde meşhur²⁵¹;

²⁴³ Taberî’nin “وما حالها شاذ /icmâya-ittifâka aykırı - وما عداها شاذ /icmânın-ittifâkın dışında kalan” şeklindeki ifadeleri hadisteki bu anlamı yansıtmaktadır.

²⁴⁴ Örnekler için bkz., Taberî, *Câmi’*, I, 198, 549, 623, 724, 771; IV, 2613, 3103, 3308, 3403; V, 3879, 3894; VI, 4867; Örnekler için bkz., Nehhâs, *İ’râb*, I, 282; II, 118; III, 5, 35, 166; IV, 322, 434; V, 133.

²⁴⁵ Aydınlı, *Hadis*, s. 186.

²⁴⁶ İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 87.

²⁴⁷ İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32-33.

²⁴⁸ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 174.

²⁴⁹ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

²⁵⁰ Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

²⁵¹ Taberî, *Câmi’*, I, 407; IV, 2599.

meşhur olanlar da şâzz konumundadır²⁵². Diğer bir ifadeyle, bugün okunan ve mütevâtir kabul edilen okumaların bir kısmı, râvî sayısı sisteminde şâzz kategorisinde yer almaktadır.

Peki, şâzz tevâtüre aykırılık mıdır? Çünkü gerek gelenekte ve gerekse modern dönemde şâzz, meşhurun yanında, tevâtürün mukabili olarak da kullanılmaktadır²⁵³. Hadis ilminde, “*baştan sona kadar yalan üzerinde birleşmeleri aklen ve adeten mümkün olmayacak kadar çok kimsenin rivayet ettiği hadis*”²⁵⁴ şeklinde tarif edilen mütevâtirin, kırâat gerçeği ile uyuşmadığı açıktır; çünkü ilk tabakalarda, böyle bir sayı söz konusu değildir, bu bağlamda yedi de on da âhâd kategorisinde değerlendirilmektedir²⁵⁵. Kırâatların tevâtürü ancak “*sened bakımından haber-i vahid olsa da alimler tarafından kabul edilip, kendisiyle amel edilen hadis*”²⁵⁶ şeklinde tanımlanan, hükmen mütevâtir kavramı ile açıklanabilir; çünkü kırâatlar başlangıç itibarıyla âhâd olup sonraki tabakalarda aksine bir şey söylenmeyecek derecede yaygınlaşmışlardır²⁵⁷. Sahih kırâatin en üst derecesini temsil eden mütevâtirin karşısında meşhur, âhâd²⁵⁸ gibi kavramlar kullanıldığı gibi şâzz kavramı da kullanılabilir; çünkü sahih kırâat kapsamında alt dereceleri temsil eden bu kavramların (meşhur-âhâd-şâzz) içerdiği okumalar, tevâtür derecesine ulaşmamaktadır. Ancak müelliflerin kullandığı şâzz kavramı, tevâtürün karşıtı olabilecek bir içeriğe sahip değildir. Onlar tevâtürü, “*Bugün on kırâatin dışında mütevâtir kırâat yoktur*”²⁵⁹ ifadeleriyle on kırâat ile; mukabilinde kullandığı şâzzı ise “*şâzz rivayetleri okumak caiz değildir*”²⁶⁰, “*şâzz kırâatlarla namaz caiz değildir*”²⁶¹ ifadeleriyle, sahihin dışındaki okumalarla anlamlandırmaktadırlar. Bu yönüyle şâzz kavramının, tevâtürün zıddı olarak kullanılması, teknik açıdan doğru değildir; çünkü bu kırâatların bırakın tevâtür derecesine ulaşmasını, kırâat değerleri dahi yoktur. Diğer yandan burada tevâtürün on kırâati içerdiği net iken; karşısında kullanılan şâzzın, onun dışında kalan sahih okumalar mı? Yoksa gerçekten sahih olmayan okumaları mı kapsadığı net değildir. Eğer on kırâatin dışındaki dereceleri düşük sahihler kastediliyorsa, bu hem o okumaların tarihsel durumlarıyla hem de rivayet referanslarıyla gelişmektedir. Eğer gerçekten kırâat olmayanlar kastediliyorsa, o zaman on

²⁵² Taberî, *Câmi'*, II, 1629.

²⁵³ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 99; Zerkeşi, *Burhân*, I, 318-319; İbn Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, I, 111-112; İbn Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, I, 228 vd; Kâdî, “*Havle'l-Kırâat*”, s. 19; Kâdî, *Şâzze*, s. 7; Muhaysin, *Rihâb*, I, 427-28.

²⁵⁴ Aydınlı, *Hadis*, s. 236.

²⁵⁵ Zerkeşi, *Burhân*, I, 318-319

²⁵⁶ Aydınlı, *Hadis*, s. 237.

²⁵⁷ Çetin, *Yedi Harf*, s. 333. Benzer yaklaşım için bkz., Birışık, *Kırâat İlmi*, s. 76.

²⁵⁸ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 141; *İrkân*, I, 241-242.

²⁵⁹ İbn Cezerî, *Müncid*, s.94.

²⁶⁰ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 95.

²⁶¹ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 97.

kırâatin dışındaki sahihlerin, hangi kavramın altına girdiği ortada kalmaktadır. Görüldüğü gibi, burada, birçok çelişki ve tedahül söz konusudur. Ayrıca yedili sistemde, şâzz tanımının altına giren üç kırâatin onlu sistemde mütevâtirler arasında yer aldığı da unutulmamalıdır.

Sonuç olarak şâzz kavramının ister sayısal azınlıktan, ister az takip edilmekten, ister tercih edilmemeden ve ister mütevâtir olmamadan dolayı olsun, sahih birikim içerisinde yaygın olmayan okumaları karşıladığı rahatlıkla söylenebilir. Bu, hem kırâat gerçeği ile uyuşmakta hem de anlam bakımından şâzz kırâat-ta otantisitenin temelini oluşturmaktadır.

c) *Şâzz Kavramı Üç Şarttan Birine Aykırılık mı?* Yedili sistemin resmileşmesi ve dışında kalan okumaların da şâzz olarak tanımlanması, sonraki süreçte, yedi okumanın farz; şâzz okumalarınsa merdûd gibi algılanmasına neden olmuştur²⁶². Öyle ki, tümü sahih birikim içerisinde yer alan, ancak dereceleri farklı olan bu okumalar, teolojik ve hukuki açıdan da kategorik ayrıma tabi tutulmuştur²⁶³. Bazı alimler bu algı sapmasını bertaraf etmek ve şâzz olarak tanımlanan okumaların derece ve derekelerini belirlemek için büyük çaba göstermişler ve kriterler ortaya koymuşlardır. İbn Cinnî'nin çabaları²⁶⁴ bunun en güzel örneğidir. Ancak bu çaba muhtemelen bu yanlış anlayışın ortadan kalkmasına yetmemiş olacak ki, daha sonra alimler sahih okumalar için üç kriter ileri sürmüşlerdir²⁶⁵. Amaçları, yedinin dışında kalan okumaların, sahihliğini ortaya koymaktır. Mekkî şöyle demektedir: “Kırâat ilminde otorite müellifler, bu yedi imamdan çok daha üstün mertebede olan yetmişden fazla isim zikrettiler. Hatta bazıları bu yedi imamdan bazılarının isimlerine yer vermediler. Örneğin, Ebû Hatim İbn Amir, Hamza ve Kisâî'nin isimlerini vermeyip yedi imamdan daha üstün yirmi kadar imam zikretmektedir...”²⁶⁶ Ebû Şâme de sahih ifadesinin sadece yedi imama nispet edilen okumalar için kullanılmaması gerektiğini, onların dışında nakledilen okumaların da sahih kapsamında yer aldığını belirtirken²⁶⁷ Kevaşî ve İbn Cezerî ise bu şartları taşıyan her kırâatin, ister yedi, ister on, ister bunların dışından olsun, sahih olduğuna vurgu yapmaktadır²⁶⁸. Mükrem de kriterlerin bu amaca hizmet ettiğini anlatan şu ifadelerle yer vermektedir “Bu kriterlerin uygulanması halinde Kur’ân kırâatlarına yedinin dışında bir çok kırâat dahil

²⁶² Suyûtî, *İtkân*, I, 252; Dımeşki, *Tibyân*, s. 113.

²⁶³ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 36; İbn Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehî*, I, 111-112; İbn Sübkî, *Cem'ü'l-Cevâmi'*, I, 228 vd.; Zerkeşî, *Burhân*, I, 332-333; Kâdî, “Havle'l-Kırâat”, s. 19; Kâdî, *Şâzze*, s. 9; Muhaysin, *Rihâb*, I, 438.

²⁶⁴ İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32-33. Ayrıca bkz., Zerkeşî, *Burhân*, I, 341.

²⁶⁵ Mekkî, *İbâne*, s. 51.

²⁶⁶ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 151-152; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 37. Mekkî'nin burada yedi kırâatin dışında kalan okumalar için biçtiği konum ile yedi geleneğine bağlı kalarak yazdığı eserde yedi için şöhret kavramını kullanması tezat gibi gözükmemektedir. (Mekkî, *Keşf*, I, 3 vd.)

²⁶⁷ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 174.

²⁶⁸ Zerkeşî, *Burhân*, I, 331; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

*olur*²⁶⁹. Dolayısıyla Mekki'nin ve daha sonrakilerin yedinin dışındaki okumalarla ilgili belirlemeleri ve yine ilk defa Mekki'de ifade bulan üç şart, bu okumaları hak ettiği konuma getirmektedir. Mekki kriterlere uygun olan her okumanın sahih olduğunu belirtirken, uygun olmayanlar için şâzz dahil, herhangi bir kavram kullanmamaktadır. Bunun sebebi, yedinin dışında kalan okumalar için yapılan şâzz tanımıyla tedahüle düşmeme düşüncesi olabilir.

Mekki'nin bu muhtemel hassasiyeti takipçilerinde gözükmemektedir. Onlar, mahiyet itibariyle birbirlerinden tamamen farklı üç kriterden her birine uygun olmayan okumalar için şâzz kavramını kullanarak, sahih alandan çıkarmakla kalmamışlar, kırâat anlamında olumsuz gözüken her şey için de şâzz kavramına sarılmışlardır. Eserlerinde birden çok şâzz tanımı bulunmakta ve şâzz bir tanımda merdûd bir okumayı karşılarken diğer tanımda sahihi karşılayabilmektedir. Bu üç ana zincirin en zayıf halkası olan ve şâzz kavramıyla anlamlandırılan Arap diline uygun olmama konusunu, yukarıda geniş bir şekilde ele aldık²⁷⁰. Diğer iki ana unsur ise bir kırâatin sahihliğini tespitite, eşit derecede önemlidir. Dolayısıyla bu iki ana unsura uygun olanlar sahih ve benzer kavramlarla ifade edilirken uymayanlar ise şâzz kavramı ile ifade edilmektedir. Karmaşa da bu noktada başlamaktadır.

1. *Şâzz Kavramı Resm-i Mushafa Muhalefet mi?* Şâzz kavramının süreç içerisinde resm-i mushafa göre de anlam kazandığı görülmektedir. Gelenek içerisinde İbn Teymiyye, şâzz kırâati Osman mushafına uymayan kırâatlar²⁷¹; İbn Cezerî ise senedi sahih, Arap diline uygun, mushafa muhalif okumalar olarak tanımlamakta ve bu şâzzın da sahihin ikinci kısmını oluşturduğunu söylemektedir²⁷². Mushafa muhalif okumaların şâzz ile ifade edilmesinin nedeni, şâzzın, sikanın genele aykırı davranması şeklindeki bir anlam dünyasına sahip olmasındandır. Sahih olarak kabul edilmesinin nedeni de bu tür rivayetlerin senedinin sahih olmasındandır; çünkü bir yanda üzerinde icmâ edilmiş mushaflar var, diğer yanda da güvenilirliği tartışılmayan sahabelerin, icmâya muhalif okumaları var. İbn Cezerî'nin de ifade ettiği gibi bunlar, oluşturulan mushaflardan şâzz kalmışlardır²⁷³. Şâzz kavramı, hadis ilmindeki anlamıyla bu olguyu tam olarak karşılamaktadır, ancak sonuçları, kırâat gerçeği ile uyuşmamaktadır; çünkü şâzz kavramı, yapısal ve işlevsel olarak, hem hadis ilminde hem de kırâatta, içeriğini tam olarak olumsuzlamamakta, sadece enlere karşı tercih edilmemeyi ifade etmektedir. Mushafa uygun olmayan okumalar ise kırâat açısından hiçbir değer ifade etmeme yanında, yine bu tanımı yapan alimlerin koyduğu kriterlere göre de sahih olarak değerlendirilmezler. Nite-

²⁶⁹ Mükrem, *Mu'cem*, I, 111.

²⁷⁰ Bkz., "Şâzz Kavramı Dilsel Bir Kusur mu Arap Diline Muhalefet mi?" başlığı.

²⁷¹ İbn Teymiyye, Ahmed b. AbdulHalîm, *Mecmû'u Fetâvâ*, Tert: Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetü'l-Meârif, Ribât, 1981, XIII, 394.

²⁷² İbn Cezerî, *Müncid*, s. 96.

²⁷³ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 96.

kim İbn Cezerî de bu okumaların senetleri sahih olsa da namazda ve namazın dışında okunmasının caiz olmadığını belirtmektedir²⁷⁴.

İbn Cezerî'de dikkati çeken problemlerden biri de içeriğini mushafa uygun olmayanlarla doldurduğu şâzzı, sahihin alt kısmı olarak değerlendirmesidir²⁷⁵; çünkü diğer eserinde, bu tür okumaları, kriterleri dikkate alarak sahih kabul etmemektedir ve sahih kabul etmediği bu okumaları da yine şâzz ile karşılamaktadır²⁷⁶. Her iki anlamlandırma beraber değerlendirildiğinde, önemli ölçüde kavram-olgu uyumsuzluğu göze çarpmaktadır. Yani Kur'âniyyet vasfı olmayan bu okumalar ile yapısal olarak şâzz kavramı, uyumlu değildir. Eğer bu tür rivayetler, kırâat olarak değil de bir hadis veya tefsir malzemesi olarak düşünülürse, o zaman kavram-içerik uyumu olabilir; çünkü bu tür rivayetler, tefsirlerde anlam ve yorum malzemesi olarak yoğun bir şekilde kullanılmaktadır²⁷⁷. Ebû Ubeyd de şâzz kavramı ile tanımladığı bu okumaların maksadının, meşhur kırâatları tefsir ve manalarını açıklamak olduğunu belirtmektedir²⁷⁸. Netice itibarıyla bu okumaları, şâzz kavramı ile değil, kırâat gerçeği ile daha çok uyuşan bir kavram ile tanımlamak gerekmektedir. Nitekim Suyûtî de İbn Cezerî gibi 'Tahbîr'de, şâzz kavramını, mushafa uygun olmayan okumalar için kullanmış²⁷⁹; ancak kavram-içerik uyumsuzluğunu hissetmiş olacak ki, 'İtkân'daki altılı tasnifte bu tür okumaları hem âhâd hem de müdrec kavramları ile açıklamıştır²⁸⁰.

2. *Şâzz Kavramı Senedi Sahih Olmamak mıdır?* Kavram için asıl tehlikeli olan ve hedefinden uzaklaştıran şey, rivayetlerin güvenilirliğini ve bağlayıcılığını ortaya koyan, senedin sahihliği kriterinin karşısında kullanılmasıdır; çünkü bu şartın amacı, şâzz kavramı ile adlandırılan şöhret bulmamış kırâatların, en az meşhurlar kadar sahih olduğunu ortaya koymaktır. Nitekim şartta, tevâtür veya şöhret kayıtları değil, senedin sahihliği vardır²⁸¹. Bu da bu kırâatların tümünün, senedinin sahih olduğu ve sahih kapsamında yer aldıklarını ortaya koymaktadır. Ancak bunların dışındaki okumalar için de (ki bunlar sahih olmayan okumalardır), şâzz kavramının kullanılması, bir anlamda bu amacı tersyüz etmiştir. Böylece sahih içinde değerlendirilen okumaları tanımlayan şâzz kavramı, artık merdûd, mevzû gibi sahih olmayan okumaları da tanımlamaktadır. Aslında kırâat alimleri, diğer iki şarta uygun olup, naklî dayanağı olmayan okumalar için, şâzz kavramının kullanılmasının doğru olmayacağını belirtmektedirler. İbn Cezerî, senedi sahih

²⁷⁴ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 96.

²⁷⁵ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 96.

²⁷⁶ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9. Kâdî Abdulfettâh'da da durum aynıdır. (Kâdî, *Şâzze*, s. 7.)

²⁷⁷ Örnekler için bkz., Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1998, s. 226-271.

²⁷⁸ Zerkeşî, *Burhân*, I, 336.

²⁷⁹ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

²⁸⁰ Suyûtî, *İtkân*, I, 242-243.

²⁸¹ Bkz., Mekki, *İbâne*, s. 51; Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

olmayan okumaların şâzz ile isimlendirilemeyeceğini, bilakis onların uydurulmuş okumalar olduğunu²⁸² söylerken; Suyûtî, teknik hadisten de yararlanarak, münker/mevzû kırâatların şâzz ile tanımlanamayacağını çünkü hadiste şâzzın senedi sahih, fakat genele muhalif rivayetler için kullanıldığını, böylece senedi sahih olmayanların şâzz ile değil, duruma göre zayıf veya münker kavramları ile tanımlanması gerektiğini söylemektedirler²⁸³.

Ne yazık ki, kavramın, böyle bir anlamda kullanılmasının rivayet tekniği açısından da doğru olmadığını, hatta “*kırâat alimleri, şâzz kavramını bunlar (mevzû-münker) için kullanmaktan geri durmazlar*”²⁸⁴ ifadeleriyle böyle bir kullanımı, üstü kapalı eleştiren müellifler, diğer eserlerinde, bu düşüncelerini inkar edencesine kavramı, sahih senedin karşısında kullanarak, büyük bir çelişkiye düşmektedirler. İbn Cezerî, nakli sahih olmayan okumaların şâzz ile ilgili kaynaklarda birçok örnekleri bulunduğunu belirtmekte, örnek olarak ise İbn Sümeýfa’ın, Ebu’s-Semmal’ın ve Muhhamed b. Cafer el-Huzâî’nin rivayet ettikleri ve aslı olmadığını söylediği kırâatları vermektedir²⁸⁵. Yine İbn Miksem’in nakli dikkate almaksızın, Arap diline uygun olan okumalarını da şâzza örnek olarak vermekte ve bu kırâatların merdûd olduğunu ve şiddetle uzak durulması gerektiğini söylemektedir²⁸⁶. İbn Cezerî’nin, naklî ve itikadî açıdan hiçbir değeri olmayan bu okumaları şâzz kavramı ile açıklaması, sahih birikim içerisinde ‘yaygın olmayan’ okumaları onlarla aynı konuma getirmiştir. Kırâat bakımından hiçbir değeri olmayan bir okuma ile sahih olan bir okuma, aynı kefeye konulmuştur. Oysa, örneğin, Taberî’nin sistemine göre şâzz olan, bugün en çok takip edilen Âsım’ın “*ticâreten*” kırâati ile uydurma bir kırâat, nasıl aynı kavramla ifade edilebilir?

Suyûtî de şâzz kavramına “*senedi sahih olmayan*”²⁸⁷ şeklinde net bir tanım getirerek, diğer eserinde “*senedi sahih olmayan*” şeklinde tanımladığı ve şâzz diye isimlendirilmesinin yanlış olacağını söylediği münker konumuna sokmaktadır. Böylece önceki tanımında, sahih kapsamında değerlendirilen okumaları kapsayan şâzz kavramının içeriği, sonraki tanımında, tamamen olumsuzlanmakta ve sahih kırâat olarak kabul edilen okumalar, kabul edilmeyen/merdûd konumuna düşmektedir. Nitekim “*senedi sahih olmayan*” şeklinde tanımladığı şâzz için verdiği Âsım el-Cahderî’nin kırâati, bunu net olarak ortaya koymaktadır. Oysa bu kırâat senet açısından değil, yaygınlık açısından sıkıntılıdır²⁸⁸. Dolayısıyla Suyûtî’nin, bu tanım ve verdiği örnekten hareketle, gelenek içerisinde, on kırâat arasında kendi-

²⁸² İbn Cezerî, *Müncid*, s. 97.

²⁸³ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 141-142.

²⁸⁴ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

²⁸⁵ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 16.

²⁸⁶ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 17.

²⁸⁷ Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

²⁸⁸ Bkz., İbn Hâleveyh, *Şevâzz*, s. 1. Ayrıca bkz., İbn Cezerî, *Neşr*, I, 47; Hatîb, *Mu’cem*, I, 10.

sine yer bulamayan sahih kapsamındaki okumaları, kırâat olarak kabul etmediği söylenebilir.

Şâzz kavramının senedi sahih olmayan şekilde kullanıldığı kaynaklarda diğer bir çelişki, şâzz kırâat ile namazın geçerliliği meselesinde ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi müellifler sahih kırâat için senedin sahihliğini yeterli görmektelerdir. Yapılan tanımda belirleme ve sınırlama yoktur. Kriterlere uygun olan her kırâat sahihtir ve bu tanıma giren her kırâat Kur'âniyyet vasfını haizdir ve kendisiyle namaz caizdir. Bu tanıma uymayıp, senedi sahih olmayan, dolayısıyla kırâat olmayan (ki bunlar da şâzz kavramıyla açıklanmaktadır) okumalarla namaz caiz değildir. Şâzz kırâatla ile namazın caiz olması konusunda ise müellifler, senedin sahihliğini değil, tevâtürü veya icmâ olgusunu ön plana çıkarmaktadırlar. Dolayısıyla burada da senedi sahih olup, yaygın olmayanlar değil, sadece tevâtür ve icmâ özelliği olduğu iddia edilen, yedili veya onlu sisteme dahil olan okumalarla namazın caiz olacağı, bunların dışında kalan şâzzlarla namazın geçerli olamayacağı vurgulanmaktadır²⁸⁹. Oysa yedinin de onun da sahih birikim içerisinden bir tercih olduğu ve buna bağlı olarak tevâtür dayanaklarının tartışmalı olduğu unutulmamalıdır²⁹⁰; çünkü onlu sistem şöhret bulmadan önce yediye eklenen üç kırâatin şâzz kırâatların içinde değerlendirilmesi, yine İbn Amir'in yerine A'meşin alınması gerektiği iddiası²⁹¹, senedi sahih kırâatların, aşağı yukarı aynı değerde olduklarını ortaya koymaktadır. Ancak tarihsel anlamıyla çelişerek, şâzz kavramının sahih senedin karşısında kullanılması (İbn Cezerî ve Suyûtî örneğinde olduğu gibi), yaygın olmayanı da uydurma olanı da şâzz kavramının içeriğine dahil etmiştir. Bu da onlu sistemin dışında kalan sahih birikimi, merdûd konumuna düşürmüştür. Nitekim senet bakımından mütevâtir/meşhur kabul edilen okumalardan geri kalmadığı; dilsel açıdan onlardan ileride olduğu; ancak toplumsal tabanı olmadığı ileri sürülen okumalar²⁹², bugün Kur'âniyyeti ve kırâat oluşu reddedilir hale gelmiştir²⁹³.

Netice itibarıyla müellifler bir yandan (hadis tekniğinin argümanlarını da desteklerine alarak) şâzz kavramının senedi sahih olanlar için kullanılması gerektiğini söylerken; diğer yandan anlaşılması güç bir çelişki ile kavramı, senedi sahih olmayan şekilde tanımlamaktadırlar. Ne yazık ki kırâat geleneğine de bir çok

²⁸⁹ Krş., Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172, 181-185; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9, 14-15; İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94-95, 98 vd.

²⁹⁰ Zerkeşî, *Burhân*, I, 318-319.

²⁹¹ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 36-39.

²⁹² Bir çok imamın kendisinden kırâat aldığı veya bir çok imamın râvileri arasında yer alan şöhret bulmamış ve kırâatı halk tarafından takip edilmeyen imamların listesi için bkz., Muhaysin, *Rihâb*, I, 442-481.

²⁹³ Kâdî, *Şâzze*, s. 9; Muhaysin, *Rihâb*, I, 438-440; İsmail, *el-Kırâat*, s. 100; el-Kava, *Eserü'l-Kırâat*, s. 348-351; Salih, *Mebâhis*, s. 254; Ebû Tahir, *Safahat*, s. 85-86; Mükrem, *Mu'cem*, I, 113-114; Çetin, *Yedi Harf*, s. 369; Karaçam, *Kur'ânın Nüzulü*, s. 286-288; Birışık, *Kırâat İlmi*, s. 81.

sahih birikimin yanlış algılanmasına neden olan bu yanlış düşünce ve tanımlamalar hakim olmuştur. Şâzz kavramının, senedi sahih olmayanlar ile yaygın olmayan okumaları muhtevi olması, sahihleri bertaraf etme bir yana, tarihsel bir çelişki olarak karşımızda durmaktadır.

2. Otantik Anlam Arayışı Denemesi

Peki, nitelik ve nicelik bakımından bu kadar geniş bir içeriğe sahip olan ‘şâzz kırâat’ kavramının asıl ve kırâat fenomenine uygun anlamı nedir? ‘Şâzz kırâat’ denince, hangi tanım ve hangi okumalar anlaşılacak? Şâzz kavramını, kırâat alanındaki kullanımını sağlıklı değerlendirmek ve referanslarını doğru tespit etmek için iki ayrı kategoride düşünmek gerekmektedir. Biri filoloji, diğeri rivayettir; çünkü kırâatların filolojik vakıa olması hasebiyle referansları Arap diline dayanırken; önkilerin sonrakilere aktarımı hasebiyle de rivayete dayanmaktadır. Dolayısıyla kırâat ilminin, her iki alanın kavramlarını kullanması zorunludur. Tarihsel süreçte de görüldüğü gibi kırâatların şâzz kavramı ile tanımlanması, ilk olarak dil alanında olmuştur. İlk asrın sonlarında başlayan ve gelişmeci bir özellik gösteren dil çalışmaları, farklı anlayış ve sistematiklerin ortaya çıkmasıyla farklı mekteplerin oluşmasını beraberinde getirmiştir. Kırâatlar da farklı anlayışlara bağlı dil çalışmalarının merkezinde yer almış ve her anlayış farklı okumaları, oluşturduğu sisteme dayanarak değerlendirmiştir²⁹⁴. Bu sisteme bağlı olarak bazı okumalar da dilsel referansının, dilbilimde yaygın olmadığı, nadir kalması sebebiyle şâzz olarak tanımlanmıştır. Bu tanım, süreç boyunca hatta şâzz kavramının kırâat ilminde anlamsal değişimler yaşadığı dönemlerde bile, dilbilim çalışmalarında devam etmiştir. Taberî, İbn Cinnî, İbn Mücâhid, Mekkî ve Suyûtî²⁹⁵ gibi şâzz kavramını rivayet bağlamında çok değişik içeriklerle kullanmalarına rağmen, dilbilim çalışmalarında veya dilsel değerlendirmelerinde kırâatlar için şâzz kavramını bu anlamıyla kullanmaya devam etmişlerdir.

Kavramın rivayet terminolojisine bağlı olarak kırâatlar için kullanımında ise aynı standart maalesef gözükmemektedir. Sürecin ilerlemesine paralel olarak kavram da zemininden kaymaya başlamış ve zamanla ilk kullanıldığı anlam ile ortak hiçbir noktası kalmamıştır. Kavramı rivayet bağlamında ilk kullanan, Taberî ve İbn Mücâhid’dir. Hadis ilminde de kullanılan kavramı her iki müellif kırâat ilmine taşımış ve sayıları yirmiyi aşan sahih birikimi kategorize etmede kullanmışlardır. Taberî kavramı, râvilerdeki sayısal azınlığa göre; İbn Mücâhid ise imamın kırâatinin nadir kalmasına/yaygın olmamasına göre anlamlandırmıştır²⁹⁶. Her iki alimin sistemine göre şâzz kavramının altına giren kırâatlar farklı olsa da bu, kavramı anlam alanından uzaklaştırmamaktadır. Hepsi sahih birikim içeri-

²⁹⁴ Bkz., İbn Cinnî, *Sana’at*, I, 72; Enbârî, *İnsâf*, II, 564, 714, 739

²⁹⁵ Bkz., Taberî, *Câmi’*, II, 1530, 1638; IV, 3150; İbn Mücâhid, *Seb’at*, s. 49; İbn Cinnî, *Sana’at*, I, 72; Mekkî, *Müşkil*, I, 69, 78, 239, 279, 305, 379 vd.; Suyûtî, *Müzhir*, I, 232.

²⁹⁶ Bkz., “Şâzz Kavramının Yeni Bir Boyut Kazanması” başlığı

sindedir. Farklı tercih ve anlayıştan dolayı birinde meşhur olarak nitelenen, diğesinde, şâzz olarak nitelendirilmektedir²⁹⁷. Aslında gerek Taberî'nin ve gerekse İbn Mücâhid'in, şâzzı, sahih birikim içerisinde, yaygın olmayan okumalar için kullandıkları o kadar açık ki, bunu ispat için argümanlar ileri sürmeye bile gerek yoktur. Tercih alanı içerisinde kullanılan şâzz kavramı, bu süreçten sonra, sahih kırâat şartlarının şekillenmesiyle birlikte, tespit alanında kullanılmaya başlandı. Böyle bir kullanımla şâzz kavramı, bir anda sahih olmayan ve bilimsel değeri olup, kırâat değeri taşımayan (mushafa muhalif) okumaları tanımlar olmuştur. Sorun, sahih olmayan kırâatları şâzz ile tanımlamak değil, gelenek içerisinde, şâzzın içerdiği yaygın olmamakla birlikte sahih olan okumaların, bu tanımla merdûd/mevzû konumuna düşürülmesidir. Yaygın olmayan şâzz okumaların, bu konuma düşmesini tetikleyen unsurlar ise kavramın, aynı zamanda yedi ve onun dışında kalan okumalar için kullanılması ve yedi ve onun dışında kalanlarla namazın caiz olmadığı şeklindeki fetvadır. Daha sonra birbirinden farklı birçok okumayı içeren şâzz kavramını Suyûtî sistematize etme çabasına girmiştir. Eserinin birinde, uydurma okumaları mevzû ve münker kavramları ile ifade ederek, şâzzın kapsamından çıkarmış, diğesinde de senedi sahih olmayan şekilde bir anlam vererek, tekrar sahih olmayan okumaları şâzzın kapsamına almıştır²⁹⁸. Böylece Suyûtî de bu yöndeki orijinal çabasını şâzz kavramına tarihsel anlamını vermek suretiyle taçlandırmak yerine, kavrama rivayet ilminde dahi olmayan bir anlam yükleyerek gölge düşürmüştür.

Bu tanımlamalar içerisinde, hiç şüphesiz ki, şâzz kavramının hem rivayet terminolojisine hem de kırâat gerçeğine en uygun anlamı, ilk dönemde verilen yaygın olmama/genele aykırılık anlamıdır. Gerek yedili ve onlu sisteme karşı aşırı hassasiyet ve gerekse terminolojinin yanlış kullanımı ve gerekse bulunduğu dönemle geçmiş okuma yanlışlığı, sahih kategorisinde olan okumaların olumsuzlanmasının ana etkenleridir²⁹⁹. Bugün şâzz kavramı için kırâat ilminde hiç dikkate alınmayan bu otantik anlamın tespit edilmesi, gelenek içerisinde olumsuzlanan ve kırâat değeri görmeyen okumalara iade-i itibar olacaktır; çünkü ilk dönemlerde, sahih olarak değerlendirilen ve muhtemelen birçok insanın namazlarda okuduğu kırâatları, kişisel tercihlerin postulat olarak algılanmasına bağlı olarak merdûd saymak, namazlarda okunmasının caiz olmadığını söylemek büyük bir haksızlıktır. Bu kırâatlara mevzû oldukları için değil, yaygın olmadıkları veya pratikte takip edilmedikleri için şâzz denilmiştir.

İçerik olarak bu kadar kaos yaşamasına rağmen, şâzz kavramının her dönemde otantik anlamına yer verildiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. Mekki'nin,

²⁹⁷ Taberî, *Câmi'*, I, 629, 704, 771 vd.

²⁹⁸ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 141-142; *İtkân*, I, 241-242.

²⁹⁹ Bkz., Kavramdaki Anlam Kargaşasının Etkenleri başlığı.

yedi kırâatin dışında da sahîh olan okumaların bulunduğu şeklindeki ifadesi;³⁰⁰ Ebû Şâme'nin, bu kriterlerin sadece yedi kırâate ait olmadığını, onların dışında da kırâat alimlerinin sahîh kırâatlar naklettiklerini söylemesi³⁰¹; İbn Cezerî'nin ve Suyûtî'nin, şâzz tanımlarında "kırâat alimleri arasında meşhur olmayan"³⁰² şeklindeki tanıma yer vermeleri; İbrahîm Herevî'nin, sadece yedi kırâati kabul etme hususunda bir sünnetin olmadığı, yedinin dışındaki sahîh olan okumalara da (yediye tabi olduğu gibi) tabi olunması gerektiğini belirtmesi;³⁰³ Şevki Dayf'ın, yedinin dışında kalan okumaları, sahîh olmadıkları için değil, meşhur olmadıkları için İbn Mücâhid'in tercih etmediğini vurgulaması³⁰⁴; Mükrem'in, İbn Mücâhid'in, yaygın olmayan kırâatlar içerisinde değerlendirdiği İbn Ebî İshak'ın kırâati için kullandığı, "İbn Ebî İshak, İbn Mücâhid'in yedi belirlemesinden öncedir. İbn Ebî İshak'ın ve dışındakilerin yaşadığı dönemde ise bu tür okumalar şâzz olarak değerlendirilmeyordu. Dolayısıyla bu imamların senetleri rivayettir ve bu rivayet zinciri de kuvvetlidir. Öyleyse tariklerden bize kadar rivayet edilen bu okumalar, makbul kırâatlardır. Bu kırâatları zayıf anlamında şâzz olarak değerlendirmeye hakkımız yoktur"³⁰⁵ sözleri, şâzz kavramının yaygın olmama anlamına vurgu yapmaktadır.

Dolayısıyla şâzzın otantik anlamına dönüş, bugün, kırâat ilminde teolojik referansları sorgulanan ve hatta olmadığı iddia edilen, onun dışındaki şâzz okumaların, kırâat olma bakımından diğerlerinden farkları olmadığını ortaya koymaktadır. Bu da asırlar boyu dışlanan bu okumaların ve nispet edildiği imamların, hak ettiği değeri yeniden kazanması bakımından oldukça önem arz etmektedir.

IV. SONUÇ

Tarihsel süreçte de görüldüğü gibi kırâat ilminin en karmaşık ve en sorunlu konularından biri, şâzz kırâatlar konusudur. Kavram, kırâat ilminde kullanılmaya başladıktan sonra, belirli dönemler kırılmalar yaşamış, otantik anlamından gittikçe uzaklaşmış, kaygan ve yapay bir zemine oturmuştur. İlk önce, sahîh okumalar içerisinde gerek dilsel ve gerekse naklî açıdan beğenilmemeyi ifade eden kavram, süreç ilerledikçe, mahiyet itibarıyla birbirlerinden farklı olan okuma biçimlerini tanımlamak için kullanılmıştır. Nitekim bir kısım âlim, şâzzı, sahîh birikim içerisinde gerek dilsel ve gerekse naklî açıdan tercih etmediği okumalarla; bir kısmı da sahîhin karşısında kullanarak, senedi sahîh olmayan veya resm-i mushafa uygun olmayan şekilde, kırâat değeri taşımayan okumalarla anlamlandırmaktadır. Çok

³⁰⁰ Mekki, *İbâne*, s. 36-37.

³⁰¹ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 174.

³⁰² İbn Cezerî, *Müncid*, s. 99; Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

³⁰³ Zerkeşî, *Burhân*, I, 330.

³⁰⁴ İbn Mücâhid, *Seb'a*, (mukaddime), s. 22.

³⁰⁵ Mükrem, Abdulâl Sâlim, *el-Halkatü'l-Maksûdetü fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 124.

küçük bir grup da kavramın içeriğini, sadece onlu sisteme eklenen dört okuma ile doldurmaktadır.

Kavramın içerik bakımından bu kadar karmaşa yaşamasının birkaç nedeni bulunmaktadır. Bunların başında da anakronizm gelmektedir. Müelliflerin birçoğu, bulunduğu zamanın değerleri ile önceki dönemleri okuma çabası içine girdikleri için, kavram için ilk konulan anlamı değiştirmekle kalmamışlar, aynı zamanda önceki âlimlere, kendi düşüncelerini söylettirmişlerdir. Yine birçok âlimin, tüm kırâat birikimini dikkate almak yerine, kendi düşünce ve kriterlerini oluşturarak, kavramı anlamlandırma yoluna gitmiştir. Bu da kavramın, müellifin bağlı olduğu dil veya kırâat ekolüne bağlı gelişmesi sonucunu getirmiştir. Kavramın, birbirinden tamamen farklı ve birbiri ile çelişen okumaları içermesi, farklı olguları tek bir kavramla ifade etme yanlışlığıdır. Yaygın olmayan, resm-i mushafa muhalif, Arapçaya uygun olmayan, yedi ve onun dışında kalanlar ve üç kriterden birine uygun olmayan şeklindeki, nitelik bakımından birbiri ile alakası olmayan tüm kategoriler, şâzz kavramı ile tanımlanmıştır. Bunun yanında, bir de rivayet terminolojisinin yanlış kullanımı, kavramın içeriğini tamamen içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur.

Süreç içerisinde, hızla sahihin kapsamından uzaklaşan bu okumaları, tekrar olması gereken kategoriye almak için geliştirilen tüm tanımların sorgulanması ve tahlilinin yapılması ve neticesinde de kavramın tarihsel evveliyatı dikkate alınarak otantik anlamının ne olduğunun belirlenmesi büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda yapılan tahlilde, üç kriterden birine uygun olmayan okumaların şâzz ile tanımlanmasının, alan çakışması bakımından mümkün olmadığı görülmüştür. Çünkü tartışmalı olan Arap dilini bir kenara bırakırsak, isnat ve resm-i mushaf, tespit alanını, şâzz kavramı ise tercih alanını anlamlandıran kavramlardır. Tespit kavramlarına/kriterlerine uygun olmayan okumalar, sahihin dışında; tercihe medar olmayan okumalar ise sahihin içinde yer almaktadır. Dolayısıyla mushafa muhalif okumalar ile senedi sahih olmayan okumaları şâzz ile tanımlamak olanaksızdır. Şâzz, ancak sahihin içinde, değişik gerekçelerle tercih edilmeyen okumaları içermektedir ve buna uygun olarak da ilk olarak yaygın olmayan/nadir şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım, kavramın asıl tanımıdır ve ilk olarak bu okumaları tanımlaması için konulmuştur. Süreç içerisinde kaymaya uğrayan ve kemikleşen olumsuz anlam yapısı ile sahihleri dışlayan kavram, bu asıl tanımı ile kırâat gerçeği ile daha çok uyumaktadır.

Dolayısıyla kavramın otantik tanımına dönmek, teolojik açıdan konunun ne olduğu belli olmayan okumaları netleştirecek, gerek gelenekte ve gerekse bugün bilimsel çevrelerde “şâzz kendisi ile namazın caiz olmadığı ve kırâat değeri taşımayan okumalardır” şeklinde yerleşen ortak şuuru sona erdirecektir; çünkü meşhur olmayan sahihleri bertaraf eden bu ortak bilinç, onlu sistemi aşmamaya bağlı olarak günümüzde, özellikle bilimsel arenada hala devam etmektedir. Bu bağlamda şunu açıkça ifade etmek gerekmektedir. Bu çalışmada ortaya konulan çaba, şâzz okumaların, onlu sisteme dâhil olan okumalardan daha kuvvetli olduğunu ortaya koymak veya on kırâatin şöhretine gölge düşürmek değildir. Amaç, sahih olup da süreç içerisinde tamamen olumsuzlanan okumaları, bu tanımla aslına döndürmektir.

EK:

KİRÂAT İLMİNDE ŞÂZZ KAVRAMININ TARİHSEL GELİŞİMİ					
Kullanıldığı Dönem	Anlamı	Özellikleri	İçerdiği Okumalar	Şer'î Değeri	
III. Asır (Ferra-Ahfeş)	Dilin genel kullanımına aykırılık	Naklî temeli var, mushafa uygun, dilsel açıdan nadir	Dil açısından tercih edilmeyen sahihler	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz	
IV. Asır (Taberi)	Sayısal açıdan râvînin tek veya az olması	Naklî temeli var, mushafa ve dile uygun, icma/ittifaka muhalif	Naklî açıdan tercih edilmeyen meşhur olmayanlar	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz	
IV. Asır (İbn Mücâhid)	Kırâat-ı Seb'a dışındakiler	Naklî temeli var, mushafa ve dile uygun, kırâat-ı seb'a kadar meşhur değil	Kırâat-ı Seb'a dışında kalan yaygın olmayanlar	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz	
İbn Mücâhid Sonrası	VII. Asır (Ebu Şâme)	Kırâat-ı Seb'a dışındakiler	Naklî temeli var, mushafa ve dile uygun, kırâat-ı seb'a kadar meşhur değil	Kırâat-ı Seb'a dışında kalan yaygın olmayanlar	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz
		Sahih kırâat şartlarından birine uymama	Naklî temeli var, dile uygun mushafa muhalif	Tefsiri ilaveler denilen müdrecler	Namazda ve namaz haricinde caiz değil, ancak bilimsel değeri vardır.
			Naklî temeli yok, dile ve mushafa uygun	Merdûd/mevzu okumalar	Namazda ve namaz haricinde caiz değildir.
	IX. Asır (İbn Cezerî)	Tevatür derecesine ulaşamayan on kırâatin dışındakiler	Naklî temeli var, mushafa ve dile uygun, ancak on kadar tevatür derecesine ulaşmamış	Kırâat-ı Aşerenin dışında kalan tevatür derecesine ulaşmayan sahihler	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz
		Mushafa uygun olmama	Naklî temeli var, ancak mushafa muhalif	Tefsiri ilaveler denilen müdrecler	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz değil, ancak bilimsel değeri var
		Sahih kırâat şartlarından birine uymama	Naklî temeli var, dile uygun mushafa muhalif	Tefsiri ilaveler denilen müdrecler	Namazda ve namaz haricinde caiz değil, ancak bilimsel değeri vardır.
			Naklî temeli yok, dile ve mushafa uygun	Merdûd/mevzu okumalar	Namazda ve namaz haricinde caiz değildir.
			Naklî temeli var, mushafa uygun, Arap diline muhalif	Ekollerin kurallarına uymayanlar	Namazda ve namaz haricinde okumak caizdir.
	X. Asır (Suyûtî)	Senedi sahih olmama	Naklî temeli yok.	Merdûd/mevzu okumalar	Namaz ve namazın dışında okumak caiz değildir.
		Resm-i mushafa ve dile muhalefet	Naklî temeli var, mushafa ve dile muhalefet	Tefsiri ilaveler denilen müdrecler	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz değil. Ancak tarihsel ve bilimsel değeri vardır
		Meşhur olmama	Naklî temeli var, mushafa ve dile uygun, ancak kurra arasında şöret bulmamış	Naklî açıdan tercih edilmeyen meşhur olmamış sahihler	Namazda ve namaz haricinde okumak caizdir.

KAYNAKÇA

- Abbâs, Fadl Hasan, "Şübühâtu Havle'l-Kırâati'l-Kur'âniyye", *Dirâsât*, cilt: 15, sayı: 3, Amman, 1988.
- Abdulkavâ, Sabri Abdurraûf Muhammed, *Eseru'l-Kırâat fi'l-Fıkhi'l-İslâmi*, Advâu's-Selef, Beyrut, 1997.
- Acat, Yaşar, *Kur'ân-ı Kerimde Arap Grameriyle Bağdaşmayan Hususlar Hakkında Bir Araştırma*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2001.
- Adıgüzel, Mehmet, *Kırâatlar Açısından Fahreddîn Razi ve Tefsîr-i Kebiri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1998.
- Ahfes, Sa'îd b. Mes'ad el-Belhî, *Me'ânî'l-Kur'ân*, Tah: Abdülemir Muhammed Emin el-Verd, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985.
- Ahmet Halîl, *el-Kırâat İnde İbn Cerir et-Taberî fi Davi'l-Lügati ve'n-Nahv*, Camiatu Ümmü'l-Kura, Mekke, 1983.
- Akdemir, M. Atilla, "Kırâat Resmu'l-Mushaf İlişkisi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002.
- Alemdar, Yusuf, *Osmanlıda Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kırâat Öğretimi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003.
- Askerî, Ebî Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Sa'îd, *Şerhu Mâ Yekâ'u fihî't-Tashîf ve't-Tahrîf*, Tah: Abdülazîz Ahmed, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1963.
- Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006.
- Bakırcı, Selami-Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum, 2001.
- Balvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'z-Zabd*, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Memleketü'l-Mağribiyye, 1997.
- Birişik, Abdulhamit, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin Yay., Bursa, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Cahız, Ebû Osman Amr, *el-Beyan ve't-Tebyin*, Tah: Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1975.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV. Yay., Ankara, 1988.
- Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, Marifet, Yay., İstanbul, 2001.
- Yedi Harf ve Kırâatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2005.
- Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1998.
- Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında İhticâc Olgusu*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said, *el-Muhkem fi Nakdi'l-Mesâhif*, Tah: İzzet Hasan, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1997.
- Câmi'u'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'i'l-Meşhure*, Tah: Kemal Atik, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1999.
- Kitâbu't-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb'*, Tah. Otto Pretzl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- Davut, Ahmet Muhammed Ali, *Ulûmu'l-Kur'ân ve'l-Hadis*, Dâru'l-Beşir, Amman, 1984.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, MÜİFV. Yay., İstanbul, 1997.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Arbe'ate Aşer*, tah. Şa'ban Muhammed İsmail, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1987.
- Ebû Şâme, el-Makdisî, *İbrâzü'l-Me'ânî min Hırzî'l-Emânî fi'l-Kırâati's-Seb'*, Tah: İbrahim Atve Ivaz, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, Kahire, ts.
- el-Mürşidü'l-Vecîz*, Tah: Tayyar Altıkulaç, TDV Yay., Ankara, 1986.
- Ebû Tahir, Abdulkayyum b. Abdulğafur, *Safahat fi Ulûmi'l-Kırâat*, Mekke, 1415.
- Ebu'l-Beka, Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin, *el-Lübâb fi İleli'l-Binâi ve'l-İ'râb*, Tah: Ğâzî Muhtâr Duleymât, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1995.
- Ed-Dimeşki, Tahir el-Cezairî, *et-Tibyân li-Mebahisi'l-Muteallikati bi'l-Kur'ân*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmiyye, Halep, ts.

- Efgânî, Sa'îd, *Fî Usûli'n-Nahv*, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, 1987.
- El-Fadli, Abdulhadi, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1985.
- el-Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Cümel fi'n-Nahv*, Tah: Fahrüddîn Kabave, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, ts.
- *Kitâbu'l-Ayn*, Tah: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerâî, ts.
- el-Kudât, Muhammed Ahmet Müflih ve arkd., *Mukaddimat fi İlmi'l-Kırâat*, Dâru Ammar, Amman, 2001.
- el-Kusba, Mahmut Zelud, *el-Kurtubi ve Menhecühü fi't-Tefsîr*, Dâru'l-Ensar, Kahire, 1979.
- el-Mubarek, Abdurrahman ibn Abdurrahman, *Tuhfetü'l-Ahfezî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-İnsâf fi Mesâilil-Hilâf*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, ts.
- Eroğlu, Ali, "İbn Mihrân en-Nisâburi", *DİA*, İstanbul, 1999.
- es-Sağîr, Mahmut Ahmet, *el-Kırâatu's-Şâzze ve Tevcihuha'n-Nahviyyu*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1999.
- es-Sebt, Halîl b. Osman, *Kavaidü't-Tefsîr Cem'an ve Diraseten*, Dâru İbn Affan, Suudi Arabistan, 1997.
- Eş-Şelekânî, Abdulhamit, *Masâdiru'l-Luğa*, Trablus, 1982. Suyûtî, Celâluddîn, *el-Muzhir fi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Envâihâ*, Tah: Fuad Ali Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Ezherî, Ebî Mansur Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü Me'ânî'l-Kırâat*, Tah: İ'd Mustafa Deriş-Ivaz b. Ahmed el-Kavzî, Riyâd, 1991.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdülğaffar, *el-Hücce li'l-Kurrâis-Seb'a*, Tah: Bedrüddîn Kahveci-Beşir Coycati, Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, Beyrut, 1984.
- , *el-Mesâilü'l-Askeriyyat*, Tah: İsmail Ahmet Umayere, Camiatü'l-Ürdüniyye, Ürdün, 1981.
- Ferrâ, Ebî Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-Kur'ân*, Tah: Ahmed Yûsuf Necati, Muhammed Ali en-Neccâr, İntişârâtü Nasır Hüsrev, Tahran, ts.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysaburi, *Ma'rîfetü Ulûmi'l-Hadis*, Medine, 1977.
- Hamed, Ğanîm Kaddûrî, *Resmü'l-Mushaf*, Mevsuatü Lecnetü'l-Vataniyye, Bağdat, 1982.
- Hatîr, Muhammed Ahmet, *Kırâatu Abdullah b. Mesud*, Dâru'l-İ'tisam, Kahire, ts.
- Hatîb, Abdül-Latif, *Mu'cemu'l-Kırâat*, Dâru Sa'di'd-Dîn, Dimeşk, 2000.
- Hemezani, Bahaüddîn Abdullah b. Akil, *Şerhu İbn Akil*, Tah: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamit, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1985.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Galib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Tah: Abdusselâm Abduşşafî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İbn Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, Tah: Ali Muhammed Dabbağ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- *Ğâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır, 1932.
- *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Talibin*, Tah: Abdu'l-Hay el-Feremavi, Kahire, 1977.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, Tah: Muhammed Ali en-Neccâr, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.
- *el-Muhteseb fi Teybîni Vücûhi Şevâzî'l-Kırâat ve'l-İzâhi Minhâ*, Tah: Ali Necdî Nâsîf, Abdülhâlim Neccâr, Abdulfettâh İsmail Şelebî, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1986.
- *Sırru Sanâ'ati'l-İ'râb*, Tah: Hasan Handavi, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1985.
- İbn Hâcib, Cemâleddîn Osmân b. Ömer, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, tas: Ahmed Râmiz, Matbaatü'l-Alem, İstanbul, 1307/1889.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *el-Hüccetü fi'l-Kırâati's-Seb'*, Tah: Abdülâl Sâlim Mükrem, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- *el-Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, Tah: Gotthelf Bergsträsser, Matbaatü'r-Rahmâniyye, Mısır, 1934.

- İ'râbu'l-Kırâati's-Seb'i ve İlelûha*, Tah: Abdurrahman b. Süleyman el-Uşeymin, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1992.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Muğni'l-Lebîb fi Kütübi'l-E'arîb*, Tah: Mazin Mübarek-M. Ali Hamdullah, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1985
- Şerhu Katru'n-Neda*, Tah: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamit, Kahire, 1383.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Matbaatü Dari'l-Kütübi'l-Mısıriyye, Kahire, 1925.
- Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, tah. Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981.
- İbn Mücâhid, Ebûbekir, *Kitâbü's-Seb'a*, Tah: Şevkî Dayf, Dâru'l-Mearif, Kahire, ts.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak Ebû'l-Ferec, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978.
- İbn Serrâc, Ebûbekir Muhammed b. Sehl, *el-Usul fi'n-Nahv*, Abd el-Hüseyn el-Fetli, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988.
- İbn Sübkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb, *Cem'u'l-Cevâmi'*, Mektebetü Ahmed b. Sa'd, Endenozya, ts.
- İbn Teymiye, Ahmed b. AbdulHalîm, *Mecmû'u Fetâvâ*, Tert: Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetü'l-Mearif, Ribât, 1981.
- İbn Zencele, Ebû Zur'a Abdurrahmân b. Muhammed, *Hüccetü'l-Kırâât*, Tah: Sa'îd el-Efgânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1979.
- İsmail, Şaban Muhammed, *el-Kırâat Ahkâmüha ve Masdaruha*, Dâru's-Selam, Beyrut, 1986.
- Kâdî, Abdulfettâh, *el-Kırâatü's-Şâzze*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1981.
- Havle'l-Kırâati's-Şâzze*, *Mecelletü'l-Buhusi'l-İslâmiyye*, sayı: 35, Riyâd.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an'ın Nüzûlü ve Kırâati*, Nedve Yay., İstanbul, 1981.
- Kaya, Mustafa, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2007.
- Keskioğlu, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, TDV. Yay., Ankara, 1987.
- Kiftî, Cemâluddîn Ali b. Yûsuf, *İnbâhü'r-Rüvât ala Enbâhi'n-Nühât*, Tah: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1986.
- Kılıç, Sadık, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, Nil Yay., İzmir, 1993.
- Lügavi, Ebû't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, Tah: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Mektebetü Nahda, Mısır, ts.
- Mehdevi, Ebu'l-Abbâs Ahmet b. Ammar, *Şerhu'l-Hidaye*, Tah: Hazım Said Haydar, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1995.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kaysî, *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb' ve İlelihâ ve Hüccehâ*, Tah: Muhyiddîn Ramazan, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.
- el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, Tah: Abdulfettâh İsmail Şelebî, Dâru Nahda, Kahire, ts.
- Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an*, Tah: Hatim Salih ed-Damin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Fi Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1980.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil*, Tah: Muhammed Ahmed ed-Dâli, Beyrut, 1986.
- el-Muktadab*, Tah: Muhammed Abdulhâlik Udeyme, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.
- Mükrem, Abdulâl Sâlim, *el-Halkatü'l-Maksûdetü fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 124.
- el-Kırâatü'l-Kur'âniyye ve Eserüha fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- Mükrem, Abdulâl Salim-Ömer, Ahmet Muhtar, *Mu'cemu'l-Kırâat*, Üsve, İran, 1991.
- Nassâr, Hüseyin, *el-Mu'cemu'l-Arabî Neş'etuh ve Tatavvuruh*, Mısır, 1968.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İ'râbu'l-Kur'an*, tah.: Züheyr Ğazi Zâhid, Beyrut, 1988.
- Nevevi, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *Tehzibü'l-Esma ve'l-Lügat*, Mısır, ts.

- Okçu, Abdulmecit, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsîri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2000.
- Özsoy, Vahap, *Şu'be İbnü'l-Haccâc ve Hadisçiliği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2004, s. 56.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsîr Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara, 2005.
- Rafî'i, Mustafa Sadık, *İcâzü'l-Kur'ân ve Belâğâtü'n-Nebeviyye*, Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır, 1965.
- Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya, *Mecâlisu Sa'leb*, by., ts.
- Sarı, H. İbrahim, *Ebû Amr'ın Kırâat İlmi ve Arap Dilindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2002.
- Sarı, Mehmet Ali, *Ebû Ömer ed-Dûrî ve Kırâatü'n-Nebî*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Sîbeveyh, Ebû Bısr Amr, *el-Kitâb*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Mısır, 1317.
- Sicistânî, İbn Ebî Dâvûd Süleyman b. Eş'as, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Tah: Arthur Jeffery, Matbaatu'r-Rahmâniyye, Mısır, 1936.
- Suphi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev: Yaşar Kandemir, DİB., Yay., Ankara, 1981.
- Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet, İstanbul, ts.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-Râvî*, Tah: Abdulvahhab Abdullatif, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyâd, ts.
- el-İktirâh fi İlmi Usûli'n-Nahv*, neşr. Ahmed Suphi Fırat, Matbaatu Külliyyeti'l-Edeb, İstanbul, 1975.
- el-İşarat fi Şevazi'l-Kırâat*, Tah: Abdülkerim el-Enis, Mecelletü'l-Ahmediyye, sayı: 17, 2004.
- el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Tah. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1993.
- et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsîr*, Tah: Fethî Abdulkadir Ferîd, Dâru'l-Ulûm, Riyâd, 1982.
- Şahin, Abdussabûr, *Târîhu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kahire, Kahire, 1966.
- Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadis*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Şelebi, Abdulfettâh İsmail, *Ebû Ali el-Fârisî*, Dâru'l-Matbûati'l-Hadîse, Cidde, 1989.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Tah: Ahmet Abdurrâzık el-Bekrî ve ark., Dâru's-Selâm, Kahire, 2005.
- Tetik, Necati, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*, İşaret Yay., İstanbul, 1990.
- Ukberî, Abdullah b. Hüseyin, *İmlâu Mâ Menne Bihî'r-Rahman min Vücûhi'l-İ'râb ve'l-Kırâat fi Cemî'i'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.
- Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara, 2005.
- Yâkût, Şihabüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdullâh Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Yücel, Ahmet, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV Yay., İstanbul, 1996.
- Zâhid, Züheyr Ğazi "en-Nahviyyûn ve'l-Kırâatü'l-Kur'âniyye", *Mecelletü Edebi'l-Mustansire*, sy.: 15, Bağdat, 1987.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî, *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, Tah: Abdulcelil Abduh Şelebî, Beyrut, 1988.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *İ'râbu'l-Kur'ân*, b.y., ts.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, Tah: Tayyar Altıkulaç, İSAM., İstanbul, 1995.
- Zemaşşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Mufasssal fi San'ati'l-İ'râb*, Tah: Ali Mulhim, Dâru Mektebeti'l-Hilal, Beyrut, 1993
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- Zerkeşi, Bedrüddîn, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Tah: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

“SÜNNET KUR’ÂN’A KÂDİDİR” SÖZÜNÜN TEORİK VE PRATİK DEĞERİ

Muammer ERBAŞ*

ÖZET

İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur’an ile sünnet arasında kurulan ilişki, Şer’i ilimler açısından çok büyük bir önem arz etmektedir. Bu çalışmada ele aldığımız Yahya b. Kesir’e ait; “Sünnet Kitaba kâdîdir, Kitap ise, sünnete kâdî değildir” sözü, bu bağlamda zikredilmiş dikkat çekici bir ifadedir. Çalışmada, söz konusu ifadenin nazari olarak ifade ettiği anlam ve pratik olarak uygulamaya akseden yansımaları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Çalışma bu konuda yapılan bazı tespitler ve bunlarla ilgili bazı tekliflerle son bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, sünnet, ahkam, kâdî/hakim.

THE EVALUATION OF THE STATEMENT “THE SUNNAH IS THE JUDGE (QADI) UPON THE QURAN” IN THEORY AND PRACTICE

The relation established between the Quran and the Sunnah which are the basic sources of Islam is very important from the viewpoint of Islamic sciences. In this context the statement of Yahya b. Kesir as “The Sunnah is the judge (qadi) upon the Quran but the Quran is not the judge upon the Sunnah” is eye catching. In this study, the meaning of this statement in theory and its reflections in practice are designated. This study ends with some determinations and proposals in this subject.

Key words: Quran, Sunnah, judgments, the judge.

GİRİŞ

Kur’ân-ı Kerîm, Yüce Allah’ın insanoğlunu hidayete ulaŐtırmak için gnderdiği en son ilahi Kitap’tır. Söz konusu hidayetin gerçekleşmesi için onun doğru bir Şekilde anlaşılması gerekmektedir. Bu gayeyle Kur’ân’ın açıklanmasını ve yorumlanmasını konu alan ilim dalı tefsirdir.

Tefsir ilminde muhtelif kaynaklara baŐvurulmuŐ ve bunlardan istifade edilmiştir. Bu kaynakların başında Kur’ân’ın kendisi gelmektedir. Zira sahip olduğu üslup gereği Kur’ân’da meseleler çeşitli vesilelerle farklı surelerde ele alınmaktadır. Dolayısıyla bir yerde kapalı geçen bir husus, bir diğer yerde açıklığa kavuŐ-

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

makta, bir yerde belli bir yönüne temas edilen bir meselenin bir başka yerde başka bir noktasına temas edilmektedir. Bu nedenle tefsir ilminde en muteber yöntem, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiridir. Zira Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde anlamak, en doğru anlama tarzıdır.

Kur'ân tefsirinde ikinci temel kaynak, Hz. Peygamber'in sünnetidir. Zira Yüce Allah'ın insanoğluna gönderdiği vahiylerle daha baştan itibaren bir peygamber aracılık etmiştir. Çünkü sıradan bir insan, Allah Teâlâ'dan gelen vahiyleri doğrudan alma kudretine sahip olmadığı gibi onları hatasız bir şekilde anlama imkanından da yoksundur. Dolayısıyla diğerlerinde olduğu gibi Hz. Peygamber de, kendisine gelen Kur'ân ayetlerini vahiy meleğinden almış, onları kolayca ezberlemiş, doğru bir tarzda anlamış ve muhtevasını güzel bir şekilde yaşantısına aktarmıştır. Çünkü bu hususlar, onun yüklendiği peygamberlik misyonunun en öncelikli görevleridir: "... Sana da bu Kur'ân'ı indirdik, insanlara kendilerine indirilene anlataşın diye. Belki düşünürler." (Nahl 16/44)

Hz. Peygamber, Kur'ân'la ilgili bu görevin tüm aşamalarında, bizzat Yüce Allah tarafından gözetilmiş, korunmuş ve desteklenmiştir. Zira o, vahyin başlangıcında; "(Resûlüm!) onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımlıdatma. Şüphesiz onu, toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir." (Kıyame 75/16-17) ayetiyle uyarılmış ve ona gelen vahiylerin kendisine kolayca ezberletileceği bildirilmiştir. Rivayetlere göre; Hz. Peygamber'e Cebrail tarafından Kur'ân vahiyleriyle birlikte onların açıklamaları da verilmiştir.¹ Ayrıca o, dinî hususlarda daima Yüce Allah'ın koruması altında olmuştur. Çünkü o, hidayet yolunda insanlara her zaman için en güzel bir örnek olma durumundadır: "İşte o peygamberler Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir." (En'am 6/90), "Yemin ederim ki, muhakkak ki size, Allah'a ve son güne ümit besleyip de Allah'ı çokça ananlar iç Allah'ın Resulünde pek güzel bir örnek vardır!" (Ahzab 33/21) Dolayısıyla onun, Kur'ân'ı doğru anlama konusunda yanılğı içinde olduğunu düşünmek, bizzat dinin ruhuna ters düşen bir durumdur.

Sonuç itibarıyla Kur'ân ile Hz. Peygamber'in sünneti arasında, biri diğerini tamamlayan olmazsa olmaz bir ilişki mevcut olup, bu iki kaynak adeta ruhla beden gibi bütünleşen ve yaşayan gerçek İslam dinini besleyen iki aslî kaynak konumundadır.

* * *

Kur'ân'ın sünnetle tefsiri, hemen tüm müfessirler tarafından kabul edilmiş ve rivayet tefsirinin Kur'ân'dan sonraki ikinci temel kaynağı olarak kendisinden oldukça istifade edilen bir yöntem olagelmıştır. Bu konuda çok sayıda eser kaleme alınmış, bunlarda Hz. Peygamber'in Kur'ân tefsirindeki yeri ve önemi ortaya konmuş, sünnetin Kur'ân'ı beyan vecihleri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.²

¹ ed-Dârimî, *es-Sünen*, Mukaddime, (es-Sünne Kâdiyetün ale'l-Kitab) 49; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, s. 25.

² Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'an Tefsiri*, I-II, İzmir 2006.

Söz konusu eserlerde Kur'ân sünnet ilişkisi ortaya konurken, bazı değişik ifade ve görüşlere de yer verilmiştir. Bunlar içinde en çok dikkat çeken ve çalışmamızın isminde bir kısmına yer verdiğimiz Yahya b. Ebî Kesîr (ö.129/746)'e ait şu söz gelmektedir: "*Sünnet Kitab'a kâdîdir, Kitap ise, sünnete kâdî değildir.*"³

Bu söz, ilk bakışta bizi biraz rahatsız etmiş ve mevcut bilgilerimiz ışığında uç bir ifade olarak zihnimizin bir köşesine takılıp kalmıştır. Fakat daha sonra değişik vesilelerle ahkâm tefsirleri üzerinde yaptığımız incelemelerde gördüğümüz pek çok uygulama örneği bize tekrar bu sözü hatırlatmıştır. İşte bunun üzerine biz, böyle bir çalışma yaparak meselenin aslını ve bu sözün doğruluk payını araştırmaya karar verdik.

Bu gayeyle başladığımız araştırmada söz konusu ifadeye yer veren eserlerde, bu sözün ardından onu belli ölçüde yumuşatan ve maksadını açıklamaya çalışan bazı söz ve açıklamaların yer aldığını gördük. Nitekim İbn Kuteybe (ö.276/889), bu sözü, "*Sünnet, Kitab'ın açıklayıcısıdır. Kitap'tan Allah'ın muradını bildirir*"⁴ şeklinde açıklamaktadır. Aynı şekilde başta hadis olmak üzere dinî ilimlerde söz sahibi olan Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) de, bu söz hakkında şunu söylemektedir: "*Bunu söylemeye cesaret edemem, fakat 'Sünnet, Kur'ân'ı tefsir eder,' derim.*"⁵ Böylece bu ifadenin, makul bir çizgiye çekilerek şer'î deliller arasında gözetilen klasik Kitap, sünnet, icma, kıyas... sıralamasına ters düşmeyecek bir hale getirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu sözün, sünnetin Kur'ân tefsiri için arzettiği önemi vurgulamada biraz aşırı giden ve belli ölçüde maksadını aşan bir ifade olarak anlaşılması gerektiği ima edilmektedir.

Mesele üzerinde biraz daha dikkatlice durulduğunda, bunun rastgele söylenmiş bir söz olmadığı, zira onunla zımnen belli bazı hususlara dikkat çekilmek istendiği anlaşılmaktadır. Zira kaynaklarda, bu sözü destekler mahiyette sarfedilen başka ifadeler de yer almaktadır. Nitekim bunlardan birinde, nispeten onu andıran ve biraz da te'yid eden Mekhûl (ö.113/731)'e ait şu ifadeye rastlamaktayız: "*Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır.*"⁶ İlk bakışta yadırganan ve iyi niyetle yorumlandığında, sünnetin Kur'ân tefsirindeki yerinin biraz mübalağalı ifadesi gibi görülen bu söz de, kanaatimizce bir önceki sözde ifade edilmeye çalışılan aynı hususlara dikkat çekmektedir.

Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacının, sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazla olduğunu ifade eden bu söz, bazı kaynaklarda el-Evzaî (ö.157/774)'ye nispet edilmektedir.⁷ Bunun yanı sıra o, tâbiûndan Hasan b. Atiyye'den; "*Cibril,*

³ ed-Dârimî, Mukaddime, (es-Sünne Kâdiyetün ale'l-Kitab) 49; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 30; eş-Şatibî, *el-Muvâfakât*, IV, 8.

⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 199.

⁵ İbn Abdilberr, *Câmiü Beyâni'l-İlm*, II, 1194-1195; el-Kurtubî, *a.g.e.*, I, 30; eş-Şatibî, *a.g.e.*, IV, 26.

⁶ İbn Abdilberr, *a.g.e.*, II, 1194; el-Kurtubî, *a.g.e.*, I, 30.

⁷ eş-Şatibî, *a.g.e.*, IV, 26.

*Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı getirdiği gibi, sünneti de getiriyordu*⁸ şeklinde bir görüş daha nakletmektedir. Bu iki ifade birlikte değerlendirildiğinde, Kur'ân ve sünnet arasında kaynak itibarıyla bir fark kalmamakta, dolayısıyla her ikisi de eşit bir konuma gelmektedir.

İbn Abdilberr (ö.463/1071), el-Evzaî'den nakledilen Kur'ân'ın sünnete ihtiyacının daha fazla olduğu yönündeki ifadeyi; "O, bu sözüyle sünnet Kitap üzerine hükmeder ve ondan muradın ne olduğunu açıklar, demeyi kastetmiştir"⁹ diyerek açıklamaya çalışmış ve onu Yahya b. Ebî Kesîr'in sözüne yakın bir ifadeye kavuşturmuştur. Böylece o, adeta bu iki sözün esasen aynı şeyi ifade ettiğini ima etmektedir.

Tüm bu hususlardan anlaşıldığına göre gerçekte bu ifade ve sözler, bazı alimler tarafından rastgele söylenmiş münferid birer görüş olmanın ötesinde belli bir yaklaşım ve eğilimi ortaya koyan ortak bir düşünce tarzını ifade etmektedir. Zira Kur'ân sünnet ilişkisi, ilk dönemlerden itibaren tartışılan ve hakkında yer yer ifrat ve tefrit noktası arasında gidip gelen çok farklı görüşler ortaya konan çok önemli bir husus olagelmıştır. Söz konusu görüşleri belli bir zemine oturtabilmek için önce bu bağlamda tartışılan bazı hususlara kısaca temas etmek, ardından da meseleye bu görüş sahiplerinin ilmî şahsiyetlerine ve bunları dile getirdikleri bağlam noktasına bakmak istiyoruz.

* * *

Kur'ân sünnet ilişkisi bağlamında tartışılan en önemli husus, sünnetin Kur'ân'a muhalefet edip etmeyeceği meselesidir. Hz. Peygamber'in, kendisine gönderilen ilahi vahye ters düşerek ona aykırı beyanda ve yorumda bulunması kendi aslî göreviyle çelişmesi demek olacağından bu husus, prensip olarak daha baştan reddedilmiştir. Nitekim Şâtîbî, sünnetin de vahiy eseri olduğunu söyleyerek aynı kaynaktan gelen sünnetle Allah'ın Kitab'ı arasında tenakuz bulunamayacağını söylemiştir.¹⁰ Aynı şekilde İbn Hazm (ö.456/1063), sahih hadisler arasında Kur'ân'a muhalif hiçbir şey bulunmadığını ifade etmiş,¹¹ çağdaş müellif M. Hamidullah da; "...Ben şahsen Kur'ân ile somut bir tezat teşkil eden tek bir sahih hadis bilmiyorum"¹² demiştir.

Bu konu, sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesi bağlamında tekrar gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Zira nesh, ancak tearuz durumunda söz konusu olan bir husustur. Bu konuda İmam Şâfiî, sünnetin Kur'ân'ı nesh etmeyeceğini söyleyerek¹³ zımnen onun Kur'ân'a tearuz edemeyeceğini benimsemiş olmaktadır. Çün-

⁸ ed-Dârimî, *es-Sünne Kâdiyetün ale'l-Kitab*, 49; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 166; el-Kurtubî, *a.g.e.*, I, 30.

⁹ İbn Abdilberr, *a.g.e.*, II, 1194.

¹⁰ eş-Şâtîbî, *a.g.e.*, IV, 21-22.

¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II, 80-82.

¹² Hamidullah, M., *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, s. 58.

¹³ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 65-67.

kü bir yerde nesh yoksa tearuz da yok demektir. Ona göre, teşrî'/hüküm koyma sıralamasında Kur'ân'dan sonra gelmesi gereken sünnetin, "Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz." (Bakara 2/106) ayetindeki; "Daha iyisini veya benzerini getiririz" ifadesini karşılaması söz konusu değildir. Bu bağlamda sünnetin Kur'ân'ı neshini caiz gören cumhur ise, prensipte sünnetin Kur'ân'a muarız olabileceğini kabul etmiş olmaktadır. Onların bu konudaki gerekçeleri, nazariyattan ziyade vasiyet ve recm meselesi gibi Hz. Peygamber devrine dayanan bazı uygulamalara dayanmaktadır.¹⁴

Netice itibarıyla çeşitli vesilelerle tartışılan Kitap ile sünnetin zahirleri arasında vaki olan tearuz konusunda ortaya üç farklı yaklaşım çıkmıştır: a) Kitap tercih edilir. Çünkü meşhur Muaz hadisinde¹⁵ önce Kitap, sonra sünnet zikredilmiştir. b) Sünnet tercih edilir. Çünkü sünnet, Kitab'ın müfessiri ve mübeyyimidir. c) Tearuz vardır: Çünkü Rasulullah kendiliğinden bir şey söylemez, ne söylemişse dayanağı Alah'ın emridir.¹⁶

Görüldüğü üzere Kur'ân sünnet ilişkisi bağlamında ele almaya çalıştığımız söz konusu görüş ve yaklaşımların biri daha ziyade nazariyata, diğeri ise uygulamaya dayanan iki farklı boyutu vardır. Bizim bu çalışmada ele almak istediğimiz görüş ve ifadeleri tam olarak açıklığa kavuşturabilmemiz için meseleyi her iki yönden de ele almamız gerekmektedir.

* * *

Konuya, ele aldığımız görüş ve ifadeleri dile getiren alimlerin kimler olduğu ve bu iddialı sözlerle ne ifade etmeye çalıştıklarını tespit etmekle başlayalım.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, bu ifadelerin sahipleri, sonraki asırlarda yaşamış sıradan birer alim değildir. Onlar, bizzat sahabeye talebelik yapmış tabiûn neslinden önemli isimlerdir. Onların görüşlerini mutedil bir tarzda açıklamaya çalışanlar ise, onlarla aynı düşünce çizgisinde yer alan talebeleri veya takipçileri konumundadır.

Bilindiği üzere tabiûn nesli, tefsir ilmini sahabeden semâen almış ve nakletmiş, semâ olmayan hususlarda ise, kendi ictihadlarına başvurmuşlardır. Sahabe döneminde ilk tohumları atılan bazı hususlar, tâbiûn döneminde belirgin yönelişler haline gelmiş ve onların takipçileri tarafından iyice şekillendirilerek İslam'ın inanç, amel ve ahlak gibi farklı alanlarında ön plana çıkan belli mezhep ve ekolleri

¹⁴ el-Cassâs, *a.g.e.*, I, 72; el-Kurtubî, *a.g.e.*, II, 45-46; es-Sabûnî, *Ravâiu'l-Beyân*, I, 105-107.

¹⁵ Hz. Peygamber, Yemen'e vali olarak gönderdiği Muaz b. Cebel'e orada ne ile hükmedeceğini sormuş, o bu soruya şöyle cevap vermiştir: "Önce Kur'an'a bakacağım. Onda bulamazsam sünnete bakacağım, onda da bulamazsam kendi görüşüme göre hüküm vereceğim." Bkz. et-Tirmizî, *es-Sünen*, Ahkâm, 3; Ebû Davud, *es-Sünen*, Akdiye, 11; ed-Dârimî, *Mukaddime*, 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 230, 236, 242.

¹⁶ el-Cüveynî, *el-Burhân*, I, 185-186; eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 273.

oluşturmuşlardır. Dolayısıyla burada dile getirilen sözler de, belli bir dinî yöneliş ve yaklaşım tarzını ortaya koyan bilinçli ve özel ifadelerdir.

Bu sözleri dile getiren alimlerin bir diğer ortak özelliği, hepsinin birer fakih olmasıdır. Kaynaklarda belirtildiğine göre; Yahya b. Ebî Kesîr Yemame ehlinin, Mekhûl Şam ehlinin fakihî, el-Evzaî ise Yahya b. Ebî Kesîr'e talebelik yapan ve Şam bölgesinin fıkıh otoritesi sayılan Evzaiyye mezhebinin imamıdır.¹⁷ Nitekim Yahya b. Ebî Kesîr'in konumuzla ilgili sözünde kullandığı '*kâdî/hükmeden, hâkim olan*' ifadesi de, kendi ihtisas alanı olan fıkıh ilmini çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla onların bu sözlerini, fikhî meseleler bağlamında ele almak gerekmektedir. Buna göre söz konusu görüşleri; '*Sünnet fikhî meselelerde Kur'ân'a kâdîdir yani ona hükmeder*' veya '*Fikhî meselelerde Kur'ân'ın sünnete ihtiyacı, sünnetin Kur'ân'a ihtiyacından daha fazladır,*' şeklinde anlamak ve ifade etmek de mümkündür.

Konu fıkıh alanına geldiğine göre, bu noktada fıkıh usulüne dair eserlerde Kur'ân sünnet ilişkisine dair verilen bilgilere göz atmak yerinde olacaktır. Genel olarak bu eserlerde söz konusu ilişki, üç boyutta ele alınmaktadır. Buna göre sünnet; a) Kur'ân'ın müphem ve mücmelini açıklar, umumi hükümlerini tahsis eder ve nasih ile mensuhunu belirler, b) Kur'ân'da asılları sabit olan farzları tamamlayıcı hükümler getirir, c) Kur'ân'da bulunmayan bazı hükümler koyar veya bunları beyan eder.¹⁸

Kur'ân sünnet ilişkisi konusunda sünnetin açıkladığı her hüküm için Kur'ân'da uzak veya yakın bir asıl olduğunu söyleyen Şâtıbî, bu konuda şunları ifade eder:

"Sünnet, manası itibarıyla Kitab'a racidir. O, Kitab'ın mücmel ifadelerini açıklar, müşkilini izah eder ve muhtasar beyanlarını genişletir; çünkü o, Kitab'ın bir açıklamasıdır. Buna, "*Sana da bu Kur'ân'ı indirdik, ta ki insanlara, kendilerine indirileni açıklayasın.*" (Nahl 16/44) ayeti delalet eder. Sünnette mevcut olan her hususa, Kur'ân'da icmalî veya tafsilî bir delalet vardır; çünkü Kur'ân, bu şeriatin esası ve ilk kaynağıdır... Allah, Kur'ân'ı her şeyi açıklamak için göndermiştir. Buna göre sünnet, özet olarak Kur'ân'da vardır; çünkü emir ve yasaklar, Kitab'ın başlıca hükümlerini teşkil eder. Allah Teâlâ, Kur'ân'da; "*Kitap'ta biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık*" (En'am 6/38) buyurmuştur.¹⁹

Cözüldüğü üzere gerek Kur'ân sünnet ilişkisine dair tasnifte, gerekse Şâtıbî'nin ifadelerinde ortak olarak vurgulanan husus, Kur'ân'ın ilk ve temel kaynak olduğu, sünnetin ise onu açıklayan ve tamamlayan bir konumda bulunduğu, yani sünnetin Kur'ân'a raci olduğudur. Bu yaklaşımda, Kur'ân ile sünnetin yan yana getirilerek aynı kategoride değerlendirilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla

¹⁷ Yakut el-Hamevî, *Mucemu'l-Buldân*, II, 354.

¹⁸ Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metolojisi*, s. 99.

¹⁹ eş-Şâtıbî, *a.g.e.*, IV, 12-13.

sünnetin Kur'ân'ın önüne geçmesi veya ona hükmetmesi nazarî olarak mümkün olmayan veya en azından prensip olarak Şâtıbî gibi usul alimleri tarafından benimsenmeyen bir yaklaşımdır. O halde çalışmamızda ele aldığımız sözleri, zahiren de olsa Kur'ân'ı sünnete bağımlı ve ona muhtaç kılan, bu nedenle kabul edilmeleri mümkün olmayan veya diğer bir deyişle, maksatlarını oldukça aşan birer ifade olarak görmek mümkündür.

Bununla birlikte belli bir dinî tutum ve ilmî yöneliş belirten bu sözlerin, zahirleri üzere kabul edilmeyerek belli bir te'vile tabi tutulmaları, dolayısıyla daha makul bir zemine çekilmeleri, onların nazarî ve pratik planda hiçbir karşılıklarının bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Zira az önce de belirttiğimiz üzere bunları ifade eden kimseler, Hz. Peygamber'in hemen sonrasında yaşamış, ilimde ehliyet, uygulamada da yetki sahibi kimselerdir. Dolayısıyla onların bu sözleri, sırf Kur'ân tefsirinde sünnetten yeterince yararlanılmasını sağlamak, bu konuda sünnetin konumunu ön plana çıkarmak ve insanları sünnete daha bir şevkle yönlendirmek için söylediklerini düşünmek pek doğru olmayacaktır.

* * *

Ele aldığımız bu sözlerin karşılıklarını tam olarak bulabilmek, yani gerçek maksatlarını belirleyebilmek ve pratik değerlerini ortaya koymak için kanaatimizce şu iki şeyin yapılması gerekmektedir: a) Nazarî planda: Bu sözlerin sarfedildiği bağlam itibarıyla Kur'ân sünnet ilişkisi konusunda benimsenen farklı yaklaşımlara ve bunlar etrafında cereyan eden tartışmalara bakmak, b) Uygulama planında: Bu yaklaşımlara örnek teşkil edecek fikhî hüküm ve fetvaların mevcudiyetini araştırmak.

Meselenin nazarî boyutu konusunda, öncelikle söz konusu ifadelerin geçtiği kaynaklara bakmak ve bunların hangi bağlamda zikredildiğini görmek faydalı olacak, bunun da ötesinde mesele büyük ölçüde açıklığa kavuşacaktır.

Yahya b. Ebî Kesîr'e ait sözün geçtiği birkaç kaynaktan biri, Kurtubî'nin "*el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*" isimli meşhur tefsiridir. Kurtubî, tefsirinde her ne kadar tüm ayetler üzerinde durup onların tümünü tefsir etmişse de, eserin adından da anlaşılacağı üzere ağırlığı ahkam yönüne vermiş, bu alandaki ayetleri ayrı bir itinayla tefsir etmiştir. Bundan dolayı olacak ki o, tefsirinin mukaddimesinde bu konuda benimsediği metodu ortaya koyarken söz konusu görüşlere işaret etmiş, böylece ayetlerden hüküm çıkarma konusunda sünnetin yerini tespit etmeye çalışmıştır.

Kurtubî, eserinde bu konuyu '*Kitab'ın Sünnetle Açıklanması*' başlığı altında ele almaktadır. O, burada öncelikle Kur'ân sünnet ilişkisi konusundaki bilinen yaklaşımları özetler, bunlarla ilgili ayetleri zikreder ve netice itibarıyla Hz. Peygamber'e Kur'ân ayetlerini açıklama, bunların umum hususluğunu belirleme, onlara ilavede bulunma ve müstakil fikhî hükümler koyma izni verildiğini belirtir ve tüm bu hususlarda, Hz. Peygamber'e kesin bir şekilde uyulması gerektiğini söyler. Kurtubî, bu noktada sözü Hariciler'e ve Rafiziler'e getirerek onların yaptı-

ğ gibi Kur'ân'ın zahiriyle yetinip onun açıklamasını içeren sünneti terk etmenin doğru olmadığını ifade eder. Ona göre; bu noktada, Hz. Peygamber'den geldiği sabit olan hadislerin Kur'ân'a arzı da gerekmemektedir. Zira ondan gelen her şey, bizatihi huccettir. Bu hususlara dair birer örnek veren Kurtubi, ardından Cebraîl'in Hz. Peygamber'e Kur'ân ayetleriyle birlikte onun tefsirini de getirdiğini belirtir ve ele aldığımız söz konusu görüşleri, Ahmed b. Hanbel'in açıklamasıyla birlikte nakleder.²⁰

Tüm bu ifadelerden öncelikle onun, söz konusu bid'at ehli kesimlerin tavırına bir tepki olarak sünneti Kur'ân'dan bağımsız bir teşrîf kaynağı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Fakat o, yine de bu ifadeleri Ahmed b. Hanbel'in anladığı tarzda Kur'ân sünnet ilişkisi konusundaki genel kabullere uygun bir şekilde; yani Kur'ân'ın aslı ve öncelikli olduğu yönünde yorumlamış ve kabul etmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu görüş ve ifadelerin Kurtubî'nin ifadesiyle Hariciler ve Rafıziler gibi Kur'ân'ı anlama ve yorumlama konusunda sünneti büyük ölçüde devreden çıkaran kesimlerin yaklaşımlarından sonra, adeta onların tutum ve yaklaşımlarına verilen bir cevap mahiyetinde zikredilmiş olmasıdır.

Bu görüşlerin yer aldığı ikinci kaynak, Şatıbî'nin "*el-Muvafakat*" isimli meşhur usul kitabıdır. Şatıbî, burada özetle; sünnetin dikkate alınma bakımından Kitap'tan sonra geldiğini belirtir. Buna gerekçe olarak Kitabın kat'î, sünnetin ise zannî olmasını gösterir. Sünnette kat'îliğin ancak kısmen söz konusu olabileceğini söyler. Sünnetin fonksiyonunu ise, ya Kitab'ı beyan etmek, ya da ona ilave bir hüküm getirmek olarak belirler. Ona göre sünnet, Kur'ân'ı beyan etme açısından ikincil konumdadır. Yeni bir hüküm koyma noktasına gelince, önce Kitab'a bakılır, şayet bunda bir hüküm yoksa sünnete geçilir. O, buna Muaz hadisini,²¹ Hz. Ömer'in Kâdî Şüreyh'e yazdığı mektubu²² ve İbn Mesud'un ifadelerini²³ delil gösterir. Netice itibarıyla sünnetin değerlendirme bakımından Kitap mertebesinde olmadığı konusunda herkesin görüş birliği içinde olduğunu söyler.

Şatıbî, devamında tahkik ehli olarak nitelediği bazı alimlerden, sünnetin Kur'ân'a kâdî/hâkim konumda olduğu şeklinde bir itiraz nakleder. Buna göre; Kitap'ta yer alan ayetlerin, birden fazla anlama ihtimali olabilir ve bu noktada nihai manayı belirleyen sünnettir. Nitekim birçok yerde, Kitab'ın zahiri bir şeyi emretmekte veya yasaklamakta, fakat ardından sünnet onu zahir manasından

²⁰ el-Kurtubî, *a.g.e.*, I, 29-30.

²¹ Daha önce zikredilen hadis için bkz. et-Tirmizî, *Ahkâm*, 3; Ebû Davud, *Akdıye*, 11; ed-Dârimî, *Mukaddime*, 20.

²² Hz. Ömer, Kâdî Şüreyh'e yazdığı mektupta şunları söylemektedir: "*Sana bir hadise geldiğinde, Allah'ın Kitabına göre hükmet. Eğer Allah'ın Kitabında hükmü olmayan bir durumla karşılaşarsan, Rasulullah'ın verdiği hükümle hükmet.*" Bkz. eş-Şatıbî, *a.g.e.*, IV, 7-8.

²³ Bu konuda İbn Mesud, şunları söyler: "*Sizden birine bir dava geldiği zaman, Allah'ın Kitabı üzere hükümlerin. Eğer Allah'ın Kitabında hükmü bulunmayan bir mesele ile karşı karşıya gelirse, o zaman da Hz. Peygamber'in sünneti üzere hükümlerin.*" Bkz. eş-Şatıbî, *a.g.e.*, IV, 8.

çıkarak başka bir manaya yormakta veya en azından onun mutlakını takyid, umumunu da tahsis etmektedir. Nitekim hırsızın elinin kesilebilmesi için çalınan malın miktarının belirlenmesi, Kur'ân'da umumi olan zekat verme emrinin belli mallara tahsis edilmesi ve evlenilmesi yasak olan kimselere hala ve teyzenin de dahil edilmesi buna birer misaldir.

Bir diğer husus da, Kur'ân ve sünnetin tearuzu meselesidir. Bu konuda ihtilaf eden usul alimlerinden bazılarının göre, Kitap'ta olanın tümü sünnetin tümü üzerine takdim edilmez. Zira sübut bakımından kat'î olan mütevatir sünnet, delalet bakımından Kur'ân naslarından geri değildir. Kitap'ın zahiri karşısında haber-i vahidin durumu, ictihad mahallidir. Dolayısıyla mutlak surette Kitap'ın sünnete takdim edileceğini söylemenin bir anlamı yoktur. Burada hangisinin takdim edileceğini belirleyen delildir.

Şatıbî, bu itirazlara şu şekilde cevap verir: Tâbiûndan nakledilen; '*sünnetin Kur'ân üzerine kadi/hâkim olduğu*' görüşü, sünnetin öne alınıp, Kur'ân'ın ikinci plana atılması manasında değildir. Aksine sünnete ifade edilen şey, bizzat Kitap'ta murad olunan manadır. Buna göre sünnet, Kitap'ın getirmiş olduğu hükümlerin şerhi ve tefsiri mertebesinde. Örneğin; "*Erkek ve kadın hırsızın ellerini kesin*" (Mâide 5/38) ayetinde, elin kesilme yeri ve hırsızlık miktarını sünnet belirlemektedir, fakat bu aynı zamanda ayetten murad olunan manadır. Burada söz konusu hükmün Kitap'la değil sünnetle sabit olduğunu söylemek doğru değildir. Bu durum, bir alimin bir ayeti veya hadisi açıklaması ve bizim de bununla amel etmemiz gibidir. Zira bu durumda biz, o alimin sözüyle değil, Allah ve Rasulünün buyruğu ile amel etmiş olmaktayız. Dolayısıyla sünnetin Kur'ân üzerinde hâkim olduğu ifadesinden maksat, sünnetin Kur'ân'ın açıklayıcısı olmasıdır. Bir mesele sünnet tarafından açık bir şekilde ortaya konmuşsa, bu durumda hala Kur'ân'da aynı konuyla ilgili mücmel ve çeşitli manaya gelen ifadeler üzerinde durmanın bir gereği yoktur. Ancak bu, hiçbir zaman için sünnetin Kur'ân üzerine takdim edildiği anlamına gelmez.

Şatıbî, Kitap ile sünnetin çatışması konusunda ise, şunları ifade eder: Haber-i vahid, amel bakımından ancak kesin bir kaideye dayandığı zaman makbuldür. Onun kesin bir kaideye dayanmış olması, Kur'ânî külli bir kaidenin altına girmesi demektir. Dolayısıyla bu durumda olan bir haber-i vahidin Kur'ân'la çelişmesi aslında Kur'ânî iki esasın çatışması, yani iki kat'î hususun çatışması anlamına gelmektedir. Bu durumda, bu iki kat'î yani Kur'ânî hususun takdiminde belirleyici olan başka bir delildir. Haber-i vahid, herhangi kat'î bir delile dayanmıyorsa, bu durumda Kitap sünnete takdim edilecektir.

Şatıbî, son olarak mütevatir bir haberin, Kitap'a muhalefeti konusuna temas ederek bunun teoride mümkün olmakla birlikte pratikte pek geçerli olmadığını

ğını, zira bu tür haberleri bulmanın neredeyse imkansız olduğunu, dolayısıyla bu konunun fazla bir önemi olmadığını söyler.²⁴

Tüm bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere Şatıbî, bir taraftan Kur'ân sünnet ilişkisini oldukça ideal bir şekilde açıklayıp ortaya koyarken, diğer taraftan da tâbiûna ait sözleri gerekçe göstererek ahkamı belirleme konusunda Kitap ile sünneti aynı kefeye koyan, hatta sünnetin daha öncelikli olduğunu ima eden bazı uç yaklaşımları eleştirmekte ve onları olmaları gereken makul noktaya çekmeye çalışmaktadır. Onun, görüşlerini eleştirdiği bu kimseleri '*tahkik ehli*' olarak nitelemesi, onları tamamen dışlamayıp bilakis kendilerine belli ölçüde değer verdiğini göstermektedir. Fakat o, bu kesimin görüşlerini açık bir şekilde eleştirmekten ve özellikle tâbiûna ait söz konusu ifadeleri kendilerine mesned olarak kullanmalarını reddetmekten de geri durmamaktadır.

Görüldüğü üzere gerek Kurtubî, gerekse Şatıbî, eserlerinde önce Kur'ân sünnet ilişkisi konusunda birbirine yakın mutedil bir yaklaşım ortaya koymakta, fakat bunun hemen ardından aynı konuda farklı iki hususa temas etmektedir. İşte bu farklı hususları yan yana getirdiğimizde, karşımıza bu çalışmada ele aldığımız konuyla ilgili önemli ipuçları çıkmakta, böylece meselenin nazarî boyutu büyük ölçüde açıklığa kavuşmaktadır.

Şöyle ki Kurtubi, Kur'ân sünnet ilişkisine dair yaptığı izahlardan sonra bu konuda Hariciler'in ve Rafıziler'in sünneti dışladığını söylemekte ve bunun ardından söz konusu görüş ve ifadelere müspet tarzda yer vermektedir. Şatıbî ise, adeta onun kaldığı yerden devam ederek bu defa söz konusu görüş ve ifadeleri aksi yönde uç bir noktaya çeken, dolayısıyla Kur'ân sünnet ilişkisinde zahiren sünneti çok daha ön plana çıkaran bir yaklaşım tarzını dile getirmekte ve bunu mutedil bir noktaya çekmeye çalışmaktadır.

* * *

Demek ki Kur'ân sünnet ilişkisi konusunda nazarî planda, birini mutedil, diğer ikisini uç olarak niteleyebileceğimiz toplam üç farklı yaklaşım vardır: a) Öncelik itibarıyla Kur'ân'ın birincil, sünnetin ikincil konumda bulunduğunu, işlevsel olarak da sünnetin görevinin Kur'ân ayetlerini açıklamaktan ibaret olduğunu savunan görüş, b) Kur'ân'ı anlamada sünneti büyük ölçüde devreden çıkaran görüş, c) Teşrî' itibarıyla sünneti Kur'ân'la eşit bir konuma taşıyan ve yer yer de onun önüne geçiren görüş.

Bu üç yaklaşımdan ilki, prensip olarak Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenmekte ve ideal ifadesini Şatıbî'de bulmaktadır. İkinci yaklaşım, Hariciler, Rafıziler, Mürcie, Cebriye ve Mutezile'nin ekserisi gibi Ehl-i Sünnet dışı kabul edilen kesimlere aittir. Sonuncusu ise, kökleri bu çalışmada ele aldı-

²⁴ eş-Şatıbî, *a.g.e.*, IV, 7-11.

ğımız tâbiûnun görüş ve ifadelerine dayanan ve daha sonra 'ehl-i hadis'²⁵ olarak anılan selef kökenli farklı bir dinî ve ilmî yönelişe aittir. Muhtemelen bu sonuncu yaklaşımın ortaya çıkması ve gelişmesinde, bidat ehli kesimlere karşı duyulan tepkinin önemli bir rolü ve etkisi vardır.

Bu son yaklaşımı ilkinden ayıran temel husus, sünnetin Kur'ân'a raci olup olmadığı meselesine dayanmaktadır. Bu konuda sünnetin Kur'ân'a raci olduğu görüşünü benimseyen İmam Şâfiî; "*Rasulullah'ın bütün hükümleri, Kur'ân'dan aldığı esaslara dayanır*" diyerek bu görüşünü açıkça ifade etmiştir. Aynı şekilde Buharî, Neseî, İbn Mâce ve Dârimî gibi meşhur hadis alimleri tarafından da benimsenen bu yaklaşım, İbn Berrecan (ö.627/1270) tarafından; "*Rasulullah'ın söylediği her şey, Kur'ân'da mevcuttur. Uzak olsun, yakın olsun aslı Kur'ân'dadır. Onu anlayan anlar, görmeyen ise görmez. Nitekim Cenab-ı Hak da; "Biz, Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" buyuruyor*" şeklinde ifade edilmiştir. Şâtibî de, benimsediği bu görüşü eserinde geniş bir şekilde izah etmiştir.²⁶

Sünnetin Kur'ân'a raci olmadığı yaklaşımını benimseyenler ise, sünnetin Kur'ân gibi müstakil bir teşrî' kaynağı olduğunu söyleyerek hadislerin Kur'ân'a rücû'unun şart olmadığını söylemişlerdir. Bu konuda onlar, Kur'ân'da Hz. Peygamber'in verdiği hükme razı olunması gerektiğini belirten ayetleri,²⁷ sünneti bırakarak yalnız Kur'ân'a uymak isteyenleri kınayan hadisleri,²⁸ sünnette olduğu halde Kur'ân'da nas olarak bulunmayan birçok hükmün mevcudiyetini ve son olarak sünneti dışlayarak Kur'ân'ı diledikleri yönde te'vil etmeye çalışan bid'at ehli kesimlerin tavırlarını gerekçe göstermişlerdir.²⁹

Burada belirtilen son gerekçe, bu yaklaşımı savunanların gerçek maksat ve gayelerini ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Zira buradan, bu çalışmada ele almaya çalıştığımız söz konusu ifadelerin böyle bir düşünce ortamında dile getirilmiş, az önce işaret ettiğimiz bid'at ehline ait uç görüşe karşı söylenmiş birer tepki ifadesi olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim onlardan el-Evzaî'ye ait olan ifadeyi izaha çalışan İbn Abdilber'in şu tespitleri de, bu hususu teyid etmektedir: "*Her türlü bid'at ehli kesim, sünnetten yüz çevirmek suretiyle Kitab'ı sünnetin beyan ettiğinden farklı şekilde tefsir ederek hem kendileri sapmışlar, hem de başkalarını saptırmışlardır.*"³⁰

²⁵ *Ehli hadis*: II/VIII. Yüzyıldan sonra ortaya çıkan ve daha çok hadise ağırlık veren Medine merkezli fıkıh ekolüne verilen isimdir. Bkz. Ögüt, Salim, "Ehl-i Hadis", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 508-512.

²⁶ eş-Şâtibî, *a.g.e.*, IV, 24vd..

²⁷ "Ey İnananlar! Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin." (Nisâ 4/59, 65), "Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin, karşı gelmekten çekinin;..." (Mâide 5/92).

²⁸ "İçinizden hiç birinin, koltuğuna yaslanmış vaziyette iken kendisine benim emir ve nehiyelerimden biri ulaştığında; "Biz, Allah'ın Kitab'ında gördüğümüze uyarız," dediğini sakın görmeyeyim." Bkz. Ebû Davud, *Sünne*, 6; et-Tirmizî, *İlim*, 10; İbn Mâce, *Mukaddime*, 2.

²⁹ Bu konuda bkz. Yıldırım, *Suat*, *a.g.e.*, I, 70-80.

³⁰ İbn Abdilber, *a.g.e.*, II, 1199.

Bunun yanı sıra kaynaklarda nakledilen bir diyalog, bu iki uç yaklaşım tarzı arasındaki olumsuz etkileşimi çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre tâbiûnun büyüklerinden Mutarrif b. Abdillâh b. eş-Şihhîr (ö.95/713-4)'e; "Bize sadece Kur'ân'dan bahsedin" dendiğinde; "*Vallahi biz, (hadis rivayeti ile) Kur'ân'a bir alternatif getirme arzusunda değiliz. Ancak bu tavrımızla, Kur'ân'ı bizden daha iyi bilen birinin olduğunu göstermek istiyoruz*" demiştir.³¹

Netice olarak buradan, bir söz veya görüşü değerlendirirken onun doğru veya yanlış olduğuna karar vermeden önce ortaya konduğu ortamı, amacı ve muhatabı doğru tespit etmek gerektiği anlaşılmaktadır. Zira o söz, ancak kendisini kuşatan bağlam içinde bir anlam ifade etmekte, dolayısıyla söz konusu bütünlük içinde doğru bir şekilde anlaşılıp değerlendirilebilmektedir. Nitekim Ehl-i Sünnet alimlerinin gerçekte amacını oldukça aşan bu sözlere açıktan muhalefet etmeyerek onu mutedil bir noktaya çekmek suretiyle zımnen kabul etme eğiliminde olmalarının altında yatan sebep, bu sözlerin böyle bir ortamda sapkınlığı açık belli kesimlere karşı iyi niyetle söylenmiş olmasından kaynaklanıyor olmalıdır.

* * *

Burada dikkat çekici olan husus, bu tür farklı görüş ve eğilimlerin oldukça erken bir dönemde ortaya çıkmış olmasıdır. Fakat Müslümanlar arasında çıkan ilk ihtilafların, Hz. Peygamber'in vefatının hemen sonrasında başlıyor olması, bu konuda akla gelebilecek soru işaretlerini büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır. Zira Hz. Peygamber'den nakledilen şu gibi rivayetler, bu hususa işaret etmektedir: "*Bilin ki bana Kur'ân ile birlikte onun bir benzeri de verilmiştir. Karnı tok bir şekilde koltuğuna kurulmuş olan bazı kimselerin, "(Sadece) bu Kur'ân'a sarılın; Kur'ân'ın helal dediğini helal, haram dediğini haram kabul edin" diyeceği zamanlar yakındır. Bilin ki, Allah'ın Rasulünün haram kıldıkları da Allah'ın haram kıldıkları gibidir.*"³²

Aynı şekilde Hz. Ömer'e ait şu ifadeler de, söz konusu ihtilafların ortaya çıktığı dönem hakkında bizlere belli ölçüde fikir vermektedir: "*Bir kavim gelecek ve Kur'ân'ın müteşabihâtı ile sizinle tartışmaya girecektir. Siz, onlara hadislerle mukabele edin. Çünkü hadislere vakıf olanlar, Allah'ın kitabını daha iyi bilenlerdir.*"³³

Hz. Peygamber ve akabinde halifesi tarafından haber verilen bu durumun, çok kısa bir süre sonra ortaya çıktığı ve hızla yayılma eğilimi içine girdiği anlaşılmaktadır. Nitekim sahabi İmran b. Husayn'a ait şu sözler, bu durumu göstermektedir: "*Sen ahmak adamın birisin. Kur'ân'da öğle namazının dört rekat olduğunu ve kıraatin gizli sesle yapılacağını bulabilir misin? ... Sen bunların tafsilatını Kur'ân'da*

³¹ eş-Şatibî, a.g.e., IV, 26.

³² Ebû Davud, Sünne, 6; et-Tirmizî, İlim, 10; İbn Mâce, Mukaddime, 2; ed-Dârimî, Mukaddime, (es-Sünne Kâdiyetün ale'l-Kitab) 49; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., IV, 131.

³³ eş-Şatibî, a.g.e., IV, 17.

bulamazsın. Çünkü Allah'ın kitabı (bu gibi konularda) mücmeldir. Bunların tafsilatını ancak sünnet vermiştir."³⁴

Bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla daha ilk devirlerde ortaya çıkan Kur'ân tefsirinde sünneti dışlama eğilimi, söz konusu kesimler tarafından sistemli bir yapıya kavuşturularak belli gerekçeler dahilinde açıktan açığa savunulur bir hale gelmiştir. Başını Hariciler'in çektiği, sonradan Mürcie, Cebriye ve büyük ölçüde Mutezile'nin de dahil olduğu bu kesimler, doğal olarak meşruiyetlerini Kur'ân'dan almaya çalışmış ve onun ayetlerini istedikleri yönde tevil etmeye çalışmışlardır. Bu konuda onların karşısına en büyük engel olarak, Hz. Peygamber'in sünneti çıkmıştır. Çünkü sünnet, Kur'ân'ın müteşabihini muhkem, mutlakını mukayyed, müphemini de mübeyyen hale getirerek onun art niyetli bu tür kesimler tarafından sağa sola çekilme ve keyfi bir şekilde yorumlanma imkanını ortadan kaldırmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in hadislerinden pek çoğu, Kur'ân ayetlerinin doğru yorumlarını ve somut uygulama şekillerini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu nedenle Ehl-i Sünnet dışı bu tür kesimler, dini anlama ve yorumlamada sadece Kur'ân'la yetinme ve sünneti büyük ölçüde göz ardı etme eğilimi içine girmişlerdir.

Kısa sürede hilafet merkezini tehdit edecek ve halifeyi katledecek bir güce erişen bu kesimler, sadece siyasi yönden değil, ilmi yönden de büyük bir tehdit oluşturmuş, bu nedenle İslami ilimlerin gelişim seyrinde önemli bir etkiye sahip olmuşlardır. Nitekim tefsir ilminde söz konusu edilen, Kur'ân'ın dirayetle tefsirinin caiz olup olmadığı vb. tartışmalar büyük ölçüde bu gibi hususlarla ilgilidir. Şöyle ki, bu kesimlerin yaptığı keyfi tefsir faaliyetinin önüne geçebilmek için daha sahabe döneminden itibaren bazı tedbirler alınmaya çalışılmış ve bunların başında da İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği; "*Her kim, kendi re'yi ile Kur'ân hakkında konuşursa Cehennem'de oturacağı yere hazırlansın*"³⁵ hadisi yer almıştır. Nitekim aynı endişeden dolayı İbn Abdilberr gibi alimler, sünnetin Kur'ân'ı yeteri derecede izah ettiğini belirterek Kur'ân'ın re'yle tefsirinin sınırlarını iyice daraltmaya çalışmışlardır.³⁶

Siyasi ve mezhebi ihtilafların ilmi boyuttaki yansımalarını, bu çalışmada ele aldığımız meselede de açıkça görmemiz mümkündür. Zira Kur'ân'ın kendilerine yeterli olduğunu ileri sürerek onun ardına sığınan bu art niyetli kesimler, sünnet karşısında onun ancak Kur'ân'a uyduğu takdirde muteber olacağı yönünde bir savunma mekanizması geliştirmişlerdir. Buna göre hadisler, Kur'ân'a arz edilmelidir. Çünkü Hz. Peygamber; "*Benden size ulaşan hadisleri, Allah'ın kitabına vurunuz; eğer Allah'ın kitabına uygun düşmezse onu asla ben söylememişimdir. Allah*

³⁴ eş-Şatibî, *a.g.e.*, IV, 26.

³⁵ et-Tirmizî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, 1.

³⁶ İbn Abdilberr, *a.g.e.*, II, 1181vd..

beni Kitap'la hidayete ulaştırmışken, ben nasıl olur da ona (Kitab'a) muhalefet edebilirim!" buyurmuştur.³⁷

Sahih olup olmadığı tartışmalı olan bu hadiste ifade edilen husus, esasen doğrudur.³⁸ Zira "Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Eğer (o) Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, onda birbirini tutmayan çok şeyler bulurlardı" (Nisâ 4/82) ayetinde belirtildiği üzere, dinî kaynaklarda ihtilaf ve tenakuz olması mümkün değildir. Nitekim daha önce ele aldığımız üç yaklaşımdan mutedil olan ilkini benimseyen Şâtıbî, senedi ister sahih olsun, ister olmasın manasının doğru olduğunu ifade ettiği bu hadiste ifade edilen yöntemi savunur ve makul bir şekilde açıklamaya çalışır.³⁹

Bununla birlikte hadiste belirtilen husus, burada yanlış bir yöntemle kötü bir gaye için kullanılmaya çalışılmaktadır. Nitekim söz konusu kesimler, önce kendilerine ait bazı esaslar ve gayeler belirlemiş, ardından tüm Kur'ân'ı bu esaslara uygun düşecek tarzda yorumlamış, sonra da bu anlayış ve yorumlara ters düşen her türlü sünnet malzemesini yine Kur'ân'ı gerekçe göstererek reddetmişlerdir.

Bu konuda Hariciler'in takıntısı, büyük günah meselesi ve bu mesele bağlamında kendileri dışındaki herkesi küfürle itham etme çabası olmuş, Şia tüm ilgi ve gayretini hilafet ve imamet meselesi üzerine odaklamış, Mu'tezile ise, tüm Kur'ân'ı benimsediği beş esas doğrultusunda yorumlamıştır. Onlar, bu konuda kendi görüşlerine uygun düşen ayetleri zahirleri üzere benimsemiş, ters düşenleri ise, müteşabih kabul ederek istedikleri yönde te'vil etme gayreti içinde olmuşlardır.⁴⁰

Onlar, kendi görüşlerini savunmak adına "Kitap'da Biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (En'am 6/38), "Bu Kitab'ı da sana, her şey için bir açıklama, ... olarak indirdik." (Nahl 16/89), "Bugün, size dininizi bütünledim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslam'ı beğendim." (Mâide 5/3) vb. birçok ayete başvurdukları gibi, Hz. Peygamber'den nakledilen şu yöndeki rivayetlere de başvurmuşlardır: "*Benden rivayet edilen hadisler çoğalacaktır. Bu hadislerden Kur'ân'a uyanlar gerçekten benim sözlerimdir, uymayanlar ise, bana ait değildir.*" Sünnete yine sünnet malzemesiyle karşı çıkma çelişkisini bünyeye

³⁷ İbn Abdilberr, *a.g.e.*, II, 1191; el-Kurtubî, *a.g.e.*, I, 30.

³⁸ Sahih hadisleri zayıf olanlardan ayırt etme ve sağlıklı bir sünnet anlayışı ortaya koyabilme çaba ve gayretleri, günümüz için de büyük önem arzeden ve hakkında çok sayıda çalışma yapılan hususların başında gelmektedir. Bu konuda kaleme alınan ve kapsamlı yeni teklifler öneren çalışmalarda, hadislerin sened tenkidinin yanı sıra metin tenkidine de büyük önem verilmekte ve metin tenkidinin birinci esası olarak; "*Hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulması*" zikredilmektedir. Bkz. Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul 1998; Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 185-215.

³⁹ eş-Şâtıbî, *a.g.e.*, IV, 20vd.

⁴⁰ Her ne kadar belli bazı haklı gerekçeler içerse ve nispeten Ehl-i Sünnet dünyası tarafından da kullanılmışsa da bu eğilim, söz konusu bid'at ehli kesimler tarafından çok aşırı boyutlarda istismar edilmiştir. Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I, 533-534; 387-525; 307-386.

sinde barındıran bu tür rivayetler, hadis alimleri tarafından sıhhat yönüyle ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.⁴¹

Dolayısıyla İslam ümmetinin çoğunluğunu ifade eden Ehl-i Sünnet ile bid'at ehli olarak nitelenen fırkalar arasındaki en belirgin fark, kendisini Hz. Peygamber'in sünnetine olan yaklaşımda göstermektedir. Çünkü Kur'ân, İslam dininin tartışmasız temel kaynağı olmakla birlikte değişik şekillerde te'vil edilip yorumlanmaya müsaittir. Kur'ân'ı kendi istediği şekilde anlayan bu kesimler, bu konuda karşılıklarına çıkan sünnet engelini de yine Kur'ân ile aşmaya çalışmışlar, böylece tabir yerindeyse bir taşla iki kuş vurmaya çalışmışlardır. Onların bu konuda sığındıkları yöntem, daha önce de belirttiğimiz üzere "*Hadislerin Kur'ân'a Arzı*"dır. Fakat bundan kasıtları, Hz. Peygamber'in sünneti doğrultusunda anlaşılan Kur'ân değil, kendi görüşleri doğrultusunda yorumlayıp anladıkları Kur'ân'dır. Dolayısıyla onların görüşlerine uymayan hadisler, doğal olarak Kur'ân'a da ters düşmüş olmakta ve reddedilmeleri gerekmektedir.

İşte böyle bir ortamda Ehl-i Sünnet alimlerinden daha önce belirttiğimiz üç yaklaşımdan sonuncusunu benimseyenler, "*Hadislerin Kur'ân'a Arzı*" yöntemini söz konusu hadisin zayıf olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.⁴² Nitekim bu konuda İmam Şafî, meçhul bir kişiden munkatı olarak nakledilen bu rivayeti, hiçbir konuda kabul etmeyeceğini ifade etmiş,⁴³ Abdurrahman b. Mehdi (ö.198/813-4) de şunu söylemiştir: "*Bu hadisi zındıklar ve Hariciler uydurmuştur.*"⁴⁴ Aynı şekilde el-Hattabi (ö.388/988) ise, şunları söylemektedir: "*Bana Kur'ân ile bir misli verildi*" hadisinde, hadisin Kur'ân'a arz edilmeye ihtiyacı olmadığına delalet vardır. Zira hadis sabit olunca bizatihi huccet olur. '*Benden size gelen hadisi Kitabullah'a arzedin*' diye rivayet edilen sözün aslı yoktur, batıl bir hadistir."⁴⁵

Görüldüğü üzere onların buradaki amaçları, Kur'ân sünnet bütünlüğünü reddetmek değil, bilakis Kur'ân etrafında başlayan ve yaygınlaşan söz konusu keyfi yorum ve yaklaşım furcasının önüne geçmektir. Onların bu konuda başvurdukları ve öne çıkardıkları yegane kaynak da, elbette Hz. Peygamber'in sünneti olmuştur.

Bu mücadeleler ve akabinde ortaya çıkan tartışmalar, söz konusu alimleri büyük endişeye sevk etmiş ve bu konuda bid'at ehlinin tam tersi yönde bir tutum ve yönelişe sevk etmiştir. Nitekim onlar, büyük ölçüde mecrasından kaymaya başlayan Kur'ân tefsirini ve buna bağlı uygulamaları normal seyrine döndürebilmek gayesiyle Kur'ân sünnet ilişkisi konusunda ağırlığı sünnet tarafına vermiş-

⁴¹ Bu konudaki delil ve gerekçeler için bkz. Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnetin Yeri*, s. 148-vd.

⁴² İbn Abdilberr, *a.g.e.*, II, 1191.

⁴³ eş-Şafî, *er-Risâle*, s. 133.

⁴⁴ eş-Şatibî, *a.g.e.*, IV, 18.

⁴⁵ el-Kurtubî, *a.g.e.*, I, 30.

lerdir. Öyle ki, bu durum, onların sünnetin Kur'ân'dan bağımsız bir kaynak olduğunu, Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada ona eşdeğer, hatta ondan daha öncelikli bir önem ve konumu haiz olduğunu ifade eden görüşler ileri sürmelerine neden olmuştur.

İşte bu çalışmada ele aldığımız sözleri, bu bağlamda bid'at ehli kesimlere ait yanlış anlayışlara karşı söylenmiş, iyi niyetli ve doğru gayeli, fakat gayesini oldukça aşan ifadeler olarak görmek gerekmektedir.

Bununla birlikte konuyla ilgili aşırılıkların geçmişte kaldığını farzederek meselenin tümüyle hallolmuş olduğunu düşünmek oldukça yanıltıcı olacaktır. Çünkü meselenin, '*tarih tekerrürden ibarettir*' vecizesini hatırlatır tarzda sürekli tekrarlanan bir yönü vardır. Yani tarihi süreç boyunca ve günümüzde benzer uç yaklaşımlar zaman zaman tekrar ortaya çıkmakta ve yer yer oldukça etkili olmaktadır. Bu hususlar, ayrıca ele alınmaya ve incelenmeye değer konulardır.

* * *

Bizim, çalışmamızın bu aşamasında üzerinde durmak istediğimiz husus, Kur'ân sünnet ilişkisi bağlamında sünnetin Kur'ân'a kadi/hâkim olduğu yönündeki görüş ve yaklaşımların uygulamadaki yansımalarını ve bunun günümüze ulaşan pratik etkilerini bazı örnekler eşliğinde ortaya koymaktır. Zira meselenin pratik yönü, en az nazarî yönü kadar, hatta çoğu zaman ondan da daha önemli olabilmektedir.

Burada cevap arayacağımız esas soru şudur: Acaba tarihi süreç içinde bu meselenin pratik boyuttaki uygulaması nasıl olmuştur? Yani Kur'ân sünnet arasındaki ilişki, Kur'ân'dan hüküm çıkarma noktasında her zaman için doğru ve olması gerektiği gibi sağlıklı bir tarzda mı yürümüştür? Yoksa söz konusu aşırı tutum ve yaklaşımlar, uygulama boyutunu da büyük ölçüde etkilemiş midir? Çünkü bir konuda sağlam bir esas belirlemek ve benimsemek ayrı bir şey, bu esası sağlıklı bir usul ve yöntemle pratiğe doğru bir şekilde aktarmak çok daha farklı bir şeydir.

Bunun ötesinde yoksa bu görüş ve ifadeler, pratik uygulama alanında Hz. Peygamber döneminden itibaren cari olan normal fiilî durumun sıradan birer ifadesinden mi ibarettir? Yani bu sözler bize, ister benimsensin ister benimsenmesin mevcut uygulamayı mı resmetmeye çalışmaktadır? O halde bu mevcut uygulama tarzı, meselenin daha önce ele aldığımız ideal nazarî boyutuyla ne ölçüde uyum arz etmektedir? Diğer bir deyişle Kur'ân sünnet ilişkisi bağlamında ortaya çıkan pratik uygulama tarzı, daha önce ortaya koyduğumuz; ikisi de Ehl-i Sünnet'e ait biri mutedil, diğeri uç iki nazarî yaklaşımdan hangisi yönünde tezahür etmiştir?

Tüm bu sorulara cevap bulmak için Hz. Peygamber döneminden itibaren benimsenen mevcut uygulamalara ve bunlara dayanarak mezhep imamaları tarafından verilen hüküm ve fetvalara bakmak gerekmektedir. Bu amaçla biz, bu aşamada, mevcut ahkam tefsirlerini incelemek suretiyle sünnetin Kur'ân'daki

ahkamı belirleme noktasında ne derece etkili olduğunu, çalışmamızda ele aldığımız görüşler doğrultusunda ifade edecek olursak; sünnetin ahkamı belirleme yönüyle Kur'ân'a kâdî/hâkim olup olmadığını pratik uygulama örnekleriyle ortaya koymaya çalışacağız.

* * *

Meselenin pratik uygulama boyutuna, konuyla ilgili Hz. Peygamber'in tutum ve yaklaşımını tespit ederek başlamak istiyoruz. Bilindiği üzere Hz. Peygamber, dinî konularda kendisine vahiy gelmeden konuşmamaya ve bir hüküm vermemeye özen göstermiştir. Nitekim İfk hadisesi bunun en güzel örneğidir.⁴⁶ Esasen kendisi, Kur'ân dışında hüküm koyma hususunda yetki sahibiydi. Nitekim daha önce de belirttiğimiz üzere, "Ey İnananlar! Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin." (Nisa 4/59) gibi pek çok ayette ve "Bilinizi ki, Rasulullah'ın haram kıldığı Allah'ın haram kıldığı gibidir"⁴⁷ gibi hadislerde belirtildiği üzere Yüce Allah, ona bu konuda çok açık bir yetki tanımıştır.⁴⁸ Fakat Hz. Peygamber'in bu konudaki tavrına baktığımızda söz konusu ayetleri şöyle anlamamızın da mümkün olduğunu görüyoruz: 'Hz. Peygamber, dinle ilgili hususlarda hiçbir zaman kendi nefsinden ve hevâsından konuşmaz. O, her meselede önce vahiy bekler, ardından da gelen bu vahiyleri Cebrail'in kendisine gösterdiği şekilde maksadına en uygun tarzda açıklar ve uygulamaya koyar. Bu nedenle onun size emrettiği veya yasakladığı hususlarda hiç tereddüt göstermeden ona uyun ve güvenin.'

Hz. Peygamber, karşısına çıkan her yeni durumda veya kendisine sorulan her meselede önceki ayetlere bakarak muhtemel cevaplar vermiyor, bilakis emin olmadığı hususlarda müstakil bir ayet gelmesini bekliyordu. Çünkü aksi takdirde ortaya bazı olumsuz durumlar çıkabiliyordu. Nitekim bilindiği üzere Hz. Peygamber, Cahş kızı Zeyneb'in evinde bal şerbeti içip orada daha uzun süre kalıyordu. Bu durum, Hz. Aişe ve Hz. Hafsa tarafından sitem konusu yapılmış ve bunun üzerine Hz. Peygamber, onların gönlünü almak için bir daha Zeyneb'in evinde bal şerbeti içmemeye yemin etmiştir. Fakat bu konuda nazil olan; "Eşlerinin rızasını gözeterek, Allah'ın sana helal kıldığı şeyi niçin kendine yasak ediyorsun? Allah bağışlayandır, acıyandır ..." (Tahrim 66/1-4) ayetleri, Hz. Peygamber'i bu kararından ötürü uyarmış, yani onun bu kararını doğru bulmamıştır.⁴⁹

Elbette bu tür örnekler, oldukça azdır. Çünkü Hz. Peygamber, bu konuda az önce de belirttiğimiz üzere çok ihtiyatlı ve sabırlı davranmıştır. Fakat bu örnekten de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in bu gibi hususlarda verdiği hüküm-

⁴⁶ Nur 24/11-vd.

⁴⁷ İbn Mâce, Mukaddime, 2.

⁴⁸ Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 49-57; İbn Hazm, *a.g.e.*, I, 114.

⁴⁹ el-Buhârî, Talak, 17; Eymân, 20; et-Tirmizî, Tefsir, Sure 66.

ler her zaman için Yüce Allah'ın denetimi, dolayısıyla güvencesi altındadır. Yani onun verdiği her türlü hüküm, bir nevi vahyin onayından geçmiş demektir.⁵⁰

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in benimsediği uygulama tarzında, zaman itibarıyla sünnetin Kur'an'a sonralığı söz konusudur. Yani önce Hz. Peygamber dinî hükümler koymuş, sonra vahiy bunları değiştirip şekillendirmiş değildir. Dolayısıyla sonra olan, önce geleni açıkladığı, yorumladığı, şekillendirdiği ve hatta yer yer belirlediği için bu manada sünnetin Kur'an'a hâkim olduğunu söylemek ve ele aldığımız sözlerdeki 'kâdî' ifadesini bu manaya yormak pekala mümkündür. Zira söz konusu ifadeye Ahmed b. Hanbel'in getirdiği yorum da bu yöndedir.

* * *

Konuyla ilgili Hz. Peygamber'in tutum ve tavrını ortaya koyduktan sonra meseleye bir de doğrudan Kur'an'ın tespiti ve bununla ilgili bazı hükümlere değinerek devam etmek doğru olacaktır. Zira bilindiği üzere Kur'an, Hz. Peygamber'e bir bütün olarak değil, belli bir zaman süreci içinde peyderpey gelmiştir. Hz. Peygamber, gelen vahiyleri derhal ezberlemiş ve sahabeye de ezberletmiştir. Vahyin tespitinde bununla yetinilmeyerek nazil olmakta olan Kur'an ayetleri yazıya da geçirilmiştir. Hz. Peygamber, gerek ezberleme, gerekse yazma konusunda çok titiz davranarak bu konuda yetenekli ve donanımlı kimseleri bulup seçmiştir. Bunun da ötesinde gelen vahiyler, her yıl Ramazan ayında vahiy meleği Cebrail huzurunda toptan gözden geçirilmiştir. Hz. Peygamber vefat ettiğinde Kur'an, iki kapak arasında toplanmış bir Mushaf halinde değildi. Bu iş, halife Hz. Ebu Bekr zamanında son arzaya şahit olan Zeyd b. Sabit başkanlığındaki bir heyet tarafından belli kriterler dahilinde yapılmıştır. Bu kriterlerin başında, getirilen ayetlerin Hz. Peygamber'in huzurunda yazılıp ezberlenmiş olması ve buna iki şahidin şahitlik etmesi gelmektedir.⁵¹ Dolayısıyla bizzat Kur'an'ın tespiti hadisesi, doğrudan sünnetle ilişkili olduğu gibi, Kur'an'ın ezberlenmesi, yazılması ve Cebrail'e arzı gibi hususları da biz, yine hadislerden öğrenmekteyiz.

Sünnetin Kur'an'ın tespitinde belirleyici bir role sahip olması, bazı fikhî meseleleri de doğrudan ilgilendirmiştir. Bunların başında bismelenin Kur'an'dan olup olmadığı ve buna bağlı olarak onun namazlarda açıktan okunmasının gereği gelmektedir. Alimler, Neml suresinde⁵² sure içinde geçen bismelenin Kur'an'dan bir ayet olduğu konusunda icma etmişlerdir. Fakat her surenin başında geçen besmele konusunda ihtilaf vardır. Bazıları⁵³ onun bu surelere ait bir ayet olduğu-

⁵⁰ Bu konuda bkz. eş-Şâtîbî, *a.g.e.*, IV, 26; Erdoğan, Mehmet, *Akıllı Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, s. 69.

⁵¹ Kur'an'ın tespiti konusunda bkz. İzmirli, İsmail Hakkı, *Târih-i Kur'an*, s. 10-vd; Hamidullah, Muhammed, *a.g.e.*, s. 41-vd; Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, s. 104-vd.

⁵² Neml 27/30.

⁵³ Biz, bu çalışmada fikhî görüşünü zikrettiğimiz mezheplerin veya mezhep alimlerinin isimlerini kasden belirtmeyeceğiz. Böylece bir yandan dikkatlerin tamamen ele aldığımız konu üzerinde yo-

nu, bazıları ise, bir ayet olmadığını söylemiş, diğerleri de onu bu surelerden bağımsız müstakil bir ayet olarak kabul etmişlerdir. Her üç kesim de, kendi görüşünü ortaya koyarken çok sayıda hadisi delil göstermiştir.⁵⁴

Burada bu hadisleri ayrı ayrı değerlendirip bunlardan fikhî bir sonuca ulaşmak, her mezhebin kendi usulü çerçevesinde gerçekleştirdiği ayrı bir husustur. Burada bizim için önemli olan şey, Besmele gibi çok önemli bir ayetin tespiti ve buna bağlı hükümlerin doğrudan sünnete bağlı, yani onun tarafından belirlenmiş olmasıdır.

Demek ki, Kur'ân ayetlerinden hüküm çıkarmadan önce bu ayetlerin tespiti, dolayısıyla Mushafın sıhhat ve güvenilirliğinin teminatı bizzat sünnete dayanmaktadır. Bu konuda ümmetin kesin bir icma'ı olmakla birlikte, bazı kaynaklarda yer alan kafa karıştırıcı mahiyetteki rivayetleri ele alıp değerlendirerek bertaraf etmek de, yine doğrudan sünnetin ve sünneti konu alan hadis ilminin görev alanına girmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla sünnet ve onu konu edinen ilim dalları dışlandığı takdirde, bırakın Kur'ân'la yetinmeyi, onun hakkında doğru bir bilgi ve sağlam bir kanaate sahip olmak bile güçleşmektedir.

Kur'ân'ın tespitiyle ilgili bir diğer önemli husus da, nesh meselesidir. Bu konuyla ilgili olarak hüküm bildiren bir takım ayetlerin bazen sadece metin/tilavet, bazen de hem metin/tilavet hem de hüküm olarak nesh edildiği, yani Kur'ân'dan çıkarıldığı yönünde bize ulaşan bilgiler mevcuttur. Nitekim kaynaklarda, ilk kısma örnek olarak; Hz. Ömer'den nakledilen ve recm ayeti olarak bilinen; "*Evli erkek ve evli kadın zina ettiklerinde Allah'tan bir ceza olarak muhakkak onları recmedin. Allah mutlak galip ve hikmet sahibidir*" ifadesi zikredilmekte⁵⁶ ve bunun metin olarak nesh edildiği, fakat hükmünün bâkî kaldığı ifade edilmektedir. İkinci hususla ilgili olarak ise, Hz. Aişe'den nakledilen; "*Bilinen on emzirme haramlık hükmü doğurur*"⁵⁷ ifadesine yer verilmektedir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber vefat ettiğinde Kur'ân ayetleri arasında okunan bu ifade, hem metin, hem de hüküm olarak kaldırılmıştır.⁵⁸

→

ğunlaşmasını, diğer yandan da mezhebi kaygıların çalışmanın sonucunu etkilememesini sağlamayı amaçladık.

⁵⁴ Besmele konusunda bkz. eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, s. 62-64; el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 8-19; el-Kurtubî, *a.g.e.*, I, 99-vd; es-Sabûnî, *a.g.e.*, I, 47-53.

⁵⁵ Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in sağlığında okunduğu halde Mushafta yer almayan bazı surelerden bahsedilmektedir. Örneğin; Ebû Musa el-Eş'arî, *Tevbe ve Müsebbihat'a benzeyen iki sureden bahsetmekte*, Hz. Aişe de Ahzab suresinin iki yüz ayet olduğunu söylemektedir. Bu gibi konularda, söz konusu rivayetlerin gerekli sened ve metin tenkitlerinin yapılması hadis usûlü alanına giren önemli bir konudur. Bkz. Yavuz, Adil, "Kur'ân'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Surelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzâb, Muavvizeteyn, Kunut ve Nûrayn Rivayetleri)", *Mari-fe Dergisi*, Konya 2006, yıl: 6, sayı: 1, s. 7-39.

⁵⁶ el-Buharî, *Hudûd*, 30; Ebû Davud, *Hudûd*, 23; et-Tirmizî, *Hudûd*, 7; İbn Mâce, *Hudûd*, 9; ed-Dârimî, *Hudûd*, 16; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, *Hudûd*, 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 23.

⁵⁷ el-Müslim, *Radâ'*, 24; et-Tirmizî, *Radâ'*, 3; ed-Dârimî, *Nikah*, 49; Ebû Davud, *Nikah*, 10.

⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Demirci, Muhsin, *a.g.e.*, s. 163-173; 227-231.

Cörüldüğü üzere hakkında ihtilaf bulunan bu hususlar da, doğrudan sünnetle ilgili olup, bu konudaki tartışmaların doğru bir çözüme kavuşması öncelikle hadis ilminin bu rivayetlerle ilgili yapacağı sağlıklı değerlendirmelere bağlıdır. Dolayısıyla zina gibi, süt emzirme gibi toplumsal yönden oldukça önemli ve yaygın uygulama alanı olan konularda Kur'ânî hükümler vermek, doğrudan sünneti ilgilendiren, bunun da ötesinde büyük ölçüde sünnet tarafından belirlenen hususlardır.

* * *

Sünnetin Kur'ân ayetlerinin tespiti konusundaki bu belirleyici rolüne temas ettikten sonra, artık bu aşamada onun Kur'ân'dan hüküm çıkarma noktasındaki belirleyiciliğini ortaya koyan bazı örnekler üzerinde durmak, böylece meseleyi uygulamalı olarak ortaya koymak istiyoruz. Söz konusu örneklerin çalışmamız açısından daha aydınlatıcı olmasını sağlamak için onları iki grupta ele alacağız:

a) Fıkıh usulü eserlerinde belirtilen; sünnetin Kur'ân'ı açıklama hususiyetlerine uygun düşen örnekler:⁵⁹

Kur'ân'da pek çok hüküm yer almakta, fakat çoğu zaman bunların keyfiyeti ve nasıl uygulanacağı konusunda ayrıntıya girilmemektedir. Bu noktada, sünnet devreye girerek bize ayetlerdeki hükümlerin uygulama şeklini göstermektedir. Nitekim *"Ey İnananlar! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı..."* (Bakara 2/178) ayetinde, kısas emredilmektedir. Fakat ayette, bu kısasın nasıl uygulanacağına dair bir açıklık yoktur. Bu konuda fakihlerden bir kısmı, kısasın uygulanma tarzının öldürme şekline uygun olması gerektiğini söylemiş ve buna Hz. Enes'ten nakledilen; *"Bir Yahudi, bir kadının başına bir taşla parçaladı, Hz. Peygamber de onun başını aynı şekilde parçalattı"*⁶⁰ hadisini delil getirmiştir. Diğerleri ise, kısasta öldürmenin sadece kılıçla olacağını söylemişler ve buna Hz. Peygamber'in; *"Kısasta ancak kılıçla öldürme vardır"*⁶¹ hadisi ile öldürmede ölçülü olmayı emreden⁶² ve savaşta müslu yapmayı yasaklayan⁶³ diğer hadisleri delil göstermişlerdir.⁶⁴

İstisnaları olmakla birlikte Kur'ân, daha ziyade genel hükümler koymakta, sünnet ise, bu genel hükümlerin kapsamını belirlemekte ve zaman zaman bundan istisnalar yapmaktadır. Nitekim *"Ey İnananlar! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı..."* (Bakara 2/178) ayetinde, kısas umumi bir hüküm olarak ortaya konmaktadır. Esasen bir babanın çocuğunu öldürmesi de, bu genel hüküm kapsamına girmektedir. Fakat Cumhur, babanın çocuğuna karşılık öldürülmeyeceği

⁵⁹ Bkz. 18 nolu dipnot.

⁶⁰ el-Buhârî, Diyât, 7, 4, 5, 12, 13; Husûmât, 1; Vesâyâ, 5; el-Müslim, İkame, 15.

⁶¹ İbn Mâce, Ziyâdât, 831.

⁶² Ebû Davud, Cihâd, 120; İbn Mâce, Diyât, 30.

⁶³ el-Buhârî, Mezâlim, 30; Zebâih, 25.

⁶⁴ el-Cassâs, a.g.e., I, 186, 198; İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-Mesir*, I, 181; es-Sabûni, a.g.e., I, 183-184.

mealindeki hadisleri⁶⁵ delil göstererek bu genel kısas hükmünden babayı istisna etmiştir.⁶⁶

Bazen de tam tersi olmakta ve sünnet, Kur'ân'da yer alan bazı hususi hükümleri umumileştirmektedir. Nitekim "İndirdiğimiz apaçık ayetleri ve doğruyu, Biz onları insanlar için kitapta iyice açıkladıktan sonra, gizleyenlere Allah da bütün lanet edebilenler de lanet eder." (Bakara 2/159) ayeti, esas olarak Ehl-i Kitap hakkında inmiş olup, içerdiği hüküm de öncelikle onlara yöneliktir. Fakat alimler, "*Kime bir şey sorulur da, buna cevap vermezse, Kıyamet günü ateşten yularla yularlanır*" hadisi⁶⁷ ve Ebu Hureyre'nin; "*Şayet bu ayet olmasaydı, size bir hadis bile rivayet etmezdim*" sözüyle⁶⁸ istiğhadda bulunmak suretiyle ayetteki hitabın sadece Ehl-i Kitap'ı değil, Müslümanları da kapsadığına hükmetmişlerdir.⁶⁹

Kur'ân'da bazı hükümler mutlak olarak geçmekte, sünnet bu mutlak hükümleri takyid etmektedir. Nitekim "*Oraya yol bulabilen insana Allah için Kabe'yi hacetmesi gereklidir.*" (Âl-i İmran 3/97) ayetinde, hacca gidiş konusunda herhangi bir sınırlama yapılmamıştır. Fakat fakihler, sünnete dayanarak kadınların tek başlarına hacetmelerinin caiz olmadığı yönünde hüküm vermişlerdir. Şöyle ki Hz. Peygamber, genel olarak kadınların yanlarında bir mahremleri bulunmadıkça üç günden fazla sürecek yolculuklara çıkmalarını yasaklamış, bir özel hadisede ise, eşi hacca gitmek isteyen, fakat kendisi bir gazveye katılmak isteyen kimseye gazveyi bırakıp eşiyile birlikte hacca gitmesini söylemiştir.⁷⁰

Sünnet, Kur'ân'da geçen mücmel ifadeleri açıklığa kavuşturmaktadır. Nitekim "*Bundan sonra kadını boşarsa, kadın başka birisiyle nikahlanmadıkça bir daha kendisine helal olmaz.*" (Bakara 2/230) ayetinde, eşinden üç talakla ayrılan kimsenin başkasıyla nikahlanmadan eski eşine dönmesinin helal olmadığı ifade edilmektedir. Fakat buradaki "nikah" kavramının mahiyetinde bir tür belirsizlik ve kapalılık vardır. Cumhur, buradaki nikahın cinsel ilişkiyi ifade ettiğini söylemiş ve bunun için Hz. Aişe'den rivayet edilen bir hadisi delil göstermiştir. Buna göre; kocasından boşanan bir kadın, yeni kocasından memnun olmayarak tekrar eski kocasına dönmek ister. Bunun üzerine Hz. Peygamber, onun yeni kocasıyla cinsel ilişkiye girmeden bunun mümkün olmayacağını söyler.⁷¹

⁶⁵ et-Tirmizî, Diyât, 9; Ebû Davud, Diyât, 2; en-Nesâî, Kasâme, 39.

⁶⁶ el-Cassâs, a.g.e., I, 178; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 64-65; el-Kurtubî, a.g.e., II, 167-168.

⁶⁷ Ebû Davud, İlim, 9; et-Tirmizî, İlim, 3.

⁶⁸ Ebû Hayyan el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhit*, I, 454.

⁶⁹ el-Cassâs, a.g.e., I, 123; İbnü'l-Arabî, a.g.e., I, 48-49; el-Kurtubî, a.g.e., II, 124-125; es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensur fi't-Tefsîr bi'l-Me'sur*, I, 162; es-Sabûnî, a.g.e., I, 150.

⁷⁰ es-Sabûnî, a.g.e., 413.

⁷¹ el-Buhârî, Libâs, 23; Talak, 7, 37; en-Nesâî, Talak, 9; Ebû Davud, Talak, 49. Ayrıca bkz. eş-Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 228-229; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, II, 476; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI, 112; es-Sabûnî, a.g.e., 339-340.

Sünnet, Kur'ân'da yer alan hükümlerin emir ve nehiy yönünden kuvvet derecesini belirler. Nitekim "Şüphesiz Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindedir. Kim Kabe'yi hacceder veya umre yaparsa, bu ikisini de tavaf etmesinde bir beis yoktur. Kim gönülden iyilik yaparsa, karşılığını görür..." (Bakara 2/158) ayetinde, hac veya umre yapanların Safa ile Merve arasında sa'y yapmalarında bir beis olmadığı ifade edilmektedir. Ayetin zahirinden bu ibadetin, olsa olsa nafîle olabileceği intibai doğmaktadır. Nitekim fakihlerden bazıları, bu hükmü benimsemiştir. Fakat bir kısım fakih, bunun haccın bir ruknü olduğunu söylemiş ve bu görüşe bununla ilgili bazı hadisleri delil getirmişlerdir.⁷²

Sünnet, Kur'ân'da asılları sabit olan bazı hususlarda tamamlayıcı hükümler getirmektedir. Nitekim "Sizlere, ... sizi emziren süt anneleriniz, süt kardeşleriniz, ... haram kılındı." (Nisâ 4/23) ayetinde, kişinin evlenmesi haram olan kimseler arasında süttan doğan haramlıkla ilgili olarak sadece iki kısım; süttanneler ve süt kardeşler zikredilmektedir. Halbuki sünnet, "Nesepçe haram olan, süt emzirmeyeyle de haram olur"⁷³ hadisiyle bu sınıfı da yediye tamamlamış, yani onlara; kızları, halaları, teyzeleri, erkek kardeşin kızlarını ve kız kardeşin kızlarını da ilave etmiştir.⁷⁴

Benzer şekilde aynı ayette, iki kızkardeşin aynı anda nikahta bulundurulması haram kılınmış, sünnet ise, buna bir kadınla halasını veya teyzesini aynı anda nikahta bulundurmaya da dahil etmiştir.⁷⁵

Son olarak sünnet, Kur'ân'da hakkında bir hüküm bulunmayan hususlar için yeni hükümler getirmiştir. Nitekim temizlik yönünden deniz suyunun hükmü, "Denizin suyu temiz, meyvesi de helaldir"⁷⁶ hadisiyle, kesilen hayvanın karnından çıkan yavrunun hükmü, "Dilerseniz onun yeyin. Çünkü onun temiz oluşu, annesinin temiz oluşundandır"⁷⁷ hadisiyle sabit olmuştur. Aynı şekilde yırtıcı hayvanları⁷⁸ ve ehlî eşekleri⁷⁹ yemenin hükmü de, sünnet tarafından belirlenmiştir.

Görüldüğü üzere buraya kadar zikrettiğimiz hususlar, Kur'ân sünnet ilişkisine dair fıkıh usulüne ait eserlerde yer alan daha önce zikrettiğimiz üç aşamalı ilişki çerçevesi kapsamındadır.

⁷² el-Buhârî, Hac, 23, 70, 79, 127; el-Müslim, Hac, 260-263; et-Tirmizî, Hac, 64; Ebû Davud, Menâsik, 51; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Hac, 42; en-Nesâî, Hac, 178. Ayrıca bkz. el-Cassâs, *a.g.e.*, I, 118; el-Kurtubî, *a.g.e.*, II, 120-124; es-Sabûnî, *a.g.e.*, I, 139-140.

⁷³ el-Buhârî, Şehade, 7; Nikah, 2; el-Müslim, Radâ', 1; Ebû Davud, Nikah, 6.

⁷⁴ eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 182; el-Kurtubî, *a.g.e.*, V, 72; es-Sabûnî, *a.g.e.*, I, 454-455.

⁷⁵ el-Buhârî, Nikah, 27; el-Müslim, Nikah, 37-39. Ayrıca bkz. el-Cassâs, *a.g.e.*, III, 79; el-Kurtubî, *a.g.e.*, V, 77-78; es-Sabûnî, *a.g.e.*, I, 455.

⁷⁶ et-Tirmizî, Tahâre, 52; Ebû Davud, Tahâre, 41; en-Nesâî, Tahâre, 46; İbn Mâce, Tahâre, 38. Ayrıca bkz. el-Cassâs, *a.g.e.*, 132.

⁷⁷ et-Tirmizî, Sayd, 10; Ebû Davud, Adâhî, 17; İbn Mâce, Zebâih, 15; ed-Dârimî, Adâhî, 17. Ayrıca bkz. el-Cassâs, *a.g.e.*, I, 137.

⁷⁸ el-Buhârî, Tib, 57; el-Müslim, Sıyâm, 11; Ebû Davud, Sünne, 5.

⁷⁹ el-Buhârî, Zebâih, 28; Megâzî, 38; el-Müslim, Nikah, 39.

b) Söz konusu tasnifte sünnetin Kur'ân'ı açıklama hususiyetlerini aşan örnekler:

Kur'ân sünnet ilişkisi bağlamında ele alınan meseleler, her zaman bu sınırlar dahilinde kalmamakta, bu nedenle de çözüme kavuşturulmaları o kadar kolay olmamaktadır. Çünkü birçok meselede, mevcut sünnet malzemesi ile Kur'ân ayetleri arasında zahiren de olsa belli bir çelişki veya ihtilaf söz konusudur. Bu gibi durumlarda, konu hakkında verilen hüküm sünnet lehine olduğunda işte o zaman akla "*sünnetin Kur'ân'a kâdî olduğu*" ifadesi gelmekte ve bunun doğruluk ve haklılık payı merak konusu olmaktadır. Bu noktada biz, bu tür bazı örnekler üzerinde durmak suretiyle meseleye açıklık getirmek istiyoruz.

"*Kim oraya girerse, güvenlik içinde olur*" (Âl-i İmran 3/97) ayetinde, çok açık bir tarzda Kabe'nin haremine sığınan kimselerin emin olacağı bildirilmektedir. Bazı fakihler, ayetin zahirine uygun olarak Harem bölgesine sığınan suçlu kimselerin emin olacağına, yani onların cezalandırılmayacağına hükmetmişlerdir. Diğerleri ise, bu konuda sünneti esas alarak onların cezalandırılacaklarına hükmetmişlerdir. Zira rivayetlere göre Hz. Peygamber, bazı müşriklerin Harem'de öldürülmesini emretmiş, hatta müşrik İbn Hatal için, "*Onu, Kabe'nin örtülerine asılı bir vaziyette bulsanız da öldürün*" buyurmuştur. Bu konuda sünneti esas alan fakihler, ayetteki ifadenin Cahiliye dönemindeki durumu tasvir eden bir anlatım olduğunu belirterek İslam'ın gelmesiyle durumun değiştiğini ifade etmişler, aksi takdirde Kabe'nin suçluların barınağı haline geleceğini söylemişlerdir.⁸⁰

Benzer durum, yirmi üç yıllık risalet süreci boyunca değişik aşamalar geçiren kafirlerle ilişki süreci için de geçerlidir. Zira "*Müminler, müminleri bırakıp kafirleri dost edinmesinler...*" (Âl-i İmran 3/28) ayetinde, umumi bir ifadeyle Müslümanların kafirleri hiçbir şekilde dost edinmemeleri emredilmektedir. Bu ayet bağlamında fakihler, savaş durumunda kafirlerden destek alınıp alınmayacağına cevazını tartışmışlardır. Savaş, çok ciddi bir mesele olup, sonunda toplu bir felaket olduğu için dostluğun en iyi, fakat bir o kadar da riskli bir şekilde test edildiği bir durumdur. Bu konuda bazı fakihler, ayetin zahirini benimseyerek bunun hiçbir şekilde caiz olmadığını söylemişler ve buna şu hadisi delil getirmişlerdir: Bedir günü müşriklerden güçlü bir kimse, Hz. Peygamber'den Mekke müşriklerine karşı kendileriyle birlikte savaşmak üzere izin ister. Fakat Hz. Peygamber, ona bir müşrikten yardım almayacağını söyler ve bu teklifi reddeder. Cumhur ise, bu yardımı kendilerine ihtiyaç duyulması ve güvenilmesi şartıyla caiz görmüştür. Onlar, buna Hz. Peygamber'in Benu Kaynuka Yahudilerinden ve Safvan b. Ümeyye'den yardım almasını delil göstermişlerdir. Cumhur, diğerlerinin sunduğu delili Hz.

⁸⁰ el-Cassâs, a.g.e., II, 304; el-Kurtubî, a.g.e., IV, 90-91; es-Sabûnî, a.g.e., I, 410-412.

Peygamber'in fiili ve ameliyle neshedildiği gerekçesiyle reddetmiş, bazıları ise, bunu o esnada bu kimseye ihtiyaç ve güven duyulmamasına bağlamıştır.⁸¹

Bazı hususlarda ise, Kur'an'ın uhrevî cezalar koyduğu hususlara sünnet somut dünyevi cezalar getirmektedir. Nitekim "Sizden kim, dininden döner ve kâfir olarak ölürse, onların yaptıkları işler dünyada da ahirette de boşa gider. Onlar cehennemlikler ve orada devamlı kalırlar." (Bakara 2/217) ayetinde, dinden dönen kimselerin ebedi cehennemde kalacakları bildirilmektedir. Fakat cumhur, "Dinini değiştirenin boynunu vurun"⁸² vb. hadislerle⁸³ dayanarak dinden dönenler hakkında ölüm cezası gibi ağır bir dünyevi cezaya hükmetmiştir.⁸⁴

Bazen de sünnet, iki farklı ayet arasındaki neshe hükmetmede belirleyici rol oynamaktadır. Nitekim "Birinize ölüm geldiği zaman, eğer mal bırakıyorsa, ana babaya, yakınlara, uygun bir tarzda vasiyet etmesi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara bir borç olarak size farz kılındı." (Bakara 2/180) ayetinde, ölüm vakti yaklaşan kimselerden yakınlarına vasiyet bırakmaları istenmektedir. Fakat fakihler, "Allah, her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık varise vasiyet yoktur"⁸⁵ hadisine dayanarak bu ayetteki hükmün miras ayetleriyle neshedildiğine hükmetmişlerdir.⁸⁶

Bazı hususlarda, Kur'an ile sünnet tarafından ortaya konan hükümlerde ortaya tam bir çelişki görünümü de çıkabilmektedir. Nitekim "Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun." (Nur 24/2) ayetinde, mutlak bir ifadeyle zina eden erkek ve kadınlara yüzer sopa vurulması emredilmektedir. Fakat fakihler, ayetteki bu genel hükmü Ubade b. es-Sâmit'den gelen; "Zina, iki bekar arasında olursa cezası, yüz sopa ve bir yıl sürgün, iki evli arasında gerçekleşirse yüz sopa ve recmdir"⁸⁷ hadisine ve Hz. Peygamber'in Mâız ve Gamidiyye'ye tatbik ettirdiği fiilî recm uygulamasına dayanarak bekar olanlara tahsis etmiş ve evli olanlar için recm cezası verilmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁸⁸ Başlangıçta Hariciler tarafından

⁸¹ el-Cassâs, *a.g.e.*, II, 324; el-Kurtubî, *a.g.e.*, IV, 38; es-Sabûnî, *a.g.e.*, I, 402-.

⁸² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Akdiyye, 15.

⁸³ el-Buhârî, *Diyât*, 6; el-Müslim, *Kasâme*, 25; et-Tirmizî, *Diyât*, 10; Ebû Davud, *Hudûd*, 1.

⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 147-148; el-Kurtubî, *a.g.e.*, III, 32-33.

⁸⁵ Ebû Davud, *Vasâyâ*, 6; Buyû', 88; et-Tirmizî, *Vasâyâ*, 5; İbn Mâce, *Vasâyâ*, 6; ed-Dârimî, *Vasâyâ*, 28

⁸⁶ eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 149; el-Cassâs, *a.g.e.*, I, 202; el-Kurtubî, *a.g.e.*, II, 174-175; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 296

⁸⁷ el-Müslim, *Hudûd*, 12.

⁸⁸ eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 304-305; Taberî, *a.g.e.*, VIII, 80; el-Cassâs, *a.g.e.*, V, 94-vd.; İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, III, 1325-vd.; el-Kurtubî, *a.g.e.*, XII, 107-110; İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 222; es-Sabûnî, *a.g.e.*, II, 19-vd.

muhalefet gören bu görüş, günümüzde de pek çok ilim adamı tarafından tartışılmaktadır.⁸⁹

Benzer durum, livatanın hükmü için de söz konusudur. Nitekim "İçinizden bu işi yapan iki kimseye eziyet edin, tevbe edip düzeltirlerse onları bırakın. Doğrusu Allah tevbeleri daima kabul ve merhamet eder." (Nisâ 4/16) ayetinde,⁹⁰ bu hususla ilgili olarak sadece 'eziyet verme' cezası yer almaktadır. Nitekim bazı fakihlerin livata hakkında öngördükleri ta'zir cezası, bu ayetin zahiriyle uyum arz etmektedir.⁹¹ Fakat diğer fakihler, "Kimin Lut kavminin sapık işini yaptığını görürseniz, faili de, mef'ûlü de öldürün"⁹² vb. hadislerle dayanarak bu işe hüküm olarak ölüm cezası biçmişlerdir.⁹³

Görüldüğü üzere daha da artırılması mümkün olan tüm bu örneklerde, ilk kısımdaki örneklerden farklı olarak Kur'ân ve sünnet, zahiren de olsa farklı hükümler içermekte ve uygulamada tercih büyük ölçüde sünnetten yana yapılmaktadır. Burada bizi ilgilendiren husus, bu görüş ve yaklaşımlardan hangilerinin doğru olup olmadığını belirlemekten ziyade burada mevcut olan uygulamaların bu çalışmada ele aldığımız görüş ve ifadeler açısından ifade ettiği anlamdır.

* * *

İkinci kısımdaki örnekleri göz önüne aldığımızda, onların nazarî olarak fıkıh usulü kitaplarında Kur'ân sünnet ilişkisi bağlamında yer alan daha önce zikrettiğimiz üç boyutlu ilişkinin sınırlarını büyük ölçüde aştığını şöyle ifade edebiliriz:

Buradaki örneklerin durumunu, sünnetin Kur'ân'ın umumi hükümlerini tahsis etmesi olarak nitelemek mümkün değildir. Zira bu hususlarda, Kur'ân'da yer alan umumi hükümlerin tahsisinin ötesinde mevcut hükmün oldukça farklı bir yönde değiştirilmesi söz konusudur. Nitekim ilk gruptaki kısas örneğinde, çocuğunu öldüren babanın durumu bu konudaki hadislerle⁹⁴ ayetin genel hükmünden çıkarılmakta ve böylece ayet tahsis edilmektedir. Fakat zina örneğinde, önce ayetteki genel zina hükmü sadece bekarlara tahsis edilmekte, sonra da evlilere sünnet aracılığıyla yepyeni bir hüküm getirilmektedir.

⁸⁹ Bkz. Ateş, Süleyman, *a.g.e.*, 144-151; Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası: Ayet ve Hadis Tahlilleri*, İstanbul 2001; Acar, İsmail, *İslam'da Zina Suçu ve Cezası Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, (Basılmamış doktora tezi), DEÜ SBE, İzmir 1999.

⁹⁰ Bu ayetin zina hakkında mı, yoksa livâta hakkında mı olduğuyla ilgili ihtilaf bulunmaktadır. İbn Abbas, Süddî, Katade, Mücahid, Ebû Müslim el-İsfehâni ve Süleyman Ateş ayetin livâta hakkında olduğu kanaatindedir. Bkz. el-Kurtubî, *a.g.e.*, V, 86-87; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, II, 205; eş-Şevkanî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 438.

⁹¹ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, IV, 357-358; Ateş, Süleyman, *a.g.e.*, II, 365-367.

⁹² et-Tirmizî, *Hudûd*, 24; Ebû Davud, *Hudûd*, 29.

⁹³ el-Cassâs, *a.g.e.*, V, 104-105; el-Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 155-156.

⁹⁴ et-Tirmizî, *Diyât*, 9; Ebû Davud, *Diyât*, 2; en-Nesâî, *Kasâme*, 39.

İkinci kısımdaki örneklerde sünnet, Kur'ân'da asılları sabit olan farzları tamamlayıcı hükümler getirmenin ötesinde bir fonksiyon icra etmektedir. Nitekim ilk gruptaki bir örnekte, Kur'ân'ın iki kız kardeşin aynı anda nikah altında bulundurulmasını yasakladığını, sünnetin ise, bu yasağa bir kadın ile halasını veya teyzesini aynı anda nikahlamayı da kattığını görmüştük. Fakat ikinci grup içindeki örnekler arasında yer alan mürted, livata, zina vb. örneklerde verilen hükümlerde bu tür bir durum söz konusu değildir. Bilakis bunlar hakkında, onlarla ilgili Kur'ân'da ifade edilen muhtelif hükümlerin yanına müstakil ilave hükümler konmaktadır.

Yine bu örneklerdeki durumu, sünnetin Kur'ân'da yer almayan hususlarda bazı hükümler koyması veya bunları beyan etmesi şeklinde de algılayamayız. Çünkü söz konusu meseleler bizzat Kur'ân'da en az birkaç yerde geçmekte ve haklarında şöyle veya böyle bir hüküm de belirtilmektedir. Sünnet ise, mevcut bu hükümleri bir şekilde iptal etmekte, onların yerine başka hükümler getirmektedir.

Nitekim bir önceki örnekler grubunda zikrettiğimiz deniz suyunun hükmü konusunda Kur'ân'da hiçbir açık ifade yoktur. Bu nedenle onunla ilgili hüküm doğrudan, "*Denizin suyu temiz, meyresi de helaldir*"⁹⁵ hadisiyle belirlenmiştir. Fakat livata, vasiyyet, mürted, zina vb. hususlar Kur'ân'da birden fazla yerde geçmekte ve haklarında dünyevi veya uhrevi belli hükümler yer almaktadır. Fakat sünnet, bu hükümlerin yerine onlardan çok daha farklı ilave hükümler getirmektedir.

Görüldüğü üzere tüm bu hususlar, Kur'ân sünnet ilişkisi bağlamında fıkıh usulü kitaplarında yer alan söz konusu üç aşamalı ilişkinin dayandığı sünnetin Kur'ân'ın açıklayıcısı olduğu şeklindeki mutedil yaklaşımın sınırlarını oldukça aşmaktadır. Çünkü tüm bu hususlarda sünnet, Kur'ân'daki hükümleri değiştirip farklı bir yönde belirlemekte, yani ona kadi/hâkim olan bir konuma yükselmektedir. Dolayısıyla bunları, ehli bid'at kesimlere tepki olarak ortaya çıkan ve bu çalışmamızın da esas konusunu oluşturan; sünnetin Kur'ân'la eş değer olduğu, hatta zahiren onun da önünde bulunduğu yönündeki uç yaklaşımın sınırlarına dahil etmek gerekmektedir.

Kısaca ifade edecek olursak tüm bu örneklerdeki durum, ancak sünnetin Kur'ân'a kadi/hâkim olmasıyla ifade edilebilecek bir husustur. Ve bu hakimiyet, söz konusu ifadeleri Ahmed b. Hanbel, İbn Kuteybe, İbn Abdilberr vb. alimlerin iyi niyetle yorumladığı tarzda mecazî bir hakimiyet değil, bilakis gerçek anlamda bir hakimiyettir. Yani tüm bu örneklerde Kur'ân, sünnet karşısındaki önceliğini kaybederek onunla eşit, hatta ikincil bir konuma düşmektedir.

* * *

Netice itibarıyla Yahya b. Ebî Kesîr'in bu sözü hakkında, şu iki sonuca ulaşmak mümkündür:

⁹⁵ et-Tirmizî, Tahare, 52; Ebû Davud; Tahare, 41; en-Nesâî, Tahare, 46; İbn Mâce, Tahare, 38.

1. Bu söz, öncelikle Ehl-i Sünnet dışı kesimlerin sünneti dışlayan yaklaşımlarına bir reddiye olarak söylenmiştir. Fakat zaman içinde bu ve benzerleri görüşlerden hareketle Kur'ân sünnet ilişkisi konusunda sünneti klasik Ehl-i Sünnet yaklaşımının ötesine taşıyan farklı bir düşünce tarzı gelişmiştir.

2. Diğer yandan bu görüş, pratik alanda Ehl-i Sünnet'e ait fıkıh anlayışının Kur'ân ayetlerinden ahkâm istinbatında, özellikle Kur'ân ile sünnetin ihtilaf arzettiği hususlarda benimsemiş olduğu fiilî uygulama tarzını çok açık bir tarzda ve cesur bir ifadeyle ortaya koymaktadır. Çünkü bu gibi hususlarda Ehl-i Sünnet fakihlerinin genel teamülü bu yönde olmuş, yani onlar tercihlerini büyük ölçüde Hz. Peygamber'in sünnetinden yana koymuşlardır. Zira onların '*Ehl-i Sünnet*'⁹⁶ ismiyle anılmalarının esprisi de, burada yatıyor olmalıdır.

Elbette bu noktada karşımıza; belli bir olumsuzluğa karşı ortaya çıkan böyle tepkisel bir yaklaşımın belli bir noktada sona erdirilmeyerek çok sayıda fer'i meseleye de hâkim olacak şekilde sürdürülmesinin doğruluğu, bu bağlamda delil olarak getirilen hadislerin sıhhat durumu, söz konusu hadislerle ayetler arasında kurulan zamana ve mekâna bağlı ilişkinin uygunluğu, farklı kesimlerin kendi görüşlerini oluştururken mevcut hadisler arasından yaptıkları tercihlerdeki isabet, vb. çok sayıda tartışma konusu çıkmaktadır. Tefsir ilmi kadar hadis ve fıkıh ilimlerini de ilgilendiren ve oldukça tartışmalı olan bu gibi hususlar, bu çalışmamızın boyutlarını büyük ölçüde aşmaktadır.

SONUÇ

İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur'ân ve sünnet arasındaki ilişki, çok iyi bir şekilde belirlenmeli ve ayarlanmalıdır. Bu bağlamda zikredilen Yahya b. Ebî Kesîr'e ait, "*Sünnet Kitaba kâdîdir, Kitap ise, sünnete kâdî değildir*" sözü, Kur'ân sünnet ilişkisi konusunda bid'at ehli kesimlerin sünneti dışlayan yaklaşımlarına bir tepki olarak ortaya konan ve nazarı planda; teşrî' açısından sünneti Kur'ân'la eşdeğer, hatta bazı yönlerden ondan daha öncelikli bir konuma yükselten bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bunun da ötesinde bu söz, uygulama alanında da belli bir geçerliğe sahiptir. Zira Ehl-i Sünnet alimleri, bilhassa Kur'ân ile sünnetin zahiren çelişki arzettiği hususlarda tercihlerini büyük ölçüde Hz. Peygamber'in uygulamasından yana koymuşlardır.

Meselenin günümüzde de tartışma konusu olan gerek nazarı, gerekse uygulama planındaki durumunun sağlam bir zemine oturtulup, bu konuda sağlıklı ideal bir görüş ve uygulama birliğine ulaşılabilmesi için şu hususların göz önünde bulundurulmasının uygun olacağı kanaatindeyiz:

⁹⁶ *Ehl-i sünnet*: Hz. Peygamber ile ashabın dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler anlamında kullanılan bir tabirdir. Bkz. Yavuz, Y. Şevki, "Ehl-i Sünnet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 525-530.

1. Kur'ân sünnet ilişkisine dair usul bilgilerinin tekrar gözden geçirilerek, bu konudaki temel esasların çok açık ve net bir şekilde tespit edilmesi ve bu esaslara dayalı olarak ortaya ideal bir yaklaşım tarzının konması.

2. Tespit edilen bu ideal yaklaşım tarzının yanı sıra aynı konuda mevcut diğer görüş ve yaklaşımların da açık bir şekilde ortaya konması ve bunların birbirleriyle benzer ve farklı yönlerinin çok iyi bir şekilde belirlenmesi.

3. Mevcut fikhî kaynaklar ve ahkamu'l-Kur'ân türü eserlerde, bu usul esaslarının pratiğe yansımaya şeklinin yeniden gözden geçirilmesiyle uygulamada bu temel ilkelere ne ölçüde riayet edilip edilmediğinin belirlenmesi.

4. 'Bu gibi konularda mezhep imamları ve onların takipçileri zaten en doğru kararı vermiş ve iyi tercihi yapmıştır' şeklindeki bir ön kabulü terk ederek, başta tespit edilen esaslara uygun olmadığı görülen fikhî hususların tekrar gözden geçirilmesi ve bu gibi konularda daha doğru ve sağlıklı sonuçlara ulaşılmaya gayret edilmesi.

5. Aynı zamanda hem tefsir, hem hadis, hem de fıkıh ilmini ilgilendiren bu konuda, ciddi bir işbirliğine gidilerek disiplinler arası bir koordinasyonla hareket edilmesi.

6. Tüm bu usul ve uygulama tecrübelerinden elde edilecek ideal yaklaşım tarzıyla günümüzde ortaya çıkan yeni problemlere doğru çözümler üretilmeye çalışılması.

KAYNAKÇA

- Acar, İsmail, *İslam Hukukunda Zina Suçu ve Cezası Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, (Basılmamış doktora tezi), DEÜ SBE, İzmir 1999.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Mısır 1313, I-VI.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, İstanbul 1989.
- el-Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, I-VIII, İstanbul 1313.
- el-Cassâs, Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-III, Kahire ts.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, Ankara 1988.
- el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik, *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkıh*, I-II, Ys. 1399.
- ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, I-VI, Dımaşk 1349.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, İstanbul 1997.
- Ebu Hayyan el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhit*, I-VIII, Riyad 1329.
- Erdogan, Mehmet, *Akıl Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1995.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, I-V, Mısır 1952.
- Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metolojisi*, (Çev. Abdulkadir Şener), Ankara 1986.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1993.
- İbn Abdilberr, *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlih*, I-II, Riyad 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-IV, Kahire 1974.
- İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-Mesir fi Ilmi't-Tefsir*, I-IX, Beyrut 1987.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkâm*, I-II, Beyrut 1985.
- İbn Kesîr, İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azim*, I-IV, Beyrut 1966.
- İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, Kahire 1966.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, I-II, Mısır 1953.

- İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Dımaşk 1936.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Târih-i Kur'ân*, İstanbul 1956.
- Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul 1998.
- Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası: Ayet ve Hadis Tahlilleri*, İstanbul 2001.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara 2002.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnetin Yeri*, Ankara 1993.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, I-X, Beyrut 1993.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, I-II, Mısır 1353.
- el-Müslim, İbn el-Haccâc, *es-Sahih*, I-IV, Mısır 1331.
- en-Neseî, Ebû Abdurrahman, *es-Sünen*, I-VIII, Mısır 1930.
- er-Râzî, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XI, Beyrut 1997.
- Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I-XII, Beyrut 1999.
- Öğüt, Salim, "Ehl-i Hadis", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994.
- es-Sâbü'nî, Muhammed Ali, *Ravâiu'l-Beyân Tefsîru Ayâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân*, I-II, Kuveyt 1972.
- es-Suyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürü'l-Mensur fî't-Tefsîr bi'l-Me'sur*, I-VIII, Mısır 1314.
- , *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân*, I-II, Beyrut 1992.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1991.
- , *er-Risale*, (Terc. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan), Ankara 1997.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshak, *el-Muvafakat*, I-IV, Beyrut ts.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*, I-V, Kahire 1993.
- , *İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, Mısır 1937.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XII, Mısır 1955.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, I-V, Beyrut ts.
- Yakut el-Hamevi, *Mucemu'l-Buldan*, I-V, Beyrut 1955.
- Yavuz, Adil, "Kur'ân'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Surelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzâb, Muavvizeteyn, Kunut ve Nûrayn Rivayetleri)", *Marife Dergisi*, Konya 2006
- Yavuz, Y. Şevki, "Ehl-i Sünnet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994.
- Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân Tefsiri*, I-II, İzmir 2006.

TEŞBİH SANATININ HADİSLERDEKİ YANSIMASI

Hasan SOYUPEK*

ÖZET

Bu çalışma, teşbih sanatı ve bu sanatın hadislerdeki yansımaları konu edinmektedir. Çalışmada, öncelikle fesâhat ve belâgat kavramları üzerinde durularak Hz. Peygamberin fesâhati ve belâgati ile ilgili bilgi aktarılmıştır. Daha sonra teşbih sanatının tanımı, unsurları ve gayesi ele alınmıştır. Sonunda da lafızlara zengin anlamlar yükleyen ve güzel bir anlatım vasıtası olan teşbih sanatı ile ilgili hadislerden örnekler verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Teşbih, Fesâhat, Belâgat, Hadis.

A VALUE OF THE ALLEGORY (tashbeeh) IN HADITH

This study deals with the allegory (tashbeeh) and its value in Hadith. Firstly, the concepts of allegory and eloquence are analyzed and prophet's usage is emphasized. Then, the definition, elements, sections and aim of the allegory are explained. Finally, similar examples of the allegory are given from Hadiths.

Key words: Allegory(tashbeeh), clarity of speech, Eloquence, Hadiths

GİRİŞ

Hz. Peygamber tebliğ görevini yerine getirirken, diller içerisinde en zengin ve belâgat yönünden de üst sıralarda olan Arap dilinin bütün inceliklerini kullanmıştır. Bunu yaparken de bütün insanların anlayabileceği şekilde teşbihli, temsilli, mecâzlı ve kıssalı anlatımlara yer vermiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kullandığı dil ne kadar iyi bilinirse, hadisler de o kadar iyi anlaşılacak ve yorumlanacaktır. ¹

Bu bağlamda meramı güzel şekilde beyan etmenin ifadesi olarak dilin en önemli özelliklerinden biri fesâhat ve belâgattir. Belâgatin üst ve alt olmak üzere iki mertebesi vardır: Üst mertebesi; insanlığın benzerini getirmesi mümkün olmayan Kur'ân'ın sahip olduğu i'câzı ile Hz. Peygamberin bazı belâğat hadisleridir.

* Dr. Hasan SOYUPEK, SDÜ, İlahiyat Fakültesi. hsoyupek@ilahiyat.sdu.edu.tr.

¹ Dölek, Adem, *Edebî Açıldan Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, Erzurum 2001, s. xvii, xviii.

Alt mertebesi ise; fasih olmayan ifade ve sözlerdir.² Belâgat ilmi sayesinde, edebî metinleri anlamanın yanında sanat değerini kavrar ve kuvvetlisini, zayıfını biliriz.³

Sözlükte fesahat, açık olmak, ortaya çıkmak anlamına gelir.⁴ Çocuk açık düzgün ve anlaşılır bir şekilde konuştuğunda ; (أَفْصَحَ الصَّبِيُّ فِي كَلَامِهِ) denilir.⁵ Daha önceleri fesâhat; belâgat, beyân ve beraat gibi kelimelerle eş anlamlı olarak “güzel ve etkin söz” anlamında kullanılırken, sonraları lafız güzelliğine fesâhat, manâ güzelliğine belâgat, beyân ve berâat denilmeye başlanmıştır.⁶ Istılahta ise; fesâhat, kelime harflerinin dile ağırlık vermemesi, mananın açık, kelâmın gramer kurallarına uygun olması⁷ ve sözün ses ve mana kusurlarından arınmış olmasıdır. Kıscası, fasih söz; manası kolay anlaşılın, kusurlardan uzak, rahat telaffuz edilen ve dizimi mükemmel olan sözdür.⁸

Belâgat ise sözlükte, varmak ve hedefe ulaşmak manasına gelir. Şöyle ki “بَلَغَ - يَبْلُغُ - بُلُوغًا” fiili “ulaştı ve vardı” anlamlarını taşımaktadır. Herhangi bir kimse maksadına ulaştığı zaman; “بَلَغَ فَلَانَ مُرَادَهُ” denir. Meselâ konvoy, şehre vardığı zaman da; “بَلَغَ الرَّجُلُ الْمَدِينَةَ” denir. ۰ Açık-seçik ve güzel konuşan adama “رَجُلٌ يَبْلُغُ” denir.⁹ Kelime anlamı yönüyle, belâgat ulaşmak, bir şeyin son noktasına varmak ve ergenlik çağına girmek gibi manalara gelmekle birlikte,¹⁰ doğru bir manayı kendisine uygun olan üstün ifadelerle anlatmak anlamlarını da taşımaktadır.¹¹ Diğer taraftan belâgat “birçok manayı kapsayan isim” şeklinde tarif edilmiştir.¹² Istılahta ise belâgat iki manada kullanılmaktadır. Birincisi; sözün fasih olması,¹³ ikincisi

² Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmaniye*, (haz. Turgut Karabey, Mehmet Atalay), Ankara 2000, s. 23; Dölek, *a.g.e.*, s. 3; Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyât Bilgi ve Teorileri*; (*Belâgat*), s. 22.

³ en-Nâka, Mahmut Kamil, “Öğretim Yöntemleri ve Arapça Öğretim Teknikleri”, (haz. Mustafa Kelebek), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3; Sivas 1999, s. 396.

⁴ İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-'arab*, Beyrut, ts. V, 3419; ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmüd b. Ömer, *Esâsü'l-belâğa*, Beyrut 1965, s. 474; et-Teftazânî, Sa'düddin, *Muhtasaru'l-meânî*, İstanbul 1304, s. 12-13; el-Hafâcî, Saïd b. Sinân, *Sirru'l-fesâha*, Kahire 1994, s. 59.

⁵ İbn Fâris b Zekeriyâ, Ebu'l-Hasen Ahmed, *Mu'cemu-mekâyisi'l-lüğa*, Beyrut ts. s. 848; İbn Manzur, *a.g.e.*, V, 3419, 3420; ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 49, 50; el-Firûzâbâdî, Meccüddin Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrut 1987, s. 299; el-Hafâcî, *a.g.e.*, s. 58; el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî*, Beyrut ts. s. 6; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâgatü'l-vâzıha*, Mısır 1959, s. 5; Bolelli, Nusrettin, *Belâgat Kur'an Edebiyatı*, İstanbul 2000, s. 16.

⁶ Çuhadar, Mustafa, “Fesâhat”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 423.

⁷ et-Teftazânî. *a.g.e.*, s. 12-13; el-Hafâcî, *a.g.e.*, s. 59; Dölek, *a.g.e.*, s. 2.

⁸ el-Hafâcî, *a.g.e.*, s.59; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 7; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 5; Bilgegil, *a.g.e.*, s. 25; Bolelli, *a.g.e.*, s. 16.

⁹ İbn Fâris, *a.g.e.*, s. 153; İbn Manzur, *a.g.e.*, I, 345-347; Firûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 1006; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 31, 32; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 8-10; Bolelli, *a.g.e.*, s. 26.

¹⁰ Bkz. et-Teftazânî, *a.g.e.*, s. 12-13; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 31- 32; Dölek, *a.g.e.*, s. 2.

¹¹ Bolelli, *a.g.e.*, s. 26.

¹² el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve t-Tebyîn*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Bağdat 1960, I, 115.

¹³ el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 31- 32; Dölek, *a.g.e.*, s. 2.

ise duruma uygun olmasıdır.¹⁴ Diğer bir ifadeyle konuşanın, manaları ifade etmek için güçlü bir meleke kazanmak ve terkiplerin de hakkını vermek suretiyle teşbih, mecâz ve kinâye sanatlarını maharetle kullanmasıdır.¹⁵

Belâgat, meâni, beyan ve bedî olmak üzere üç kısma ayrılır. Meâni, kelâmı muktezây-ı hale uygun olarak yerinde, yeterince ve muhatabın anlama seviyesine göre söylemenin kurallarını konu alan ve onu hatalı kullanımdan koruyan ilim dalıdır.¹⁶ Diğer bir ifade ile sözün yerinde kullanılması, muhatabın haline uygun söylenmesini sağlar. Örneğin çocukla konuşurken çocuklaşmak, âlimle ilmî konuşmak gibi durumlar meanî ile ilgilidir.¹⁷

Beyan, sözlükte; “Bir iş açık ve aşikâr olmak, ortaya çıkmak, görünmek, açıklamak, zekâ ile anlaşılır hale gelmek, belirgin olmak ve ortaya koymak” anlamlarına gelir.¹⁸ Terim olarak ise muhtelif şekillerde ifade edilen ve kendisinde bulunan açık işaret/delâletle, bir sözde esas anlatılmak istenenin kavranmasını sağlayan ilim dalıdır.¹⁹ Sehl b. Hârûn(ö: 215/830) bu konuda şöyle der. “Akıl ruhun, ilim aklın gözcüsü, beyan ise, ilmin tercümanıdır. İbn et-Tev’eme ise, “Ruh, beden, ilim ruhun, beyan ise ilmin direğidir” der.²⁰

Bedî, sözlükte; ortaya koyma, benzersiz yaratma ve icat etme anlamlarına gelen (بَدَعُ) fiilinden türemiş olup (فَعِيل) vezninde “benzersiz yaratan, icat eden” anlamına gelir.²¹ Ayrıca bedî, kelâmın güzelleştirilmesi yönünden manevî ve lafzî olmak üzere iki kısımda incelenir. Terim olarak ise, “manaya delaleti açık ve durumun gereğine uygun olan sözü, lafız ve mana yönünden güzelleştiren usûl ve maharetlerden bahseden bir ilimdir.”²²

Hz. Peygamber, içinde yaşadığı toplumun en fasih ve en belîğ konuşanı idi. O, bu gerçeği, “Ben Arabın en fasih konuşanıyım”²³ hadisiyle ifade etmiştir. Bir rivayette de “Ben Arapça’yı en iyi bileninizim, ben Kureşiyim ve ben Sa’d oğulları içinde yetiştirdim.”²⁴ buyurur. Çünkü O’nun belâgatı, ilâhî mevhibenin ve yetiştirdiği

¹⁴ Eren, Şadi, *Kur’anda Teşbih ve Temsiller*, Ekim 2001, s. 13.

¹⁵ es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu’l-’ulûm*, (thk. Abdülhamid Hindâvî), Beyrut 200, s. 29.

¹⁶ es-Sekkâkî, a.g.e., s. 247; el-Hâşimî, a.g.e., s. 46; bkz. et-Teftazânî, a.g.e., s. 28-34.

¹⁷ Eren, a.g.e., s. 14.

¹⁸ el-Câhız, a.g.e., I, 76; İbn Manzûr, a.g.e., XIII, 67; el-Hâşimî, a.g.e., s. 244.

¹⁹ el-Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman, *el-İzâh fi ulûmi’l-belâga* (thk. Muhammed Abdül-mün’im Hafâcî), Beyrut 1980, II, 326; el-Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman *et-Telhîs fi ulûmi’l-belâga* (thk. Abdülhamid Hindâvî), Beyrut 1997; s. 61; Ayrıca bkz. et-Teftazânî, *Muhtasarul-meâni*, a.g.e., s. 273-276.

²⁰ el-Câhız, a.g.e., I, 77.

²¹ İbn Manzûr, a.g.e., XIII, 6-8.

²² et-Teftazânî, a.g.e., s. 385.

²³ es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebi Bekir, *el-Câmiu’s-sağîr fi ehâdisi’l-Beşîrin-Nezîr*, Beyrut 1981, s. 107.

²⁴ İbn Kesir, İmâdü’d-din Ebû’l-Fida İsmail, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Beyrut 1996, s. 257.

ortamın bir sonucuydu. Bu bakımdan Hz. Peygamber “Rabbim beni en güzel şekilde terbiye etti. Ve ben, Sa’d oğulları içinde yetiştim”²⁵ demiştir.

Hız. Peygamber’in hutbeleri incelendiği zaman onun seciyi az kullandığı, bazı nadir kelimelere yer verdiği, ama düşüncelerini açık, seçik ve hikmet dolu bir dille ifade ettiği görülür.²⁶

Araplar Hız. Peygamber’e bazı Arapça kavramları sorup, ondan gerekli cevabı aldıklarında tatmin olurlardı. Aynı şekilde bu durum onlara keyf veriyordu. Çünkü onların arasından çıkmıştı.²⁷ Hatta Câhız’ın Hız. Peygamber’in fesâhati ve belâgatı hakkındaki sözleri o kadar meşhur olmuştur ki, bu saha ile ilgilenenler onun sözlerini referans göstermekten kendilerini alamamıştır.²⁸ İbnu’l-Esir (ö. 606/1209) de Hız. Peygamber’in fesahat ve belâgatı ile ilgili olarak şöyle der: “Muhakkak ki Hız. Peygamber, lisan bakımından Arapların en fasihi, beyan bakımından en açık, nutku en tatlı, lafız ve lehçe bakımından en düzgün ve en açık konuşanı, huccet yönünden kuvvetlisi, hitap açısından da en iyi bileni ve en doğru yolu gösterenidir.”²⁹

Bu zikredilenlerin yanında Hız. peygamber’in fesâhatini teyit eden başka örnekler de bulunmaktadır. Örneğin çölden bir heyet gelmiş ve Hız. Peygamber ile birtakım garip kelimeler kullanarak konuşmuşlardır. Bu durum orada bulunan Hız. Ali’nin hayretini celbetmiş ve Hız. Peygamber’e “sana bu lehçeleri kim öğretti?” demiştir. Bunun üzerine o da: رَبِّي فَأَحْسَنُ تَأْدِيبِي Beni Rabbim terbiye etti ve edebimi güzel yaptı” buyurmuştu.³⁰ Ayrıca Hız. Ali, Hız. Peygamber’den duyduğu bazı ibareleri daha önce hiçbir Araptan duymadığını da belirtmiştir.³¹

Yine o, hoş olmayan şeyleri söylemeye mecbur kalırsa kapalı bir şekilde ifade ederdi. Böylelikle onun terbiyesinde yetişen insanlara ileride yapacakları tebliğde nasıl konuşmaları gerektiğine de işaret etmiş oluyordu. Kendisinden önce kimsenin telaffuz etmediği ve Arapların aynı mana için kullandıkları lafızdan daha etkili olan filan yerde söylediği şu ifade fesâhatinin delillerinden sadece bir tanesidir:

²⁵ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü’l-hafâ ve muzilî’l-ibâs ammâ iştehera mine’l-ehâdîs alâ elsineti’n-nâs*, Beyrut 1405, I, 70.

²⁶ er-Râfîî, Mustafa Sadık, *a.g.e.*, s. 326.

²⁷ Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı*, İstanbul 1996, s. 112.

²⁸ Uzun, Tacettin, “Hız. Peygamber’in Belâgat ve Fesâhati”, *Makâlât*, Konya 1999/2, s. 152.

²⁹ İbnu’l-Esir, Mecdudin Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbî’l-hadis ve’l-eser*, (thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Tahir Ahmed), Kahire 1963, s. 4; Sancak, Yusuf, *Hız. Peygamber Devrinde Şiir*, Erzurum 1999, s.193; Dölek, *a.g.e.*, s. 3. Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Sadık, *a.g.e.*, s. 281-287.

³⁰ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul 1992, İlim, 31; Enbiyâ, 48, Nikah, İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, İstanbul 1992, Nikah, 13; 43; el-Aclûnî, *a.g.e.*, I, 70.

³¹ er-Râfîî, *a.g.e.*, s. 314.

الآن حمي الوطيس³²

“Şu an harb şiddetlendi (ocak alevlendi)” el-Vatis kelimesi ocak (Tennur) anlamındadır. Hz. Peygamber burada harbi yanan ocağa benzeterek,³³ muhatabı etkilemek ve dikkatini çekmek istemiştir.

Hız. Peygamberin dâvet, tebliğ, ta’lim gibi pek çok görevleri, anlatıma dayanmaktadır. Bu nedenle o, bu vazifeleri gerçekleştirebilmek için, Arapçanın bütün anlatım tekniklerine başvurmuştur. Dolayısıyla onun sözlerinde İslâm’ın bazı temel gerçeklerinin şeytan, küfür, yırtıcı hayvan ve Cehennem gibi makbul sayılmayan şeylere benzetildiğini görmekteyiz³⁴ İşte bu niteliklere sahip olan Hz. Peygamber’in sözleri, Arapların önceden bildiği unsurlarla birlikte İslam’ın ortaya koyduğu yeni hayat şartlarına uygun unsurları bulunan sanatsal bir üslûba sahiptir.³⁵

Hatta Hz. Peygamber’ in belâgatta örnek olarak ele alınan hadislerine ‘cevâmi’u’l-kelim³⁶ isminin verilmesi, onun sözlerinin Arap dilinde örnek olmaya lâyık olduğunu göstermektedir.³⁷ O, her dilde sürekli kullanılan³⁸ ve edebî sanatlar içerisinde önemli yeri olan teşbih, istiâre, mecaz, kinâye vs. gibi bütün anlatım tarzlarını kullanmıştır.³⁹

Bu çalışmamızda beyan ilminin konularından olan teşbih sanatını ve çeşitlerini, Hz. Peygamber’in hadislerindeki bazı örneklerin tespit edilmesi yanında teşbih sanatının kullanım maksatları üzerinde duracağız.

Teşbih Sanatı

(الشَّبْهُ وَ الشَّبِيَّةُ وَالشَّبِيَّةُ) kelimesi sözlükte bir şey bir şeye benzedi veya benzeşti anlamlarına gelip, cemisi أَشْبَاهٌ dir. Benzetme anlamında teşbih ise شَبَّه kökünden (تَفْعِيل) babının mastarıdır. Örneğin, Lisânü’l-Arab’da geçen, (أَصْبَحَ فِيهِ شَبَّهٌ مِنْ أُمِّهِ مِنْ عِظْمِ الرَّأْسِ وَ مِنْ خِرْطَمِهِ) “Onda kafa kemiği ve burnu yönünden annesine benzeme vardır.”⁴⁰ beytindeki “şebehün” kelimesi bu anlamdadır.⁴¹

³² Müslim, el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul 1992, Cihad, Ahmed .Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1992, I, 207.

³³ İbnü’l-Esîr, *a.g.e.*, I, 78.

³⁴ Dölek, *a.g.e.*, s. 40, 41.

³⁵ Gürkan, Nejdî, “Arap Edebiyatında Kinâye Sanatının Konumu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 1998, sayı 5, s. 245.

³⁶ Cevâmi’ul-kelim: Az kelime ile çok mânâ ifade eden vecdelerdir ki, Kur’ân-ı kerîm ve Hz. Peygamber’in hadisleri en açık örneğini oluştururlar. Bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 79; Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 66; Ayrıca bkz. Ramazan Kazan, “Hz. Peygamber’in Üslûbunda Cevâmiu’l-Kelim”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğleri)*, Isparta 2001.

³⁷ Özbalkıç, Reşit, *Kur’ân ve Hadis’in Arap Gramerindeki Rolü*, İzmir 2006, s. 2004.

³⁸ Kılıç, Hulûsî, ‘Belâgat’, *DİA*, V, 380.

³⁹ Görmez, *a.g.e.*, s. 256.

⁴⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 2190.

⁴¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 2189.

Bir diğer örnekte ise, kişinin yaşlandığı ve zayıfladığı zaman şöyle denilir: ⁴²
أَشْبَهَ الرَّجُلُ أُمَّه

Teşbih kelimesinin ıstılahî anlamı, belli bir amaç için, bir veya daha fazla ortak vasıftan dolayı bir şeyi diğer bir şeye bir edatla benzetmektir.⁴³ Bu da mana da bir şeyin diğer bir şeye ortak olması, katılması demektir.⁴⁴ Daha açık bir ifadeyle sözü güçlendirmek için aralarında ortak nitelik ve benzerlikler bulunan iki şeyi birbirine benzetmeye “teşbih” denilmektedir.⁴⁵ Belâgatçılar; teşbihi güneşteki ışık, aslandaki cesaret gibi bir şeyde bulunan vasıflardan birisinde, iki niteliğin katılığını göstermek şeklinde tanımlamışlardır.⁴⁶

Bu genel tanımlardan sonra, bazı dilciler tarafından yapılmış olan teşbih tariflerini ele alarak konuyu biraz daha açıklığa kavuşturmak istiyoruz. Şair Beşşâr b. Burd (ö: 167/785)'e, asrındaki akranlarına ne ile üstün geldiği sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Şüphesiz ki bana ulaşan her şey tabiatıma ve fikrime uygun olmasına rağmen, hakikatlerin iç yüzlerine bakarak sağlam bir fikre ve onların aslına ulaştım. Sonra da serbestçe, onları seçerek hakikatlerine eriştim” demştir.⁴⁷

Teşbih konusunda ilk konuşanlardan olduğu söylenen el-Mubberred (ö: 285/898) ise teşbihi şu şekilde anlamıştır: “Teşbihte bir sınır vardır. Nesnelere, ya şekil yönünden birbirlerine benzerler ya da birbirlerine zıt düşerler, ancak teşbihi bulunduğu konuma göre değerlendirmek gerekir.”⁴⁸

Kudâme b. Câ'fer (ö: 337/948), “*Nakdüş-şi'r*” adlı kitabında teşbihi şu şekilde tarif eder: “Teşbih, ancak kendilerini içine alan ve kendisiyle nitelendikleri anlamlarda ortaklık olması; her birinin kendisiyle nitelendiği sıfatlarla diğerinden ayrıldığı hususlarda ayrılık taşımasıyla ortaya çıkar. Durum böyleyse, en güzel teşbih, iki şey arasındaki farklılıktan ziyade, ortak sıfatların daha çok olmasıyla mümkün olur. Öyle ki sonuçta birbiriyle aynı hale gelir.”⁴⁹

er-Rummânî (ö: 384/994) ise; “Teşbih, akıl ve histe, iki şeyden birinin diğerinin yerine geçmesidir.” demştir. Ebu Hilâl el-Askerî (ö: 400'den sonra) de şöyle

⁴² İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 2189. Ayrıca bkz. el-Firûzâbâdî, *a.g.e.*, s.1610.

⁴³ et-Teftazânî, *a.g.e.*, s. 280; Hafâcî Muhammed Abdülmün'im, Muhammed Sadî, Abdulaziz Şeref, *el-Üslûbiyyetü ve'l-beyânü'l arabî*, Beyrut 1992, s. 143; el-Hafâcî, *a.g.e.*, s. 235.

⁴⁴ et-Teftazânî, *a.g.e.*, s. 280.

⁴⁵ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1985, III, 128-133; Aydın. *a.g.e.*, s. 87.

⁴⁶ el-Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Kitâbü't-ta'rifât*, Beyrut 1985, s. 60.

⁴⁷ Akkâvî, İnâm Fevvâl, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi ulûmi'l belâga el-bedî ve'l beyân ve'l meâni*, Beyrut 1992, s. 322, 323.

⁴⁸ el-Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb* (thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1997, II/948.

⁴⁹ Ebu'l-Ferec Kudâme b. Câfer, *Nakdüş-şi'r*, Kahire, ty, s. 109.

ifade etmiştir: “Teşbih, iki şeyden birinin, diğerinin yerine geçerek, teşbih edatı ile nitelendirilmesine denir.”⁵⁰

Dilcilerin bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere, teşbihin anlamı konusunda aralarında doğal olarak farklılıklar gözükmemektedir. Ancak bu ifadelerinde değişmeyen ortak şey, müşebbeh ve müşebbeh bih’in ortak bir nitelik veya anlamda birleşmeleridir. Diğer taraftan teşbih, bir nesnenin niteliğini, daha iyi anlatabilmek için bir başka nesneden yararlanarak, onu anımsatma vasıtasıyla gerçekleştirilir. Aynı şekilde her insan aynı yoldan kendine özgü benzetmelere başvurabilir. Hatta insan, söz sanatlarını ortaya koymaya teşbihle başlamıştır, denilebilir.⁵¹

Arapların en çok kullandığı ve en çok özen gösterdiği sanatlardan⁵² biri olan teşbih, yazı dilinde olduğu gibi konuşma dilinde de sıkça rastlanan bir ifade biçimidir. Teşbihin sağladığı başlıca fayda, anlatımı somut hale getirmek ve iletilmek istenilen düşünce ve duyguyu dinleyiciye etkili bir şekilde aktarmaktır. Aslında dilin tabii bir fonksiyonu olan teşbihin bir kısmı dilde yerleşmiş bir şekilde bulunur. Dolayısıyla benzetmeler her zaman zorunlu olarak sanat değeri olan bir beceriyi yansıtmazlar. Ancak şahsî bir tasarrufu yansıtan etkileyici ve doğru benzetmeler sanatla ilişkilendirilebilir.⁵³

1- Teşbihin Unsurları

Teşbihi meydana getiren unsurlara teşbihin erkânı da denir. Bilindiği gibi bunlar dörttür:

a) Müşebbeh (المَشْبَبُ) (benzetilen)

b) Müşebbeh bih (المَشْبَبُ بِه)

(kendisine benzetilen).⁵⁴ Bu ikisine teşbihin iki tarafı denilir. Benzetme yönünün, müşebbeh bih’e göre müşebbehte daha kuvvetli ve daha net olması gerekir.⁵⁵ Benzeyen ve kendisine benzetilen gibi bu iki unsurdan biri kaldırılrsa teşbih, teşbih olma fonksiyonunu korumakla birlikte istiâre adını alır. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır; o da teşbihin iki unsurunun bulunması demek, onların bizzat söylenilmeleri, metinde yer almaları demek değildir. Dolayısıyla cümlede öznenin belli olma şartı ve bir sebepten dolayı kaldırılabilir ve kaldırılan bu unsur müşebbeh olabilir. Bunu istiârenin tarifindeki teşbihin iki unsurundan birinin kaldırılması ile bir tutmamak gerekir. Örneğin “Ali nasıl birisidir?” sorusuna “Arslan” cevabı verildiğinde burada benzeyen, yani Ali zikredilmediğinden dolayı istiârenin var olduğu söylenilmemelidir. İstiârede müşebbehün bih’in mü-

⁵⁰ Akkâvî, *a.g.e.*, s. 324.

⁵¹ Aksan, Doğan, *Anlambilim*, Ankara 1999, s. 61.

⁵² el-Müberred, *a.g.e.*, II, 996.

⁵³ Saraç, M. A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2001, s. 118.

⁵⁴ es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 454; et-Teftazânî, *a.g.e.*, s. 281; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 247; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, II, 127.

⁵⁵ es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 454; et-Teftazânî, *a.g.e.*, s. 281; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 247; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, II, 127.

şebbeh olduğu iddiası bulunur. Halbuki bu örnekte böyle bir iddia bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu, istiâre değil teşbihtir.⁵⁶

c) Vech-i Şebeh (وَجْهُ الشَّبَه)

(benzetme yönü): Müşebbeh ile müşebbeh bih'in kendisinde birleştirilmeleri hedeflenen özel bir vasıftır.⁵⁷ Yani iki taraf arasında ortak bir niteliklerdir.⁵⁸ Aynı şekilde benzerliğin hangi yön veya bakımlardan olduğunu belirten unsurdur.

أَلْعِلْمُ كَالنُّورِ فِي الْهِدَايَةِ

“İlim, doğru yolu göstermede ışık gibidir.” Bu örnekte ilim müşebbeh, nur müşebbeh bih, hidayet vech-i şebeh, kâf ise teşbih edatıdır. Bu örnekte hidayet vasfında, ilim ve nurun ortak oldukları kastedilmektedir.⁵⁹

d) Teşbih edatı (أَدَاةُ التَّشْبِيهِ)

(benzetme edatı) :⁶⁰ Benzetme manasını ifade eden كَافٌ - كَأَنَّ veya bu her iki edat anlamında kullanılan⁶¹ teşbih edatları bazen isim, bazen fiil ve bazen de harftir.⁶² Müşebbeh'i, müşebbeh bih'e bağlarlar. Bu teşbih edatları teşbihin kullanımında bahsedildiği gibi zikredilmeye bilir.⁶³ Aşağıdaki örnekte olduğu gibi müşebbeh bih (كَاف) edatından sonra gelir. أَنْتَ كَالْبَحْرِ سَمَاحَةٌ وَالشَّمْسُ عَلَوَا وَالْبَدْرُ فِي الْإِشْرَاقِ

“Sen cömertlikte deniz, yükseklikte güneş ve parlaklıkta ay gibisin.”⁶⁴

(كَأَنَّ) nin haberi, haberi câmid (türememiş) olduğunda, bu edat benzetme manasını ifade eder. Şu örneklerde olduğu gibi كَأَنَّ زَيْدًا أَخُوكَ “Sanki Zeyd, kardeşindir.”

كَأَنَّكَ فَاهِمٌ

“Sanki sen anlıyorsun.”

Bazen benzerlik ifade eden bir fiil zikredilerek de teşbih yapılır. Şu âyette olduğu gibi:

إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنثورًا

“Onları gördüğünde saçılmış birer inci sanırsın.”⁶⁵

2-Teşbihin Kısımları

⁵⁶ Saraç, M. A. Yekta, *a.g.e.*, s. 120.

⁵⁷ Dayf, Şevki, *el-Belâgatü't-Tatavvur ve't-Tarih*, Mısır ty. s. 144; ayrıca bkz. et-Teftazânî, *a.g.e.*, s. 380, 381.

⁵⁸ el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 248.

⁵⁹ Dayf, Şevki, *a.g.e.*, s. 204.

⁶⁰ Bkz.el-Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman, *el-İzâh fî 'ulümi'l-belâğa*, II, 66; Abdulaziz Atik, *Tarihu'l-belâgati'l-arabiyye*, Beyrut ts. s. 204; Hafâcî Muhammed Abdülmün'im, *a.g.e.*, s. 144; Bolelli, *a.g.e.*, s. 86;

⁶¹ et-Teftazânî, *Muhtasarü'l-meânî*, s. 299; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 248; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 65-67; Hafâcî Muhammed Abdülmün'im, *a.g.e.*, s. 144; Bolelli, *a.g.e.*, s. 88.

⁶² Bu konuda geniş bilgi için bkz. el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 267-269.

⁶³ el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 248.

⁶⁴ Ali el-Cârim- Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 21.

⁶⁵ el-İnsan Suresi, 76/19.

Teşbih edatı benzetme yönünün zikredilip zikredilmemesine göre birçok çeşidlere ayrılır. Bunları aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz

a) Mükked Teşbih (التَّشْبِيهُ الْمُكَّد)

Edatın hazfedildiği teşbihe denir.⁶⁶ Edat atıldıktan sonra müşebbeh bih'in müşebbehe eklenmesidir. Böyle bir teşbih daha kısa, daha belîğ ve daha etkilidir.⁶⁷

Örneğin; (وَ هِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ)⁶⁸

b) Mürsel Teşbih; (التَّشْبِيهُ الْمُرْسَل)

Mü'ekked teşbihin aksine teşbih edatı zikredilen teşbihtir.⁶⁹ Kazvîni bunu " teşbih edatı zikredilen teşbihtir"⁷⁰ şeklinde tanımlamıştır. Nitekim Kur'an'da bunun en güzel örneğini görmekteyiz: فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٌ "Eğer orada olsaydın onların kökünden sökülmüş kof hurma kütükleri gibi yere serildiklerini görürdün."⁷¹

c) Zımnî Teşbih

Müşebbeh ve müşebbeh bih açık olarak teşbihin herhangi bir şekilde bulunmayıp, özellikle terkip içerisinde karışık olarak bulunmasıdır. Bu tür bir teşbih, sürekli müşebbehe, isnad edilen hükmün doğruluğunu ortaya koymak için delil olarak getirilir. Aşağıdaki beyit bu teşbihe güzel bir örnek teşkil etmektedir.⁷²

قَدْ يَشِيبُ الْفَتَىٰ وَلَيْسَ عَجِيبًا
أَنْ يُرَى التَّوْرُ فِي الْعَضِيبِ الرُّطِيبِ

"Yaşı ilerlemediği halde gencin, saçına ak düşebilir.

Yeşil bir dalda beyaz bir çiçeğin görülmesi garip değildir."⁷³

İbnu'r-Rûmî (ö: 283/896), gencin yaşı ilerlemeden de saçı ağarabilir. Bu garip bir şey değildir. Çünkü bazen taze ve yaş dalda beyaz çiçek görülür. İbnu'r-Rûmî, burada açıkça bir teşbih yapmamış ve şöyle dememiştir: "Erken olarak saçı ağaran genç, zamanından önce çiçek açan taze yaş dal gibidir." Fakat o, müşebbehe nispet edilen şeyin meydana gelmesinin mümkün olan bir şey olduğunu anlatmak için, bu şiirinde zımnî teşbih yapmıştır.⁷⁴

d) Temsili Teşbih

⁶⁶ et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 314; el-Kazvîni, *et-Telhîs*, s. 71; el-Cürcânî, Abdülkâhir, *Esrârü'l-Belâga fi ilmi'l-bey'ân*, İstanbul 1954, s. 45; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 269.

⁶⁷ et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 314; el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 45; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 269; Saraç, M. A. Yekta, *a.g.e.*, s. 120.

⁶⁸ en-Neml suresi, 27/88.

⁶⁹ et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 315; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 269; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 25.

⁷⁰ el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 269; İn'am Fevval, *a.g.e.*, s. 344.

⁷¹ el-Hâkka suresi, 69/8.

⁷² el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 274.

⁷³ Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 46, 47.

⁷⁴ Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 46, 47; Bolelli, *a.g.e.*, s. 58, 59.

Benzetme yönü değişik birkaç unsurdan elde edilen itibari bir şekilde ise buna temsili teşbih denir.⁷⁵ Örnek:

الثريا كغنقود العنب المتور

“Ülker yıldızı, parlayan üzüm salkımı gibidir.” Böyle bir teşbih kendisi dışındakilerden daha belîğ ve anlamda en büyük etkiye sahiptir. Heyecanlanmadaki gücü ikiye katladığı gibi,⁷⁶ söze güç de kazandırır.⁷⁷ Bu teşbihin iki türü vardır. Birincisi; edatın görüldüğü, ikincisi ise edatın gizli olduğu şeydir.⁷⁸ Bunun Kur’an’da birçok örneği vardır. Nitekim;

حَبَّةٌ أُتْبِتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ مِثْلَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمِثْلِ

“Allah yolunda mallarını harcayanların örneği, yedi başak bitiren bir tane gibidir ki, her başakta yüz tane vardır.”⁷⁹ anlamındaki ayet, bunlardan biridir.

Teşbih ile temsil arasındaki fark ise teşbih’in genel, temsil’in ise hâs (özel) olmasıdır. Her temsil teşbihtir. Ancak her teşbih temsil değildir.⁸⁰

Gayr-i Temsîlî Teşbih

Benzetme yönü, değişik birkaç unsurdan değil de, iki şey bir veya birkaç vasıfta birbirine benziyorsa buna gayr-i temsîlî teşbih denir. Örneğin “وَجْهَهُ كَالْبَدْرِ” yüzü parlaklığı itibariyle dolunaya benzetilmiştir.⁸¹

Bir diğer örnekte ise: النُّجْمُ كَالدَّرْهَمِ “Yıldız gümüş paraya benzetilmiştir”.

e) Mücmel Teşbih

Vechü’ş şebeh’in hazfedildiği teşbihe denir.⁸² Bu teşbih, mufassal, müekked ve mürsel olan teşbihten daha belîğ, yani belâgat açısından daha değerlidir.⁸³

f) Mufassal Teşbih

Mücmel teşbihin aksine vech-i şebehin zikredildiği⁸⁴ veya gerekli olan teşbihtir.⁸⁵ Bu tür bir teşbihten maksat, müşebbeh’e isnad edilen şeyin mümkün olduğunu ifade etmektir.⁸⁶

g) Belîğ Teşbih

⁷⁵ el-Kazvîni, et-Telhîs, s. 69; el-Hâşimî, a.g.e., s. 265, 266.

⁷⁶ el-Kazvîni, a.g.e., s. 71; el-Hâşimî, a.g.e., s. 265, 266.

⁷⁷ el-Hâşimî, a.g.e., s. 267.

⁷⁸ el-Hâşimî, a.g.e., s. 265, 266.

⁷⁹ el-Bakara, 1/261.

⁸⁰ el-Cürcânî, Abdulkâhir, a.g.e., s. 74; Akkâvî, a.g.e., s. 340; Ayrıca bkz. Teftazânî, a.g.e., s. 352.

⁸¹ et-Teftazânî, a.g.e., s. 308; el-Hâşimî, Ahmet, a.g.e., s. 262; el-Kazvîni, a.g.e., s. 95; Bolelli, a.g.e., s. 52; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, a.g.e., s. 35.

⁸² el-Kazvîni, a.g.e., s. 95; el-Hâşimî, a.g.e., s. 269; el-Cürcânî, a.g.e., s. 45.

⁸³ el-Hâşimî, a.g.e., s. 269; el-Cürcânî, a.g.e., s. 45.

⁸⁴ el-Kazvîni, a.g.e., s. 69; el-Cürcânî, Abdulkahir, a.g.e., s. 46; Akkâvî, a.g.e., s. 353.

⁸⁵ el-Hâşimî-i, a.g.e., s. 262.

⁸⁶ el-Hâşimî, a.g.e., s. 262; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, a.g.e., s. 47.

Edat ve vech-i şebah'in atıldığı⁸⁷ veya vech-i şebah'in az gözüktüğü, güzel bir kabul noktasına ulaşan,⁸⁸ kısa, kolay, manaca zengin⁸⁹ kişileri etkilemede daha hoş ve çekici bir teşbihtir.⁹⁰ Belîğ teşbih isminin verilmesi, sadece iki tarafın (müşebbeh ve müşebbeh bih'in) zikredilerek bir oldukları zannı vererek, birbirlerine üstün olmadıklarını ve müşebbeh'in müşebbeh bih'in seviyesine yükseldiğini gösterme gayesinden kaynaklanmaktadır. Bu da teşbih'in gücünde bir mübalağa yapmak demektir.⁹¹ Belîğ teşbihe şu örneği zikredebiliriz:

إِنَّ اللَّهَ حَزْمٌ وَأَدَابَاتٍ⁹²

Bu bir belîğ teşbihtir. "el-ve'du" sözü Arapların kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeleri anlamındadır. Zikredilen bu hadiste Hz. Peygamber, cinsel ilişkideki "azl" in gizli bir "ve'd" olduğunu belirtmiştir. O dönemde Araplar kız çocuklarına sahip olmaktan kaçındıkları için onları diri diri toprağa gömüyorlardı. Böylece cimada azil yapan, çocuğa sahip olmaktan kaçındığı için böyle yapar.⁹³ Bu teşbih türü birçok şair ve edebiyatçının eserlerinde kullanılmıştır. Özellikle hayatını makam sahibi kimselere medhiyeler yazarak sürdüren el-Mütenebbî(ö: 354/965), şiirlerinde kullandığı edebî sanatlar içerisinde belîğ teşbihe çok yer vermiştir.⁹⁴

Belâgat ilminde; teşbih'in unsurlarının hepsinin zikredilmesi derece yönünden en düşük teşbih olarak kabul edilir. Teşbih edatı veya vechi şebah'in zikredilmemesi durumunda ise derecesi yüksek sayılır. Çünkü teşbih edatı ve vechi şebah'in bulunmaması ile müşebbeh ve müşebbeh bih'in bazı takviye ile birlikteliği güçlü olur.⁹⁵

3-Teşbihin Gayeleri

Teşbihten maksat, çoğu kez önce müşebbehe, daha sonra da müşebbeh bih'e dönme⁹⁶ ve ayrıca izah ve beyandır.⁹⁷ Bu bağlamda teşbihin bir çok gayesi vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

a) Müşebbehe İsnad Olunan Şeyin, Mümkün Olduğunu Açıklamak

⁸⁷ el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 270; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 25.

⁸⁸ el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 270; Hafâcî Muhammed Abdülmün'im, *a.g.e.*, s. 147; Akkâvî, *a.g.e.*, s. 327.

⁸⁹ Bilgegil, *a.g.e.*, s. 21.

⁹⁰ el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 270.

⁹¹ el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 270.

⁹² Buhârî, *Edep*, 6, III, 70.

⁹³ İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, II, 148.

⁹⁴ Özdemir, Sevim, "el-Mutenebbî Dîvânından, et-Teşbihu'l-Belîğ Sanatına Örnekler", *Dokuz Eylül Üniversitesi Dergisi*, sayı XIX, İzmir 2004, s. 69.

⁹⁵ Hafâcî Muhammed Abdülmün'im, *a.g.e.*, s. 144; Ayrıca bkz. Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 65-67; Bolelli, *a.g.e.*, s. 88.

⁹⁶ el-Kazvîni, *a.g.e.*, s. 67; et-Teftazânî, *a.g.e.*, s. 448.

⁹⁷ el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 270; el-Kazvîni, *a.g.e.*, s. 67.

Tuhafılığı devam eden bir iş, müşebbehe isnad edildiğinde, ona benzer bir işin zikri ile bu tuhafılık giderilir. Örneğin:

وَكَمْ أَبٍ قَدْ عَلَا بِابْنِ دُرَى شَرَفٍ - كَمَا عَلَا بِرَسُولِ اللَّهِ عَدْنَانَ

“Adnan (oğulları), Allahın Rasülü ile yüceldiği gibi, oğlu ile şerefin zirvesine ulaşan nice babalar vardır.”⁹⁸

b) Müşebbehin Durumunun Açıklanması

Teşbihten önce sıfatı bilinmeyen bir müşebbeh olduğu zaman, teşbih ona nitelik kazandırır. Bunun ortaya çıkmasında da müşebbeh bih yardım eder.⁹⁹ Örnek:

كَأَنَّكَ شَمْسٌ وَالْمَلُوكُ كَوَاكِبٌ إِذْ طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُمْ كَوْكَبٌ

Sanki sen, güneş gibisin. Melikler de yıldızlar hükmündedirler. Güneş, doğduğunda ortalıkta hiçbir yıldız görünmez.¹⁰⁰

c) Müşebbehin Durumunu Zihne Yerleştirmek

Müşebbehin durumunu kanıtlamak için yapılır. Müşebbehe isnad edilen şeyi kanıtlamaya etmeye ve dinleyenin zihnine yerleştirmek için¹⁰¹ örnek ile açıklamaya ihtiyaç duyulduğu zaman yapılır. Aşağıdaki ifade bunun güzel bir örneğini oluşturur:

فَضْلُ ذِي الْعِلْمِ وَإِنْ أَخْفَاهُ كَالْمِسْكِ يُسْتَرُّ ثُمَّ لَا يَمْنَعُ ذَلِكَ رَائِحَتَهُ أَنْ تَفُوحَ

“İlim sahibinin fazileti, onu gizlese dahi üstü örtülü misk gibidir. O örtü, miskin kokusunun yayılmasına engel olamaz.”¹⁰²

d) Müşebbehi Takbih İçin

Müşebbehi yermek için teşbih yapılır. Yeme bazı örneklerde şu şekilde zikredilmektedir.

وَإِذَا أَشَارَ مُحَدَّثًا فَكَأَنَّهُ فَرْدٌ يُعْفِقُهُ أَوْ عَجُوزٌ تَلْطِمُ

O, konuşarak işaret ettiğinde, sanki kahkaha ile gülen bir maymun veya tokat atan bir yaşlı gibidir.¹⁰³

e) Müşebbehin Durumunu Güzelleştirmek ve Rağbet Edilmesini Sağlamak

Bununla kişide güzelliğin yerleşmesi hedeflenir.¹⁰⁴ Konuşanın çarpıcı olan müşebbehi zikretmesi, gönülde onun sevgi ve güzelliğinin yer etmesidir. Dolayısıyla süslemek¹⁰⁵ veya halini tasvir etmek için teşbih yapılır.¹⁰⁶

⁹⁸ Bkz. Hafâcî Muhammed Abdülmün'im, *a.g.e.*, s. 146; el-Kazvîni, *a.g.e.*, s. 67; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 54, 55; Bolelli, *a.g.e.*, s. 93.

⁹⁹ el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 271.

¹⁰⁰ Hafâcî Muhammed Abdülmün'im, *a.g.e.*, s. 145; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 52; Bolelli, *a.g.e.*, s. 29.

¹⁰¹ es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 448; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 273.

¹⁰² el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 271; Hafâcî Muhammed Abdülmün'im, *a.g.e.*, s. 145; el-Kazvîni, *a.g.e.*, II, 69; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 56.

¹⁰³ Hafâcî-Muhammed Abdülmün'im, *a.g.e.*, s. 146; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 56; Bolelli, *a.g.e.*, s. 97.

Bununla ilgili bazı örnekler: Ebu'l-Hasan el-Enbârî (ö.328/940), asılan bir şahsın görüntüsünü tasvir etmek için şöyle demiştir: **مَدَدَتْ يَدَيْكَ نَحْوَهُمْ إِخْتِفاءً كَمَدَهُمَا** "Sen, bol ikramda bulunmak üzere ellerini onlara doğru uzatmışın, tıpkı yaptığın bağışlarla ellerini onlara uzattığın gibi."¹⁰⁷

f) Sevilmemesini ve Rağbet Edilmemesini Sağlamak İçin Müşebbehi Çirkin Göstermek¹⁰⁸

Buna bir bedevînin hanımını kötülemek için söylemiş olduğu şu sözünü örnek olarak zikredebiliriz. **وَتَفْتَحُ لَا كَانَتْ فَمَا لَوْ رَأَيْتَهُ تَوَهَّمْتَهُ أَبَا مِنْ النَّارِ** "O, olmaz olaydı öyle bir ağız açıyor ki; eğer sen onun ağzını görseydin, cehennemden bir kapı zannederdin."¹⁰⁹ Birçok gayeyi gerçekleştirmede kullanılan teşbih sanatı dilciler, edebiyatçılar ve hatipler tarafından sıkça kullanılmıştır. Bunun en güzel örnekleri Hz. Peygamber'in hadislerinde görülür.

4-Teşbih Sanatına Hadislerden Örnekler

Bilindiği gibi hadis ve Arap dili, İslâmi ilimler içerisinde sürekli birbirinden yararlanmış iki ilim dalıdır. Şöyle ki Hz. Peygamber bazı kelime ve sözleri belli anlamlarda ilk kez kullanarak Arapçaya kazandırmıştır. Buna paralel olarak da hadis, diğer ilimleri etkilediği gibi, Arap dili ve bu dille uğraşan ilim adamları için de bir öncül rol üstlenmiştir.¹¹⁰

Bu etkilemenin sonucu olarak tarih boyunca birçok dil bilimcileri teşbihli anlatımı kullanmıştır. Hadislerin Arap dilini etkilemesi bağlamında Arapların en fasih, en belîğ ve en veciz konuşanı olan Hz. Peygamber'in de birçok meseleyi teşbihlerle ve temsillerle ya da mesellerle anlattığını, kısacası Hz. Peygamberin ifadelerinde sık sık teşbihe başvurduğunu görmekteyiz.

Hz. Peygamberin ifadelerinde teşbihe başvurması dikkate alındığında bütün İslâmi ilimlerde hadisin belirli bir tesiri olduğu görülmektedir. Bu tesir, nebevi mirasın aydınlattığı sahalarda olmasa bile, tahammül ve edâ usulleri, rivayet ve râvilerin şartları, tenkid ve tercih ölçüleri, tasnif ve tahrir üslupları gibi hususlar hakkındadır. İşte bütün bunlar rivâyet ve isnad yoluyla nahiv örneklerine girmiş, lügat konularına geçmiş, edebiyat haberleri arasına katılmış ve her sahada da gür sesini duyurmuştur.¹¹¹

→

¹⁰⁴ es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 341; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 273; el-Kazvînî, *a.g.e.*, II, 71; İbnü'l-Esîr, Ziyâüddin, *a.g.e.*, II, 124; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 55.

¹⁰⁵ es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 448; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 271.

¹⁰⁶ el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 73.

¹⁰⁷ Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 53; Bolelli, *a.g.e.*, s. 65.

¹⁰⁸ es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 341; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 273; el-Kazvînî, II, 71, 72; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, II, 124; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 55.

¹⁰⁹ Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *a.g.e.*, s. 53; Bolelli, *a.g.e.*, s. 66.

¹¹⁰ Uysal, Muhittin, "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstîşâh Mes'alesi", *Marîfe*, yıl. 6, sayı. 1, Konya 2006, s. 110.

¹¹¹ Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstulahları* (çev. Yaşar Kandemir), Ankara 1986, s. 278.

Yukarıda zikrettiğimiz niteliklere sahip olan hadislerin, edebî yönü hakkında bazı çalışmaların yapıldığını görüyoruz. Ancak bunlara Kuran ve şiire verilen önem kadar ehemmiyet verildiği söylenemez. Bunun nedeni, şiir naklinde daha serbest davranan edebiyatçıların hadislere bakışlarından kaynaklanmaktadır. Örneğin Asmâi gibi bir imam, “birkaç hadis dışında” hadis rivayet etmemiştir. Çünkü Resulullah’a yalan isnadı korkusu, ilk dönemlerdeki meşhur ravilerde olduğu gibi ona da hakim olmuştur. Onlar kendileri için selameti, dinde takvâ ve ihtiyat sahibi olmakta görmüşlerdir.¹¹² Bununla birlikte hadislerin dil açısından değerlendirilmeleri gerekmektedir. Bu bakımdan teşbih sanatının hadislerdeki konumu ve nasıl kullanıldığı önem arz etmektedir.

a. Teşbih-i Belîğ ile İlgili Hadisler

Hadis metinlerinde bir çok konuda teşbih örnekleri bulunmakla birlikte, bunların genel olarak şu konularda yoğunluk kazandığı söylenebilir: 1-Yüce Allah ile ilgili teşbihler 2-Hz. Peygamberin kendisiyle ilgili teşbihler 3-Müslümanlarla ilgili teşbihler 4-Münafık ve kafirlerle ilgili teşbihler 5-Amellerle ilgili teşbihler 6-Sosyal münasebetlerle ilgili teşbihler 7-Kuranla ilgili teşbihler¹¹³

Benzetme yönü ve teşbih edatının zikredilmediği belîğ teşbihe şu örnekleri verebiliriz.

1 - (أَنْتُمْ الشَّعَاؤُ وَالنَّاسُ الدَّئَارُ)

“Siz şiar (yani insanın bedenine temas eden iç çamaşırı) gibisiniz. İnsanlar ise disar (yani üst kaftan) gibidir.¹¹⁴

Bu hadiste Ensar, Resulullah’a yakınlıkta iç çamaşırı, insanlar ise uzaklıkta üst kaftana benzetilmiştir. Müşebbeh ve müşebbehün bih mevcuttur. Ancak teşbih edatı ve vechi şebih zikredilmemiştir.

2 - (الصَّوْمُ جُنَّةٌ وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الْحَطِيئَةَ)

“Oruç kalkandır. Sadaka hataları söndürür.”¹¹⁵ Burada oruç kalkana benzetilmiştir. (الصَّوْمُ كَالجَنَّةِ) demektir. Çünkü kalkan insanları korur. Oruç da böyledir, yani azaptan korur.

3 - (وَالنِّسَاءُ حَبَائِلُ الشَّيْطَانِ)

“Kadınlar şeytanın tuzaklarıdır.”¹¹⁶

¹¹² Subhi Salih, *a.g.e.*, 281.

¹¹³ Bu konuda geniş bilgi için, bkz. Kazan, Ramazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005 Isparta, s. 237, 238.

¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 419; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Mukaddime, 11; eş-Şerif er-Razî, *el-Mecazâtü'n-nebeviyye* (thk. Taha Muhammed), Kahire 1967, s. 42.

¹¹⁵ Buhârî, Savm, 9; Müslim, Siyam, 163; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1992, Cum'a, 79; eş-Şerif er-Razî, *a.g.e.*, s. 189.

¹¹⁶ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Musannefu İbn Ebî Şeybe* (thk: Kemal Yusuf el-Hût, Riyad 1409, III, 106; eş-Şerif er-Razî, *a.g.e.*, s. 202; el-Aclûnî, *a.g.e.*, II, 418.

Kadınlar tuzağa benzetilmiştir. Hayvanların tuzağa düşürüldüğü gibi, kadınlar da insanları tuzağa düşürür.

4 - (الْمُؤْمِنُ مِرَاةُ الْمُؤْمِنِ)

“Mümin, mümin kardeşinin aynasıdır.”

Bu hadiste suretin aksetmesi yönünden benzetme yapılmıştır. Nasıl ki ay-nada suretin aynası görülürse, mümin de aynen böyledir. Mü'min, kardeşinde yaptığı şeylerin (iyi olsun, kötü olsun) etkileri görülür. Kötü olduğu zaman ona nasihat eder, iyi olduğu zaman da över.¹¹⁷ Bu hadis, Ebu Dâvûd şerhi Avnu'l Ma'bûd' da; kişinin şeklinin aynaya yansıdığı gibi, mü'min diğer mü'min kardeşinin göremediğini görür. Kişi ayıplarını mü'min kardeşinin söylemesi ile bilir şek-linde yorum getirilmiştir.¹¹⁸

5 - (أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا وَلَنْ تَدْخُلَ إِلَّا مَنْ بَإِجْمَاعِ)

“Ben ilmin şehriyim, Ali ise onun kapısı, oraya ancak onun kapısından gire-lecektir.”¹¹⁹ Bu hadiste de şahıslar bazı cisimlere benzetilmiştir.

(الْعِلْمُ خَزَائِنٌ وَمِفْتَاحُهَا السُّؤَالُ فَاسْتَمْلُوا رَحْمَتَكُمْ اللَّهُ فَإِنَّهُ يُؤَخِّرُ أَرْبَعَةً : السَّائِلُ وَالْمَجِيبُ وَالْمَسْتَمِعُ وَالْمُجِيبُ لَهُمْ)

6 -

“İlim hazinelerdir. Onların anahtarı sorudur. Soru sorunuz. Soru sorulma-sıyla dört kişiye sevap verilir. 1- Soru soran 2- Cevap veren 3- Dinleyen 4 – Onları seven.”¹²⁰

Burada soru anahtara benzetilmiştir. Çünkü hazinelerin anahtarı, hazine-lerin içindeki şeye ulaştırdığı gibi, soru da ilme ulaştırır.

7 - (الْمَوْتُ رَيْحَانَةُ الْمُؤْمِنِ)

“Ölüm, müminin reyhanesi¹²¹ gibidir.”¹²²

Bu hadiste ölüm reyhaniye benzetilmiştir. Bu bitkiyi koklayan kimse nasıl ki koklayıp istirahat ettiği gibi, ölümden de insan istirahata çekilir.

8 - (الدُّعَاءُ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ وَعَمُودُ الدِّينِ)

“Dua müminin silahı, dinin de direğidir.”¹²³

Bunda iki teşbih vardır. Birincisinde silah, düşmana karşı maddi cevap nite-liği taşır. Dua ise manevi nitelik kazandırır. İkincisinde ise dua, direğe benzetil-

¹¹⁷ Tirmizî, *es-Sünen*, Birr, 18; Ebu Dâvûd, Süleyman b. El-Eşa's, *es-Sünen*, İstanbul 992, Edeb, 58.

¹¹⁸ el-Azîmâbâdî, Muhammed Eşref Emîr, *Avnu'l-ma'bûd şerhu suneni Ebî Dâvud*, Beyrut 1995, XIII, 213.

¹¹⁹ Tirmizî, Menâkıb, 73; Hakim, *Mustedrek*, III, 126; eş-Şerif er-Razî, *a.g.e.*, s. 207, 208.

¹²⁰ Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak el-İsbahânî, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatü'l-Esfiya*, Beyrut 1405, III, 192; eş-Şerif er- Razî, *a.g.e.*, s. 210.

¹²¹ Reyhâne: Güzel kokulu bir otun adıdır. Bazılarına göre ise güzel kokulu olan otların her birine verilen addır. Ayrıca rızık ve rahmet anlamına da gelmektedir. Bkz. Ahterî, Mustafa b. Şemseddin el-Karahisârî, *Ahterî Kebîr*, Beyrut ty.

¹²² el-Hindî, Ali Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, Beyrut 1993, XV, 551, Hadis no: 42136; eş-Şerif er- Razî, *a.g.e.*, s. 210.

¹²³ Neysabûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut 1411/1990 I, 492; eş-Şerif er- Razî, *a.g.e.*, s. 210.

miştir. Nasıl ki direk binayı ayakta tutuyorsa, din de aynen böyledir. İman yok olduğu zaman din de yok olur.

(وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ لَمُخْلَقَةٌ مِّنْ ضِلْعٍ) - 9

“Kadınlar hakkındaki tavsiyeye uyun. Çünkü kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır.”¹²⁴

Yaratılış ile ilgili hadisleri ve özellikle de bu hadiste geçen kaburga kemiği ile ilgili değerlendirmesinde Talat Sakallı şu tespitleri yapmıştır: ‘Kaburga ile ilgili hadisler teşbihle ifade edilmiştir. Yani ‘kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır.’ ifadesi yerine ‘kadın kaburga kemiği gibidir.’ şeklinde tasrih edilmiştir. Bizce doğru olan lafız bu son lafızdır. Veya konuyu şöyle de izah edebiliriz: Teşbih edatı olmayan hadislerde ‘teşbih-i belîğ’ vardır ve teşbih edatı hafz edilmiştir.¹²⁵ Cemal Ağırman ise kaburga ile ilgili hadislerde teşbihli olanlar ile yaratmayı ifade edenler arasında şu şekilde bir oranlama yapmıştır: “kütüb-i tis’ada yer alan hadislerde teşbih ağırlıktadır. Onsekiz naklin onbiri (% 61) teşbih lafzıyla, yedisi (% 39) yaratma lafzıyla gelmiştir.”¹²⁶

(الصَّوْمُ فِي الشَّتَاءِ الْبَارِدِ) - 10

Bu hadis, başka bir tarikte şu şekilde geçmektedir: (لأن أصل الصوم في الشتاء كالغنيمة الباردة)

“Kışta tutulan oruç, kolayca elde edilen ganimet gibidir.”¹²⁷ Mubârekfûrî, bu hadiste mübalağa olduğunu belirterek şu tespitleri yapmıştır: “Bu hadisteki ifadede olduğu gibi (زيد كالأسد) denildiği gibi (الأسد كزيد) de denilebilir. Bu hadiste teşbih, en üst dereceye ulaşır.”¹²⁸

Burada kış ayında tutulan oruç, zahmetsiz meşakkatsiz elde edilen ganimete benzetilmiştir.¹²⁹ et-Tirmizî’nin şerhi *Tuhfetu’l-Ahvezî*’de “kış aylarında oruç kolayca elde edilen ganimet gibidir” denmektedir.¹³⁰ Ayrıca bu terkibin teşbihin özünden kaynaklandığına vurgu yapılmaktadır.

(كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ أَقْطَعُ) - 11

“Hamd ile başlanılmayan her önemli iş kesiktir. Yani bereketi yoktur.”

¹³¹Burada iş, eli kesilmiş şahsa benzetilmiştir.

(سَيِّدُ الْأَيَّامِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ) - 12

¹²⁴ Buhârî, Enbiya, 1; Müslim, Radâ, 59.

¹²⁵ Sakallı, Talat, “Hz. Peygamber’in Evrensel Mesajının Aktüel Değeri ve Problemleri”, *III. Kutlu Doğum Sempozyumu, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Isparta 2000, s. 42, 43.

¹²⁶ Ağırman, Cemal, *Kadının Yaratılışı*, İstanbul 2001, s. 264.

¹²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 335; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1992, Savm, 19.

¹²⁸ el-Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuhfetu’l-Ahvezî Şerhu Câmi’i’t-Tirmizî*, Beyrut 1990, III, 427.

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 335; Tirmizî, Nikah, 19.

¹³⁰ el-Mubârekfûrî, *a.g.e.*, s. 427.

¹³¹ İbn Mâce, Nikah, 19; Ebû Dâvud, Edeb, 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17259.

“Günlerin efendisi, Cuma günüdür.”¹³² Hadiste Cuma günü, şeref ve ta’zimde insanların seyyidine benzetilmiştir.

13 (إِنَّهُوَ اللَّهُ فِي النَّسَاءِ فَإِنَّهُنَّ فِي أَيْدِيكُمْ عَوَانٍ)

“Kadınlar konusunda Allah’tan sakının, Şüphesiz ki onlar sizin ellerinizde esirdirler.” Bu hadiste erkeklerin istek ve emirlerine boyun eğen kadınlar, esirlere benzetilmiştir.¹³³

14 (الْجَرَسُ مَرَامِيرُ الشَّيْطَانِ)

“Zil şeytanın düdüğüdür.”¹³⁴ Bu hadiste zil, şeytanın düdüğüne benzetilmiştir.

15 (إِنَّ الْإِيمَانَ قَيْدُ الْفَتَاكِ)

“İman, nefsin isteklerine mani olan bağ gibidir.”¹³⁵ Burada iman, nefsin isteklerine mani olan bağa benzetilmiştir.

16 (التَّاسُ مَعَادِينُ)

“İnsanlar maden gibidir.”¹³⁶ Bu hadiste insanlar, madene benzetilmiştir. Çünkü maden, tanınmaya, araştırmaya muhtaç olur. Aynı zamanda insanların madenlere benzetilmesinde maden, şeref ve üstünlük anlamında kullanılmıştır.¹³⁷

b. Teşbih-i Mürsel ile ilgili Hadisler

1 (إِنَّ الشَّيْطَانَ ذَنْبُ الْإِنْسَانِ كَذَنْبِ الْعَمَةِ)

“Şeytan, koyunun kurdu gibi insanın kurdudur.”¹³⁸ Burada iki teşbih vardır. Birincisi belîğdir. Çünkü bu hadiste teşbih edatı ve vechu’s-şebeh hazfedilmiştir. İkincisi ise teşbih edatı zikredildiğinden dolayı mürsel teşbihtir.

2 (إِنَّ اللَّهَ لِيُرِّيَ لَأَخْدِكُمُ التَّمْرَةَ وَاللُّقْمَةَ كَمَا يَرِي أَحَدَكُمْ فَلَوْهُ أَوْ فَصِيلَهُ حَتَّى يَكُونَ مِثْلَ أَحَدٍ)

“Allah, sizden birini hurma ve lokma ile terbiye eder. Sizden birinin tay ve deve yavrusunu terbiye ettiği gibi.”¹³⁹ Bu hadiste sadakanın insanı terbiyesi, atın yavrusunun terbiyesine benzetilmiştir.

3 (الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبَنِيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا)

“Mümin mümin için bir birini destekleyen bina gibidir.”¹⁴⁰ Bu hadiste de görüldüğü üzere mümin binaya benzetilmiştir.

¹³² İbn Mâce, İkâme, 79.

¹³³ Muslim, Hac, 147; eş-Şerif er- Razi, a.g.e., s. 237.

¹³⁴ Müslim, Libas, 103.

¹³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 166; Ebû Dâvud, Süleyman b. el- Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, Cihad, 158.

¹³⁶ Buhârî, Enbiya, 73; Müslim, Fedailu’s-sahabe, 199.

¹³⁷ Nevevî, İbnu’l-Haccâc Yahya b. Şeref, *el- Minhâc fî Şerhi Sahîh-i müslim*, Kahire 1987, IV, 78.

¹³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 233.

¹³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 251. Müslim, Zekat, 63; Tirmizî, Zekat, 28; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayp, *es-Sünen*, Zekat, 48; İbn Mâce, Zekat, 28.

¹⁴⁰ Buhârî, Mezâlim, 5; Müslim, Birr, 65; Tirmizî, Birr, 18; Nesâî, Zekat, 67, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 64.

c. Zimni Teşbihe Örnek Hadisler

1 - (أَيُّ دَاءٍ أَدْوَأُ مِنَ الْبُخْلِ)

“Hangi hastalık, cimrilikten daha illetli(daha kötü)dir. Cimrilik, hastalığa benzetilmiştir.¹⁴¹

2 - (مَا لِلشَّيْطَانِ مِنْ سِلَاحٍ يَبْلُغُ فِي الصَّالِحِينَ مِنَ النَّسَاءِ) -

“Şeytanın salih kimselere kadınlardan daha iyi etki yapan bir silahı yoktur.”¹⁴² Bu hadisteki ifadeye göre şeytanın silahlarının en iyisi ve en etkili kadınlardır. Bunlar onların nefislerine etki ederler ve onlar Allah’a ibadeti terk ederler. Böylece şeytanın salih kişileri gönüllerinden vurmak için kullandığı kadın sözcüğü en tesirli silahlar olarak ifade edilmiştir.¹⁴³

d. Yüce Hakikatlerin Teşbih ve Temsille Anlatılması İlgili Hadisler

Teşbihe anlamca yakın olan kavramlardan birisi de temsildir. Dolayısıyla benzetme yönü, değişik birkaç unsurdan elde edilen itibari bir şekilde temsil eder. Hz. Peygamber birçok yüce ve ince hakikati temsil ve teşbihlerle ifade etmekle, hem anlaşılmasını kolaylaştırmış hem de zihinlerde daha iyi yerleşmelerini sağlayarak etkisini artırmıştır.

(مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الرَّزِّعِ لَا تَزَالُ الرِّيحُ تُبِيحُهُ وَلَا تَزَالُ الْمُؤْمِنُ يُصِيبُهُ الْبَلَاءُ وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ شَجَرَةِ الْأَرْزِ لَا تَهْتَرُ حَتَّى تَسْتَحْصِدَ)

(Mümin, mütemadiyen rüzgarın eğitici tesirine maruz kalan bir bitkiye benzer. Mü'min, sürekli belalarla karşı karşıyadır. Münafığın misali de çam ağacı gibidir. Kesilip kaldıncaya kadar hiç sallanmaz.)¹⁴⁴

Bu hadiste mü'min, sürekli esen rüzgarın önünde sağa-sola eğilerek kırılmadan dik duran canlı bir bitkiye benzetiliyor. el-Aynî (ö: 855/1451)'nin *Umde-tu'l-Kârî*'de belirttiğine göre bu hadis şunu ifade etmektedir: Allaha inandığından dolayı hastalık, sağlık ve musibet gibi hayatın çok çeşitli esintileri mü'minin yönünü bozmaz, kulluk vasfını ve imanını sarsmaz, lütüflara karşı şükreder, musibetlerle yüz yüze kaldığında da sabreder ve hatta musibetlerin kazandıracağı mükafatı düşünerek Rabbine şükreder. Kâfir veya münafığın durumu ise böyle değildir. Allah onu helâk olmasını dilediği zaman küçük bir ağacın devrilmesi gibi devirir.¹⁴⁵

Diğer bazı hadislerde de şu şekillerde benzetme yapılmıştır:

(مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ شَجَرَةِ خَضِرَاءَ لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا وَلَا يَتَّحَاتُ)

¹⁴¹ Buhari, Salât, 88, Meğazi, 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, III, 208.

¹⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, V, 164.

¹⁴³ Dölek, *a.g.e.*, s. 25.

¹⁴⁴ Tirmizî, Emsal, 4, Edep 79; Müslim, Sifâtu'l-münafikûn, 58.

¹⁴⁵ Cânân, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi*, Ankara 1988, II, 320.

“Mü’minin durumu, yaprağını dökmeyen ve aşınmayan yeşil bir ağaç gibidir.”¹⁴⁶ Mü’min, yaprağını hiç dökmeyen yeşil bir ağaca benzetilmiştir. Bu hadiste teşbih, yaprağın dökülmemesi yönünden ağaç ve mü’min arasındadır.¹⁴⁷

(إِنَّ اللَّهَ ضَرَبَ مَثَلًا صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا عَلَيَّ كَنَفِي الصِّرَاطِ دَارَانِ)

“Allah, bize iki tarafında iki ev bulunan bir doğru yolu misal veriyor.”¹⁴⁸

SONUÇ

Bilindiği gibi belâgat, henüz ilim haline gelmeden önce meleke olarak şair ve hatiplerde hatta halkın dilinde mevcuttu. Daha sonraları belâgatın bir ilim dalı haline gelmesiyle teşbih, mecaz, istiare ve cinas gibi edebî sanatlar, birer belâgat terimi olarak, her dil ve kültürde daima kullanılmıştır. Özellikle de Kur’an-ı Kerim’ den sonra ikinci sırada yer alan hadiste teşbih sanatına dair birçok örnek bulmak mümkündür.

Edebî özelliği olan her metinde edebî sanatların değişik türlerini gördüğümüz gibi teşbihi de bulmaktayız. Özellikle teşbihin anlatım ve anlamdaki özelliği sebebiyle edebî sanatlar arasında ayrı bir yeri ve önemi vardır.

Aktarmaya çalıştığımız örneklerde de görüldüğü üzere Hz. Peygamber’in sözleri de beyan ilminin en yüksek derecesinde yer alan örneklerdir. Zira onun sözleri fesâhatta, belâgatta ve beyanda Kur’andan sonra ikinci mertebeyi oluşturmaktadır. Hz. Peygamber şaheser güzellikteki bu metinlerde güçlü ve güzel benzetmeler yaparak, ümmetine vermek istediği mesajları etkili bir tarzda vermiştir. “İlim” örneğinde hidayet vasfında ilim ve nurun müşterek olduklarına vurgu yapılmıştır. Bir diğer hadiste ise “iyi arkadaşın misali de misk taşıyan kimse gibidir. Ondana sana hiçbir şey geçerse bile kokusu geçer. Kötü arkadaşın misali de körukçü gibidir. Siyah tozu sana sirayet etmese bile dumanı sirayet eder.” Bu hadisteki nebevî teşbih insanları en belîğ bir şekilde iyiliğe teşvik etmekte, kötülükten de men etmektedir. Bu yapılırken de muhatapların anlayacağı en uygun yol izlenilmektedir. Ayrıca bu hadiste, alim ve iyi kişilerle birlikte olmaya, meclislerinde bulunmaya teşvik vardır.

Yine birçok hadiste görüyoruz ki Hz. Peygamber konuşmalarında kısa, veciz, benzetmeli ve anlamlı lafızları kullanarak, karşısındakilerin ilgilerini artırmayı ve bıkkınlığa meydan vermeden sözlerinin iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

Kısacası çalışmamızda görüldüğü üzere, teşbih, hadislerde sıkça karşımıza çıkan ve lafızlara daha zengin anlamlar yükleyen güzel birer anlatım vasıtasıdır. Bu tür bir anlatım geçmiş dönemlerde olduğu gibi şimdi de gelecekte de daha etkili ve kalıcı olmaya devam edecektir.

¹⁴⁶ Buhârî, İlim, 4, 5, 50, Edeb 79; Müslim, Münafıkun, 61; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 31, 61, 157.

¹⁴⁷ İbn Haceri’l-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu’l-bârî bi-şerhi sahîhi’l-buhârî*, ts. yy. I, 197-199.

¹⁴⁸ Tirmizî, Edeb, 76; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 182, 183.

KAYNAKÇA

- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l- Hafâ ve Muzilî'l-İlbâs Ammâ İštehera Mine'l-Ehâdîs Alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut 1405.
- Ahmed b. Hanbel, *el- Müsned*, İstanbul 1992.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniye*, (Haz. Turgut Karabey, Mehmet Atalay), Ankara 2000.
- Ahterî, Mustafa b. Şemseddin el-Karahisâri, *Ahterî-i Kebîr*, Beyrut ty.
- Aksan, Doğan, *Anlambilim*, Ankara 1999.
- Ali el Cârîm-Mustafa Emîn, *el-Belâgatü'l-Vâziha*, Mısır 1959.
- Aydın, Muhammed, "Kur'ân'da Teşbihli Anlatım Üslûbu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2001.
- Aydınli, Abdullah, *Hadis İstülahları Sözlüğü*, İstanbul 2006.
- el-Azîmâbâdî, Muhammed Eşref Emîr, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sunen Ebî Dâvud*, Beyrut 1995.
- Bolelli, Nusrettin, *Belâgat Kur'ân Edebiyatı*, İstanbul 2000.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el- Câmîu's-Sahîh*, İstanbul 1992.
- el-Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve' t-Tebyîn*, (Tah: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Bağdat 1960.
- Cânân, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi*, Ankara 1988.
- Ağırman, Cemal, *Kadının Yararlılığı*, İstanbul 2001.
- el-Cürçânî, Abdülkâhir, *Esrârü'l-Belâğa fî İlmi'l-Beyân*, İstanbul 1954 .
- el-Cürçânî, Ali b. Muhammed eş- Şerif, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Beyrut 1985.
- Çuhadar, Mustafa, "Fesâhat", *DİA*, İstanbul 1995.
- Dayf, Şevki, *el-Belâgatü't-Tatavvur ve't-Tarih*, Mısır t. y.
- Dölek, Adem, *Edebî Açıldan Hadislerde Teşbih ve Temsîl*, Erzurum 2001.
- Ebu'l-Ferec Kuddâme b. Cafer, *Nakduş-Şi'r*, Kahire, ts.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak el-İsbahânî, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Esfiya*, Beyrut 1405.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâ's, *es- Sünen*, İstanbul 1992.
- Eren, Şadi, *Kur'ân'da Teşbih ve Temsiller*, İstanbul 2001.
- el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-Münîr*, Beyrut, t.y.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsü'l-Muhîr*, Beyrut 1987.
- Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı*, İstanbul 1996.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997.
- Gürkan, Nejdet, 'Arap Edebiyatında Kinâye Sanatının Konumu', *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 1998, sayı 5.
- el-Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im, Muhammed Sadî, Abdulaziz Şeref, *el-Üslûbiyyetü ve'l-Beyânül Arabî*, Beyrut 1992.
- el-Hafâcî, Saîd b. Sinân, *Sirru'l-Fesâha*, Kahire 1994.
- el-Hâşîmi, Ahmed, *Cevâhirü'l-Belâğa fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedii*, Beyrut ts.
- el-Hindî, Ali Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, Beyrut 1993, XV, 551.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Musannefu İbn Ebî Şeybe* (thk: Kemal Yusuf el-Hût, Riyad 1409.
- İbn Fâris b. Zekeriyâ Ebu'l-Hasen Ahmed, *Mu'cemu-Mekâyisi'l-Lüğa*, Beyrut ts.
- İbn Hacerî'l -Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, ts, y. y.
- İbn Kayyîm, *el-Fevâidü'l-Müşevvik*, Beyrut, ts.
- İbn Mâce, İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el- Kazvini, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Kahire, ts.
- İbnul Kesir, İmâdü'd-din Ebû'l-Fida İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1966.

- İbnü'l-Esîr, Mec'dudin Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye Fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, (tah. Mahmud Muhammed ve Tahir Ahmed), Kahire 1963.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddin Nasrullah, *el-Meseli's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, (tah. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâne), Kahire 1962.
- Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, İstanbul 1941.
- Kazan, Ramazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, (Süleyman Demirel üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi) Isparta 2005.
- el-Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman, *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, (tah. Muhammed Abdulhamîd Hendâvî), Beyrut 1980.
- Kılıç, Hulûsî, 'Belâgat', *DİA*, İstanbul 1995.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- el-Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuhfetü'l-Ahvezî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, Beyrut 1990.
- el-Müberred Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil*, (tah. Muhammed Ahmed ed-Dâli), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc, *el-Camiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Neysabûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut 1411/1990.
- Nâka, Mahmut Kamil, "Öğretim Yöntemleri ve Arapça Öğretim Teknikleri", (Haz: Mustafa Kelebek), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3; Sivas 1999.
- Nevevî, İbnü'l-Haccâc Yahya b. Şeref, *el-Minhâc fî Şerhi Müslim*, Kahire 1987.
- Özbalıkçı, Reşit, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, İzmir 2006.
- Özdemir, Sevim, "el-Mutenebbî Dîvânından, et-Teşbihü'l-Belîğ Sanatına Örnekler", *Dokuz Eylül Üniversitesi dergisi*, Sayı: XIX, İzmir 2004.
- Râfiî, Mustafa Sadık, *İcâzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğati'n-Nebeviyye*, Mısır 1961.
- Sabbağ, Muhammed b. Lutfi, *et-Tasvirü'l-Fennî Fî'l-Hadisî'n-Nebevî*, y.y, 1986.
-*el-Hadisü'n-Nebevî, Mustalahahu, Belâgatühü, Kütübühü*, Beyrut 1981.
- Sakallı, Talat, "Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajının Aktüel Değeri ve Problemleri", *III. Kutlu Doğum Sempozyumu, SDÜ İlahiyat Fakültesi*, Isparta 2000.
- Saraç, M. A. Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2000.
- es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (tah. Abdülhamid Hendâvî), Beyrut 200.
- Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* (çev: Yaşar Kandemir), Ankara 1986.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekir, *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîrin-Nezîr*, Beyrut 1981.
-*el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1985.
- Şerif er-Razî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, (tah. Taha Muhammed), Kahire 1967.
- et-Teftazânî, Sa'düddin, *Muhtasarü'l-Meânî*, İstanbul 1304.
- et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- el-Ukkâvî, İnâm Fevvâl, *el-Mu'cemu'l-Mufassal fî Ulumi'l-Belâğa el-Bedî ve'l-Beyan ve'l-Meâni*, Beyrut 1992.
- Uysal, Muhittin, "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstihâd Mes'elesi", *Marife*, yıl. 6, sayı. 1, Konya 2006.
- Uzun, Tacettin, "Hz. Peygamber'in Belâgat ve Fesâhati", *Makâlât*, Konya 1999/2.
- ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut 1965.
- ez-Zerkeşî, Bedruddin, Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (tah. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Kahire 1958.

HIRİSTİYAN ESKATOLOJİSİNDE DÜNYANIN SONU KEHANETLERİ

Mustafa BIYIK*

ÖZET

Dünyanın sonu çok yakında mıdır? Bizim neslimiz en son nesil midir? Kutsal Kitap dünyanın sonunun tarihini önceden haber vermekte midir? Bu ve benzeri sorular, İsa'nın çarmıha gerilmesinden itibaren tarihteki son zaman kehanetlerinin izi sürülerek cevaplandırılmaya çalışılmaktadır.

Bu metinde, Hıristiyan apokaliptik son zaman kehanetleri ele alınmakta ve bunlar analiz edilmeye çalışılmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde kâhinler tarafından bir çok kehanette bulunulmasına rağmen, bunların hiç biri tarih sahnesinde gerçekleşmemiştir. Onların verdikleri apokaliptik dünya sonu tarih olarak geldi, fakat vaad edilen son hala gelmedi. Bununla birlikte, insanlar onları "gerçek kâhin" olarak isimlendirmeye devam ettiler. Görünen odur ki, bu kâhinler kehanetlerinde başarsız oldular fakat insanlar başka yeni tarihler beklemeye devam ettiler. Dolayısıyla bana göre bu son zaman vizyonları sağlam delile ya da Hıristiyan eskatolojik inançlarına dayanmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dünyanın sonu, kıyamet, apokaliptik, kehanet, eskatoloji, milenyum.

THE END-TIME PROPHECIES IN CHRISTIAN ESCHATOLOGY

Is the end of the world imminent? Is our generation the last generation? Does the Bible foretell the time of the end? These questions have been sought to answer these and the other relevant questions by tracing the history of the end-time prophecies since the crucifixion of Jesus.

In this paper it is dealt with the Christian apocalyptic the end time prophecies and tried to analyse them. In spite of many prophecies that have been made by prophets during the historical process, none of them come out in the scene of history. Their apocalyptic end times came, but the promised end still has not yet come. However, the people continue to call them "true prophets". It is obvious that the prophets failed their prophecies but the people have been expected another new dates. So in my opinion, these end time visions are not based on the sound proofs or the eschatological Christian beliefs.

Key words: End-time, doomsday, apocalyptic, prophecy, eschatology, millennium.

* Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, biyik@gazi.edu.tr

GİRİŞ

Dünyanın sonu beklentisi, Hıristiyanlıkta vurgulu bir biçimde ifadesini bulmuştur. Hıristiyanların bu konuya fazlasıyla ilgi duymalarının geri planında, evrensel bir gerçeklik olarak insanlardaki gelecek merakı, İncillerde yer alan İsa'nın bu yöndeki ifadeleri ve Kutsal Kitab'ın çizdiği apokaliptik kıyamet senaryosu yatmaktadır. Bu kültürdeki sona ilişkin veriler sadece insanların geleceğe ilgi duymalarına yol açmakla kalmamış, Hıristiyan tarihi boyunca pek çok kişinin kıyamet tahminleri ileri sürmelerini de beraberinde getirmiştir. Günümüzde dahi çoğu Batılı olmak üzere pek çok kişiden geleceğe ilişkin kehanet haberleri duyulmaktadır. İlginçtir ki, bu haberler sadece söylem bazında kalmamakta, din, dil ve kültürleri farklı da olsa pek çok insanın zihin dünyasında önemli izler bırakmaktadır.

Eskatolojik açıdan Hıristiyanlığın zengin bir düşünce sistemine ve literatürüne sahip olmasının temel nedeni, İsa'nın İncillerde ve Hıristiyan geleneğinde ifadesini bulan kısa biyografisinin taşıdığı teolojik-psikolojik zemin eksikliğidir. Bu durum, kısa bir dünyevi yaşama sahip olan Tanrı İnsan'ın vaatleri açısından etrafındakileri tatmin edememesine bağlı olarak İncillerde resmedilen son zamana ilişkin doğrudan ya da imalı söylemlerin Hıristiyanlık tarihi boyunca yaşanan çeşitli olaylarla ilişkilendirilmesine yol açmıştır. İlk bakışta üzerinde fazla durulmayan bu çok gerilere dayalı gerçekleşmeden yoksun ama vurgulu eskatoloji anlayışı, Hıristiyanlık tarihinde ilk dönemden itibaren ortodoks ve heterodoks gelenekte güçlü kehanet beklentisini ve kehanetçileri ortaya çıkarmıştır.

Eğer Hıristiyan teolojisi içerisinde edildiği yer açısından neredeyse öncelikli konum bu dinin temelinde yer alan bir şahsiyet olarak İsa'ya değil de, sağlığında ona ve imanlılarına karşı sert bir tavır sergilemiş bir kimseye, Aziz Pavlus'a verilecek seviyeye geliyorsa, gariplik daha burada başlıyor demektir. Benim şahsi sorunun Pavlus'un İsa'yı öncelenmesi değil, bu öncelenin temelini oluşturan Hıristiyan literatüründeki bilinen kısır İsa verilerinin taşıdığı eskatolojik sıkıntıların İsa imanlıları ve Hıristiyan tarihi üzerindeki izdüşümünün varlığı sonucudur.

Gerçekten de eğer İnciller –bunlara apokrif olanları da ekleyebiliriz- baştan sona taranacak olursa, burada bizzat İsa'ya ait verilerin ne kadar az olduğu görülecektir. Onun çocukluğuna ve gençliğine ilişkin en geniş veriler apokrif İncillerde yer alır ve bu İnciller de merkezi Hıristiyanlık tarafından dışlanır. İncillerin İsa'sı daha çok onun çarmıha gerilişi öncesi 2-3 yılı üzerine odaklanır. Onun doğumu, çocukluğu ve insanları mesajına daveti öncesindeki gençliği hakkındaki veriler oldukça sınırlıdır. Dahası dört incilin hemen hemen aynı olayları benzer ifadelerle ele alıyor olması, hacim olarak dört değil de bir incillik verinin olduğunu göstermektedir. İsterseniz son dönemde İsa'nın gerçek sözlerini ortaya çıkarmaya çalışan Jesus Seminary'in verileri doğrultusunda İsa'nın İncillerdeki sözlerinin çoğunluğunu da atabilirsiniz. Ya da Hıristiyan geleneği dışından bir bakışla, İncillerin yazılışı ile başlayan sıkıntıları göz önüne alıp bu verilerin otantikliği bağlamında

tamamını silebilirsiniz. Böylece Hıristiyan kehanetlerinin kutsal metinlere dayalı ayağını daha başından kaydırabilirsiniz. Ama bizim burada üzerinde durmak istediğimiz husus, konuyu Hıristiyan teolojisi içerisinde içten bir çözümlemeye tabi tutmaktır. Dolayısıyla bu makalenin amacı, yeryüzündeki çoğu dini-felsefi düşüncede yer alan dünyanın sonu anlayışının Hıristiyanlık boyutuna odaklanmak, bu gelenekteki kıyamet kehanetlerine değinerek bunun insanlar üzerindeki etkisine dikkat çekmek ve ardından bu kehanetlerin Hıristiyanlık içerisinde ve dışından evrensel değerler açısından eleştirel bir analizini yapmaktır.

GERÇEKLEŞMEMİŞ VAAD: TANRI KRALLIĞI VE ESKATOLOJİK SON PARADOKSU

İncillerde İsa'ya ilişkin verilerin azlığına ve bunun taşıdığı sıkıntılara kısım işaret ettikten sonra, bu sınırlı veriler ışığında İsa'nın mesajına bakabiliriz. İncillerde İsa yanındakileri devamlı korkunç bir felakete karşı uyarır. Yanlış gördüğü şeye karşı çıkar; bu, üst düzey Yahudi din adamlarından ya da Roma idarecilerinden gelse de. O bu açıdan ısrarcı ve dik başlıdır. Tek amacı mesajını yaymak, istediği ve bu konuda Baba Tanrı'nın kendisine vaad ettiği düzeni kurmaktır. O, farklı bir düzenin peşinde olsa da, bunu açık ifadelerle dökmek. Sık sık mevcut düzenin ve toplumsal yapının olumsuzluklarına dikkat çeker, yanındakileri uyarır. Konuşmasında mesellere, kinayelere ve vecizelere bolca yer vererek dönemin kültürel-edebi motiflerini kullanır. Arzuladığı düzenden Tanrı Krallığı olarak bahseder. Onun gelişinin çok yakında gerçekleşeceğinden –hatta havarileri ölmeden önce- (Markos 9:1) ve aniden olacağından (Markos 13:32-37; Vahiy 3:3) bahsederek adeta tarih verir. Tanrı Krallığı, Tanrı'nın idaresinin hakim olduğu idare dönemidir. Fakat bunun ne şekilde olacağı açık değildir. Tanrısal idareye karşı olan mevcut yönetim, Şeytani idareye karşılık gelmektedir. Tanrısal idarede bolluk, bereket ve iyilikler vardır. Bu dönemin süresi ise, zaman zaman mecazi yorumlansa da kitabî ifade ile 1000 yıldır.

İsa'nın sınırlı hayat hikâyesi içerisinde yer alan krallık vurgusu, ne yazık ki onun sağlığında gerçekleşmedi. Onun çarmıha gerilmesi, efendileri ile kısa bir birliktelik geçiren imanlıları açısından çok etkisi yaptı. Kurtarıcı olarak görülen ve kendilerine krallığı vaad eden liderleri, kendilerini hasımları ile karşı karşıya bırakıp gitmişti. Hem de hiçbir direniş yaşanmamıştı. Dahası, tüm beklentilere karşın Baba Tanrı'dan bir yardım gelmemişti. Üstelik onlar, efendilerinin çarmıh üzerinde acı içerisinde Baba'ya yakarışlarına şahit olmuştu. Şimdi kendi başlarındaydılar. Bu sırada gerçekleşen İsa'nın dirilişi ve bir süre imanlıları ile bir arada yaşaması onlara bir teselli verir. Birliktelik kısa sürse de, onun görünüşü bile mucizedir ve eski mesajdan dönme söz konusu değildir.

Ama yine de Krallık gelmemişti. Efendileri tekrar ayrılınca, az sayıdaki imanlı ile başlayan süreçte acılar devam etti. Krallık ümitte beklendi. İncillerdeki verilere göre bu krallık ile ilişkili iki kavram daha öne çıkıyordu: İsa'nın ikinci dönüşü ve dünyanın sonu. Efendileri bir gün tekrar bu dünyaya dönecek ve iman-

lılar ile birlikte olacaktı. Onun dönüşü, krallığın başlangıcı –bazen de sonu- olarak tanımlanmaya başlandı. İsa bu dönüşünde, imanlıların başına dert olacak olan Deccal ile savaşıacak ve onu yenecekti. Bu yeniş kötülüğe karşı bir zafer olarak görülse de, kozmik anlamda dünyanın ömrünü tamamlaması demektir. Dolayısıyla gelecek bir anlamda İsa'nın dönüşüne ve Tanrı Krallığı'na kapı aralaması açısından olumlu, buna karşın söz konusu iki olayın ardından geleceği tasavvur edilen eskatolojik sona doğru gidiş açısında kozmik bir sondur.

İsa'nın takipçileri, İncillere serpişen ümit beklentisi içeren kavramlara sarıldılar. Roma idaresi onlar üzerindeki baskısını uzun süre devam ettirirken, onlar efendilerini bekletiler. Sıkıntılar sona erdiğinde dahi, beklenen dönemin önlerinde olduğunu düşünmeye devam ettiler. Hıristiyan tarihi boyunca var olan bu düşünce ve beklenti, daima İsa'nın dönüşünün ve dünyanın sona erişinin tarihini belirleme çabalarını da beraberinde getirmiştir. Dünyanın ne zaman kozmik bir sonla karşı karşıya kalacağını önceden belirlemek bugünün bilimsel verileri açısından hala zor bir konu gibi dursa da, bunun İsa'nın dönüşü ve İncillerde yer alan diğer pek çok olayla ilişkilendirilmesi (Bkz. Matta 24:6-8; Markos 13:8, 24-25; Luka 21:10-28), neticede Hıristiyanlık tarihi boyunca bu konuda pek çok tarihin verilmesine yol açmıştır.

KIYAMET KEHANETLERİNİN DAYANAKLARI

Ahir Zaman ve kıyamet esoterizmine yönelik ilgi her zaman yoğun olmuştur. Her canlı gibi insanın da bir gün ölüm denen olgu ile karşılaşması kaçınılmazdır. Dışardan bakıldığında bir varlığın dünya hayatının sona ermesi demek olan ölüm, başta 'yok oluş korkusu' olmak üzere, inanan için fiziksel anlamda da olsa dünyadan, sevdiklerinden ayrılma olarak görülme gibi pek çok nedenden ötürü insanların her zaman ilgi ve endişesini çekmiştir. Ölümsüzlük arzusu ve insanın inanan biri tarafından bedeninin ötesinde manevi yönü de olan bir varlık olarak görülmesi, –bu ister ruh ve isterse başka bir şey olsun- ölüm sonrasında bu manevi kişiliğin akıbetini merak konusu etmiştir. Böyle olunca ölüm olgusunun ardından çeşitli teorilerin ortaya atılmasına ve farklı yorumların yapılmasına kapı aralanmıştır. Bu da çok sayıda kıyamet kehanetini ortaya çıkarmıştır.

Hıristiyanlıkta dünyanın sonuna yönelik kehanet iddialarına ve bunların ardında koşmanın gerisinde yatan dayanaklara baktığımızda, aslında bunların çoğunun diğer dinlerdeki kehanet haberlerinin de itici gücü olduğunu görmekteyiz. Bilimsel verilere dayanarak dünyanın sonuna salt seküler açıdan bakmanın getireceği korku ve endişeler son konusuna ilgiyi her zaman arttırmıştır. Teolojik açıdan bu ilginin daha da canlı kalmasını sağlayacak malzemelerin olduğunu görmekteyiz.

Hıristiyanlığın sık sık eskatolojik beklentileri ortaya çıkaran olaylar yaşadığını görmekteyiz. Deccal efsanesi ve dünyanın sonunu bekleme, antik dönemlerin sonlarında ve orta çağda bazıları tarafından tehdit edici bir olgu olarak anlaşılmış ve bu nesilden nesile devam etmiştir. Apokaliptik yazarlar, politik, ekonomik,

sosyal ya da kültürel durumun yıkımı ya da hızlı çöküşü üzerinde odaklanmışlardır. Kısır bakış açısı ya da dar “kutsal kitapçılık”, teşhislerinin kötümser olmasına yol açmıştır. Dahası, yaşanan felaketler çoğu defa dünyanın sonunda beklenen büyük felaketlerin başlangıcı olarak yorumlanmıştır.

Hıristiyanlığa göre ölümsüz olan ruhun dünyevi yaşam sonrasında yeni bir yaşamı söz konusudur. Yeni yaşam bu dünyada gerçekleşecek olsa da, orası içinde yaşadığımız düzen değildir. Zira bu dünya yıkılıp yok olacak ve yerine yeni bir dünya kurulacaktır. Bu da mevcut dünyanın sonu demektir. Dünyanın sona doğru gidişi, İsa-Mesih ile buluşma ve mükâfata erme bakımından olumlu, buna karşın inançsızlar açısından ise yokluk ya da çeşitli eziyet ve işkenceleri barındıran cehenneme gidiş yönünden istenmeyen bir durumdur. Dolayısıyla kıyametin kopuşu hem olumlu ve hem de olumsuz anlamı içermektedir. Bununla birlikte kıyametin kopuşu, pek çok doğüstü, gizemli tabiat ve kozmik olayları içeren bir durumdur.

Dünyanın sonuna ilişkin kıyamet senaryoları dinsel metinlerde yer alır. Hıristiyan geleneğine baktığımızda dünyanın sonuna dair çeşitli ifadelerin kutsal kitap içerisine dağıldığını görmekteyiz. Örneğin incillerde çeşitli yerlerde Tanrı Krallığı'nın gelişi ve Mesih'in ikinci dönüşü konusunda açıklamalar yer almaktadır. Gerek Tanrı Krallığı ve gerekse Mesih'in dönüşü, kozmik eskatoloji açısından önemlidir. Bu olaylar, Hıristiyan eskatolojisi içerisinde dünyanın sonu öncesinde yaşanacak hadiseler olarak görülür. Kıyamet bu iki olayın ardından tasavvur edilir. Dolayısıyla bunlar bir bakıma kıyametin alametleridir. Dahası, İncillerin sonlarında (Matta 24; Markos 13; Luka 21) son günleri resmeden ayrıntılı pasajları da görmekteyiz. Ayrıca Vahiy kitabının neredeyse tamamı eskatolojik içeriktedir. Burada kıyametin kopuşu ve ardından gerçekleşecek olaylar ayrıntısıyla ifade edilir. Zaten vahiy ifadesinin bir anlamı da gizli olan şeyi açığa çıkarmaktır. Bu anlamıyla, son günlere ilişkin gizli bilgileri içermektedir.

Dünyanın sonuna ilişkin bilgiler Yahudi geleneğinde de önemli bir yer tutar. Özellikle Daniel kitabı bu konuda zengin içeriğe sahiptir. Dolayısıyla eskatolojik araştırmaya girişen Yahudi teolog ve kâhinleri kadar, onu onaylayan Hıristiyanlar için de önemli bir kaynaktır. Kutsal Kitap'ta bu verilerin yer alması bir taraftan Hıristiyanları bu konuda araştırma yapmaya sevk ederken, öte yandan da bu veriler son şeylere ilgi duyanların gizemli geleceklerine bir kapı aralamaktadır.

Hıristiyanlıkta kehanetlerin birinci dayanağı bu şekilde mevcut kutsal kitap olurken, bunun dışında söz konusu haberlerin ortaya çıkmasına ve yaygınlaşmasına neden olacak faktörleri de arayabiliriz. Dini, dünyevi alana egemen kılma arzusu bunlardan bir diğeridir. Kehanetlerin ortaya çıkışı bazen sadece ulusal sınırlar içerisinde kalmaz. Din/kilise-devlet ilişkilerini temelden etkileyecek bir hal alır. Kehanetlerde verilen tarihler genellikle yakın bir geleceğe işaret eder ve kâhin, etrafındakileri daha dindar bir hale getirmeye, çevresini ve mümkünse tüm

dünyayı kapsayacak geniş bir alanı teokratik bir idari sisteme geçirmeye, ilahi kanunları uygulamaya ve toplumu buna göre şekillendirmeye çalışır. Seküler kâhinler daha çok dünyanın yaşlanmasından hareket ederken, dinsel kâhinler insanı ve toplumu merkez alırlar ve zamanın gittikçe bozulduğu, insanların kötü şeylere meylettği düşüncesini işlerler. Bu da pek çok dinin ortak bir tezahürüdür. Bozulmuş bir toplumu iyi davranışlara sevk etmenin yollarından biri, halka kıyametin yakınlığını vurgulamak, onları iyi şeylere sevk etmek olarak görülür. Dindarlık zaman zaman eğitimin, toplumsal yaşantının ve diğer pek çok şeyin ötesine çekilme, hatta siyasetten uzak durup inzivaya çekilme gibi anlamlara da gelebilmektedir. Böylece özlemler beklenen mükemmel dönem ve toplum olarak Tanrı Krallığı'nı kurmaya katkı sağlanmış olacaktır. İsa'nın öğretisinde merkezi yer alan Tanrı Krallığının bu dünyada kuruluşu olayını insanın da gayretlerine bağlayan son dönem evanjeliklerini ve diğer bazı Protestanları dikkate aldığımızda, bu faktörün küçümsenmeyecek etkisinin olduğunu söyleyebiliriz.

Kıyamet kehanetlerinin gerisinde kişisel menfaatler de yatabilir. Kehanetler her zaman saf dinsel duygular içerisinde aşkın'a yönelik bir hareket olarak kendisini göstermemiş, bazen kişisel çıkar aracı olmuştur. İnsanların geleceğe yönelik dinsel beklentileri bu kişilerce kullanılarak kendilerine tam teslimiyet sağlanmış, böylece kendileri de henüz bu dünyada tam bir otorite haline gelmiştir. Din adına kehanette bulunduğunu ileri sürüp bunu kendilerine çıkar vasıtası yapanlar toplumu kendilerine öylesine inandırmışlardır ki, verilen tarihler hiçbir zaman tutmasa da, cemaatte çoğu defa bir dağılma yerine liderden yeni bir vizyon beklentisi ortaya çıkmıştır.

Öte yandan ifade etmeye çalıştığımız üzere gelecek, insan için apayrı bir ilgi alanıdır. Yarın ne olacaktır, dünyanın bir sonu olduğuna göre bu son ne zaman gerçekleşecektir, kutsal metinlerde bu konuda bir işaret var mıdır? Eğer bir işaret varsa ve bu tamamen açık bir bilgi değilse, bu müphem veriler ne şekilde yorumlanmalıdır? Bu sorular, insan için büyük bir ilgi alanıdır. Sıradan halk bu konuda uzmanlaşmış ya da "söz söyleyen" kimseleri dinlerken, bu konuda yetkinliği kendilerinde görenler de çeşitli kaynaklardan beslenerek halkın bu konudaki meraklarını gidermeye çalışırlar. Bu merak, karşılıklı arz-talep doğrultusunda kehanetleri ortaya çıkarmıştır.

Dünyanın sonu konusunda tahminde bulunma, bazen aktif dünyevi politikanın bir aracı da olabilmektedir. Örneğin Vahiy'de ve Daniel kitaplarında geçen dünyanın sonu öncesinde kurulacak Kudüs (Yeni Kudüs) kavramları dünyevi siyasetin bir parçası yapılırlar. Kudüs'ün kurulması için apokaliptik metinler birer aracı metafor olarak kullanılır. Bunu, tarihte Kudüs endeksli politikalar üreten Hıristiyan kehanetçilerinde görmekteyiz.

Kıyamet kehanetinde bulunanlar sadece dini liderler arasından değil, seküler çevreden de çıkmıştır. Bu kâhinler bazen dinsel gerekçeleri bir tarafa koyup, sırf bilim adına ya da farklı kişisel nedenlerden ötürü çeşitli tarihler vermişlerdir.

Onlar bu tarihleri her zaman için din'in 'kıyamet'i olarak görmeseler de, inançlı insanlar –ve hatta kıyameti bekleyen diğer inanç mensupları- onların söylemlerini çoğu defa dikkate almışlar ve sonunda büyük bir yalan ile karşı karşıya kalmışlardır.

KEHANET HESAPLAMALARINDA KULLANILAN YÖNTEM

Dinsel metinlerden uzak salt bilim anlayışına dayandırılan kehanetler bir tarafa bırakılacak olursa, Hıristiyanlık tarihinde ortaya atılan bütün dinsel kıyamet kehanetlerinin temelinde *Altı Gün Teorisi* olarak adlandırılan bir teorinin yattığını görmekteyiz. Dünyanın ömrünü yaratılış sonrası 6.000 yıl olarak esas alan bu teoriye göre: 1) Tanrı dünyayı altı günde yarattı ve yedinci gün dinlendi (Yaratılış 1-2). 2) Burada her gün 1.000 yılı sembolize eder. Hem Yeni Ahit (Petrusun II. Mektubu 3:9) ve hem de Eski Ahit (Mezmurlar 90:4) bir günün 1.000 yıla denk geldiğini ifade etmektedir. 3) Yaratılış'taki öykü, dünyanın ömrüne bir referansta bulunur: 6.000 yıllık eylem sonrasında 1.000 yıllık dinlenmeye mukabil milenyum krallığı.

Altı gün teorisinin iki temeli bulunur. İlki, bazı Yahudi rabbisinin ve erken dönem Hıristiyan din adamının Tanrı'nın insanlığa 6.000 yıllık bir süre verdiği ve ardından bir milenyum krallığının kurulacağına ilişkin geliştirdikleri bir inançtır. İkincisi de, bazı araştırmacılara göre Yaratılış'daki soy kütüğü geriye doğru hesaplandığında Adem ve Havva'nın MÖ 4.004 yılında yaratıldıklarına ulaşılır. Bu teori, Kutsal Kitap soy ağacı üzerine ilk araştırmayı yapan ve 1650-54'te *Annales Veteris et Novi Testamenti* adlı bir kitabı yazan İrlanda başbişöbu James Ussher'e (1581-1656) dayanmaktadır.¹ Teorinin son zamanlardaki temsilcileri Jack Van Impe, Charles Capps, Ray Brupaker, Rod Parsley, Gordon Lindsay ve Rex Humbard'dır.² Gordon Lindsay'a göre Kutsal Kitap kronolojisi esas alındığında, Adem-İsa arası 4.000 yıldır. Buna göre İsa'nın dönüşü öncesinde yaşanacak Büyük Felaketler 2000 yılından hemen önce gerçekleşecektir.³

İlginçtir ki, tarih boyunca sayısız kâhin, kıyamet günü konusunda ortaya attığı *farklı* tarihleri kanıtlamak için hep "Altı Gün Teorisi"ni ya da bu teorinin temel önermelerini kullandılar. Irenaeus'tan etkilenen Hippolytus (ö.236), Mesih'in Adem'in yaratılmasından 6.000 yıl sonra döneceğini savunmuştu. Modern araştırmacılar da genellikle Hippolytus ve çağdaşları Irenaeus ve Lactantius'a dayanmışlardır. Fakat bunlar kıyamet günü için 6.000 yılın tamamlanması olarak 2.000 yılını değil de 500 yılını vermişlerdir!

¹ Richard Abanes, *End Times Visions: The Road to Armageddon* (New York: Four Walls Eight Windows, 1998), 281.

² Geniş bilgi için bkz. James Horvath, *He's Coming Soon* (Lake Mary: Creation House, 1995), 20-21.

³ Gordon Lindsay, *The World: 2000 A.D.* (Dallas: Christ for the Nations, 1968), 90-92 ya da Abanes, 282.

ESKATOLOJİK KEHANETLER TARİHİ

Çarmıh hadisesinin hemen ardından meşhur kilise önderi Clement (30-100), Kutsal Kitap verilerini dikkate alarak Tanrı Krallığı'nın kendi döneminde gerçekleşeceğini savunmuştur. Krallığın ilk asırda gerçekleşecek olması, dünyanın sonunun yaklaştığı anlamına geliyordu. Bu son için daha açık bir tarih belirleme Clement'den sonra kilise liderlerinden Ignatius (ö.98/117)'dan gelmiştir. Ignatius, dünyanın sonu için tarih olarak 100 yılını ileri sürmüştür.⁴

Clement'in dünyanın sonu konusundaki iması ve Ignatius'un net tavrının ardından, Hıristiyan dünyası ilginç bir şahsiyet olan Montanus ve akımı Montanizm'e şahit olmuştur. Montanus'un ikinci asrın hemen başında Friky'a'da (bugünkü Kütahya ve Afyonkarahisar) kurduğu Montanizm akımı, Hıristiyan tarihinde kıyamet senaryoları üzerine kurulu ilk harekettir. Montanus ve onun telkinleri ile evliliklerini davalarına(!) tercih edip kocalarını terk eden Priscilla ve Maximilla adlı iki kadının gayretleri sonucu kısa sürede tüm Hıristiyan dünyasına yayılan akım, Hıristiyan kıyamet kehanetçiliğini bireysel bazdan bir kitle hareketine dönüştürmesi açısından dikkat çekicidir.⁵ Montanistler İsa'nın dönüşünün ve bin yıllık dünyevi Tanrı Krallığı'nın kuruluşunun "yeni Kudüs nesli" ile birlikte (Vahiy 21:2) Friky'a'da gerçekleşmek üzere olduğunu, dünyanın çok yakında sona ereceğini ileri sürmüşlerdir.⁶ Montanistler eskatolojik söylemleri yayarken ikinci asrın sonunda Roma dünyasında çıkan iç savaşları, sonun gelişinin işareti olarak söylemlerine iyi bir malzeme yapmışlardır.⁷ Onlar dünyanın sonunu çok yakında ve büyük bir felaket ile birlikte bekledikleri ve bu konuda kendilerinden çok emin oldukları için mevcut düzeni değiştirmeye çalışmamışlardır.⁸ Fakat kehanet konusunda Kutsal Kitab'ı mevcut kiliseden farklı yorumlamaları nedeniyle sapkınlıkla itham edilmişlerdir.⁹

⁴ Abanes, 165, 337. Clement dünyanın sonundan bahsetmese de, Krallığı'nın kurulması kıyamet öncesi olaylardan biri olarak görüldüğünden, onun bu ifadeleri dünyanın sonu için de bir işaret sayılabilir.

⁵ Bkz. F. David Farnell, "The Montanist Crisis: A Key to Refuting Third-Wave Concepts of NT Prophecy", *The Master's Seminary Journal*, 14/2, Fall 2003, 242-243; F. F. Bruce, *The Spreading Flame* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1985), 218.

⁶ Abanes, 164; Farnell, 252.

⁷ Daniel Cohen, *Waiting for the Apocalypse* (Buffalo: Prometheus Books, 1983), 49.

⁸ Robert G. Clous, "The Danger of Mistaken Hopes", *A Guide to Biblical Prophecy*, ed. Carl E. Armerding and W. Ward Gasque (Peabody: Hendrickson, 1989), 29.

⁹ Farnell, 258. Montanus ve Priscilla'dan fazla yaşayan ve 179 yılında ölen Maximilla, kendisinin ölümünden sonra hiçbir kehanetin olmayacağını, çünkü dünyanın sonunun geleceğini vurgulayarak kıyamet vaktini kendi ömrüne endekslemiştir. Dolayısıyla son için tarih 179'dur. Bunun dışında dünyevi işlerden uzak durmaları, sık ve uzun süreli oruç tutmaları, kuru yiyeceklerle beslenmeleri, yeneden evlenmeye ve kadınların süslü elbise giymelerine karşı olmaları ve genç kızlara baş örtüsü takma zorunlulukları ile dikkatleri üzerlerine çeken Montanistler, VI. asırda tarih sahnesinden silinmişlerdir (Abanes, 164-165).

Montanistler'den sonra bişop Cyprian (200-258) 250 yılını işaretle "Sevgili kardeşler, Tanrı Krallığı an meselesidir" diyerek cemaatini uyarırken,¹⁰ Hippolytus (ö.236) da Mesih'in dönüşünün ve dünyanın sonunun 500 yılında olacağını her tarafa yaymaya çalışmıştır.¹¹ Dünyanın sonu için 500 yılını vermek yeni değildi. Daha önce Sextus Julius Africanus (160-240) da dünyanın sonunun yaratılıştan 6.000 yıl sonra gerçekleşeceğini ve Mesih'in dönüşünün 500 sonrasına kalmayacağını söylemiş, fakat daha sonra bu tarihi 800 olarak revize etmişti.¹²

Zaman içerisinde kıyamet kehanetleri ileri sürmek normal bir anlayış olarak yerleşmeye başlamış ve bir başka tarih Toledo bişobu Elipandus'dan gelmiştir. Elipandus, dünyanın 6 Nisan 793 tarihinde ömrünü tamamlayacağını ileri sürmüştür.¹³ Ardından V. asra gelindiğinde, Orosius ve Victorious gibi Hıristiyan tarihçiler Mesih'in doğumunun yaratılıştan 5.200 yıl sonra gerçekleştiğini savunarak dünyanın 300 yıllık bir ömrünün kaldığını ve 800 yılında sona ereceğini iddia ettiler.¹⁴ Böylece daha önce 800 yılını dünyanın sonu olarak öne süren Sextus Julius Africanus'un görüşü desteklenmiş oluyordu. Bu durum, söz konusu tarihte sonu bekleme hususunda halkın inancı güçlendirmiştir.

Halkın bu konuda beklentisi artsa da, bu tarihte de bir değişiklik yaşanmamış, dünya yok olmamıştı. Bütün bunlara rağmen tarih vermede bir duraksama olmadı. Bu defa Thiota adlı kadın, evrenin sonu için 848 yılını ileri sürmüş ve küçümsenmeyecek sayıda taraftar edinmiştir.¹⁵

Dünyanın sonu için verilen tarihler birinci mileniyumun tamamlanmasına doğru artarak mileniyumda zirveye ulaşmıştır. Thuringa'lı Bernard son için 992'yi verirken,¹⁶ meşhur vaiz Floury'li Abbo da önce 970'i ve ardından sırasıyla 981, 992, 1003 ve 1033'ü ileri sürmüştür.¹⁷ Kıyamet kehanetçileri mileniyumun gizemi-

¹⁰ Abanes, 337.

¹¹ Stephen D. O'Leary, *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric* (New York: Oxford University Press, 1998), 48.

¹² Richard Kyle, *The Last Days Are Here Again* (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 37.

¹³ İspanyol keşiş Beatus (ö.798) da bu günde halk ile birlikte sonu bekleyenlerdendi. Halk oruç tutarak sabaha kadar beklese de son gelmiyordu. Bunun üzerine ümidini kesen kalabalıktan Hordonus, "Hadi yiyip içelim, ölürsük en azından tok ölmüş oluruz" diyerek alay etmiştir. (Abanes, 168-169). Beatus daha sonra dünyanın sonu için 838 yılını vermiştir. Bkz. Johannes Fried, "Awaiting the End or Time Around the Turn of the Year 1000", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003), 27.

¹⁴ O'Leary, 49.

¹⁵ Abanes, 337.

¹⁶ James Randi, *The Mask of Nostradamus* (New York: Prometheus Books, 1993), 236.

¹⁷ Richard Landes, "The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Hystography, Medieval and Modern", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003), 251-152. Ayrıca bkz. Benjamin Arnold, "Eschatological Imagination and the Program of Roman Imperial and Ecclesiastical Renewal at the End of the Tenth Century", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expecta-*

ne kapılarak ısrarla Mesih'in dönüşünün ve dünyanın sonunun yakınlığını vurgulamışlardır.¹⁸

Bin yılı, kıyamet kehanetçileri içerisinde en çok dikkate alınan tarih olmuştur. Daha 900'lü yıllardan itibaren bütün Avrupa'da dünyanın sonunun 1000 yılında gerçekleşeceği inancı yayılmaya başlamış, buna dair çeşitli tarihler ileri sürülmüştür. Bu konuda Abanes'in ve diğer bazı araştırmacıların eserlerinde¹⁹ oldukça zengin örnekleri bulmak mümkündür. Birinci milenyumun tamamlandığı yıllarda eskatolojik sona ilişkin pek çok olağanüstüliklere dair inançlar bulunmaktadır. Elbette kehanette bulunmak istendikten sonra sayılar üzerinde yapılacak bazı oynamalar ya da pek çok dünyevi olay üzerinde spekülasyonlar yapmakla dinleyiciler üzerinde etkin olunabilirdi. Onlar da bunu yaptılar. Hıristiyan apokaliptiklerinin temel kaynakları tarihi eskatolojik verilere göre 1000 yılında Avrupa'da deniz ve ırmakların suları yükselmiş, ertesi yıl kıtlık, savaşlar ve veba salgını ortaya çıkmış, 1003 yılında Fransa'da ırmaklar taşarak sel felaketleri yaşanmış, 1003-1006 yılları arasında bir yıldız dünyayı karartmış, 1009 yılında gökten kan yağmış, aynı yılın 29 Nisan'ında güneş şaşkırtıcı bir renge bürünerek iki gün boyunca kanlı ve küçük gözükmüş, bunu veba salgınları ve ölümler izlemiş, anormal çocuk doğumlarında artış yaşanmış, gökyüzünde alışılmamış ışıklar gözükmüş, 1009 yılının Kasım ayında Halife el-Hakim Kudüs'te Kutsal Mezar'ı yıktırmıştır.²⁰ Kutsal Mezar'ın yıkımı, tam bir apokaliptik işaret olarak algılanmıştır.²¹

→

tion and Social Change, 950-1050, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003), 273-274.

¹⁸ Bu konuda X. asırda kaleme alınmış bir eskatolojik içerikli teoloji çalışmasında şu ifadeler yer alır:

... "Soru: Söyler misin, Rabb insanları yargılamak için ne zaman gelecektir? Cevap: O, Paskalya Pazarı gece yarısında gelecektir. Soru: Bana söyle, Deccal nerede ve hangi şehirde doğacaktır? Hangi halktan gelecektir? İdareyi ne kadar bir süre için elinde tutacaktır? Cevap: Bizim dilimize 'karışıklık' olarak çevrilen Babil şehrinde, Nakibudnezzar'ın esir aldığı Daniel kabilesinden doğacaktır. Deccal Kudüs'e gelecek ve orada 2 yıl 6 ay hüküm sürecektir. Fakat İdris ve İlyas, Deccal'dan önce gelecek ve 3 yıl boyunca insanları tövbe etmeye çağıracaktır. Şeytan'ın oğlu gelince onları tutuklayacak ve öldürecektir. Cesetlerini de 4'e ayırıp fırlatacak ve bu lanetli kişi onların gömülmelerine izin veremeyecektir. Fakat 3.5 gün sonra bunlar yeniden ayağa kalkacaklar ve herkesin bakışları arasında gökyüzüne yükseleceklerdir. Bu şekilde geçen 2.5 yılın sonunda gökyüzünden bir ateş gelecek ve dinsizleri ortadan kaldıracaktır. Ardından, dağ ve mağaralara kaçan azizlerin yeniden güçlenmesi için 45 günlük bir barış dönemi gelecektir. Bu şekilde 45 gün tamamlanınca, Rabb insanları yargılamak için gelecektir." (A. Strobel, "Die 'keltische Katechese' des Cod. Vat. Reg. Lat 49 über das Hebräerevan-gelium", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 76, 1965, 8'den naklen Guy Lobrichon, "Stalking the Signs: The Apocalyptic Commentaries", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003), 71).

¹⁹ Bkz. Abanes; Fried, 20-66; Stephen Jay Gould, *Questioning the Millennium* (New York: Harmony Books, 1997); Hillel Schwartz, *Century's End: An Orientation Manual Toward The Year 2000* (New York, Doubleday, 1996).

²⁰ Landes, "The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Hystography, Medieval and Modern", 133; Fried, 20, 35; David C. Van Meter, "Eschatological Expectations and Social Change around the Year 1000", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003), 341. Hıristiyan apokaliptikleri Kutsal Mezar'ın yıkımı üzerinde fazlasıyla durmuşlardır. Bu olayın görebildiğimiz kadarıyla İslami kaynaklarda yer almamış olması ilginçtir. El-Hakim'in bu tavrı Hıristiyan kay-

→

Ayrıca 1011 yılında Mons'da bir kaynak suyundan kan akmış, ardından 1014 yılının başında deniz taşarak Flanders sahilleri felaket bölgesine dönüşmüş, sellerden dolayı tarım yapılamadığı için kıtlık olmuştur. Radulfus Glaber'e göre insanlar bu dönemde yabancı hayvan ve kuş yiyerek beslenmişler, acıkarak her yere hücum etmişler, ağaçların köklerine ve ırmakların yeşilliklerine saldırmışlardır. İnsanlar açlıktan ötürü birbirlerini yemeye kalkışmışlardır. Öyle ki, yumurta ya da meyve parçası ile çocukları kandırıp تنها yerlere götürüp orada bunları kesip yemişlerdir. Açlık çeken insanların sesleri ölmekte olan küçük kuşların sesi gibi cırtlaklaşmaya, derileri kızarıp şişmeye başlamıştır. Benzer şeyleri Beatus da nakletmektedir. Fakat o daha çok açlık ve hastalıklar üzerine yoğunlaşmaktadır. Beatus özellikle döneminde insanları perişan eden verem, cüzzam, çıban ve egzama gibi hastalıkların yaygınlığına, etrafında gördüğü çok sayıdaki kambur, bozuk fiziksel yapılı, kör, topal, sakat, felçli ve saralı insanlara dikkat çekmektedir.²²

Bu kozmolojik, ekolojik, sosyolojik ve politik olaylar kehanetçilere önemli bir malzeme oluşturmuştur. Kehanetçilerden Daniel Verhelst kaba bir tahminle dünyanın sonu için 979-1033 arasını verirken, Gembloux'lu Siegbert, yaptığı hesaplama sonucunda dünyanın 1012 yılında son bulacağını savunuyordu.²³

Eskatolojik kaynaklarda döneme ilişkin pek çok olay ve garip hallerden bahsedilmektedir.²⁴ Vizyon söylentileri içerisinde nakledilen olağanüstülükler

→

naklarında yaygın biçimde gökyüzünde bir yıldızın garip bir şekle girmesi olayına bir tepki olarak anlatılsa da, Landes bu olayın gerisinde Müslümanların hicri 400 yıla girmelerinin ve milenyum döneminde Hıristiyanların Kudüs ile aşırı ilgilenmelerinin de yattığını ifade etmektedir. Müslümanların Kudüs'e verdikleri değeri dikkate aldığımızda, son husus bize de makul bir izah tarzı gibi gözükmektedir. Bkz. Daniel Verhelst, "Adso of Montier-en-Der and the Fear of the Year 1000", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003), 87.

²¹ Hıristiyanların bu olaya dinsel olduğu kadar politik baktıkları, 12. asrın başında yazılmış bir metindeki ifadelerden anlaşılmaktadır. Metin şöyledir: "Pis Türkler 1009 yılında Tanrı'nın izni ile Kudüs'ü istila edip ele geçirdiler ve Mesih'in yüce mezarına sahip oldular... Bu olay 1010'da dünyanın pek çok yerinden duyuldu. Çoğunun kalbi korku ve üzüntü ile doldu ve dünyanın sonunun yaklaştığını düşündü..." Preudo-William Godellus, *RHF 10:262'den naklen Meter*, "Eschatological Expectations and Social Change around the Year 1000", 338.

²² Umberto Eco, "Waiting for? The Millennium", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter, Oxford University Press, New York, 2003, 126. Ayrıca bkz. David C. Van Meter, "Apocalyptic Moments and the Eschatological Rhetoric of Reform in the Early Eleventh Century: The Case of the Visionary of St. Vast", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003), 315.

²³ Fried, 21.

²⁴ Örneğin anlatıya göre 1012 yılında ölmek üzere olan bir rahibin ruhu, Mikail eşliğinde mistik bir gezintiye çıkarılmak suretiyle bir vizyon yaşamış ve bu olayda ruha dünyanın sonunun çok yaklaştığı bildirilmiştir. Söz konusu metinden bir kısım aynen şöyledir: "... Melek ruha, 'senin gördüğün bu olağanüstü şey, göksel sırların en gizlisidir' dedi. Tanrı'nın dünyasının mühürü açıldı ve çok yaklaştı. Açılmak için küçük bir kapı kaldı. Buradan öylesine zambak ve gül kokuları yayıldı ki, bunlar çok değerli ve bütün güzel kokuların kaynağı olmalı. Ruh, bu çok önemli göksel vizyonu gerçekleştirmeye çok istekliydi ve şöyle dedi: 'Rabb Aziz Mikail, bu ne müthiş bir saadet! Bu ne keşfedilmemiş tatlılık, ne müthiş şey!' Melek ona 'yaklaş ruh, beni izle, gel, bak ve oku' dedi. Bu gibi şeylere istekli olan ruh, 'Rabb, ben okuyamam' dedi. Melek tekrar 'Ruh, bak ve oku!' dedi. Ve yine ruh,

→

daha sonra da devam eder. Sözelimi 1028’de haç için Kudüs’e giden bir kafilenin yolda Deccal’ın gelişi konusunda bazı işaretlere şahit oldukları anlatılır.²⁵ Yine bu dönemlerde yaşanan bazı astronomik olaylar ve özellikle sık güneş tutulmaları, kıyamet beklentisindeki insanları daha da tahrik etmiştir.²⁶ Dönemin etkin kişilerinden Thietland da milenyum döneminde yaşadığına inanıyor ve dünyanın sonunun yakın olduğunu düşünüyordu. Deccalın 1000 yılında ortaya çıkacağını, 1030’lu yıllarda da dünyanın sonunun geleceğini ileri sürmüştü.²⁷

Çağdaşı Glaber’in eskatolojik son için verdiği tarih ise 1033’tür. O, dönemdeki pek çokları gibi sonu bu tarihte bekler. Tıpkı 1000 yılında olduğu gibi 1030 yılında başlayan ve üç yıl devam eden kıtlık ve veba salgınına işaret eder ve bu olayları dünyanın sonu olarak yorumlar.²⁸ O, 1000 yılında gökyüzünde görülen bir gök taşından bahseder, bazı gizemli ve korkunç olayları zikreder, sürekli bir korku tablosu çizer. 1033 öncesinde yaşanmış korkunç olayları anlatır ve mevsimlerin değişmesinden ve elementlerin kimyasının bozulmasından söz edip, ortaya çıkan kaosun insan ırkının yok oluş tehlikesini ortaya çıkardığını ifade eder. Daha da garibi, 1003’te gökyüzünde bir ejderhanın gözüktüğünü söyler.²⁹ Bu “ejderha” anlatısı, sonraki yıllarda da sürmüştür. Sözelimi Aziz Arnulf, 1033 yılında Pannonia yolculuğunda bir ejderhaya denk geldiğini nakleder.³⁰ Glaber’in *Histories*’inin ana teması, 1033 yılının apokaliptik önemidir. Bu eserinde 1030’da başlayan ve halkı perişan eden 3 yıllık kıtlığa ve buna binaen halkın dünyanın sonunun yaklaştığı yönündeki düşüncesinin gelişimine odaklanır. Ardından 1033-34’te

→

‘Rabb, sen onu yüksek sesle söylemezsen ben okuyamam’ dedi. Onlar biraz daha parlak bir hal alınca, ruh yazıtlardan güçlükte şu ifadeleri okuyabildi: ‘Rabb’in günü gelecek, o bir hırsız gibi süratle gelecek (2 Pet. 3:10). Ruh, ‘Rabb, o geldiğinde günahkârlar ne yapacaklar?’ diye sordu. Daha doğrusu, her şeyin yargılanacağı gelişi beklemek için son çağa kaç yıl kaldı?’ dedi. Melek, ‘devamını oku ruh, herkesin bilmek istediği mucizeleri bil’ dedi. Ruh mektuba bakarak orada sayıların yer aldığını gördü. Sayılardan bir rakama ulaşamamakla birlikte, çok az bir zaman kaldığını anladı ve ‘Rabb, gerçekten de zaman çok az’ dedi. Melek ona ‘sana söylüyorum, artık zaman kalmadı. Bugün sana dünyanın sonuna ne kadar az kaldığı bildirildi. Bu bilgi başka hiç bir yaratığa, hiç bir meleğe verilmedi. Bu bilgi sadece Baba Tanrı’ya aittir’ dedi. (Bkz. Hugh of Flavingny, *Chronicon, MGH, SS* 8:390’dan naklen Meter, “Eschatological Expectations and Social Change around the Year 1000”, 338-339.

²⁵ Verhelst, 87.

²⁶ Kayıtlarda döneme ilişkin güneş tutulma tarihleri şöyledir: 22 Aralık 968, 1 Nisan 991, 26 Eylül 991, 30 Ocak 994, 14 Temmuz 995, 20 Temmuz 996, 14 Mayıs 998, 12 Mart 1001, 1 Mart 1002, 12 Nisan 1009, 6 Ekim 1009 ve 24 Ocak 1023. Bkz. Bradley E. Schaefer, “The Astronomical Situation around the Year 1000”, *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003), 330.

²⁷ Steven R. Cartwright, “Thietland’s Commentary on Second Thessalonians: Digressions on the Antichrist and the End of the Millennium”, *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter, Oxford University Press, New York, 2003, 98-99.

²⁸ Verhelst, 87.

²⁹ Eco, 128; Meter, “Apocalyptic Moments and the Eschatological Rhetoric of Reform in the Early Eleventh Century: The Case of the Visionary of St. Vast”, 315.

³⁰ Bkz. Meter, “Apocalyptic Moments and the Eschatological Rhetoric of Reform in the Early Eleventh Century: The Case of the Visionary of St. Vast”, 315.

yaşanan radikal değişime ve bütün sıkıntıların kalkmasına dikkat çeker. Bu değişimin Tanrı'nın merhameti ve özellikle Fransa halkı ile olan yeni sözleşmesi sayesinde olduğu inancı yayılmaya başlar. Aynı yıl, bütün Avrupa'da o tarihe kadar eşi görülmemiş bir kalabalık Kudüs'e hac yolculuğuna yapmıştır. Bu durum, onların dünyanın sonunu bekledikleri düşüncesini doğurmuştur.³¹

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere dünyanın sonu kehanetleri daha önceden büyük ölçüde ilk yaratılış üzerinden hesaplanırken, milenyumun bitimine doğru İsa'nın doğumu ve çarmıh hadisesini önceleyen alternatif bir hesaplama gidilmiştir. İsa 33 yaşında çarmıha gerildiğine göre, milenyum sonrası 33 yılı farklı bir anlam taşımalıydı. Dolayısıyla kozmik anlam içerikli 1033/34 yılı, aslında salt ekolojik, coğrafi ya da toplumsal olaylara dayandırılmış değildir. Tersine, söz konusu yıllarda çıkan kıtlık ve ardından gelen refah dönemi, geçmişten gelen apokaliptik beklenti inancına fiziksel birer malzeme olarak kullanılmıştır. Apokaliptik dünya sonu beklentisinin güçlü ve kapsamlı bir yakıncılığı inancı, yaklaşan son öncesinde dinsel ve dindarca bir davranış biçimi olarak, geniş halk kitlelerini Kudüs'e sevk etmiş olmalıdır.

İnsanlar bu dönemde gerçekten de büyük bir beklenti içerisine girmişlerdir. Döneme ilişkin kayıtlara bakıldığında, üç yıllık büyük kıtlık, 1033'deki meşhur Kudüs yolculuğu ve o dönemde yapılan bazı Hıristiyan konsilleri dışında, 1028 yılında Aquitaine'ye kan yağmasından bahsedilir ve bunun dünyanın sonu için bir işaret olduğu* ifade edilir. Yine bu tarihlerde Hıristiyanlar nazarında etkin yerlerde olan ve dindar yaşamları ile bilinen bazı kimselerin ölümü de apokaliptik sonun delili olarak görülmüştür.³²

İnsanlar milenyumun bu döneminde büyük bir umutsuzluk içerisinde yaşadılar. Beklentinin yoğunlaştığı dönemlerde kalabalıklar kiliselere toplandılar, titreme ve ümitsizlik içerisinde dünyanın sonunu beklediler. Fakat dönem hiçbir apokaliptik değişim olmadan tamamlandı. Bunun üzerine insanlar önce afalladılar ve ardından dünyanın hala yerinde olduğunu gördüler.³³ Son bir türlü gerçekleşmeyince, milenyumun dönüşüyle kehanetlerde ve beklentide biraz azalma görülmüştür. Bununla birlikte bu beklenti hiçbir zaman son bulmamıştır. Bundan

³¹ Landes, "The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Hystography, Medieval and Modern", 255-256.

* Gökten gerçek anlamda kanın yağması bilimsel açıdan gerçekten kabulü güç bir durumdur. Bu veriyi tekzip etmeden farklı şekilde de anlayabiliriz. Örneğin çeşitli doğa olayları sonrasında günümüzde dünyanın çeşitli yerlerine çamurlu yağmurun ya da kızılımsı suyun yağmasına şahit olmaktayız. Anlatıldığı gibi ise, bu kadar karmaşık geçen, sellerin, yoğun olduğu bir dönemde, farklı toprak yapısını da dikkate alarak benzer şeyin olmasını düşünebiliriz.

³² Geniş bilgi için bkz. Landes, "The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Hystography, Medieval and Modern", 255-256. Sözü edilen kişiler şunlardır: Aslan Kral V. Alphonse (1027), Normandy dükü Richard (1027), Angouleme kontu William (1028), Chartres bişobu Fulbert (1028), Aquitaine dükü V. William (1030), Fransa Kralı II. Robert (1031).

³³ Eco, 122.

sonra dünyanın sonuna ilişkin ilk ciddi kehanet, astronomi ile ilgilenen Toledo'lu John'dan gelmiştir. Gezegenlerle ilgili sıralamanın dünyanın sonunu getireceğini söyleyen John, tarih olarak 1186'yı vermiştir.³⁴ Ondan sonra sahneye Fiore'li Joachim (1135-1202) çıkmış ve dünyanın sonu için 1200-1260 arasını vermiştir. Fakat bu tarihlerde bir değişiklik olmayınca, Joachimciler yeni tarih olarak 1290'ı beklemişlerdir.³⁵ Joachim, 1260 yılında Deccal'ın ortaya çıkacağını ve bunu dünyanın yok oluşunun takip edeceğini çok emin bir şekilde ifade etmişti.³⁶

On dördüncü asrın ikinci yarısında ilk kehanet haberi Çek rahip Militz'den gelmiştir. Militz, Deccalın dünyaya geldiğini ve onun 1363-67 arasında ortaya çıkaracağını; bunu dünyanın sonu izleyeceğini ifade etmiştir.³⁷ Bir Fransız asketiği olan Jean de Roquetaillade'de, dünyanın sonunun 1368 ya da 1370 yılında gerçekleşeceğini ileri sürmüştür.³⁸ Daha sonra XV. asrın başlarında ilk önemli kehanet öngörüsü radikal bir Hıristiyan mezhebi olan ve heretiklikle suçlanan Taboritlerden gelmiştir. Mezhebin Çek kehanetçisi Martin Huska, 1520 içerisinde Tanrı'nın kızgın gazabının bütün dünyayı yok edeceğini ve bunun en geç 14 Şubat'a kadar gerçekleşeceğini ilan etmiştir.³⁹ Onun ardından 1523 yılında bir kısım Londralı teolog, dünyanın sonunun 1 Şubat 1524'te Londra'da başlayacak bir tufanla geleceğini iddia etmiştir. Bu kehanet üzerine din adamlarından biri bir kule inşa edip içerisinde yiyecek ve içeceklerle doldurmuş ve buraya söylenen tarih öncesinde 20.000 kişiyi sokarak onları felaketten kurtarmaya çalışmıştır. Fakat beklenen gününde kıyamet kopmadığı gibi, Londra'ya yağmur dahi düşmemiştir.⁴⁰

Bir Pentakostal reformcu olan Hans Hut, dünyanın sonunun 27 Mayıs 1528 tarihinde gerçekleşeceğini ileri sürmüştü.⁴¹ Hut'un verdiği tarihe yakın bir kıyamet tarihi de matematikçi Michael Stifel'den gelmiş ve dünyanın 19 Ekim 1533 sabahı saat 8.00'de ömrünü tamamlayacağını söylemişti.⁴² Buna karşın Fran-

³⁴ Randi, 236; Abanes, 338.

³⁵ Kyle, 48.

³⁶ Reinhold Heller, "Kandisky and Traditions Apocalyptic", *Art Journal*, vol. 43, no:1, (Spring, 1983), 22. Ayrıca bkz. Abanes, 338. Fakat kıyamet bu tarihte de gelmeyince Joachimciler yeni bir tarih olarak önce 1335'i, sonra bu da işe yaramayınca 1378'i vermişlerdir. Bkz. Tom McIver, *The End of The World: An Annotated Bibliography* (Jefferson: McFarlane & Co., 1999), 58, 62.

³⁷ McIver, 67.

³⁸ Eugen Weber, *Apocalypses* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 55.

³⁹ McIver, 338.

⁴⁰ Randi, 236-237. Astrolog Johannes Stoeffler da 20 Şubat 1524'de dünyanın sel felaketi ile yok olacağını söylemiştir. Bu gerçekleşmeyince, verdiği tarihi 20 Şubat 1528 olarak değiştirmiştir. Randi, 236-238.

⁴¹ Weber, 67.

⁴² McIver, 88.

sız astrolog Pierre Turner daha ihtiyatlı davranarak 1537, 1544, 1801 ve 1814 gibi dört ayrı tarih veriyordu.⁴³

Diyakoz William Aspinwall, dünyanın sonunun 1673 sonrasına kalmayacağına savunuyor, Puritan Cotton Mather (1663-1728) de 1697 tarihinde ısrar ediyordu. Ama bu tarihte dünya sona ermeyince, Mather bu defa önce 1716 yılını, bunda da başarısız olunca 1736'yı vermiştir.⁴⁴ Üç ayrı başarısız kehanetten sonra kendisinin hala bu konuda hevesli olması ve etrafında kendisine destek veren olması ise başka bir vahim durumdur.

Emanuel Swedenborg da bir vizyon yaşadığını ve bu vizyonda bir meleğin kendisine dünyanın sonunun 1757 yılında gerçekleşeceğini söylediğini ifade etmiştir. Öte yandan William Bell de bu tarihe yakın ama daha kesin bir tarih olarak 5 Nisan 1761'i ileri sürmüştü. Bell'e göre dünya bu tarihte bir depremle yok olacaktı. Tesadüfen de olsa 8 Şubat ve 8 Mart'ta deprem olması, ona göre 28 gün sonra 5 Nisan'da da deprem olacağını ve dünyanın sonunun geleceğinin işaretiydi. Bunun üzerine Londralılar bir araya toplanmışlar ve bazıları da tepelere çıkmıştır. Fakat bu kehanet de gerçekleşmemiştir.⁴⁵

Bir kehanet de Metodist George Bell'den gelmiştir. O, 28 Şubat 1763'te dünyanın yok olacağını de ileri sürmüştür.⁴⁶ Ertesi yılı ise, Metodist Kilisesi'nin kurucusu John Wesley'in kardeşi Charles Wesley dünyanın sonu olarak görmüştür. Yine kendilerini Gerçeğin Çocukları ve Milenyum Kilisesi gibi adlarla adlandıran ve kökenleri 1775'lere giden Kuveykır orijinli Shakerler de dünyanın sonu için önce 1792 yılını vermişler, fakat bu tarihte bir şey olmayınca ikinci bir tarih olarak 1794'ü ileri sürmüşlerdir.⁴⁷

Yıllar geçtikçe verilen tarihlerde eksilme değil, sadece rakamsal değişiklikler olmuştur. Bir 17. asır Presbiteryen rahibi olan Christopher Love 1805'i depremle yaşanacak dünya sonu olarak tanımlarken,⁴⁸ İngiltere'de Katolik Apostolik Topluluğu, Edward Irving liderliğinde dünyanın sonu için önce 1835'i ve ardından 1838'i vermiştir. Fakat bu tarihler tutmayınca bu defa 1842 ve 1845 tarihlerini vermiştir. Yine bir şey olmayınca, yayımladığı manifestosunda dünyanın çeşitli

⁴³ Randi, 239. Yine XVI. asrın sonlarında astrolog Richard Harvey dünyanın sonu için 28 Nisan 1583 tarihini verirken (Weber, 93), astrolog Cyprian Leowitz de ertesi yılı işaret ediyordu. Bkz. McIver, 105.

⁴⁴ Abanes, 338.

⁴⁵ Randi, 241.

⁴⁶ Weber, 102.

⁴⁷ Abanes, 338. İbadet sırasında sallanma ve titreme eylemlerinden ötürü "Shakerler" adını alan mezhep, Ann Lee öncülüğünde kurulmuştur. En parlak dönemlerini 1830-50'li yıllarda yaşayan Shakerler, sade inançları, ibadet sırasında garip davranışları, ortak mülkiyet anlayışları, cinsellikten uzak ve mümkünse bekâr hayatını vurgulamaları ile Amerika'da dikkat çekmişlerdir. Bkz. John Thomas Nichol, "Shakers", *Encyclopedia Americana* (New York: Encyclopedia Americana Corporation, 1975), c.24, 650.

⁴⁸ Schwartz, 101.

yerlerine göndereceği 12 havarisinin insanlığa yönelik ilahi planın aktarımı sonunda sona ilişkin planın başlayacağını açıklamıştır. Fakat son havarinin 1901'deki ölümüne kadar bir şeyin değişmemesi, topluluğun dağılmasına yol açmıştır.⁴⁹

On dokuzuncu asrın ikinci yarısını işaret eden önde kehanetçilerden biri Anglikan rahip Michael Baxter'dir. Onun Armageddon Savaşı ve dünyanın sonu için verdiği tarihler şunlardır: 1861-1867, 1869, 1871-1872, 1901 ve 23 Nisan 1908.⁵⁰ Baxter İngiltere'de bu tarihleri verirken, komşu ülke İskoçya'da Presbiteryen John Cumming de dünyanın Yaradılma sonrası 6000 yıllık ömrünü 1862'de tamamlayacağını ve bu tarihte evrenin sona ereceğini ileri sürüyordu.⁵¹

Dünyanın sonu konusundaki kehanetleri ile kitleleri peşinde sürükleyen bir başka kişi, Yehova Şahitleri'nin kurucusu Charles Taze Russell'dir. O, Mesih'in bedenle değil ama ruhta yeniden dirilip gökyüzünde krallığını kurduğunu, çok yakında yeryüzüne ineceğini, onu sadece Yehova Şahidi olanların tanıyacağını ve bu olayı dünyaya son verecek olan Armageddon Savaşı'nın izleyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre Yehova Şahitleri'ne karşı gelen milyonlarca kişi bu savaşta ölecekti. Ardından 144.000 kişilik yeni bir gökyüzü ve Yehova'ya bağlı ölümden dirilmiş diğerlerinden oluşan yeni bir yeryüzü ortaya çıkacaktı. İddiasına göre Adem'in yaratılışı sonrası 6.000 yıl geçmiş ve dolayısıyla 1874 yılında İsa'nın dönüşü gerçekleşecekti. Mesih'in dönüşünden kısa bir süre sonra dünya büyük bir ateşle yok olacaktı. Kutsal Metinlerde adı geçen dünyanın sonu öncesinde başlayan Son Zamanlar, Fransız İhtilali ile başlamıştı. Russell'in tüm vurgularına rağmen verilen tarihte bir değişim olmayınca, bu defa 'Mesih'in görülmeyen varlığı' görüşünü ileri sürdü. Buna göre Mesih 1874 yılında manevi biçimde yeryüzüne gelmişti. İncil Çağı 1878 yılında sona erecekti. Nasıl ki İsa'nın ilk gelişi bir hasat çağı ise, 1874-78 arası da bir hasat dönemi idi. Bu dönemin azizler yeniden dirileceklerdi. Mesih Krallığı 1914 yılında tüm yeryüzünde kurmuş olacaktı. 1914 yılını zamanın sonu, yeryüzünün temizlenmesi ve Yahudilerin Filistin'de varlıklarını kazanmaları anlamına geliyordu. Dolayısıyla Yahudilerin beklentileri de gerçekleşmiş oluyordu.⁵² Bu arada çıkan I. Dünya Savaşı ilk önce Armageddon Savaşı olarak görülmüş ve daha da büyük bir hararetle dünyanın sonu beklenmişti.⁵³

⁴⁹ Heller, 23.

⁵⁰ Tom McIver, *The End of The World: An Annotated Bibliography* (Jefferson: McFarlane & Co., 1999), 348, 350-351, 353.

⁵¹ Abanes, 283.

⁵² M. J. Penton, "The Eschatology of Jehovah's Witnesses: A Short, Critical Analysis", *The Coming Kingdom: Essays American Millennialism & Eschatology*, ed. M. Darrol Bryant & Donald W. Dayton (New York: New Era Books, 1983), 171-179; Bryan Wilson, *Religious Sects: A Sociological Study* (New York: McGraw-Hill, 1970), 113; Kyle, 93.

⁵³ Abanes, 234; Stephen Skinner, *Millennium Prophecies* (Stamford: Longmeadow Press, 1994), 102.

Fakat beklenen son gelmeyince Russell bu savaşın Armageddon'a yol açacağını ve beklenen tarihin 1918 olduğunu söyledi. Kendisi de 1916 yılında öldü.⁵⁴

Russell'in yerine geçen Judge Joseph Franklin Rutherford (1869-1942) ilk olarak kıyamet öncesi yedi yıllık büyük felaketler için tarih olarak 1915'i verdi. Fakat bu gerçekleşmeyince o da yeni bir tarih olarak 1925'i ileri sürdü. Bu tarihte yeryüzündeki devletler yıkılacak, İbrahim ve Yakup gibi Eski Ahit azizleri dirilecek ve yeryüzünde Tanrı Krallığı tamamen kurulacaktı. Dolayısıyla 1925 yılı, dünyanın sonunun işaretiydi. Bu kehanet, 1920'lerin başlarında kart-postal, büyük duvar kağıtları ve gazete ilanlarıyla herkese duyurulmaya çalışıldı. Bunu destekleyen çok sayıda kitap basıldı. Fakat 1925 yılında kehanetler gerçekleşmeyince, hareketin liderleri önceki sözlerini tamamen unutmuş gibi davrandılar. Rutherford bu defa 1930'u ileri sürdü.⁵⁵ Fakat bu tarih de onun ve akımının beklentilerini karşılamadı. Bunun üzerine hesaplamalarında köklü değişikliğe giderek 1878'in bir anlamının olmadığını, Yahudilerin tanrısal planda bir yerinin bulunmadığını, 1874 yılında Mesih'in görülmeyen gelişinin başlamadığını ifade ederek, azizlerin dirilişinin 1935 yılında Washington'da gerçekleşeceğini savundu. Bu tarihte de bir şey olmayınca, önce 1940 yılında Armageddon'a sadece birkaç ay kaldığını duyurdu, ardından 1941 yılını dünyanın sonu ilan etti. Sonuç yine hüsrandı. Bu arada ölümü üzerine 1942 yılında yerine geçen Nathan Knorr (1905-1977), 1940 yılının beklenen tarih olduğunu yineledi. Mayıs 1940'a girildiğinde dahi, Armageddon'un çok yakın olduğunu söylüyordu. Hareketin öncü liderleri Eylül 1940'ta, "Tanrı Krallığı buradadır, Kral tahta çıkmaktadır, Armageddon hemen önünüzdedir" diyorlardı. Hareket bu kehanete bağlı olarak üyelerine evlilikten ve çocuk yetiştirmekten kaçınmalarını tavsiye eden yönergeler çıkardı. Fakat hazırlıklara rağmen Armageddon gelmedi ve pek çok Armageddon bekleyicisi sırf bu nedenle yaşamı boyunca evlenemedi ve çocuk sahibi olamadı. Knorr 20 yıl daha Armageddon'un yakınlığından bahsetti. Önce 1954'ü, ardından 1966 yılında da 1975 yılını ileri sürdü. Hareket tıpkı 1940'larda olduğu gibi bir defa daha cemaatinden evlenmemelerini, çocuk sahibi olmamalarını, genç yetişkinlerin yaşamlarını Armageddon öncesi kalan birkaç ay içerisinde kendilerini teşkilat işlerine atamalarını ve bu nedenle de gençlerin yüksek eğitimlerini terk etmelerini istiyordu.⁵⁶

Beklenen son 1975 yılında da gelmeyince, hareketin başına geçen yeni liderler yeni yorumlara giriştiler. Yeni tarih 1984 yılı idi.⁵⁷ Ortaya çıkan hüsranın

⁵⁴ Penton, 179; Abanes, 234, 237-338.

⁵⁵ Kyle, 93; Abanes, 234, 237-240; W. E. Van Amburgh, *The Way to Paradise* (Brooklyn: Watch Tower Bible & Tract Society, 1925), 224-225.

⁵⁶ Penton, 179, 182-184; Abanes, 240-242; Eva Shaw, *Eve of Destruction* (Los Angeles: Lowell House, 1995), 72.

⁵⁷ Kyle, 91.

ardından yeni yorumla, dünyanın sonu sürecinin Fransız İhtilali ile değil, 1914 ile başladığı duyuruldu⁵⁸ ve yeni bir tarih olarak 1999 yılı belirlendi.⁵⁹ Bu tarih de bir sonuç vermedi. Aslında çok az sayıda hareket bu kadar başarısız kehanetten sonra ayakta kalabilmişti. Zira onlar sırasıyla 1874, 1878, 1881, 1910, 1914, 1918, 1925, 1941, 1954, 1975 ve 1999 tarihlerini verdiler ve hepsinde de başarısız oldular.

Yehova Şahitleri bu başarısız kehanetlerin ardından yeni değişikliklere gittiler. Artık Kutsal Kitap'taki 144.000 rakamının sembolik olduğunu, içinde yaşadığımız Son Günler'in 1900 yılında başladığı ve İsa'nın 33 yılından beri idaresini manevi biçimde sürdürdüğünü benimsemektedirler.⁶⁰

XX. asırda Yehova Şahitleri bu tarihlerle yoğuşurken, Pierre Lachèze dünyanın sonu için 1900,⁶¹ Pennsylvania'ya bağlı York'da bir mağaza sahibi olan Lee T. Spangler de 1908 yılını verip dünyanın ateşle son bulacağını söylüyordu.⁶² Fakat bu dönemde en önemli kıyamet senaryosu şüphesiz Halley kuyruklu yıldız üzerinden yapılmıştır. Özellikle ABD'li pek çok kâhin, daha 1909 yılının yaz ayında, yaklaşan bu yıldızın 1910 yılında dünyaya çok yaklaşacağını, dünyanın yıldızın kuyruğu içerisinde geçeceğini ve bunun da dünyanın sonunu getireceğini savunmuştur.⁶³ Bu kuyruklu yıldız o dönemde Avrupa'da ve özellikle de Almanya'da öylesine derin bir korku yaratmıştır ki, neticede Almanya'da eski dönem korkularını yeniden canlandırmış ve örneğin bir şiire şu ifadelerle tema olmuştur:

“Sekiz şey daima acıdır:

Gökyüzünde bir kuyruklu yıldız gözüktüğünde:

Aşırı ateş, hastalık, veba ve ölüm,

Sıkıntılı günler, fakirlik ve açlık acısı,

Yüksek sıcaklık, kurak dönemler ve ürün kıtlığı,

Savaş, tecavüz, cinayet, isyan, kıskançlık ve kavga,

Ayaz, soğuk, fırtına ve su baskınları,

Pek çok büyük halkın ayrılışı ve ölümü,

Sert rüzgârlar, bir yerde ard arda depremler,

İdarede sık değişiklikler.”⁶⁴

Halley kehaneti gerçekleşmese de, kehanetçilerde azalma olmamıştır. Wilbur Glen, Eylül 1935 yılında dünyanın sonunun geleceğini ileri sürmüştü,⁶⁵ asrın

⁵⁸ Abanes, 249

⁵⁹ Skinner, 102.

⁶⁰ Penton, 198.

⁶¹ Weber, 136.

⁶² Abanes, 339.

⁶³ Heller, 24; Weber, 196-198.

⁶⁴ F.S. Archenhold, *Kometen: Weltuntergangsprophetieungen und der Halleysche Komet* (Berlin: Treptow, 1910), 46'dan naklen Heller, 24.

diğer kehanetçisi Gus McKey de, dünyanın 1931 ile 1938 yılları arasında son bulacağını ifade etmiştir.⁶⁶

Aslında son dönemdeki kıyamet kehanetçilerinin çoğunun ABD’de ortaya çıkmasına şaşmamak gerekir. Zira bu ülkede önemli bir güce sahip olan Protestan grupların benimsedikleri dispensational eskatoloji*, eskatolojik planda Yahudilere de ilahi vaadin tamamlanmasında bir rol vermiş ve bu şekilde önemli bir Yahudi-Hıristiyan birlikteliği oluşturmuştur. Dispensationalistler uzun zamandır dünyanın sonunun yakınlığını vurgulamakla birlikte, 1848 yılında İsrail Devleti’nin kuruluşunu söylemlerine bir kanıt olarak görmüşlerdir. Yine II. Dünya Savaşı sonunda nükleer silahların keşfi ve kullanılması da, daha geniş bir topluluk tarafından apokaliptik bir olay olarak algılanmış, İsrail’in 1967 yılında Kudüs’ü işgali ise son öncesi en önemli işaret olarak değerlendirilmiştir.⁶⁷

Herbert W. Armstrong da 1930’ların başındaki ekonomik bunalımın ve savaş korkusunun 1936 yılına kadar devam edeceğini, ardından insanların güneş ve ayın kararmasına şahit olacaklarını ve bunu dünyanın sonu izleyeceğini belirtmiştir. Fakat kehanetinin gerçekleşmemesi üzerine sırasıyla 1943, 1970 ve son olarak da 1975 tarihini vermiştir.⁶⁸ Fakat beklenen olmadı.

Israrlı bir kıyamet kehaneti de fundamentalist kâhin Charles Taylor’dan gelmiştir. O özellikle kıyamet öncesi olaylardan Semaya Yükseliş üzerinde durmuş ve bunun için ilk olarak 1975’i, bu tarihte bir şey olmayınca da sırasıyla 1976, 1980, 1981, 1982, 1983, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1992 ve 1994 tarihlerini ortaya atmıştır.⁶⁹ Onun gibi bir başka Hıristiyan fundamentalisti olan William Branham ise Semaya Yükseliş’in 1977 sonrasına kalmayacağını, bunun öncesinde yaşanacak bir depremle Los Angeles’in deniz altında kalacağını ileri sürüyordu.⁷⁰

Dünyanın eskatolojik, apokaliptik sonuna ilişkin günümüzde en çok söz söyleyenlerinden biri Hal Lindsey’dir. O, ABD’de uzun süre best seller olan romanı *The Late Great Planet Earth (Son Büyük Gezegen Dünya)*’in ilk baskısında, kıyamet öncesi Semaya Yükseliş ve Büyük Felaket olaylarının 31 Aralık 1981’den önce gerçekleşeceğini savunmuştur. Daha sonra 25 Eylül 1997’de sunduğu TV programında Rusya’nın 18 ay içerisinde İsrail’i istila edeceğini duyurmuştur. Pek çok fundamentalist, Kutsal Kitab’ın haber verdiği üzere Rusya’nın İsrail’i istilasının

→

⁶⁵ Abanes, 287.

⁶⁶ Gus McKey, *Time Cycles in the Bible* (Los Angeles: Los Angeles Free Tract Society, ty.), 54.

* Evangeliklerin çoğunun benimsediği bu anlayışa göre dünyanın ömrü ayrı yedi çağa ayrılmıştır ve bizler şu anda kıyamet öncesi son çağda yaşamaktayız.

⁶⁷ O’Leary, 209.

⁶⁸ Shaw, 99.

⁶⁹ Abanes, 340.

⁷⁰ Edward T. Babinski, *Leaving The Fold* (Amherst: Prometheus Books, 1995), 277.

da Armageddon'a yol açacağına inanır. Bu bağlamda Lindsey dünyanın sonu için 25 Mart 1999 tarihini öngörmüştür.⁷¹

Miller hareketinin (Adventizm) başarısız kehanetlerine rağmen, onun bir uzantısı olarak ortaya çıkan Yedinci Gün Advendistleri de dünyanın 1999 yılında yok olacağını savunmuşlardır.⁷²

Tıpkı Birinci milenyuma yaklaşırken ve birinci milenyumun çıkışı sırasında ileri sürülen yoğun kıyamet kehanetleri gibi, ikinci milenyumun başında ve dönüşünde de yoğun kıyamet kehanetleri ileri sürülmüştür. Dünyanın 2000 yılında son bulacağını ileri sürenlerin listesini yapmak imkansız gibidir. Bir Hıristiyan kâhini olan Grant Jeffrey, 9 Ekim 2000 yılını İsa'nın krallığını başlatması ile son günlerin bitim noktası olarak ilan ederken,⁷³ Petrus Olivi de daha 1297 yılında iken dünyanın sonunun 2000 yılında gerçekleşeceğini ileri sürmüştü.⁷⁴ XIX. Asırda Teosofi hareketinin kurucusu Helena Petrova Blavatsky de 2000 yılında dünyanın sona ereceğini savunanlardandı.⁷⁵

Son günlere ilişkin kehanette bulunan önemli bir şahsiyet de Richard Kieninger'dir. Kieninger daha 1963 yılında Kasım 1999'u dünyanın sonu ilan etmiş ve Tanrı Krallığı'nı kurmak için çalışmalara başlamıştır. Öncelikle *Stelle Grubu* adıyla bir teşkilat oluşturmuştur. İddiasına göre çocukken eski "gerçekler" kendisine öğretilmişti. Kurduğu teşkilatın çalışmaları bu "gerçeklere" dayanıyordu. Ona göre kendisine insanlık, insanlığın gerçek tarihi, apokaliptik kehanetler ve kendisinin gelecekteki dünya olayları içerisindeki rolü konusunda çok şey söylenmişti. Söylediği önemli hususlardan biri, kendisinin daha önce yaklaşık 3000 defa yeryüzünde yaşadığı, 10.500 yıl önce Okyanusya batmadan önce gelişmiş Atlantis medeniyetinde çoğu defa bir mühendis ya da bir imalatçı olarak dünyaya geldiği idi.⁷⁶

Kieninger hala Krallığı kurmaya çalışsa da, o bunu *Stella Grubu*'ndan ayrı bir şekilde yapmaktadır. Bunun nedeni, adının grup seksine karışmasından ötürü teşkilattan kovulması ve teşkilat binalarına bir yıl boyunca girmesinin yasaklanmasıdır. O bunun üzerine Dallas'da *The Builders of the Nation (Millet İnşacıları)* adlı yeni grubunu kurmuştur. Kieninger, 2000 yılının ortasında yaşanacak gel-git olayları, Armageddon ve kıyamet felaketleri ile dünya nüfusunun ancak yüzde onundan daha azı 2001 yılını görecektir demiştir. Öngörüsüne göre bugüne kadar yaşanmamış büyüklükte depremler olacaktı. Dünyadaki bütün volkanlar faaliyete geçecek ve bunlara yenileri eklenecekti. Gökler öylesine tozla ve boğucu du-

⁷¹ Abanes, 286, 340.

⁷² Skinner, 105.

⁷³ Abanes, 341

⁷⁴ Weber, 54.

⁷⁵ Shaw, 83.

⁷⁶ Dona Kossy, *Kooks: Guide to the Outer Limits of Human Belief* (Portland: Feral House, 1994), 133.

manla dolacaktı ki, güneş aylarca direk görünmeyecekti. Taşan sular önüne kattığı her şeyi sürüp götürecekti. Deniz ve kara hayvanları, bitkiler, çamur ve kum, birbirine karışmış pislik içerisinde parça parça olacaktı. Her tarafı saran pis çürük kokusu, hayatta kalabilen pek çok ümitsiz insanı deliye döndürecekti. Bundan sağlam kurtulan insanlar dünyayı yeniden inşa ederek Ekim 2001'de Tanrı Krallığı'nı kuracaklardı. Vahiy Kitabı'nda yer alan Armageddon Savaşı önceden başlamıştı ve Kasım 1999'da zirveye ulaşacaktı. Nihayet 2000 yılında yaşanacak nihai felaket ile dünya nüfusunun sadece onda biri canlı kalacaktı.⁷⁷

2000 yılının dünyanın sonu olarak görüldüğü yerlerden biri de Latin Amerika'dır. Burada Amazon Haç Kardeşliği üyelerine göre zamanın sonu, "Kardeşler'in bütün dünyaya yayıldığı 2000'li yıllardı. Yine Peru ormanlarında yapılan antropolojik bir araştırma, 1970'lerde burada ortaya çıkan yaygın kanının, "yorgun dünyanın 2000 yılında sona ereceği" inancıydı.⁷⁸

Altı Gün Teorisi'nin önemli savunucularından Jack Van Impe'nin dünya sonuna ilişkin ilk tarihi Eylül 1999 olsa da,⁷⁹ bu gerçekleşmeyince pek çok videobandı, tv programı, yayınları ve e-posta yoluyla sürekli olarak yaratılıştan itibaren 6000 yılın 2000'li yıllarda tamamlanacağını ve İsa'nın 7. günü başlatmak için geleceği fikrini yerleştirmeye çalışmıştır. Impe 1996 yılında, İsa'nın dönüşünün muhtemelen 2012 yılında gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. 2 Temmuz 1997 tarihinde *Jack Van Impe Presents* adlı televizyon programı sırasında eşi Rexella, ikinci asır kilise lideri Irenaeus'un "Adem yaratıldıktan 6000 yıl sonra Rabb tekrar dönecektir" sözünü nakletmiştir. Bunun üzerine eşi Jack: "Yani 2001 ile 2012'ye kadar bir yerde, ona kulak verin" demiştir. Jack 1990'lı yılların ortasında 2000-2007 arasında Rabb'in döneceğini, bir başka defasında da Mesih'in gelmesinin yakın olduğunu ve bunun 2001 yılından hemen sonra 2003 yılına kadar gerçekleşeceğini ifade etmiştir.⁸⁰

Öte yandan Cizvit düşünür Petavius (1583-1652), 6000 yılın tamamlanması ve dolayısıyla dünyanın sonu için 2017'yi verirken, 11. asır tarihçisi Orderic Vitalis de 2048'i ileri sürmüştür.⁸¹

HİRİSTİYAN KEHANETÇİLİĞİNİN ÇIKMAZLARI

Hıristiyanlık içerisinde ortaya çıkan bunca kıyamet senaryolarına ve tarihlemelere rağmen, küçük bir inceleme bile bu tarih belirlemenin taşıdığı problemleri gösterecektir.

Arkeolojik Sıkıntılar

⁷⁷ Bkz. Abanes, 67-69.

⁷⁸ Frank Graziano, *The Millennial New World* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999), 19-20.

⁷⁹ Shaw, 131.

⁸⁰ Abanes, 282, 341.

⁸¹ Abanes, 285.

Altı Gün Teorisini ortaya atan Ussher'in ve onun gibi düşünenerin kullandıkları kronoloji ile dünyanın ömrünü tahmin etmek mümkün olmadı. Kaldı ki, Ussher kronolojisi ilk insanın yaratılışını MÖ 4.004 yılına dayandırmakla daha baştan hatalar içermektedir. Bugün arkeolojik kazı verilerine baktığımızda, insanlık tarihinin çok daha eski olduğunu görmekteyiz. Örneğin Irak'ta Qalat Jarmo harabesinin tarihi MÖ 7.000, ülkemizde Çatalhöyük'ün tarihçesi MÖ 6.700-5.650 ve Mezopotamya'daki Hassuna ile Tall Al-'Ubayd kazıları da MÖ 5.750-3.500 yıllarını göstermektedir.⁸²

Zamansal Ölçüme İlişkin Sıkıntılar

Konu kehanet olunca, doğal olarak olaylardan çok tarihler konuşmaktadır. Fakat tarihlerin de bizzat kendilerinin bir takım problemler taşıdıklarını görmekteyiz. Tarihlere, ya da daha doğru bir ifade ile tarihlemeye ilişkin temel yanlışları şu şekilde ifade edebiliriz:

İlk olarak milenyumun başlangıcına ilişkin sıkıntıdan söz edebiliriz. Genel kabul, içinde yaşadığımız milenyumun –üçüncü milenyumun- 1 Ocak 2000'de başladığıdır. Oysa milenyum gerçekte 1 Ocak 2001'de başlar. Bunun nedeni, kullandığımız takvimin "0" değil de "1" yılından başlamış olmasıdır. MÖ.'den MS.'ya geçişte "0" yılı atılmıştır. Bu kırılmayı şecere üzerinde şöyle gösterebiliriz: ... MÖ3→ MÖ2→ MÖ1 - MS1→ MS2→ MS3... Böyle olunca, gerçekte her yeni asır 100, 200, 1600, 1900 gibi çift sıfır "00" yılı ile değil de 101, 201, 1601, 1901 gibi "01" ile başlar; çift sıfır "00" yılı ile de biter. Yani asırlar "01" ile başlayıp "00" ile son bulur.

İkinci eleştiri noktası ise dünyaya ait bin yılın Tanrı katında bir gün olması konusundadır. Her ne kadar Mezmurlar 90:5 şeklinde ifadenin yer aldığı ileri sürülse de, bu Kutsal metinde sadece iki yerde yer aldığı ve ifadeler net olmadığı için eleştiriye uğramıştır. Ayrıca bu iki pasaja ilk bakıldığında, bu ifadelerden Tanrı'nın zaman anlayışı ile insanların zaman anlayışlarının farklı olduğunun anlatılmak istendiği anlaşılmaktadır.

Üçüncü olarak, Ussher kronolojisi bugün kullandığımız takvime dayanmamaktadır. Bugün bizler, Papa XIII. Gregory'in herkesin yeni yılı farklı zamanlarda kullanması üzerine 1582 yılında kullanıma sunduğu Gregoryen takvimini kullanmaktayız. Avrupalılar daha önce on gün daha kısa olan ve 10 aydan oluşan Romalıların Jül Sezar (Julius Caesar) takvimini kullanıyorlardı. Ussher'in hesaplaması da bu takvime dayanıyordu. Dolayısıyla onun kronolojisini şimdiki takvime uyarlırsak, 6.000 yıl 1 Kasım 1996'da tamamlanmaktadır.⁸³ Netice itibarıyla sonradan ortaya çıkan ve öncekinden tamamen farklılık gösteren bir takvimden hareketle tarih belirlemek saçmalaktır.

⁸² B. J. Oropeza, *99 Reasons Why No One Knows When Christ Will Return* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1994), 67.

⁸³ Abanes, 284, 336.

Günümüzün takvimiyle bir sonuca varmada karşımıza çıkan dördüncü problem, zaman belirlemede İsa'nın doğum yılının esas alınmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekte 1 Ocak 2001 yılı yeni milenyum olamaz. Çünkü İsa 1 Ocak 1'de değil, MÖ 6-4, ama muhtemelen 4 yılına yakın bir zaman aralığında doğdu. Onun tam doğum yılı bilinmemektedir. Bu da şu anlama gelmektedir: Gerçekte üçüncü milenyum 1 Ocak 2001'de değil, 1996'da bir yerlerde başlamaktadır.⁸⁴

SONUÇ

Kutsal Kitap, şimdiki dünyanın ne zaman sona ereceği konusunda doğrudan bir ifade kullanmamaktadır. Ancak, son öncesinde yaşanacak en önemli olay olarak zikredilen İsa'nın dönüşü ile ilgili bazı imalarda bulunmaktadır: Savaşların olması, sahte Mesihlerin çıkması, yer yer kıtlıkların görülmesi, depremlerin olması (Matta 24:4-12), güneş ve ayın kararması, yıldızların düşmesi (Matta 24: 29) gibi. Buna karşın pek çok Kutsal Kitap pasajı da açık biçimde İsa'nın ansızın bir hırsız gibi geleceğinden, onun ne zaman geleceğini Baba Tanrı dışında melekler de dahil kimsenin bilmeyeceğinden bahseder (Matta 24:36; Markos 13:32-37; Resullerin İşleri 1:7; Selanikilere Birinci Mektup 5:1-2 ve Vahiy 3:3). Dolayısıyla İsa'nın ne zaman döneceği konusunda da bir söz söylemek hem eldeki veriler ve hem de teolojik açıdan doğru değilken, hakkında hiçbir ifadenin yer almadığı mevcut dünyanın sonu konusunda fikir beyan etmek, hele hele tahminde bulunup tarih vermek hiç mümkün değildir. Ayrıca böyle bir tutum Kutsal Kitab'ın özüne aykırıdır. Kehanette bulunan kim olursa olsun, durum değişmeyecektir. Dolayısıyla böyle bir uğraş, tarihteki örneklerde görüldüğü üzere nafiye denemelerden, merak içerisindeki insanları kandırıp onları boş yere korkulara ve ümitsizliklere sevk etmeden, ya da onları maddi veya manevi anlamda sömürden öteye gitmeyecektir.

Bugün ulaştığı teknolojik düzeyi ve gelişmiş sosyo-ekonomik yapısı ile dünyanın liderliğine soyunan, dünyaya yeni bir şekil vermeye çalışan ABD'nin muhafazakâr - evanjelik ağırlıklı toplumsal yapısı ile her geçen gün dindarlaşması, ama bu dindarlığın Kutsal Kitab'a aykırı biçimde ülkede kıyamet tellallığını arttırması ilginçtir. Örneğin Edgar Whisenant'ın apokaliptik sonun yakınlığı konusundaki *On Borrowed Time* adlı eserinin milyonlarca kişiye ulaşması, yine Hal Lindsey'in 'dünya paldır küldür Armageddon'a doğru gitmektedir' şeklinde özetlenebilecek *The Late Great Planet Earth*'inin ülkede on yılı aşkın süre 'best-seller' olarak 20 milyondan fazla satması, salt teolojik izahı zor bir durumdur. Zira bu tür eserlere bu kadar insanın itibar etmesi, onların bu konudaki inanç ve tutumlarını belli ölçüde ortaya koymaktadır.

Hıristiyanlık açısından durum bu iken, bizzat Hıristiyanlığın iç dinamikleri ile uyuşmayan bir gayret sonucunda ulaşılan verileri diğer din mensuplarının dikkate alması ise çok daha dikkat çekici ve tuhaf bir durumdur. Hele hele Müs-

⁸⁴ Abanes, 335.

lümanların, 'o gün'ün vaktinin insanlar tarafından bilinemeyeceği, onun bilgisinin Allah katında olduğu yönündeki kesin Kur'an ayetleri mevcut iken, bu konuda hiçbir fikir beyan etmeye, ithal tarihler aramaya, sunulan tarihlere itibar etmeye hakları yoktur.

Tarih boyunca pek çok din ve dinsel gelenekte eskatolojik sona ilişkin tarihler verilmiş olmasına karşın bugüne kadar bunların hiç biri gerçekleşmemiştir. Verilen tarihlerin tamamı somut ve güvenilir dayanaktan yoksun olmuş, insanlar boşu boşuna korkulara maruz bırakılmıştır. Son'un bilgisine ulaşmak otantik dinsel veriler açısından mümkün gözükmemektedir. Fakat insanlar bugün XXI. asırda hala kehanetlere itibar ediyor ve onları dikkate alıyorsa, ya da arkaik dönemin korkularından kurtulmak yerine bu korkuları yaşıyor ve basit doğa olaylarını dahi sonun işaretleri olarak görüyorsa, bu durum gelişim sürecindeki insanlık adına gerileyici ve kötümser bir bakış açıdır. Modern insanın artık korkularını yenmesinin, kehanet araştırmacılarının da başka şeylerle uğraşmasının vakti gelmiştir.

KAYNAKÇA

- B. J. Oropeza, *99 Reasons Why No One Knows When Christ Will Return* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1994).
- Benjamin Arnold, "Eschatological Imagination and the Program of Roman Imperial and Ecclesiastical Renewal at the End of the Tenth Century", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003).
- Bradley E. Schaefer, "The Astronomical Situation around the Year 1000", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003).
- Bryan Wilson, *Religious Sects: A Sociological Study* (New York: McGraw-Hill, 1970).
- Daniel Cohen, *Waiting for the Apocalypse* (Buffalo: Prometheus Books, 1983).
- Daniel Verhelst, "Adso of Montier-en-Der and the Fear of the Year 1000", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003).
- David C. Van Meter, "Apocalyptic Moments and the Eschatological Rhetoric of Reform in the Early Eleventh Century: The Case of the Visionary of St. Vast", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003).
- David C. Van Meter, "Eschatological Expectations and Social Change around the Year 1000", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003).
- Dona Kossy, *Kooks: Guide to the Outer Limits of Human Belief* (Portland: Feral House, 1994).
- Edward T. Babinski, *Leaving The Fold* (Amherst: Prometheus Books, 1995).
- Eugen Weber, *Apocalypses* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).
- Eva Shaw, *Eve of Destruction* (Los Angeles: Lowell House, 1995).
- F. David Farnell, "The Montanist Crisis: A Key to Refuting Third-Wave Concepts of NT Prophecy", *The Master's Seminary Journal*, 14/2, Fall 2003.
- F. F. Bruce, *The Spreading Flame* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1985).
- F.S. Archenhold, *Kometen: Weltuntergangsprophezeiungen und der Halleysche Komet* (Berlin: Treptow, 1910).

- Frank Graziano, *The Millennial New World* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Gordon Lindsay, *The World: 2000 A.D.* (Dallas: Christ for the Nations, 1968).
- Gus McKey, *Time Cycles in the Bible* (Los Angeles: Los Angeles Free Tract Society, ty.).
- Guy Lobjichon, "Stalking the Signs: The Apocalyptic Commentaries", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003).
- Hillel Schwartz, *Century's End: An Orientation Manual Toward The Year 2000* (New York, Doubleday, 1996).
- James Horvath, *He's Coming Soon* (Lake Mary: Creation House, 1995).
- James Randi, *The Mask of Nostradamus* (New York: Prometheus Books, 1993).
- Johannes Fried, "Awaiting the End or Time Around the Turn of the Year 1000", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003).
- John Thomas Nichol, "Shakers", *Encyclopedia Americana* (New York: Encyclopedia Americana Corporation, 1975), c.24.
- M. J. Penton, "The Eschatology of Jehovah's Witnesses: A Short, Critical Analysis", *The Coming Kingdom: Essays American Millennialism & Eschatology*, ed. M. Darrol Bryant & Donald W. Dayton (New York: New Era Books, 1983).
- Preudo-William Godellus, *RHF 10:262'den naklen David C. Van Meter*, "Eschatological Expectations and Social Change around the Year 1000", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter, Oxford University Press, New York, 2003.
- Reinhold Heller, "Kandisky and Traditions Apocalyptic", *Art Journal*, vol. 43, no:1, (Spring, 1983).
- Richard Abanes, *End Times Visions: The Road to Armageddon?* (New York: Four Walls Eight Windows, 1998).
- Richard Kyle, *The Last Days Are Here Again* (Grand Rapids: Baker Books, 1998).
- Richard Landes, "The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Hystography, Medieval and Modern", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter (New York: Oxford University Press, 2003).
- Robert G. Clous, "The Danger of Mistaken Hopes", *A Guide to Biblical Prophecy*, ed. Carl E. Armerding and W. Ward Gasque (Peabody: Hendrickson, 1989).
- Stephen D. O'Leary, *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric* (New York: Oxford University Press, 1998).
- Stephen Jay Gould, *Questioning the Millennium* (New York: Harmony Books, 1997).
- Stephen Skinner, *Millennium Prophecies* (Stamford: Longmeadow Press, 1994).
- Steven R. Cartwright, "Thietland's Commentary on Second Thessalonians: Digressions on the Antichrist and the End of the Millennium", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter, Oxford University Press, New York, 2003.
- Tom McIver, *The End of The World: An Annotated Bibliography* (Jefferson: McFarlane & Co., 1999).
- Umberto Eco, "Waiting for? The Millennium", *The Apocalyptic Year 1000 Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, ed. Richard Landes, Andrew Gog, David C. Van Meter, Oxford University Press, New York, 2003.
- W. E. Van Amburgh, *The Way to Paradise* (Brooklyn: Watch Tower Bible & Tract Society, 1925).

DİNDARLIK TIPLERİ AÇISINDAN DUA FORMLARI

Ahmet ALBAYRAK*

ÖZET

Dua, insan için fitrî bir değer taşıtmaktadır ve hem ibadetin hem de dinin özü mahiyetindedir. İbadetin diğer bütün formlarında olduğu gibi, insanın dua pratiğine yönelişinde de, biri dış güdümlü dindarlık, diğeri i güdümlü dindarlık olmak üzere temel iki tutum vardır. Birbirine zıt karakterleri ifade eden bu iki tutum, dua eden insanın dinî yaşayışındaki kalitesini gösterir. Dinî yaşayışın derinlemesine boyutlarını ortaya koyan ve Allport tarafından sistemleştirilen dış güdümlü ve i güdümlü dindarlık tutumları, duaya yönelişin hem içeriğini hem de davranış olarak yönelme biçimini belirler. Dış Şartlara bağlı olarak yapılan duanın daha ok psikolojik gerekliği, iten doğma bir Şekilde yapılan duanın ise, ontolojik gerekliği nplandadır.

Anahtar Kelimeler: Dua, İbadet, Dış Güdümlü Dindarlık, İ Güdümlü Dindarlık.

THE FORMS OF PRAY FROM THE STANDPOINT OF TYPES OF RELIGIOUSNESS

Pray is the nature worth for human and it is essential character of both worship and religion. As in the other forms of worship, there are two attitudes of human in tendency to pray. These two attitudes which they signify the opposite characters to each other indicate the quality of religious life of prayer man. The extrinsic and intrinsic religious orientations that they were named by Allport and that they are exposed the deeply dimensions of religious life, designate orientation to pray from the point of view of both its content and the form of tendency to pray as behavior. In the extrinsic orientation the psychological reality of pray and in the intrinsic orientation the ontological reality of pray are in the most important place.

Key words: Pray, Worship, Extrinsic Religiousness, And Intrinsic Religiousness.

GİRİŞ

Evrende var olan her Şey, kendisinden daha büyük ve daha yetkin olan varlıklara doğru yöneliş halindedir. Bilindiği üzere varoluşsal gerçekliği ve etkinliği açısından büyük olan varlıklar, küçük olanları kapsayıcıdır. Bu kapsayıcılık hem yaratılıŐlarının özü anlamında ve büyüklükleri ölçüsünde içkinliği hem de etkileme alanlarının daha geniş boyutlarda olmaları yönüyle aŐkınlıęı ifade etmektedir.

* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Her şeye gücü yettiğine inanılan Tanrı karşısında insan, kendisini acziyet içerisinde bulmaktadır.

Ancak bu acziyet, özellikle inanan insan için psikolojik anlamda edilgen olmayı gerektirmez. Çünkü Tanrı'ya karşı olumsuz düşünce ve tutum sergilemeyen insan, Huxley'in *uyanık pasiflik*¹ dediği bir zeminde kendi ruhunda O'nun izlerini bulabilir ve bu izlerden hareketle O'nu tanımaya ve idrak etmeye koyulabilir. Ayrıca insanın bu derûnî serüveninde Tanrı'nın isim ve sıfatlarını tetkik etmesinin, kendi kapasitesi ölçüsünde Aşkın Varlığı idrak etmeyi kolaylaştıracağı söylenebilir. Dolayısıyla insan, yüce olan varlığı tanımaya başladıkça O'na olan iştihakı artabilecek ve bu iştihak sayesinde, varoluş sorumluluğunu yerine getirebilmek için yeteri kadar çaba göstermeye çalışabilecektir.

Bu çaba içerisinde her insanda görülebilen evrensel davranışlardan biri de dua pratiğidir. Çünkü insan, değişik psikolojik faktörlerle Tanrı'ya yönelme davranışını dua pratiği ile ortaya koymaktadır.² Dua, Tanrı'nın kudretini kabul etmek demektir. Bu yüzden insan, ilâhî kudretin ferahlatıcı limanına dua ile sığınabilmektedir. Duaya bakışımızı biraz daha derinleştirirsek diyebiliriz ki dua, sığınmanın da ötesinde, Aşkın Varlık ile birlikte olabilmektir. Bir başka ifadeyle bu aşama, duanın psikolojik gerçekliğinden ontolojik gerçekliğine yükselmektir. Marinier'in tabiatüstü bilince yaklaşma veya kozmik şuura ulaşma diye tanımlamaya çalıştığı bu bilinç seviyesi³, her şeyi kuşatıcı olması dolayısıyla insanın özbenliğinin derinliklerinde hissedilebilen aynışmayı de ifade etmektedir.

Duaya Yönelişin Temel İki Ölçütü

Dua, insan için fitrî bir değer taşımaktadır. İnsan, hangi psikolojik yönelimle olursa olsun, dua ettiğinde kendi varoluşundan kaynaklanan kutsî bir pratiği uyguluyor demektir. "Psikolojik açıdan yapılan tahlillerde duanın, ilâhî yardımın celbi için başvuru olan genel bir ruhî mekanizma olduğuna işaret edilmekle birlikte daha çok insanın yaratıcısına doğru fitrî çekilişini, yakınlaşma isteğini ifade ettiği üzerinde durulmuştur."⁴ Dolayısıyla dua pratiği, insan fitratında var olan tabîî bir yönelim olduğundan, insanın potansiyellerini geliştirici ve onun Tanrı'ya doğru ilerlemesinde dönüştürücü karaktere sahiptir.⁵ İnsana umut vererek onun anlam dünyasını zenginleştirir. Varoluş tabakaları açısından nerede bulunduğumuzu, ne olduğumuzu anlamamıza yardımcı olur ve bundan sonrasında ne olabileceğimiz hakkında bize bir perspektif sunar. Kısacası dua ile "ister

¹ Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, (trc. Latif Boyacı), İstanbul 1996, s. 223.

² Duanın psikolojik kökü hakkında bkz. Friedrich Heiler, *Prayer, A Study in the History and Psychology of Religion*, London & New York 1932, s. 355.

³ Pierre Marinier, *Dua Üzerine Düşünceler (Psikofizyolojik Sebepleri ve Sonuçları)*, (trc. Sadık Kılıç), İzmir 1990, ss. 54-55.

⁴ Selahattin Parlador, "İslâm'da Dua", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IX, 531.

⁵ Bkz. Marinier, *Dua Üzerine Düşünceler*, s. 33.

Ortadoğu'da bir Hıristiyan, ister Paris'te bir Müslüman ya da bir Yerli Amerikalı olsun, bir kişinin hüznün derinliklerinde ya da neşe tepelerinde yüreğini ilâhî yücelişe geçirmesi⁶, onun fitrî ve dolayısıyla evrensel bir insan davranışı olmasından kaynaklanmaktadır.

İbadetin diğer bütün formlarında olduğu gibi, insanın dua pratiğine yönelişinde de temel iki tutum vardır. Birbirine zıt karakterleri ifade eden bu iki tutum, dua eden insanın dinî yaşayışındaki kalitesini gösterir. Dinî yaşayışın derinlemesine boyutlarını ortaya koyan ve Allport tarafından geliştirilen *dış güdümlü* ve *iç güdümlü* yönelim biçimleri⁷, hem içerik hem de davranış bakımından duaya yönelik biçimini de belirleyebilmektedir. İnsan, zaman zaman ihtiyaçlarını gidermek üzere Tanrı'ya faydacı bir yönelişle dua edebileceği gibi, sükûnet zamanlarında ruhsal/manevî varlığının derinliğinden gelen bir iştihakla da dua edebilir.⁸ Bizler için belirleyici olan, hayatımızın bütünlüğüne baktığımızda hangi davranış biçiminin diğerine göre daha fazla sergilendiğidir.

Dış Güdümlü Dua Formları

Dua pratiğinin daha çok psikolojik gerçekliğinin ön plânda olduğu formlar, dış şartlara bağımlı, psikolojik, fiziksel ve çevresel ihtiyaçların sürekli olarak etkisinde kalan insanlardan tezahür etmektedir. Hökelekli'nin ifadesiyle "bu tip dindarlar Allah'tan yararlanırlar; bizzat kendi tabii eğilimlerinden ve kendiliklerinden fedakârlıkta bulunmaksızın O'na yönelirler."⁹ Din bu eğilimde olan insanlar için, ancak kendi psikolojik ihtiyaçlarını karşılayabildiği ölçüde anlamlıdır. Aynı zamanda dine bakışları, dua ve ibadetleri yerine getirme biçimleri de, dinden faydalanabildikleri, yani dinin kendi ihtiyaçlarını giderici fonksiyonelliği barındırdığı ölçüdedir.

Dış güdümlü olarak dua eden bireyin duasındaki ana temalar, arzularının tatmini, ihtiyaçlarının giderilmesi, korkularının azaltılması, öte dünyada cennette yaşamının elde edilmesi gibi birtakım beklentileriyle doludur. Dış güdümlü dindarın duası belli kalıplara sahiptir; dua zamanları genelde belirlidir ve bu dualar daha çok sesli olarak yapılırlar. Bu tip dua formlarını özetle incelemeye çalışalım:

1. Talep Etme Duası

Yetersizliği ölçüsünde her insanın kendisini telafi etmek veya ihtiyaçlarını tamamlamak için dua etmesi, psikolojik açıdan normal bir davranıştır. Acizliğini idrak eden insanın güvenli ve güçlü bir liman araması, kendisini aşması için bir

⁶ Juliet Mabey, *Dualar Kitabı*, (trc. Gökçer Özgür), İstanbul 2001, s. 9.

⁷ G. W. Allport - J. M. Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, 5 (4), 1967, ss. 432-443.

⁸ Ralph W Hood Jr. - Ronald J. Morris - Paul J. Watson, "Prayer Experience And Religious Orientation", *Psychological Perspectives on Prayer* içinde, (ed. Leslie J Francis, Jeff Astley), Bodmin 2001, ss. 228-229.

⁹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, s. 77.

fırsat olabilir. Ancak dış güdümlü bir yönelimde dua, kendisini aşma gücü bulamayan insanın aşağılık kompleksleriyle ve faydacı bir yönelişle çeşitli talepleri barındırır. Maddî olarak her türlü ihtiyacını gidermek, psikolojik problemlerine çözümler bulmak, korkularından emin olmak, fizikî hastalıklarına şifalar bulmak, eşi ve çocuklarının kendi isteği doğrultusunda olmalarını talep etmek, dünyada veya ahirette varmayı düşündüğü hedefleri açısından sürekli başarılar kazanmak gibi motifler bu talepler arasındadır. Bu tür talepler aslında iç güdümlü dindarlık eğilimine sahip kişiler tarafından da Tanrı'ya iletilebilmektedir. Ancak vurgulamak istediğimiz husus, taleplerin içeriğinin, sunuş biçiminin ve insanın dua sonrası beklentilerinin kalitesi ve farklılığıdır.

İnsanın kendisini bağlı hissettiği Yaratıcısından dualarında yardım istemesinin ve sükûnete kavuşmak üzere huzur ve mutluluğu aramasının, insan varlığının olgunlaşması açısından anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak duada sadece bu isteklerin ifade edilmesi ve yerine getirilmesi beklentisinin yoğun olarak yaşanması, bu eğilimdeki insanlar için belirli riskleri taşımaktadır. Duada talep edilen şeylerin gerçekleşmemesi durumunda, telafisi zor olacak düzeyde bir hayal kırıklığının meydana gelmesi ihtimali söz konusudur. Hatta "kişinin kafasındaki Allah düşüncesi, Allah'ın 'yardım ediciliği ve acıması' noktasında yoğunlaşmış ise, çaresizlik durumundaki yardım talebinin çeşitli sebeplerle sonuçsuz kalmasının meydana getirebileceği hayal kırıklığı, isyanı, kanun tanımazlığı ve suçluluk duygusunun bastırılmasını tahrik eder."¹⁰

İnsanî beklentilerine cevap alamamış ve kendi dışındaki etkilere bağımlı bu insanın isyanı, iki şekilde tezahür edebilir. Bunlardan birincisi, bir dinî şüphe türü olarak *bencillik şüphesi* içerisinde bocalayıp durmak, Tanrı'ya ve dinî değerlere karşı güvensizlik duygusuna kapılmak, diğeri ise engellenme psikolojisinden kaynaklanan *pratik ateizme* düşmektir.¹¹ İnsanın ihtiyacını Tanrı'nın gideremediği varsayımından hareketle artık varlığına inanmaya da gerek olmadığı varsayımı, insanın "kendi gücünün kendisine yeterli olduğu düşüncesinden ve kendini beğenmişlik duygusu"ndan¹² kaynaklanmaktadır. Ayrıca insanın dualarına cevap alamayınca "olumsuz dinî başa çıkma metodu geliştirmesi, genelde dinî inanç, özelde ise dua ve ibadete olan inanç ve içtenlik derecesiyle yakından ilgilidir."¹³

2. Alışkanlık Biçimi Duası

Tanrı'dan sürekli olarak ihtiyaçlarının giderilmesini bekleyen dış güdümlü dinî yönelime sahip bir insanın duasında sürekli aynı veya birbirini izleyen istek-

¹⁰ Hökeleki, *Din Psikolojisi*, ss. 222-223.

¹¹ Bkz. H. C. Rümke, *The Psychology of Unbelief*, (trc. M. H. C. Williams), Birmingham 1952, ss. 64-67; Engellenme sonucu ortaya çıkacak çatışmaların inançsızlığa etkileri için bkz. Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1999, ss. 195-220.

¹² Hökeleki, *Din Psikolojisi*, s. 208.

¹³ Mustafa Koç, "Ruh Sağlığı ile Dinî Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi*, 9 (24), 2005, s. 31.

ler yer aldığı için, dua etme pratiği insanda zamanla alışkanlık haline gelebilmektedir. Alışkanlığı pekiştirecek diğer psikolojik faktörler arasında, duanın hep aynı formlarla yapılmasını da zikretmek gerekir. Tekrarlanan aynı kelime ve cümleler, Yaraticı'nın huzurunda bulunma ve O'nunla birebir iletişime geçme heyecanını kaybetmiş insanda, anlamı düşünülmeden ezbere okunur hale gelmiştir.¹⁴ Bir başka faktör ise, duanın sadece aynı zaman dilimlerinde yapılıyor olmasıdır. Gün içerisinde duanın yapılacağı zaman dilimleri gelince, dış güdümlü insanda içten doğma olmayan, aksine alışkanlık haline gelmiş bir tutumun motive ettiği bir yönelişle aynı dualar yapılmaya başlanır.

Alışkanlık halinde yapılan duaların, sanıldığı gibi aksine çocukluk döneminde değil, daha çok yetişkinlerde görüldüğünü söyleyebiliriz. Kerim Yavuz'un yaptığı bir araştırmada, ilk çocukluk döneminde çevresini dinî anlamda da taklit eden çocuk, 7-9 yaşları arasında başlayıp 10-12 yaşlarına kadar devam eden süreçte kendi dinî dünyasını kurduğu, başkalarından gördüğü dua ve ibadetlerden seçimler yaptığı tespit edilmiştir.¹⁵ Bohne'nin belirttiği gibi, "çocuk dıştan taklit eder görünürken, aslında o, Allah ile içten ilişki halindedir. Büyüklerden öğrendiklerinin sınırını çoktan aşmış olan çocuk, Allah karşısında yetişkine göre daha hassas, daha çaresiz ve daha muhtaçtır. O, Allah huzuruna çıkınca, gerçekten O'nun huzuruna çıkmıştır."¹⁶ Dolayısıyla dış veya iç güdümlü dindar olma durumu, çocukluk döneminden kalan bir alışkanlık değil, bireyin kişiliğine ve kendi Tanrı telakkisine bağlı olarak yaptığı ve büyük ölçüde bilinçli olan bir tercihtir.

İçten doğma bir dinî yönelime sahip insanların da belirli formlar içerisinde ve belirli zamanlarda yaptığı duaları vardır. Ancak bu tür insanların yaptığı dualar, otomatize olmamışlardır. Bir başka ifadeyle Tanrı'ya özbenliğinin derinliklerinden gelen bir bağlılık ve sevgiyle el açmış insanlar, dualarında belirli cümleleri tekrarlasalar da, her seferinde ayrı bir heyecan yaşayabilmektedirler. Çünkü bu insanların duaları, sadece belirli sözler ve zaman dilimleriyle sınırlı olmadığından, heyecanlarını canlı tutacak düzeyde bir bilinç seviyesine sahiptirler.

Evden çıkmadan önce her sabah yapılan ve sözleri belirlenmiş bir dua, dış güdümlü bir insanın başarı hırsını ve gün boyunca dünya ile başa çıkma davranışını kamçılatabilecekken, iç güdümlü bir insanın yaşam coşkusunu ve Tanrı'ya kul olma bilincini artırabilecektir.

¹⁴ Serbest ifadelerle yapılan duanın ibadet formuna dönüşümü ve mekanize hale gelmesi hakkında bkz. Heiler, *Prayer*, s. 65, 70.

¹⁵ Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara 1987, s. 158.

¹⁶ G. Bohne, *Religionspsychologie des Kindes*, Tübingen 1959, s. 1289 vd.'den nakleden Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 158.

3. Başa Çıkma Duası

İnsanın “güdüsel çatışmalarının çözümlenememesinden kaynaklanan stres ve kaygısını azaltmaya yönelik olarak yaptığı davranışları”¹⁷, psikolojide başa çıkma kavramıyla tanımlanır. İnsan, fizyolojik veya psikolojik problemleriyle başa çıkabilmesinde, sorun üzerinde yoğunlaşan *soruna dayalı başa çıkma yöntemi* ve duygu üzerinde yoğunlaşan *duygusal başa çıkma yöntemi* olmak üzere genelde farklı iki yöntem kullanır. Birincisinde problemin üzerine gidilir; alternatif çözümler üretilerek bunlardan biri uygulanır ve problem aşılr.¹⁸ İkincisinde ise, ilgili problemler değiştirilemiyorsa bu durumda kalan insan, bu problemlerle ilgili duygularını ve tutumlarını değiştirmeye çalışır.¹⁹

Problemlerle başa çıkmayı sağlamak için dua pratiğine başvurma eylemi daha çok duygusal başa çıkma yönteminde görülmektedir. İnsan, kendisinde psikolojik çatışmalar doğuran ve ruhu üzerinde stresi ve kaygıyı artıran durumlardan kurtulmak üzere imkânları ölçüsünde alternatif çözümler bulabilir ve bu durumdan kurtulabilir. Bu aşamada dinî anlamda duaya başvurabilir. Ancak kişinin problemini aşabilmesi için, duygu ve tutumların değiştirilmesinde ilâhî desteği sağlaması anlamında, duaya yoğun olarak ihtiyacı olacaktır.²⁰ Çünkü duygu ve tutumların değişimi öncelikle güçlü bir iradeyi gerektirmektedir ki, bu durum ancak insanın kendisini aşması ve kendisinden üstün bir varlığa yönelip destek almasıyla mümkün olabilmektedir.

Dinin psikolojik anlamda insanı rahatlatıcı (therapeutic) unsurları üzerinde yoğunlaşabildiğimizde “*Din insanlara nasıl yardım edebilir?*” sorusuna tatmin edici bir şekilde cevap verebiliriz. Birbirinden farklı zeminlerde ve farklı biçimlerde ortaya çıkan problemlerle yüzyüze gelen insanların farklı ihtiyaçlarına duygusal ve esnek bir biçimde cevap verebilme potansiyeline sahip oldukları zaman, insanların dinî inançları ve pratikleri kendilerini destekleyici olabilir. Söz konusu esnek tavrın duadaki görünüş şekillerinden biri şöyledir: *Tanrım, bana değiştiremeyeceğim şeyleri olduğu gibi kabul etme olgunluğunu, değiştirebileceğim şeyleri değiştirme cesaretini ve bu ikisi arasındaki farkı anlayabilecek bilgeliği ver.*²¹

¹⁷ Salih Güney, *Davranış Bilimleri ve Yönetim Psikolojisi Terimler Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 30.

¹⁸ Engelli olma açısından alternatif çözümlerin üretilmesinde farklı dinî başa çıkma tarzlarının kullanımını hakkında bkz. M. Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, İstanbul 2005.

¹⁹ Rita L. Atkinson ve diğr., *Psikolojiye Giriş*, (trc. Kemal Atakay ve diğr.), İstanbul 1995, II, s. 584.

²⁰ Christopher G. Ellison - Robert Joseph Taylor, “Turning to Prayer: Social and Situational Antecedents of Religious Coping Among African Americans”, *Psychological Perspectives on Prayer* içinde, (ed. Leslie J Francis, Jeff Astley), Bodmin 2001, s. 298.

²¹ Kenneth I. Pargament, “God Help Me: Toward A Theoretical Framework of Coping for the Psychology of Religion”, *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 1990, II, s. 219; Doğan Cüceloğlu, *İyi Düşün, Doğru Karar Ver*, İstanbul 1994, s. 162; Ayrıca bu dua metninin Aborjinlere ait bir dua olduğu şu eserde ifade edilmektedir: Marlo Morgan, *Bir Çift Yürek*, (trc. Eren Cendey), İstanbul 2000, s. 192.

Üstesinden gelmek istediğimiz problemin temelini oluşturan sebepleri anlamak üzere dua pratiğine başvururuz. Ayrıca çok sayıda araştırma, dindar insanların yaşadıkları birçok olayın sebeplerini Tanrı'ya daha çok dayandırma eğiliminde olduklarını göstermiştir.²² İnsanın karşılaştığı problemlerini aşabilmesi için dua ederek Tanrı'ya yönelmesi, kendisini psikolojik açıdan dinginliğe kavuşturabilir. Dolayısıyla Tanrı'ya yönelmenin insanın gelişmesinde kişilik bütünlüğünü koruyan olumlu bir faktör olduğu belirtilmektedir.²³

Dış güdümlü insan, başa çıkma duasını yaparken, problemini aşmasını ve önceki düzenine kavuşmasını arzu etmektedir. İç güdümlü insan ise, haklı olarak böyle bir arzusu olsa da, "problemlerini çözme fonksiyonundan ziyade akli koruma, umut ve kontrol etme gibi önemli manevî ve psikolojik amaçlara hizmet etmesi"²⁴ için duaya ve dolayısıyla dine başvurmaktadır.

İÇ GÜDÜMLÜ DUA FORMLARI

Bu tür dua pratiğinde daha çok ontolojik gerçeklik ön plândadır. Yani insan, kendi varoluşunun derinliğinden kaynaklanan doğal bir etkiyle duaya yönelmektedir. Dış güdümlü bir yönelimde dua, insanın beklentilerini karşılaması gereken temel bir araç iken, iç güdümlü yönelimde ise, bazen dolaylı olarak bir yönüyle araç gibi olsa da, temelde insanın kendi varlığını, Yaratıcıyı ve evreni idrak etmesini sağlayabilmektedir.

İç güdümlü insanların da ihtiyaçları vardır; ancak bu insanlar, sadece psikolojik veya maddî ihtiyaçlarının güdümüyle dua ibadetine yönelmezler. Onları dua ve ibadetlerinde motive eden ana unsur, benliğin özünden Tanrı'ya kadar her şeyi kapsayan ilâhî aşklarıdır. İnandıkları Tanrı'ya içten gelen bir güvenle bağlandıkları için, ihtiyaçlarının hak etme ölçüsünde zamanla giderilebileceğini veya öte dünyada telafisinin mümkün olabileceğini düşünürler. "Bu tip dindarlar için din, benliğin hizmetinde olması sebebiyle dıştan gelen bir değer olmayıp, fakat daha çok kişiyi bütünüyle aşan, İlâhî Varlığın iradesine uygun olarak kişiyi değişime zorlayan, benlikten daha geniş bir alana yayılan, içten doğma bir değerdir."²⁵

İç güdümlü dindarın duasında belli kalıplara yer verilirse de daha çok kendi iç dünyasından neşet eden ve kendisine ait olan sade ifadeleri vardır. Bu insanlar, tabiidir ki günlük ibadetlerine bağlı olarak belirli zamanlarda dua yaparlar ve bu dualarında da çok samimidirler. Ancak dualarının temel psikolojik karakterini belirleyen unsur, Tanrı'yı gönüllerinden geçirdikleri zamanlarda yaptıkları dualarının kalitesidir; bu dualardaki derin güven ve teslimiyetleridir. Yaratıcı'ya olan

²² Pargament, "God Help Me", s. 205; Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, s. 36.

²³ Recep Yaparel, "Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma" (Basılmamış doktora tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Ankara 1987, ss. 28-31.

²⁴ Pargament, "God Help Me", s. 211.

²⁵ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 77.

bağlılığını hissettikçe ve böylece kendi varlığı üzerinde dikkatini topladıkça dua-daki sözler yerini sessizliğe bırakırlar. “En yüce dua, en pasif olandır. Kaçınılmaz olarak benlik ne kadar küçülürse, Tanrı içte o kadar büyür.”²⁶ Bu seviyedeki bir dindarın duası, samimiyetle günahlarının itirafı, imanını gereği gibi yaşayamama endişesi, yaratılmışlığını ve Yaratanını tanımış olmasından dolayı şükür, daha iyi bir ruhî tekâmüle ulaşma ideali gibi motiflerle doludur. Şunu da ekleyebiliriz ki duasında derûnleşebilen bu insan, duanın sadece söz formunda kalmayıp varlığının ve her eyleminin dua olabileceği bilincini de yaşayabilir. Alfred’in duaya atfettiği önem böylece daha iyi anlaşılabilir: “Bu dünyada düşlenebileceğinden daha fazla şey, duayla işlenmiştir.”²⁷

Bu tip dua formlarını özetle incelemeye çalışalım:

1. İtiraf Etme ve Bağışlanma Duası

Tanrı'nın yüceliğini, kudretini ve yarattıklarına karşı sonsuz rahmetini anlamaya başlayan insan, O'na karşı sevgi besler ve yakın olmak ister. Ancak bazen günah işlediğinde, birinin kalbini kırdığında bu yakınlığın zedelenmiş olabileceğini düşünür ve suçluluk duygusuna kapılabilir. İnsanın kendisini suçlu hissetmesi, suçunu itiraf etmesine yardımcı olabilir. Bu durumdaki kişinin endişesi, Tanrı ile arzu ettiği seviyedeki olumlu ilişkisinin süreklilik kazanıp kazanamayacağıdır. Vicdanı ile baş başa kalan günahkâr insan, ellerini açarak istemeyerek veya unutkanlık sonucu işlediği hatayı önce Tanrı'ya karşı itiraf eder, itirafındaki pişmanlığını mahcubiyetiyle ortaya koymaya çalışır ve böylece bağışlanmayı ümit eder. “Zaten kişinin zihninde dua etme isteği uyandığı andan itibaren içinde bir umut ışığı belirmiş demektir.”²⁸ İç güdümlü olarak dua pratiğine başvuran insanın bu tavrındaki ana güdüsü, Tanrı'ya karşı samimiyetini sürdürme gayretidir.

Günahları ve hataları, hatta insanın aklından geçen olumsuz duygu ve düşünceleri Tanrı'ya iletme, bu kişi için aynı zamanda hayatını Tanrı ile paylaşması ve O'ndan özel bir durumunu gizlememesi anlamına da gelmektedir. Çünkü itiraf ve bağışlanma talebi, bu talebin samimiyet ölçüsünde kabul edilebileceği inancıyla, o kişinin daha saygın bir hayata kavuşmasına yardımcı olacaktır.²⁹

2. Şükür Duası

Şükretmek, yani mevcut durumundan dolayı memnuniyetini ifade etmek, insanın minnettarlığının bir göstergesidir. “İnsanın, Allah'ın sonsuz lütuf ve ikramı karşısında takındığı tavrı ve hissettiği duyguları en iyi ifade tarzı, şükür

²⁶ Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 230; Ayrıca bkz. Nurettin Topçu, “Vaazın Psikolojisi”, *Hece Dergisi*, 10 (109), Ocak 2006, s. 418.

²⁷ Mabey, *Dualar Kitabı*, s. 209.

²⁸ Nurten Kimter, “Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* içinde, (ed. Hayati Hökelekli), Ankara 2002, s. 192.

²⁹ Peter C. Hill ve Ralph W. Hood (editörler), *Measures of Religiosity*, Alabama 1999, s. 72.

duasıdır.³⁰ Şükür duasında, bizlere sunulan güzellikler veya bize verilen ilâhî destekten dolayı birtakım ifadelerin olması doğaldır. Ancak, benliğin derinliğinden gelen bir minnettarlık duygusu içerisinde olması gereken en az sözün olduğu dua formu, şükür duası olmalıdır. Çünkü şükür, insanın kelime kalıpları ötesinde bilinçli bir şekilde tavrını ortaya koymasındır. Şükür duası yapan insan, Tanrı'nın kendisine bahşetmiş olduğu şeylerin farkında olduğunu ispat etmektedir.

Şükür duası aynı zamanda kabul olmuş dualar için de yapılır. Böylece dua-yı dua takip etmektedir ki, zamanla bu dualar zinciri içerisinde hayatın anlamlılığı ve değeri gittikçe artar.

Dış güdümlü olarak dua etmiş insan, Tanrı'nın zaten gücü olduğu için ve zaten insanı yarattığı için kendisine yardım etmesinin ve nimetler vermesinin doğal olduğunu düşünür. Varlığının özünden gelen bir yönelimle dua etmiş insan ise, kendisine ulaşan nimetlerin ve yardımların her birinin lütuf olduğunu bilir. Çünkü bu insan, varlığının nedeni ve devamının Yaratıcı'dan olduğu hissini yaşamaktadır.

3. Şefaath Duası

Kişi hem kendisi lehine hem de başkaları lehine dua edebilir. İnsanlar çoğunlukla dualarında daha olgun kişiler olmalarını talep ederler. Aynı zamanda bu talebin gerçekleşmesi için Tanrı'nın sevdiği kullarının desteğini isteyebilirler.

Dış güdümlü dua eyleminde insanlar daha çok kendileri lehine dua ederlerken, iç güdümlü dua eyleminde insanlar başkaları lehine dua etmekten mutlu olurlar. Kendisini aşmış insan, diğer insanların ve özellikle yakınlarının da kendilerini aşmalarını ve problemlerinin üstesinden gelmelerini arzu ederler. Biraz daha ileri seviyede bakıldığında, psikolojik anlamda komplekslerden uzak, huzur ve sükûnet içerisinde yaşayabilen insan, vardığı olgunluk derecesine göre, başkalarının da her türlü mutluluğa kavuşmalarını Tanrı'dan diler. Böylece kendisine yönelik herhangi bir menfaat beklentisi içerisinde olmaksızın başkaları hakkında iyi dileklerde bulunmak, diğerkâmlık duygusuna bağlı şefaatin gerçek yapısını ortaya koyar.

Şefaath duasının bir başka karakteri de, insanın elinden geldiği kadarını yapmasına rağmen sevdiği birisinin iyiliği için kendisinin tıkanıdığı noktada âcizliğini hissetmesi ve Tanrı'nın yardımına başvurmasıdır. "Başkaları için dua etmek, bütün farklılıkların en iyi aracı unsuru, gerçek dostluğun en iyi kurucusu, bütün kaba huyların, bütün öfkeli ve kibirli tutkuların ilacı ve bunlara karşı korunaktır."³¹

Dualarımızda sadece kendimiz ve başkaları için talepleri dile getirmeyiz; örneğin Müslüman bireyler olarak başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün pey-

³⁰ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 226.

³¹ Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 226 (William Law'ın sözü).

gamberlere ve Allah dostu olduğunu bildiğimiz bazı kişilere karşı duyduğumuz sevgi ve aşk duygularımızı da ifade ederiz. Bu tavrımızda, Allah'ın değer verdiğini düşündüğümüz kişilerin aracılığıyla Allah'a yakınlaşma niyeti vardır.³²

4. İbadet ve Yaratıcı'ya Tapınma Duası

Dua eden insan, kendisinden kıyaslanamayacak kadar güçlü bir iradeye bilinçli olarak yönelmiş demektir. Bu mutlak irade ile diyalog kurmuş ve onunla iki yönlü bir iletişime geçmiştir. Bu yönüyle dua, ibadetlerin özü olmaktadır.³³ Hatta Carrel'e göre dua, din duygusunun ifade ediliş şeklidir.³⁴ Yani insan, yalnız başına ve huzur içerisinde dua ettiğinde, kendisini tamamen verdiği bir ibadet içerisinde olduğunu hissedebilir.

Bilinen pek çok duanın düzenli ve sistemli bir devamlılığa sahip olması, pratik anlamda duanın ibadet gibi algılanmasını sağlayan temel bir faktördür. Ancak bazı özel anlarda, duygusal yoğunluk zamanlarında veya kalbimizin derinliklerinden gelen duygu ve heyecanın coştığı durumlarda yapılan duaların, ibadet formunun çok ötesine geçtiği de söylenebilir. Bu yaklaşım, ibadet kavramının semantik tahlili ile farklılaşabilir.

Duayı ibadetten daha derin bir ruhsal davranış olarak değerlendirenler de vardır. Çünkü "dua, ruhsal hallerimizin en zengin olanlarından biridir. Ruh kuvvetlerimizin gayeleri tarafından ve gayeye doğru çekilmesi halidir."³⁵

Yaratıcı'ya tapınmanın temel güdülere, insanın dış veya iç güdümlü olmasına göre değişiklik arzeder. Ancak her iki yönelimde de belirleyici olan nokta, Yaratıcı'nın tapılmaya ve övgüye lâyık yüce bir varlık olduğunun bilinmesidir.

5. Tefekkür ve Rûhî Gelişme Duası

İnsanın gizil kapasitelerini açığa çıkarabilecek 'derin düşünme' anlamında tefekkür veya meditasyon ve sonucunda da rûhî gelişmeyi sağlamak üzere yapılan dua, duanın olumlu psikolojik etkilerinin en çok görülebileceği bir türüdür.

Dış güdümlü olarak yapılan dua çeşitlerinden kabul edilmiş olanları ile iç güdümlü dua çeşitlerinin her biri, insanın rûhî gelişmesine katkıda bulunurlar. Ancak rûhî gelişmeyi doğrudan sağlayacak dua, insanın *saf benliğinden*³⁶ kaynaklanan dua çeşitleridir. Dua ile rûhî gelişme arasında doğru orantılı bir ilişki vardır. Yani insan dua ettikçe ve duasındaki ifade ve duygulanma kalitesini artırdıkça,

³² Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 227.

³³ Tirmizî, *Daavât*, 1; Heiler de ilgili kitabının son sayfalarında, duaya dinin merkezi olma rolünü vermektedir: Heiler, *Prayer*, s. 362.

³⁴ Alexis Carrel, *Dua*, (trc. M. Alper Yüçetürk), İstanbul 1967, s. 26.

³⁵ Topçu, "Vaazın Psikolojisi", s. 416.

³⁶ "Tüm zihinsel faaliyetlerin gerisinde yatan neden olan ve varoluşu doğrudan doğruya içebakış yoluyla bilinmeyen, fakat içebakışın içeriğinden çıkarsanmak durumunda olan, elle tutulamaz, gözle görülemez, maddî olmayan, değişmez varlığa ya da ruh veya tine *saf ben* (pure ego) adı verilir." Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2000, s. 126.

rûhî gelişmesi de artar; diğer yandan rûhî gelişmesi arttıkça dualarından daha fazla zevk almaya başlar.

Tefekkür ve rûhî gelişme duası, insanın Tanrı ile derûnî ilişki içerisindeki duasıdır. Bu duada, insanın kendi varlığı üzerinde yoğunlaşmasına bağlı olarak derin bir tefekkür vardır. Yani insan bu seviyede, dinî tecrübe olarak *varoluş tecrübesini* yaşamaktadır. Varoluşunun ilâhî bir lütuf olduğunun algılanması, varlığının sınırlarının görülmesi ve kendi benlik tecrübesinden Tanrı tecrübesine giden yolun keşfedilmesi³⁷, bu duanın verimli sonuçlarındandır. İkbâl bu seviyeyi şöyle ifade etmektedir: “Dua ve ibadet, manevî bir tecelli vasıtası olarak tabî ve hayatî bir fiildir ki, onunla şahsiyetimizin küçücük adası, daha büyük bir *Bütün Hayat* (whole of life) içinde bulunduğu durumunu birdenbire keşfeder.”³⁸ Görülmektedir ki duanın en büyük işlevi, kişideki derin Ben’i ortaya çıkarması ve bu Ben’i ilâhî Ben’le birleşebilmeye sevk etmesidir.³⁹ Böylece insan içten bir dua sayesinde Tanrı’yı daha iyi tanıyabilir.

Tefekkür ve rûhî gelişme duasının insan için pratik anlamda birtakım olumlu sonuçları da vardır. İç dünyasından hareketle duaya yönelmiş insan, bu sonuçlara ulaşmayı hedeflemez; ancak bu tür duanın doğal bir sonucu olarak kendisini daha çok güvencede hisseder. Çünkü rûhî olgunluğa ulaşmanın verdiği güvenle hayatını öncekinden daha dengeli ve mutlu olarak sürdürmeğe başlar.

SONUÇ

Dua, insanın iç dünyası ile bağlantı kurabilmesi için bir imkândır ve “insanın derûnî arzusuna yine onun müthiş evrensel sessizliği içerisinde verilen cevabın bir ifadesidir.”⁴⁰

Kierkegaard’ın dediği gibi, dua etmemiz kesinlikle Tanrı’yı ve O’nun iradesini değiştirmek değil, kendimizi değiştirmek anlamına gelmektedir.⁴¹ Duaya yöneldiğimiz zaman, güvendiğimiz bir limana demir atıyoruz demektir. Bundan dolayı insan dua ettikten sonra psikolojik olarak bir rahatlama ve ferahlık hisseder. Dikkat edilirse duanın hakikati, kulun Tanrı’ya derdini bildirmesi değil, o derdin dermanının ancak Tanrı olduğunu bilmesi halidir. Bu yüzden diyebiliriz ki Tanrı’yı bütün hakikatiyle sevmeyen bir insan, olması gerektiği gibi bir dua edemez. “Sevmesini bilene çok yakın olan Allah, akli ile anlamak isteyeneye de o kadar uzaktır, gizlidir. İşte bunun içindir ki dua, en yüksek ifadesini, zekânın karanlık gecesine doğru atılan bir aşk hamlesinde bulmaktadır.”⁴² Topçu da dua

³⁷ bkz. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, ss. 143-144.

³⁸ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (ed. M. Saeed Sheikh), Lahore 1996, s. 72.

³⁹ bkz. Marinier, *Dua Üzerine Düşünceler*, s. 39.

⁴⁰ Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 72.

⁴¹ Mabey, *Dualar Kitabı*, s. 11.

⁴² Carrel, *Dua*, s. 28.

konusunda aynı yaklaşımı göstermiştir: “Dua, zekânın hareketini bertaraf edicidir. Zira dua etmek, zekâyâ karşı gelen bir harekettir.”⁴³

Dış güdümlü olarak dua eden insan, Tanrı’yı kendisine göre algılar ve O’ndan kendisine ulaşan iyilikler kadar O’nu sever; iç güdümlü olarak dua eden insan ise, Tanrı’yı kendi varlığında algılamaya çalışır ve kendisine ulaşsın veya ulaşmasın bütün iyiliklerin kaynağı olduğu için O’nu sever. Aradaki temel farkın aşılması, insanın dua ettiği yüce varlığa karşı samimiyeti ölçüsünde mümkün olabilir. Bu noktada şu durumu da hatırlamak gerekir ki, bir insanın dinî duyarlılığı ve Tanrı karşısındaki hassasiyeti her zaman aynı seviyede olmayabilir. İçinde bulunduğu problemlerine göre, dış şartlara bağımlı bir yönelime sahip bir insan, farklı bir problem durumunda da içten doğma bir tutum içerisinde olabilmektedir. İnsanda ancak ahlâkî olgunluğun artmasıyla istikrarlı bir şekilde aynı tutumların gösterilmesi söz konusu olabilir.

Dualarımız bizler için hem kendi varoluşumuzun derinliklerini keşfetmemizi sağlayan hem de ilâhî kapıları açan birer anahtar olmalıdır. Çünkü dua, zihinimizin kalbimizle birlikte Tanrı’ya yükselmesi halidir. Tanrı, mahlûkatının, en küçük işlerinde dahi, kendisine müracaat etmesinden, kendisini tek merci görmesinden, her şeyin anahtarının O’nun yanında, her şeyin dizgininin O’nun elinde olduğunu bilmesinden, kendisine has bir şekilde hoşnut olur.

KAYNAKÇA

- Allport, G. W. - J. M. Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 5 (4), 1967, ss. 432-443.
- Atkinson, Rita L. – Richard C. Atkinson – Ernest R. Hilgard, *Psikolojiye Giriş*, (trc. Kemal Atakay ve diğ.), 2 cilt, İstanbul 1995, Sosyal Yay.
- Carrel, Alexis, *Dua*, (trc. M. Alper Yüçetürk), İstanbul 1967, Yağmur Yay.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2000, Paradigma Yay.
- Cüceloğlu, Doğan, *İyi Düşün, Doğru Karar Ver*, İstanbul 1994, Sistem Yay.
- Ellison, Christopher G. - Robert Joseph Taylor, “Turning to Prayer: Social and Situational Antecedents of Religious Coping Among African Americans”, *Psychological Perspectives on Prayer* içinde, (ed. Leslie J Francis, Jeff Astley), Bodmin 2001, Gracewing Publication, ss. 296-317.
- Güney, Salih, *Davranış Bilimleri ve Yönetim Psikolojisi Terimler Sözlüğü*, Ankara 1998, Ocak Yay.
- Hood, Ralph W. Jr. - Ronald J. Morris - Paul J. Watson, “Prayer Experience And Religious Orientation”, *Psychological Perspectives on Prayer* içinde, (ed. Leslie J Francis, Jeff Astley), Bodmin 2001, Gracewing Publication, ss. 228-235.
- Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Heiler, Friedrich, *Prayer, A Study in the History and Psychology of Religion*, London & New York 1932, Oxford University Press.
- Hill, Peter C. - Ralph W. Hood (editörler), *Measures of Religiosity*, Alabama 1999, Religious Education Press.

⁴³ Topçu, “Vaazın Psikolojisi”, s. 417.

- Huxley, Aldous, *Kalıcı Felsefe*, (trc. Latif Boyacı), İstanbul 1996, İnsan Yay.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (ed. M. Saeed Sheikh), Lahore 1996, Institute of Islamic Culture.
- Kimter, Nurten, "Dinî İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* içinde, (ed. Hayati Hökelekli), Ankara 2002, ss. 183-208, Ankara Okulu Yay.
- Koç, Mustafa, "Ruh Sağlığı ile Dinî Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi*, 9 (24), 2005, ss. 11-32.
- Kula, M. Naci, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, İstanbul 2005, Değerler Eğitimi Merkezi Yay.
- Mabey, Juliet, *Dualar Kitabı*, (trc. Gökçer Özgür), İstanbul 2001, Anahtar Kitaplar Yay.
- Marinier, Pierre, *Dua Üzerine Düşünceler* (Psikofizyolojik Sebepleri ve Sonuçları), (trc. Sadık Kılıç), İzmir 1990, Nil Yay.
- Morgan, Marlo, *Bir Çift Yürek*, (trc. Eren Cendey), İstanbul 2000, Dharma Yay.
- Pargament, Kenneth I., "God Help Me: Toward A Theoretical Framework of Coping for the Psychology of Religion", *Research in the Social Scientific Study of Religion*, JAI Press, 1990, c. II, ss. 195-224.
- Parladır, Selahattin, "İslâm'da Dua", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IX, 530-535.
- Rümke, H. C., *The Psychology of Unbelief*, (trc. M. H. C. Willems), Birmingham 1952, Rockliff Publishing Co.
- Topçu, Nurettin, "Vaazın Psikolojisi", *Hece Dergisi*, 10 (109), Ocak 2006, ss. 401-432.
- Vergote, Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1999, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Yaparel, Recep, "Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma" (Basılmamış doktora tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Ankara 1987.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara 1987, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.

KONYA HOCA AHMET FAKİH ZAVİYESİ ÇEVRESİNDE OLUŞAN YAPI TOPLULUĞU

Mustafa YILDIRIM*

ÖZET

Hoca Ahmet Fakih hakkındaki bilgiler çeşitli menakıbnameler'de geçmektedir. Kendisine iki eser etfedilir. Bunlardan birincisi *Çarh-name*, ikincisi ise, *Kitab-ı Evsaf-ı Mesacidi's-Şerife*dir. Evhadüddin Kirmani'nin halifesi olabileceği görüşünden hareketle, kendisine ait zaviyede hizmet veriyordu ve vefatından sonra da türbesi buraya yapılmıştır. Daha sonra bir mescit yapımıyla buradaki yapı topluluğunun nüvesi oluşturulmuştur. Zaman içerisinde aynı havzaya, Karatay Mescidi ve Şekerfuruş Türbesinin de yapılmasıyla, bugünkü durumu ortaya çıkmıştır.

Biz, bu yapı topluluğunun, tarihten günümüze bir değerlendirmesini yapmaya çalıştık. Metin içerisinde günümüze kadar ulaşamayan önemli unsurlardan da bahsettik. Avlu kısmındaki mezar taşlarını da okuyarak çalışmamızı detaylandırdık. Sonunda da resimler ve plan ilave ederek konu hakkında görsel bir tanıtım yapmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmet Fakih, sanat, mimari

ARCHITECTURAL BUILDINGS AROUND HODJA AHMED FAQIH ZAVIYE (LODGE) IN KONYA

The accounts about Hoca Ahmet Fakih can be found in various "menakıbname"s. Two Works are attributed to him. One is *Çarh-name*, and the other one is *Kitab-ı Evsaf-ı Mesacidi's-Şerife*. As he is said to be one of the disciples of Evhadüddin Kirmani in his own "zaviye", his tomb was constructed in this place. Later, a "mescit" was added and this is regarded as the core of the contractions there. In time, Karatay Mescid and Şekerfuruş Tomb were added, and thus, the present construction appeared.

This study aims to evaluate these structures historically. The study also covers some items that have not come to date. This paper also includes the texts on the headstones of the graves here. The visual aspect of the study includes the pictures and plans related to this construction site.

Key words: Hodja Ahmet Faqih, art, architecture

* Yrd. Doç. Dr., S.Ü. İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-mail: myildirim@selcuk.edu.tr

GİRİŞ

Bu araştırma, Hoca Ahmet Fakih adına oluşturulan ve çevresinde meydana gelen yapı topluluğunun daha önce etraflıca ele alınmaması nedeniyle yapılmıştır. İbrahim Hakkı Konyalı, bu konuya kısaca değinmiştir ama sadece bir genel tanımdan ibarettir. Bizim amacımız, aynı avlu içerisinde olmaları sebebiyle yapıların tümünün, “Hoca Ahmet Fakih Külliyesi” diye anılmasından dolayı yapılan yanlışlığı düzeltmektir. Öncelikle burası bir külliye değildir. Çünkü bilindiği gibi külliyeler baştan itibaren planlanmış yapılardır. Halbuki burası zaman içerisinde yapılaşmıştır. Bu sebeple belki “manzume” denebilir. Ayrıca mimarlık ve sanat açısından değeri olan yapıların, detaylı bir şekilde tanımlanması ve mezar taşlarının da okunmasıyla bu konuda geniş bir malumat vermeye çalışılacaktır.

Çalışmamızda, Hoca Ahmet Fakih’in kimliği ve eserleri konusuna değinerek, başka Ahmet Fakih’lerle karıştırılıyor olmasına dikkat çektik. Mevcut yapıların durumunu ele alırken de dıştan içe doğru bir yol takip etmeyi benimsedik. Çünkü yapı topluluğunun kuzey tarafındaki ana yola bakan duvar kısmı üzerinde kapı, pencere, sebil, sarnıç ve çeşme gibi mimari ve sanatsal özellikleri olan unsurlar mevcuttur. Böylesine görsel boyutu olan bir alanda araştırma ve inceleme yaparken, öncelikle ifade edilmesi gereken yapıları takip ederek, bahçe boyunca mescit ve türbeye varıncaya kadar yerleşmiş olan mezar taşlarını da aynı sıralama anlayışı içerisinde değerlendirdik. Daha sonra da sırayla diğer yapı unsurlarını ele almaya gayret ettik.

I. HOCA AHMET FAKİH

I. 1. Hayatı

Hoca Ahmet Fakih hakkındaki bilgiler çeşitli menakıbnamelerde geçmektedir. Ahmet Eflâkî (ö.1360) *Menakibu'l-Arifin* adlı eserinde Hoca Ahmet Fakih’ten şöyle bahseder: “Arkadaşların bilginlerine göre, Sultan Veled günün birinde şöyle buyurdu: Tanrıya kulluk edenlerin padişahı bizim Fakih Ahmet (r.a) , Baha Veled’in yanında fıkıh ilmini öğrenmeye çalışıyordu. Bu saf yürekli bir Türktü. Aynı zamanda da Baha Veled in mürîdiydi. Benim büyükbabamın bir nazarının feyzi ile eşsiz bir bilgin oldu. Kendisine öyle bir hal geldi ki, (sonunda) kitabı elinden attı, perişan bir hal aldı, başını alıp dağlara gitti. Hayret ve kudret denizlerine daldı. Yıllarca dağlarda dolaştı. Riyazetler çekti, nihayet Veys-i Karani hazretlerinin sırrı bu şanlı, şerefli Fakih’te insan şekline büründü. Tamamiyle delirmiş ve aklı kapılmış bir hale geldi. Bazı kimseler, Onun bu halini ve deliliğini Baha Veled’den sordular. O’da “ bu adam, seyyid-i sırdan’ın bizim büyük kadehlerimizden içtiği (marifet) şarabından ancak bir damla içmiştir.” dedi.

Bunun gibi babam (Mevlana Celalettin) hazretleri de bir gün ‘ Ahmet Fakih’in sarhoşluğu, efendimiz Şemseddin-i Tebrizi’nin sarhoşluk denizi yanında bir kokudan ibarettir!’ buyurdu¹

Menkıbeden anlaşıldığı üzere Eflâkî, Hoca Ahmet Fakih’i Mevlana’nın babası Bahauddin Veled (ö.1231)’in hem talebelerinden, hem de müritlerinden ve onun yanında ilim tahsili sırasında cezbe kapılarak dağlara çıkmış olan, sonra Sultan-ul Ulema ölünce şehre inmiş bir derviş olarak görmektedir. Öldüğünde ise Eflâkî’ye göre Hoca Ahmet Fakih’in cenaze namazını Mevlana kaldırmıştır.²

Hoca Ahmet Fakih hakkında bir diğer bilgi kaynağı da Hacı Bektaş Veli (ö.1338) ’nin *Vilayetname* adlı eseridir. *Vilayetname*’deki menkıbede de şöyle anlatılır. “ Hacı Bektaş Veli, ertesi gün; gün doğarken Hacı Ahmet Yesevi’den izin alıp yola düştü. Orada bulunan erenlerden biri, ortada yanan ateşten bir odun alıp Rum ülkesine doğru attı. Rum’daki erenler ve gerçeklerden biri bu odunu tutsun, Türkistan erenlerinin Rum’a gönderdikleri erenlere malum olsun’ dedi. O odun dut ağacıydı. Konya’da Emir Cem Sultan’ın halifesi Hak Ahmet Sultan, dutu Hacı Bektaş Tekke’sinin önüne dikti. O ağaç hala durur ,yukarı ucu yanık-tır.³ İbrahim Hakki Konyalı’da Hoca Ahmet Fakih bahçesindeki dut ağacından ve burayı ziyaret eden Bektaşilerden bahseder.⁴

Günümüzde de bahçedeki dut ağaçları dikkat çekmektedir. Ancak Bektaşilerin ziyaretleri söz konusu değildir.

Vilayetname’deki menkıbeden de anlaşıldığı üzere Hoca Ahmet Fakih’ten Emir Cem Sultan’ın halifesi olarak bahsedilir.

Hoca Ahmet Fakih hakkındaki bir önemli menkıbe de Evhadüddin Kirmani (ö.1238)’nin menakibnamesinde geçer⁵. Buradan Hoca Ahmet Fakih’in Evhadüddin Kirmani’nin müridi olduğu belirtilir.

I.2. Hoca Ahmet Fakih’e Atfedilen Eserler

Hoca Ahmet Fakih’e atfedilen edebiyat dünyasında bazı eserler vardır. Bunların ilki olan *Çarh-name* ile Fuat Köprülü, Hoca Ahmet Fakih’i ilk Türkçeci şair olarak edebiyat dünyasına tanıtmıştır.⁶ Daha sonra da Mecdut Mansuroğlu tarafından şiir transkribe edilerek yayınlanmıştır.⁷ Hoca Ahmet Fakih, 13. yüzyıl Türk edebiyatının ilk temsilcileri arasında kabul edilmektedir. Semih Tezcan, *Çarh-name*’nin en erken 1350’den sonra yazılmış olması gerektiğini belirterek,

¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, (çev. Tahsin Yazıcı) İstanbul 1986, s. 452-453.

² Sertkaya, “Ahmet Fakih” *DİA*, İstanbul 1989, II, 66.

³ Hacı Bektaş Veli, *Vilayetname*, (haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1985, s. 16-17.

⁴ Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, Konya 1997, s. 395.

⁵ Bayram, *Şeyh Evhadüddin Kirmani ve Evhadiyye Tarikatı*, Konya 1993, s.100.

⁶ Köprülü, “Ahmet Fakih”, *Türk Yurdu*, İstanbul 1996, IV, 289-295.

⁷ Ahmet Fakih, *Çarh-Name*, İstanbul 1956.

Hoca Ahmet Fakih'in 14. yüzyıl şairlerinden olduğunu kabul etmektedir.⁸ Osman Fikri Sertkaya'ya göre de *Çarh-name*'nin şairi Eflâkî'nin anlattığı Hoca Ahmet Fakih değildir.⁹

Hoca Ahmet Fakih'e atfedilen bir diğer eser de Hasibe Mazıoğlu tarafından ilim alemine duyurulmuş olan *Kitab-ı Evsaf-ı Mesacidi's-Şerife* adlı eserdir.¹⁰ Konusu bir gurup arkadaşıyla hacca giden Ahmet Fakih'in bu gezi sırasında gördüğü Mekke, Medine, Kudüs, Şam gibi kentleri ve oralarda ziyaret ettiği kutsal yerleri anlatır. Hoca Fakih buralarda gördüğü yapıların kapı sayıları ve merdivenlerin kaç basamak olduğu gibi detaylı bilgiler sunmuştur.¹¹

I.3. Hoca Ahmet Fakih'in Gerçek Kişiliği

Şimdiye kadar okuduğumuz menkıbelerde meczub bir kişiliği olduğu dikkat çeken, ölüm tarihi 1221 olan, Eflâkî'nin anlattığı Hoca Ahmet Fakih'in böyle eserler yazmayacağı görüşü ağır basmaktadır. Yine Eflâkî'nin anlattığı, Hoca Ahmet Fakih'in farklı bir kişi olması gerekliliği, Mevlana ve babası Sultan-ül Ulema'nın Konya'ya geliş tarihinden anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Hoca Ahmet Fakih'in türbesindeki mezar kitabesinde ölüm tarihi olarak 1221 yazmaktadır. Sultan-ül Ulema'nın 1229 da Konya'ya geldiği kabul edilirse her iki tarihteki farklılık hemen göze çarpmaktadır. Bu tarihlerden yola çıkarak Eflâkî'nin bahsettiği Hoca Fakih'in farklı bir şahıs olması muhtemeldir. Turhan Gencil,¹² Osman Sertkaya,¹³ Mikail Bayram¹⁴ ve Hidayet Işık'ın¹⁵ bu görüşte olmaları görüşümüzün doğruluğunu desteklemektedir.

Eflâkî'nin menkıbesinde bahsettiği Hoca Ahmet Fakih, ilk defa İbrahim Hakkı Konyalı'nın tesbit ettiği, Şeyh Alaman mahallesinde kendi adını taşıyan, torunu Seyyid Ahmet tarafından 1288 yılında zaviye yaptırılan¹⁶ Fakih Ahmet olmalıdır.

Konumuz olan Hoca Ahmet Fakih'in büyük bir ihtimalle Evhadüddin Kirmani'nin halifesi olabileceği görüşü bizde ağır basmaktadır.

⁸ Tezcan, "Anadolu'da Türk Yazınının Başlangıç Döneminde Bir Yazar ve *Çarh-name*'nin Tarihlendirilmesi Üzerine", *Türk Dilleri Araştırmaları*, Ankara 1994, IV, 86-87.

⁹ Sertkaya, *a.g.m.*, s. 65.

¹⁰ Ahmet Fakih, *Kitabu Evsafı Mesacidi's-Şerife*, (Hasibe Mazıoğlu'nun Önsözü), Ankara 1974.

¹¹ Ahmet Fakih, *a.g.e.*, s.13.

¹² Gencil, *Çarhname'nin Müellifi ve Tarihi Hakkında Notlar*, (çev. Emine Gürsoy-Naskali) Ankara 1987, s. 76.

¹³ Sertkaya, *a.g.m.*, s. 66-67.

¹⁴ Bayram, *a.g.e.*, s.101.

¹⁵ Işık, *İpek Yolu, Konya Kitabı*, Konya 2002, V, 48.

¹⁶ Konyalı, *a.g.e.*, s. 396.

II. HOCA AHMET FAKİH ZAVİYESİ ÇEVRESİNDE OLUŞAN YAPI TOPLULUĞU

XIII. yüzyıla ait Konya'daki Selçuklu yapılarından olan Hoca Ahmet Fakih manzumesi, Konya'da merkez ilçe Meram'a bağlı, Armağan Mahallesi'nin sınırları dahilinde, kendi ismini verdiği Hoca Fakih Caddesi üzerindeki Konya Şeker Fabrikası'nın arka çıkış kapısının tam karşısında bulunmaktadır.

II.1. Zaviye:

İbrahim Hakkı Konyalı, eski sicil defterlerindeki tamirat kayıtlarında zaviyeyi gördüğünü belirtmektedir. Ayrıca kendi incelemelerinde de, Karatay Mescidi ile türbe arasında eski duvar kalıntılarına rastladığını bildirmektedir¹⁷. Bu zaviye'nin bu günkü mescit olma ihtimali yoktur. Çünkü mescit, türbenin doğu kısmında yer almaktadır. Tarif edilen yer ise türbenin batı kısmındadır. Bahsi geçen zaviyenin çevresinde zamanla, türbe, mescit, hamam, çeşme, sarnıç, Karatay Mescidi, Şekerfuruş Türbesi ve hazire içinde mezar taşları teşekkül etmiştir (plan:1). Bu gün ise, zaviye, hamam ve mezar taşlarının bir kısmından hiç bir eser kalmamıştır. Şimdi ayakta kalan yapıları ve mezar taşlarını dıştan içe doğru bir bir ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

II.2. Cümle Kapısı ve Avlu Duvarı

Yapı topluluğunun cadde tarafına bakan, 1909 yılında tamirat gören¹⁸ eski bir avlu duvarı vardır. Avlu duvarında bulunan ve günümüzde sadece namaz vakitlerinde açılan kapıyı basık kemer şeklinde oyulmuş üç mermer blok çevirir (resim 1). İbrahim Hakkı Konyalı, mavi zemin üzerine siyah kufi yazılı kapı kitabesinin 1909 yılında çalındığını söylemektedir.¹⁹ Ayrıca kapının üzerinde mavi Selçuklu çinilerinden bahsetmektedir.²⁰ Fakat günümüzde bunlar da yoktur.

Kapının sövelerinin hemen yan tarafında, sağında ve solunda avlu duvarı üzerinde iki adet 45x55 ebatlarında pencereler vardır. Kapının, sağında ahşap çatılı bir sarnıç, solunda ise bir sebil ve çeşme vardır. Avlu duvarları cami tarafına hafif eğik biçimdedir. Duvarların daha da eğilmemesi için Konya Vakıflar Müdürlüğü tarafından payandalar dikilmiştir. Eskiden on metre kadar içerde olan avlu duvarı ve kuzey tarafı açık, dam örtülü yazlık mescit bir selde kısmen harap olunca, buradaki mescit ve duvarın yerine 1909 yılında şimdiki duvar yapılmıştır.²¹ Eskiden kapı sövelerinde bulunduğunu öğrendiğimiz²² gayri İslamî devirlere ait sütunlar şimdi bahçe içerisinde boşta durmaktadır (resim 2).

¹⁷ Konyalı, *a.g.e.*, s. 391.

¹⁸ Konyalı, *a.g.e.*, s. 391.

¹⁹ Konyalı, *a.g.e.*, s. 391.

²⁰ Konyalı, *a.g.e.*, s. 390.

²¹ Konyalı, *a.g.e.*, s. 391.

²² Konyalı, *a.g.e.*, s. 391.

Külliyenin etrafı Karatay Mescidini de içine alacak şekilde üstü demir parmaklı taş duvarlarla çevrilidir.

II.3. Sebil

Cümle kapısının sol tarafında, 0.94 x 2.25 m. ebadında, 0.87m. yüksekliğinde, boz renkli mermerden işlenmiş bir Bizans lahdi ile bunun üstüne konularak duvarın dış yüzüne açılmış bir sebil nişinden ibarettir (resim 3). Bu niş kemeri, boz renkli mermerden işlenmiş üç parça ile, sille taşından ilavelerle oluşmuştur.

Sebil üzerinde "Peygamber Aleyhisselam buyurdu: Ölüm bir kâsedir herkes onu içecektir; kabir bir kapıdır herkes girecektir." manasında üç satırlık nesih hatla yazılmış bir yazı, (resim 4) ve firuze renkli sekiz parça çini vardır.

İbrahim Hakkı Konyalı bu taşın 1909 yılındaki tamirat sırasında içerdeki bir mezarın başından alınarak buraya konduğunu yine sebil üzerindeki çinilerin aynı tamirat sırasında karşı taraftaki Şeker Furuş Türbesi'nden buraya getirildiğini bildirmektedir.²³

II.4. Sarnıç

Kapının sağ tarafında bulunan, üstü ahşap örtülü ve bugünkü konumuyla eyvan tipli olan sarnıcın ne kitabesi ne de vakfi bulunmaktadır (resim 5). 2.25x3m. ebatlarında olan sarnıç, atıl durumdadır ve korumak amacıyla demir parmaklıklarla çevrilmiştir. 1909 yılında yapılan tamirattan kalan eski sarnıç bileziği, avlu duvarının önündeki kaldırım da hala durmaktadır.

II.5. Çeşme

Günümüzde kullanılmayan çeşmenin kitabesi yoktur (resim 6). Fakat Çeşmenin kitabesi olmamasına rağmen Konyalı, Fatih'in yazım defterlerine dayanarak Gülük Yusuf Aga'nın yaptırdığını söylemektedir.²⁴ Bu çeşme, kuzeydeki avlu duvarının yola bakan tarafında yer almaktadır. 2.25x2.30 ölçülerinde, duvardan 40 cm. çıkıntılı olarak kesme taşlarla yapılmış ve bir kemer kavsiyle yukarıya doğru açılmıştır. Üzerinde herhangi bir tezyinat bulunmamaktadır.

II.6. Hazirede Bulunan Mezar Taşları

Hoca Ahmet Fakih Külliyesi Hazîresi'ndeki Mezarlar şahidelidir. İnceldiğimiz mezar taşları sivri kemerli ve dilimli olmak üzere iki çeşittir. Hazîrede bulunan mezar taşları iki tür taştan yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi sille taşından diğerleri de gri ve beyaz mermerden yapılmıştır.

Hazirede bulunan mezar taşlarının genel süsleme konularını bitkisel motifler, stilize motifler ve yazı teşkil etmektedir. Motifleri, rumî, palmet, kandil, yazı ve burmalı sütunçeler diye sıralayabiliriz

Cümle kapısından içeri girince yolun sağında, solunda ve türbenin batısında mezarlar bulunmaktadır. Elimizde bulunan eski fotoğraflardan Mescidin kible

²³ Konyalı, *a.g.e.*, s. 391.

²⁴ Konyalı, *a.g.e.*, s. 394.

yönünde de mezarların bulunduğunu görmekteyiz (resim 7-8). Türbenin sağındaki mezar taşlarını camiye 15 yıldır hizmet eden İbrahim Pehlivan, 1993 yılındaki bahçe düzenlemesi sırasında topraktan çıkarıp buraya diktiğini söylemektedir. Bu çalışmalar sırasında mezar kapağı da çıkmıştır. Bu kapak şimdi cami bahçesinde, cenazelerin konulması için sal taşı olarak kullanılmaktadır. Zeki Atçeken, burada hiçbir tarihî taşın bulunmadığını söylese de²⁵ 706/1306, 729/1328 ve 732/1331 tarihli mezar taşları bulunmaktadır.

II.6.1. Avlu Kapısının Sağında Bulunan Mezar Taşları:



(1.a)

1. توفيت من دار الغرور
2. الي دار السرور
3. المرحومة المغفوره



(1.b)

1. السعيدة الشهيذة
2. كراكا بنت ملك المشايخ
3. شيخ ابنه (؟) نور قبرها

Okunuşu: (1.a) Mezar taşının ön tarafı:

²⁵ Atçeken, *Konya'daki Selçuklu Yapılarının Osmanlı Devrinde Bakımı ve Kullanılması*, Ankara 1998, s. 52.

1. Tüvüffiyet min dâri'l-ğurûri
2. ilâ dâri's-sürûri
3. el-merhûmetü'l-mağfûra(tü)'

(1.b) Mezar taşının arka tarafı:

1. es-sâidetü'ş-şehîdetü
2. Kirâkâ (؟) bintü Meliki'l-meşâyihî
3. Şeyhu ibnihî (؟) Nüvvira kabruhâ

Anlamı: Melikü'l-meşâyih (şeyhlerin sultânı) Şeyh'in kızı merhûm, mağfûr, saîd, şehîd Kirâkâ (؟), gurur (aldanma) yurdundan sürûr yurduna göç etti (vefat etti). Kabri nurlandırılınsın.

Boyutları: 74x36x4.5cm. , **Kimliği:** Şeyh kızı Kiraka, **Tarih:** Belli değil

Süslemesi: Mermer şahidenin alınlık kısmında ve üç satırlık celi sülûs yazının altında palmet motifi vardır. İki taraflı burmalı gömme sütunçeler mevcuttur.



(2.a)

1. فجعل الله مقامه بالجنه

2. (okunamadı)

3. اللهم الله لنا وقت وفات المرحوم



(2.b)

1. وهو قد انتقل من دار الخذلان

2. الى دار الغفران

3. في اول ليلة جمعه من شهر رمضان

Okunuşu: (2.a) Mezar taşının ön tarafı:

1. Fecealellâhü makâmehü bi'l-cenne(ti)

2. (okunamadı)
3. Allâhümme Allah lenâ vaktü vefâti'l-merhûm
(2.b) Mezar taşının arka tarafı:
 1. Ve hüve kad intekale min dâri'l-hızlâni
 2. ilâ dâri'l-ğufrâni
 3. fî evveli leyleti Cuma min şehri Ramazan

Anlamı: Allah onun makâmını cennette eylesin. Merhûmun vefât vakti.

O, Ramazan ayının ilk Cuma gecesi hızlân yurdundan gufrân yurduna intikal etmiştir.

Boyutları: 70x36x7cm., **Kimliği:** Yok, **Tarih:** Ramazan ayı (yıl belli değil)

Süslemesi: Gri mermerden yapılmış ve celi sülüslü şahidenin alınlık kısmında rumiler yer almaktadır. Arka kısımda da aynı rumiler vardır.



(3.a)

1. اللهم اغفر لنا

2. وارحم الجمع

3. (okunamadı).....



(3.b)

Okunuşu: (3.a)

1. Allâhümme'ğfir lenâ
2. ve'rhami'l-cem'a

3. (okunamadı)

ANLAMI

1. Allâhım, bizi bağışla
2. ve bütün (Müslümanlara) merhamet eyle
3. (okunamadı)

Boyutları: 60x27x5cm., **Kimliği:** Yok, **Tarih:** Belli değil

Süsleme: Mermer şahidenin önyüzündeki kabartma kitabe üç satırdır. Alınlık kısmında palmet motifi vardır. Şahidenin arka yüzünde yekpare kandil motifi ve kandilin yan tarafında şamdan yer almaktadır.

II.6.2. Avlu Kapısının Solunda Bulunan Mezar Taşları:



(4.a)

1. و ای از (okunamadı)
2. حو (okunamadı)
3. با (okunamadı)
4. ارجو (okunamadı)



(4.b)

1. في التاريخ من قريب
2. شهر شوال
3. سنة تسعه و
4. عشرين
5. و سبعماية

Okunuşu: (4.a) Mezar taşının ön tarafı:

1. Ve ey ez (okunamadı)
2. hû (okunamadı)
3. bâ (okunamadı)

4. ercû (okunamadı)

(4.b) Mezar taşının arka tarafı:

1. fi't-târîhi min karîbi (ذ)
2. şehri Şevvâl
3. senete tis'a(tin) ve
4. işrîne
5. ve seb'îmi(y)e(tin)

Anlamı: Tarih 729/1328 senesi Şevval ayı sularında.

Boyutları: 70x27x7cm., **Kimliği:** Yok, **Tarih:** 729/1328

Süsleme: Mermer şahidenin ön ve arka yüzünde burmalı sütunçeler ve palmet vardır.



(5.a)

1. وفات المرحومه

2. المغفوره



(5.b)

1. اسمى بنت

2. محمد (okunamadı)

Okunuşu: (5.a) Mezar taşının ön tarafı:

1. Vefâtü'l-merhûme(ti)'
2. l-mağfûra(ti)

(5.b) Mezar taşının arka tarafı:

1. Esmâ binti
2. Muhammed (okunamadı)

Anlamı: Muhammed 'in kızı merhûme mağfûre Esmâ'

Boyutları: 63x23x5cm., **Kimliği:** Muhammed kızı Esmâ, **Tarih:** Yok

Süsleme: Mermer şahidenin ön ve arka yüzlerinde ikişer satırlık kabartma kitabe yer almaktadır. Ayrıca her iki tarafta da palmetler vardır.

II.6.3. Sol Taraftaki Çevresi Kapatılmış Olan Mezar Taşları:



(6.a)

1. وفات مرحوم مغفور كيكانبك
2. بن عسكر باشا طرغوط
3. في سنة ستة و سبعمائة



(6.b)

1. كو (okunamadı)
2. كه در (okunamadı)
3. ريحان (okunamadı)
4. (okunamadı)

Okunuşu: (6.a) Mezar taşının ön tarafı:

1. Vefât-ı merhûm mağfûr Keykâç
2. bin Asker Paşa Turğut
3. fî seneti sittetin ve seb'imi(y)e(tin)

(6.b) Mezar taşının arka tarafı:

1. Kû (okunamadı)
2. ki der (okunamadı)
3. reyhân (okunamadı)
4. (okunamadı)

Anlamı: Merhûm mağfûr Asker Paşa Turğut'un oğlu Keykâç'nın vefâtı 706/1306-1307 senesindedir. (Mezar taşının arka tarafı okunamamıştır.)

Boyutları: 73x35x6.5cm., **Kimliği:** Asker Turgut Paşa Oğlu Keyda, **Tarih:** 706/1306

Süsleme: Mermer şahidenin üç satırlık kabartma kitabesinin ön tarafında palmet, diğer tarafında rumi motifleri vardır.



(7.a)

1. النقل من دار الغرور الي دار السرور
2. هذا القبر المرحوم المغفورالسعيد
3. الشهيد محمود يازيجي (؟)
4. ارا..... (okunamadı)



(7.b)

1. بوقبر (okunamadı) ربيع
2. الاول احدى ستين و سبعمايه
3. الموت كاس و كل ناس شاربه

Okunuşu: (7.a) Mezar taşının ön tarafı:

1. En-naklû min dâri'l-ğurûri ilâ dâri's-sürûri
2. Hâze'l-kabru el-merhûmü'l-mağfûrû's-saîdü'
3. ş-şehîdü Mahmûd Yazıcı (؟)
4. (Okunamadı)

(7.b) Mezar taşının arka tarafı:

1. Bu kabir (okunamadı) Rabîu'
2. l-evvel ihdâ sittîne ve seb'îmi(y)e(tin)
3. El-mevtü ke'sün ve küllü nâsin şâribühû

Anlamı: Bu kabir (sahibi) merhûm, mağfûr,saîd, şehîd Mahmûd Yazıcı (؟), gurur (aldanma) yurdundan sürûr yurduna nakl (oldu).

Bu kabir 761/1359 (senesi) Rabîu'l-evvel. Ölüm bir kâsedir, her insan onu içecektir.

Boyutları: 85x34x7cm., **Kimliği:** Mahmud Yazıcı, **Tarih:** 761/1359

Süsleme: Şahidenin alınlık kısmında palmet ve rumi botifleri işlenmiştir.



(8.a)

1. انتقل من دار الغرور الى دار

2. السرور العبد الضعيف المحتاج الى

3. رحمة الله تعالى محمد بك

4. بن سنان الدين يوسف



(8.b)

Okunuşu: (8.a)

1. İntekale min dâri'l-ğurûri ilâ dâri'
2. s-sürûri el-abdü'z-zaîfü'l-muhtâcü ilâ
3. rahmeti'llâhi Teâlâ Muhammed Beğ
4. bin Sinâni'd-dîn Yusuf

Anlamı: Allâh Teâlâ'nın rahmetine muhtaç zayıf kul Sinânü'd-dîn Yusuf'un oğlu Muhammed Beğ, gurur (aldanma) yurdundan sürûr yurduna intikal etti.

Boyutları: 70x30x6cm., **Kimliği:** Sinanüddin Yusuf oğlu Muhammed Bey, **Tarih:** Yok

Süsleme: Mermerden olan şahidenin ön yüzünün alınlık kısmında rumi motifi kullanılmıştır. Dört satırdan oluşan yazı şahideyi doldurmaktadır. Arka yüzünde ise hiç yazı yoktur ve yekpare olarak Rumilerle süslenmiştir.

II.6.4. Türbenin Sağ Tarafındaki Mezar Taşları:



(a.9)

1. تاریخ (okunamadı)
2. ذی الحجہ سنہ
3. اثنی و ثلاثین
4. سبعمائه



(9.b)

Okunuşu: (9.a)

1. Târîh (okunamadı)
2. Zi'l-hicce sene
3. isnâ ve selâsîne
4. seb'imi(y)e(tin)

Anlamı: Tarih, 732/1331-1332 senesi Zi'l-hicce (ayında).

Boyutları: 54x34x7, **Kimliği:** Yok, **Tarih:** 732/1331-1332

Süsleme: Yan taraflarında sütunçeleri ve zar başlıkları olan mezar taşının yarısından yukarısı kırıktır. Sağlam kalan alt kısımdan kandil motifi olduğu anlaşılmaktadır. Arka tarafta ise yazı metni bulunmamaktadır. Sadece gülbezek vardır.



(a.10)

1. من ذاالذى يشفع عنده الا باذنه يعلم
2. ما بين ايديهم و ما خلفهم



(10.b)

1. والارض ولا يؤده حفظهما
2. و هو العلى العظيم

Okunuşu: (10.a) Mezar taşının ön tarafı:

1. **men ze'ilezi yeşfeu indehû illâ biiznihî ya'lemü**
2. **mâ beyne eydîhim ve mâ halfehüm**

(10.b) Mezar taşının arka tarafı:

1. **ve'l-arza ve lâ yeûdühû hıfzuhümâ**
2. **ve hüve'l-Aliyyü'l-Azîmü**

Anlamı: Mezar taşının üst kısmı mevcut değildir. Âyete'l-Kürsî olarak bilinen Bakara Sûresi'nin 255. âyetinin anlamı şöyledir: “O'nun izni olmadan huzurunda şefa'at etmek kimin haddine! Onların önlerinde ve arkalarında ne varsa hepsini bilir. O'nun hükümdarlığı, bütün gökleri ve yeri kucaklamıştır. Her ikisini görüp gözetmek, ona bir ağırlık da vermez. O, çok ulu ve çok büyüktür.”

Boyutları: 56x36x6.5cm., Kimliği: Yok, Tarih: Yok

Süsleme: Şahidenin iki tarafını burmalı, silindirik gömme sütunçeler ve onların üzerindeki geometrik başlık doldurmaktadır. Üst kısmı kırıldığı için süs unsurlarını tesbit edemedik.



(11.a)

1. مرحوم
2. سيلله لی قوجه
3. حند محمد
4. اغا روحنه
5. (silinmiştir)

Okunuşu: (11.a)

1. Merhûm
2. Silleli Koca
3. ﷺ Muhammed
4. Ağa rûhuna
5. (silinmiştir)

Boyutları: 103x32.5x4cm., **Kimliği:** Silleli Koca Muhammed Ağa, **Tarih:**

Yok

Süleme: Sille taşından yapılmış şahidenin ön yüzünde dört satırlık kitabesi vardır. Arka Yüzünde ise yazı ya da süs unsuru yoktur.

II.7. Hoca Ahmet Fakih Camii (Mescidi)

Bu mescit, içten içe 6x8 metre ebatlarında dikdörtgen bir plana sahiptir. Dış avlu kapısıyla Mescidin arası 14 metredir. Son cemaat mahalli ahşap örtülüdür ve etrafı tamamen açıktır. Kardan ve yağmurdan korunması için makaralara dolanmış brandalar vardır. Giriş kapısı, söveleri beyaz, kemeri ise birbirine zıvana şeklinde geçirilmiş mor ve beyaz mermerlerden yapılmıştır (resim 9). Giriş kapısının sağında ve solunda, çeşitli yerlerde turkuaz renkte, beşgen ve farklı ebatlarda çinilerin olduğunu²⁶ bunların 1990-1993 yılındaki Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün yaptığı tadilat sırasında muhtemelen siva altında kaldığını o dönemde caminin imamı olan Bilal Çetin söylemiştir.

Kible duvarında olduğu gibi bu duvarda da 6 pencere vardır (resim 10). Alttaki pencerelerin (mihrabın sağındaki hariç) söveleri beyaz mermerden yapılmıştır. Kapılar ve çerçevelerin tamamı 1990-93 yılındaki tadilat sırasında yenilenmiş

²⁶ Önder, Mevlâna Şehri Konya, Ankara 1971, s. 128.

ve tamamı ahşaptır. Caminin mihrabı'nın yan taraftaki Karatay Mescidi kullanılmaz hale gelince, oradan sökülerek buraya getirildiğini tahmin etmekteyiz (resim 11). Karatay Mescidinin eski mihrabının tarifi,²⁷ mihrap mermerlerindeki izler ve Hoca Ahmet Fakih Mescidi'nin, Karatay Mescidi muattal olunca ve türbe yanındaki zaviye yıkılınca buraya yapıldığı bilgisi²⁸ bu görüşümüzü doğrulamaktadır (resim 12). Mescidin sağ tarafında, üst ortada bir pencere vardır. Sol tarafında ise türbe kapısı vardır. İç duvarlar 90cm yüksekliğinde ahşap döşeme ile kaplanmıştır. Koyu kahverengi, yağlı boya ile boyanmış olan ahşap minber tarihi bir kıymet taşımamaktadır (resim 13). Mescit içindeki 1964 tarihli ve Muhammet Ali imzalı, yağlı boya ile yazılmış yazılar da orijinal değildir (resim 14).

Mescit evvelce tek kubbeli ve çini tezyinatlı idi. Kubbesi yıkılan Mescidin 1923 yıllarında çinilerinden hiçbir eser kalmamıştır.²⁹ Şimdi Mescidin üstü ahşap bir çatı ile örtülmektedir. Ahşap tavan döşemeleri de dikkate değerdir (resim 15).

II.8. Hoca Ahmet Fakih Türbesi

Burası içten içe 3×3 ebatlarında kare bir plana sahiptir. Hoca Ahmet Fakih Mescidinin sağ tarafında ve camiye bitişiktir. Türbeye cami'nin içinden geçilerek girilir.

II.8.1. Türbenin Kitâbesi

Kapının üstündeki türbe kitabesinde Selçuklu sülüsüyle:



- 1 . الله
- 2 . هذا القبر
- 3 . الشيخ الاجل الكبير العالم
- 4 . العامل السالك الناسك
- 5 . الفاضل العابد المحقق
- 6 . ملك الابدال سيد الجذوبين
- 7 . قطب الشرق و الغرب الفقيه
- 8 . احمد نور الله مضجعه
- 9 . تحريره في سنة ثمان عشر و ستمائه

²⁷ Uğur-Koman, *Selçuk Büyüklerinden Celalüddin Karatay ile Kardeşlerinin Hayat ve Eserleri*, Konya 1940, s. 64.

²⁸ Konyalı, *a.g.e.*, s. 391.

²⁹ Atçeken, *a.g.e.*, s. 51.

Okunuşu:

“Allah

Haze'l-kabr

Eş-şeyh el-ecel el-kebir el-alim

El-amil es-salik en-nasik

El-fazıl el-abid el-muhakkik

Melikü'l-abdal seyyidü'l meczubin

Kutbu'ş-şark ve'l-garb el-fakih

Ahmet nevvallahu madcahü,

Tahriruhu fi semane ve aşere ve sitte mie” yazılıdır.

Anlamı:

(Allah, bu türbe, yüce şeyh, büyük alim, bildikleriyle amel eden, Allah'ın emirlerine sınımsız bağlı, faziletli, çok ibadet eden, her şeyi inceleyen, gariplerin hükümdarı, dervişlerin efendisi, doğunun ve batının kutbu olan Fakih Ahmet'indir. Allah onun yattığı yeri nurlandırsın. Yazılış yılı 618).

Bu kitabeden türbenin 1221 tarihinde inşa edildiği anlaşılmaktadır.

II.8.2. Türbenin Bugünkü Durumu

Türbeye Mescidin içinden bir kapıdan geçilir. Kapı basık kemerlidir. Kemerin üstünde yatay dikdörtgen bir pano yer alır. Kapı zıvana şeklinde geçme tarzıyla yapılmıştır. Mor, beyaz ve siyah renkli mermerlerin kullanıldığı bu kapıda Osmanlı mimarisinin özellikleri hemen göze çarpmaktadır.³⁰ Kapı basit silmelerle dikdörtgen çerçeveler içine alınmıştır (resim 16).

Türbeyi tuğladan tek ve sağır bir kubbe örtmektedir. İçi adi sıva ile sıvanmış, dışı kesme taşla örülmüştür. Kubbe kasağı sekizgendir (resim17). Kubbe yuvarlağına üçgenlerle geçiş sağlanmıştır (resim 18). Tabanı altı köşeli tuğlalarla döşenmiştir. Kubbenin dışı 1990-93 yıllarındaki tamirat sırasında kurşunla kaplanmıştır. Türbenin tam ortasında adi harçla sıvanmış asıl sanduka üzerine geçirilmiş boyu 2,77 genişliği 0,90cm olan bir tahta sanduka vardır (resim 19). Türbenin güney, kuzey ve batı taraflarında altta ve üstte birer penceresi vardır. Türbenin altında ise diğer Selçuklu türbelerinde olduğu gibi cenazelik kısmı vardır. Fakat bugün bu bölüm toprak altındadır³¹.

III. ŞEKERFURUŞ TÜRBESİ

Şekerfuruş Türbesi, içten içe 3.5×3 metre ebatlarında bir plana sahiptir. Hoca Ahmet Fakih yapı topluluğun bir parçası konumundadır. Aradan yol geçmeden önce, aynı havza içerisinde anılmakta idiler. Ayrıca Şekerfuruş, Ahmet Fakih'in talebe ve müritlerinden olduğu için buraya gömülmek istediği de düşü-

³⁰ Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara 1986, s. 240.

³¹ Konyalı, *a.g.e.* s. 392.

nülebilir. Hoca Ahmet Fakih Camii'nin tam karşısında caddeye bitişik ve Konya Şeker Fabrikasının sınırları içerisindedir.

III.1. Şekerfuruş Kitâbesi

Türbenin hiçbir yerinde kitabesi yoktur. Ancak Şekerfuruş adına yaptırılan mescidin kitabesi şu şekildedir³².

امر بعمارة هذا المسجد في ايام

الذولة السلطان المعظم كيقباد

بن كينخسرو العبد الضعيف المحتاج الى

رحمة الله تعالى حسن بن شعبان

المعروف بشكرفروش بتاريخ غرة رجب سنة سبع عشر و ستمائة

Okunuşu: “Emere bi imareti hezihi'l mescidi fi eyyami'd-devleti's-sultâni'l muazzam Keykubâd b. Keyhüsrev el-abdi'd-da'ifi'l-muhtaci ila rahmetillahi teala Hasen b. Şaban el-ma'rûf bi Şekerfuruş bi târihi gurreti receb senete seb'a aşara ve sitte mie”.

Şekerfuruş Mescidi'nin 1220 senesinde yapıldığı göz önüne alınırsa türbenin de en geç XIII. asrın ortalarında inşa edilmiş olması muhtemeldir.

III.2. Türbenin Eski Hali

Türbenin eski halini görmüş olan İbrahim Hakkı Konyalı, türbenin musalla mezarlığındaki Gömeç Hatun Türbesi gibi eyvan tipte olduğunu, beşikörtüsünün, kemer yüzlerinin ve içinin çinilerle süslendiğini bildirmektedir (resim 20). Ayrıca Konyalı, 1888 yılında bakımsızlık yüzünden kemerinin çöktüğünden, Konya ulemasından Abdül Basir Efendi ile Gevraî hocanın türbeyi tamir ettirdiklerinden ve de en önemlisi Mehmet Sakîh Efendi'nin bahçesinde bulunan bu türbeyi buradan atmak için, taşlarını Hoca Ahmet Fakîh'te yapılacak olan bir çeşmede kullanmak bahanesiyle bu abideyi yıktırdığından bahseder.³³

III.3. Bugünkü Durumu

Türbenin bu günkü haline gelince; yukarıda bahsi geçtiği üzere türbenin sadece cenazelik kısmı (mahzen) (resim21- 22) kalmıştır. Bu kısım on yıl önce Şeker Fabrikası tarafından tamir ettirilmiştir. Türbenin üstü bir koruma şemsiyesiyle kapatılmıştır (resim 23). Türbenin cenazelik kısmına merdivenle inilir. Alt

³² Bu mescit, Hoca Ahmet Fakih yapı topluluğu içinde değildir. Konya'nın merkezinde Alaaddin tepesi güneyindedir.

³³ Konyalı, *a.g.e.*, s. 742.

kata giriş güney tarafındadır. 4,60 x 4,80 m ölçülerinde, kareye yakın bir plan arz eden cenazelik kısmın duvarları moloz taşlarla örülmüştür. Adi harçla sıvanmış olan cenazelikte sanduka yoktur. Cenazeliği örten çapraz tonozda temiz bir işçilik müşahede edilir.³⁴

IV. KARATAY MESCİDİ (EMİR KEMALETTİN RUMTAŞ MESCİDİ)

Burası da yine Hoca Ahmet Fakih yapı topluluğunun içerisinde. Ahmet Fakih Camii ve Türbesi'nin batısındadır. Mescidin içten içe 6x6 metre ebatlarında kare bir alanı kapladığını görmekteyiz. İki yapı arasında güzel bir bahçe ve bahçe içerisinde çok sayıda çam ve sedir ağacı vardır.

IV.1. Kitabesi

Mescidin kitabesi yoktur ancak 646 tarihli bir vakfiyeden Mescid'i Emir Celaleddin Karatay'ın kardeşi Emir Kemalettin Rumtaş'ın yaptırdığı anlaşılmaktadır.³⁵

IV.2. Bugünkü Durumu

Mescit 8x8 m. Ebatlarında kare plana sahiptir. Mescit'in son cemaat mahalline mermer söveli, demir parmaklı bir kapıdan girilir. Kapının sağında ve solda demir parmaklı 120x196 ebadında iki pencere vardır (resim 24). Son cemaat mahalli 8 x 3 metredir ve üstü tonozla örtülüdür. Asıl mescide mermer söveli yeni yapılmış olan ahşap bir kapıdan girilir. Kible duvarında altta iki, üstte iki, yan taraflarda üste birer tane olmak üzere ana mekânın altı penceresi vardır. Duvarları adi harçla sıvanmış, kubbesi ise tuğla ile örgülü olarak kapatılmıştır (resim 25). Eskiden kubbenin ortasında yuvarlak şekilde çini parçalarının ve kubbe kasnağına yakın yerlerde sağlı sollu üstleri kırık kemerli iki küçük pencerenin olduğunu öğreniyoruz.³⁶ Şu an mescitte mihrap yoktur. Eski mihrap basit ve süsten yoksun bir haldedir (Hoca Ahmet Fakih Camii'nde ki mihrabın bu mihrap olabileceğini daha önce dile getirmiştik.) ve kenarlarında iki penceresi vardır. Bu pencerelerin üstlerinde bulunan kırık kemerli diğer iki pencerenin dış tarafları donuk renkli, sırlı ve sırsız tuğlalarla bezenmiştir. ³⁷ Maalesef şimdi bu tuğlalardan hiçbir eser yoktur. Fakat 1993 yılındaki tadilat sırasında bu tuğlaların yerine sırsız tuğlalar konmuştur. Mescidin dış yan duvarları molozlarla, köşeleri ile ön ve arka cephesi dışardan yontma taşlarla kaplanmıştır (resim26).

Meram deresinden gelen sel sularıyla etrafı toprakla dolu olan Mescidin kotası 1990-1993 yılındaki tamirat sırasında 2,5 metre civarında düşürülmüştür. Yine aynı tadilat sırasında mescit aslına uygun hale getirilmiştir. Eskiden sol tarafına açılan kapı kapatılmış (resim 27), eskiyen taşlar değiştirilmiş ve ahşap olan

³⁴ Önkal, *a.g.e.*, s. 319.

³⁵ Uğur-Koman, *a.g.e.*, s. 64.

³⁶ Uğur-Koman, *a.g.e.*, s. 64.

³⁷ Uğur-Koman, *a.g.e.*, s. 64.

son cemaat mahalli tuğla ile örülmüş tonoz biçimine getirilmiştir (resim 28). Konyalı, burasının son cemaat mahallinin basık iki kubbe ile örtüldüğünü bildirmekte³⁸

IV.3. Vakfiyesi

M. Ferit Uğur - M. Mesut Koman'a göre gelirinin dörtte biri, Mescidin imarına, sonraki kısım hasır, kilim, seccade ve mübarek gecede yanacak mumlu fitilin yanmasına sarf edilecek, daha sonra Mescidin imam ve müezzinine, zaviyenin şeyhine ve gelip gidenlere, en son dilim de mütevellinin içtihadına ve lüzum görmesine bağlı olarak sarf edilecektir. Bazı evler ve fırınlar ile birlikte Nurrettin el- Kabz, mülkleri, Hacı köyü ile çevrili yerdeki arazi ile Sızma'ya bağlı Meramya Ferauz, Balamya Dağları ve Kenarkaya, Yarık Obruk Dağı, vadi ve yol ile çevrili köylerin bütün geliri vakfedilmiştir.³⁹

SONUÇ

Bu makalede, Hoca Ahmet Fakih'in gerçek kişiliği ve eserleri konusunda kısa bir bilgi verdikten sonra zaviye çevresinde oluşan yapı topluluğunu tek tek ele alarak incelemeye çalıştık. Bahçe duvarı üzerinde bulunan dış kapı, pencereler, sarnıç, sebil ve çeşme gibi mimarlık ve sanatsal değeri olan unsurlar üzerinde kısaca durduk. Sonra mezar taşlarını teknik detaylarıyla ele alıp okumaya gayret ederek anlamlandırdık.

Cami avlusunda sağlam halde bulunan mezar taşlarında dikkatimizi çeken özellikler şunlardır. 1. taşın ön ve arka yüzeyleri kitabelidir ve bir bayana ait olup tarihsizdir. 2. taşın ön ve arka yüzeyleri kitabeli olup, kime ait olduğu belli değil ve tarihsizdir. 3. taşın ön yüzeyi kitabeli ve arka yüzeyi örgü veya zincirle yukarıya bağlanmış kandil motiflidir. 4. taşın ön ve arka yüzeyleri kitabeli olup, kime ait olduğu belli değildir ama 729/1328 tarihi okunabilmektedir. 5. taşın ön ve arka yüzeyleri kitabeli olup bir bayana aittir. 6. taşın ön ve arka yüzeyleri kitabeli olup 706/1306 tarihinde vefat etmiş bir erkeğe aittir. 7. taşın ön ve arka yüzeyleri kitabeli olup 761/1359 vefat tarihli bir erkeğe aittir. 8. taşın sadece ön yüzeyi kitabelidir. Arka yüzeyi ise bir saksıdan çıkan gül kompozisyonlu desenin motiflerini rumilerin oluşturduğu bir bezeme vardır. Tarihi belli değildir. 9. taşın bir yüzeyi kitabeli diğer yüzeyi kuşlar ve çiçeklerden oluşan motifler ve geometrik motiflerle bezelidir. 732/1331 tarihlidir. 10. taşın baş tarafı kırılmıştır. Ön ve arka yüzeylerinde Ayet-el Kürsi'den ayetler yer almaktadır. Kime ait olduğu belli değildir ve tarihi de yoktur. 11. taşın ön yüzeyinde kitabesi var, arka yüzeyi boştur. Bir erkeğe ait olan taş tarihsizdir.

Hoca Ahmet Fakih Zaviyesi bu gün ayakta değildir. İbrahim Hakkı Konyalı'nın ifadesine göre bir zamanlar temel taşları varmış ama bugün onu da bulmak

³⁸ Konyalı, *a.g.e.*, s. 433.

³⁹ Uğur-Koman, *a.g.e.*, s. 76.

mümkün değildir. Bu zaviye türbe ile Karatay Mescidi arasındaki bahçe kısmında olmalıdır.

Hoca Ahmet Fakih Mescidi ve Türbesi aynı yerdedir. Türbeye mescidin içinden geçilerek varılır. Bu mescit büyük ihtimalle türbeden sonra yapılmıştır.

Karatay Mescidi ve Şekerfuruş Türbesi, Hoca Ahmet Fakih'e olan sevgi ve saygıdan dolayı oluşturulan yapılardır.

Bu gün itibariyle zaviye, hamam, güney taraftaki mezar taşları ve bazı çiniler yok olmuştur. Kalan kısımlar için bir makale boyutunda bilgiler vermeye çalıştık. Bu çalışmamızda on adet mezar taşının arkalı önlü birinin de ön yüzü olmak üzere toplam 21 adet fotoğrafını kullandık. Yapı topluluğu için 28 adet fotoğraf kullandık ve bir vaziyet planıyla da bütün alanı görüntülemeyi uygun bulduk.

KAYNAKÇA

Ahmet Fakih, *Çarh-Name*, (yay. Mecdut Mansuroğlu), İstanbul 1956.

Ahmet Fakih, *Kitabu Evsafı Mesacidi'ş- Şerife*, Ankara 1974.

Atçeken, Zeki, *Konya'daki Selçuklu Yapılarının Osmanlı Devrinde Bakımı ve Kullanılması*, Ankara 1998.

Bayram, Mikail, *Şeyh Evhadüddin Kirmanî ve Evhadiyye Tarikatı*, Konya 1993.

Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, (çev. Tahsin Yazıcı) İstanbul 1986.

Gencel, Turhan, *Çarhname'nin Müellifi ve tarihi Hakkında Notlar*, (çev. Emine Gürsoy-Naskali) Ankara 1987.

Hacı Bektaşî Veli, *Vilayetname*, (haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1985.

Işık, Hidayet, *İpek Yolu, Konya Kitabı*, V, Konya 2002, 48.

Konyalı, İbrahim Hakkı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, Konya 1997.

Köprülü, Fuat, "Ahmet Fakih", *Türk Yurdu*, IV, (İstanbul 1996), s. 289-295.

Sertkaya, Osman Fikri, "Ahmet Fakih" *DİA*, II, 66, İstanbul 1989.

Önder, Mehmet, *Mevlâna Şehri Konya*, Ankara 1971.

Önkâl, Hakkı, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara 1986.

Tezcan, Semih, "Anadolu'da Türk Yazınının Başlangıç Döneminde Bir Yazar ve Çarhname'nin Tarihlendirilmesi Üzerine", *Türk Dilleri Araştırmaları*, IV, Ankara 1994, s. 86-87.

Uğur, M. Ferid-Koman, M. Mesud, *Selçuk Büyüklerinden Celalüddin Karatay ile Kardeşlerinin Hayat ve Eserleri*, Konya 1940.



Res.1: dış kapı



Res.2: Sütunlar



Res.3: Sebیل nişı



Res.4 :Üzerinde Hadis olan kitabe



Res.5: Sarnıç



Res.6: Çeşme



Res.7: Güneydeki mezarlar



Res.8: Türbe ve mescidin eski fotoğrafı



Res.9: Caminin giriş kapısı



Res.10: Kapı ve pencereler



Res.11: Mihrap



Res.12: Mihrap mermeri



Res.13: Minber



Res.14: Kible ayeti



Res.15: Ahşap tavan



Res.16: Türbe kapısı



Res.17: Kubbe kasağı



Res.18: Üçgenler



Res.19: Tahta sanduka



Res.20: Gömeç hatun



Res.21: Mahzen merdivenleri



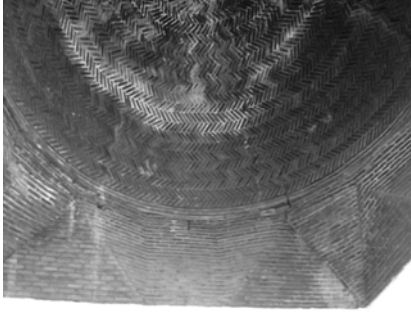
Res.22: Mahzen



Res.23: Türbenin son hali



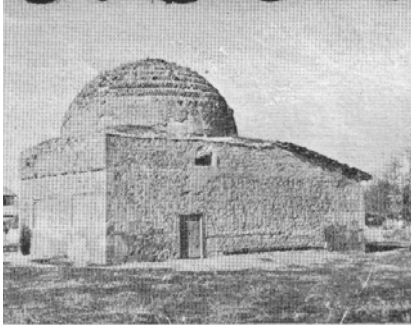
Res.24: Karatay Mescidi pencereleri



Res.25: Karatay Mescidi kubbe detayı



Res.26: Karatay Mescidi dış yüzeyi



Res.27: Karatay Mescidi dış kapısı



Res.28: Karatay Mescidi son cemaat yeri



ARAP ÖĞRENCİLERE TÜRKÇE SESBİLGİSİ ÖĞRETİMİ

Candemir DOĞAN*

ÖZET

Bu makale, Türkçe sesbilgisinin Arap ğrencilere karşılaştırmalı olarak ğretiminde görülen problemleri belirleme ve çözüm yolları bulmayı hedefliyor. Türkçenin iletişim dili olarak ğretiminde sesbilgisinin önemini vurguluyor. Arapça sesbilgisi karşılaştırmalı öğretiminin esaslarını, hedef dil ile anadilin sesbirimleri arasında birbirine benzeyen ve benzemeyen yönlerini belirlemeye alışıyor. Karşılaştırmayı rnekler üzerinde gsteriyor. Türkçenin yabancı dil olarak ğretiminde karşılaşılan sesbilim problemlerine değiniyor ve zm yolları neriyor.

Anahtar Kelimeler: Türkçe sesbilim ğretimi, Türkçede sesbirimler, Arapçada sesbirimler, karşılaştırmalı sesbirimlerin ğretimi, Arapça ve Türkçede sesbirimler.

PHONETICS IN TURKISH AND TEACHING TO ARABIC STUDENTS

In this article, it is aims to find solutions to the problems of teaching as comparative phonetics in Turkish to Arabic students. It is emphasizes the importance of phonetics while teaching Turkish as a language of communication. It is compare phonetics in Arabic and Turkish teaching and tried to find out the similarities and differences between two languages. It is shows comparisons between two languages on example related to phonetics. Besides, it is study the problems of phonetics Turkish as a foreign language and tried to find out solutions to these problems.

Key words: Teaching Turkish phonetics, phonemes in Turkish, phonemes in Arabic, comparative phonemes, phonemes in Turkish and Arabic.

GİRİŞ

ağdaş dilbilim, artık her ulusun yabancı dil ğrenmek için uygulanan yöntemleri anadiline uyarlayarak kendilerine zg zel bir yöntem geliştirmesi gerektiği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yabancı dil ğretimi yöntem çalışmaları, herhangi bir yabancı dilin, her ulusa aynı evrensel dil ğretim yöntemleriyle ve aynı verimlilikte öğretilmesinin oldukça zor olduğunu ortaya koymuştur. Bundan dolayı her ulus, anadil ile hedef dil arasındaki farklardan doğan çeşitli öğrenim güçlüklerini, kendi ürettiği yöntemlerle aşmak zorundadır. Bu ise, hedef dilin

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.

öğretiminde yapılan yanlışların analiz edilerek, çözüm yollarının üretilmesi, kolaylaştırıcı önlemlerin alınması ve öğrenmeyi zorlaştıran diğer faktörlerin belirlenerek uygun yollarla çözülmesini gerektirmektedir.

Yabancı bir dili öğrenmenin esas gayesi, onu iletişimde kullanmaktır. Bir dili iletişimde kullanabilmenin en önemli şartı ise, kuşkusuz doğru telâffuz becerisini kazanmaktır. Dilin diğer öğelerinin edinimi iyi bir düzeyde gelişmiş olsa bile, telâffuzda görülecek basit bir eksiklik iletişimi büyük ölçüde engelleyebilir. İletişimde görülecek basit bir hata veya zafiyet, öğrenme ve konuşma motivesini olumsuz etkiler. Bunun için yabancı bir dili öğrenip iletişimde kullanmada, sesbilgisi öğrenimi ve onun uygulaması olan telâffuzun özel bir önemi vardır.

Günümüz yabancı dil öğretimi, sesbilime artan bir ilgi göstermekte ve biçimbilim, sözdizimi, anlambilim, sözcükbilim gibi dilbilgisinin diğer alanlarını onun temelleri üzerine kurmaktadır. Seslerin çok önemli rol yüklendiği ve dilin diğer öğeleriyle sıkı ilişkili ahenk sistemi, Türkçenin yabancı bir dil olarak öğretimi söz konusu olunca çok daha önemi hale gelir. Çünkü “Türkçede yalnız tümceyi oluşturan öbekler ve sözcükler değil, sözcüğü oluşturan sesbirimler belli kurallara göre birbirini izler. Sesbirimlere bağlı ses olaylarıyla, sözcük, sözcük öbeği ve cümleye bağlı ses olayları birleşerek cümlenin ezgisini yani ses yapısını oluşturur. Sözlü iletişim yalnızca söz dizimi ile gerçekleşmez. İletişimde söz dizimi kadar ezgi de etkili olur.”¹

Yabancı bir dili öğrenme ve onu kullanabilme, onun yapı taşları niteliğinde olan seslerin doğru telâffuzunun öğrenilmesi esası üzerine kurulur. Sesler öğrenildikten sonra, onların dilsel yapı içinde düzenlenmesini gerektiren diğer dilbilgisi unsurları görev yüklenebilirler. Bunun için sesbirimleri, öğretimin başında anadil aksanına uygun bir tarzda özenle öğretilmelidir. Sesbirimlerinin okuma ve konuşma gibi diğer becerilerin edinimiyle daha sonra gelişeceği düşünülerek gereken önemin verilmemesi, sadece istenilen sonucu doğurmayan bir beklenti olarak kalır. “Sesbirimler dilin ses sistemini oluşturan ses üniteleri topluluğu”² olduğundan, öncelikli olarak öğretimin başında öğrenilmeli ve diğer üniteler onların üzerine kurularak geliştirilmelidir.

Kuşkusuz Arap öğrencilerin Türkçe öğrenim hedeflerinin başında Türkçeyi iletişimde ve özellikle iş ortamında kullanma isteği gelmektedir. Hedefin gerçekleşmesi ise, mümkün olan en doğru aksanla Türkçe konuşmanın öğrenilmesiyle gerçekleşir ki, bu bir yabancı dili öğrenmiş olmanın olmazsa olmaz şartıdır. İletişimde telâffuz zayıflığı, konuşmacının daima yabancı muamelesi görmesine neden olur. Bunun konuşmacı üzerinde oluşturacağı baskı ve olumsuzluklar sürekli hata yapmasına sebep olur. Konuşma sırasında anlam ve aktarımda yoğunlaşa-

¹ Nurettin Koç, *Yeni Dilbilgisi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1990. s.475.

² Cevdet Çakmakçı, *Asvâtu'l-Lugati't-Türkiyye ve'l-'Arabiyye*, Cami'atu'l-Melik Su'ûd 'İmâdetu' l-Bahsi'l-İlmî, Riyad 1422/2001. s.22.

mayan konuşmacı sık sık duraklamak zorunda kalır. Sürekli kesintiye uğrayan konuşmayla sağlıklı aktarım gerçekleştirilemez. Bu sebeple başarılı Türkçe iletişim kurabilmenin ilk şartı; Türkçe sesbilgisini ve onun uygulaması olan sesbirimlerinin telâffuzunu çok iyi bilmektir.

1. Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Sesbilgisinin Önemi

Türkçenin sesbilim, biçimbilim, sözdizimi ve anlambilim yönüyle Arapçayla eşleşen veya çelişen yönlerin belirlenmesi ve öğretim stratejilerinin belirlenen esaslar dikkate alınarak düzenlenmesi, öğrenimi verimli hale getirir. Özellikle her iki dilin sesbilgisinin karşılıklı olarak çok iyi eşleştirilerek öğretim için organize edilmesi, öğretime sağlayacağı katkı bakımından çok önemlidir. Çünkü bir yabancı dilin öğrenilmesinde ana dil ile hedef dil arasında karşılaştırmalı yapılan model aktarımı, öğrencinin kuralları daha kolay kavramasına yardımcı olmaktadır. Bunun aksine, öğretimde karşılaştırmalı yaklaşımın ihmali veya yeterince önemsenmemesi, öğrencinin pek çok güçlüklerle karşılaşmasına sebep olabilmektedir.

Bükümlü bir dil olan Arapçanın dil sistemi doğal olarak yapısal kalıplar üzerine kurulmuştur. Bunun için anadil olarak onu konuşanların müktesebatı da yapısal kalıp sistemine dayalı olarak gelişmiştir. Hedef dil Türkçenin eklemeli bir dil olması ise onların anadil sistemiyle çelişir. Bu durum karşılaştırmalı dil öğretim yöntemleriyle çözümezse, öğretimde pek çok engelle karşılaşılır. Çünkü “Türkçe dil sistemi, ister isim isterse fiil köklü kelimeler olsun, köke ek getirme sistemi üzerine kurulmuş bir dildir. Bunun için Türkçede seslerin son derece önemli bir yeri ve önemi vardır. Kök sonundaki ses ile ona eklenen ekin ses uyuşması, biçimbilimin temelini oluşturur. Ekleme durumunda iki sesin birbirini etkilemesi, özellikle seslerin sıfatları, mahreçleri veya ikisi birden farklı olduğunda kaçınılmazdır.”³ Türkçenin bu özelliği, öğretim uygulamalarında ses öğretiminin ön plâna çıkarılmasını gerektirir. Öğrencinin anadilinde alışık olduğu kalıplı sistemin yerine, bunlara benzemeyen eklemeli yapısal sistemi kullanma melekesini kazanmasına özel önem verilmesiyle, sesbilim problemleri daha kolay çözülebilir.

Bükümlü dil olan Arapça ile eklemeli bir dil olan Türkçe arasındaki farkların analiz ve sentezi yapılmadan öğretim uygulamaları istenilen düzeyde verimli olarak gerçekleştirilemez. Bunun için iki dil arasındaki yapısal çelişkilerin olumsuz etkisinden ve “yanılığardan öğrencileri kurtarmak için yalın birkaç cümle kalıbı öğretildikten sonra, çekirdek cümlelerden türetmeli cümlelere geçişli dönüşümler aracılığı ile geçiş yollarını, dil otomatizmi meydana gelinceye kadar göstermek uygun”⁴ bir çözüm yolu olabilir.

³ Abdu'l-Munsif Mecdî Bekr Muhammed, “el-Mümasile Beyne Asvât Nihayeti'l-Kelime ve Âsvât Bidâyeti'l-Lâhikafi'l-Lugati't-Türkiyye”, *Risâletu'l-Maşrik, Mecelle Devriye Muhakkeme*, Merkezi'd-Dirâsati'ş-Şarkıyye, Câmi'atu'l-Kahire, c.9, s.1-4, s.279.

⁴ Sevim Sönmez, “Yabancı Dil Öğretimi Üzerine”, *Dil Öğretimi Dergisi*, Ankara.1991. S: 2, s. 8.

Anadilin mantık örgüsü, gramer bilgi ve kavramların yeniden Türkçeye göre şekillenmesi için uyuyan konular eşleştirilmeli, çelişen konular karşıtlık prensibine uygun olarak kendi sistemi içinde öğretilmelidir. Hem benzeyen hem de benzemeyen yönleri olan kurallar çok açık bir şekilde ortaya konmalı ve her grup kendi içinde sınıflandırılarak öğretilmelidir. Bu konuda Lado: “Amaç dil ile öğrencilerin anadilini karşılaştıran öğretmenin gerçek öğrenim sorunlarını daha iyi bilebileceği ve bu sorunlara çözüm üretebileceği düşüncesindedir. Karşıtsal çözümlenmede bulunan öğretmen, ders kitabının yeterli olmadığı durumlarda öğrenciler için zorluk oluşturan hususlarda kendinden katkı sağlayabilir. Ayrıca öğrencilerin karşılaştığı sorunlara rahatlıkla çözüm üretebilir. Dolayısıyla bu durum öğretmenin başarısını artırır. İyi yetişmiş bir yabancı dil öğretmeni, yalnızca öğrencilerin yabancı dili konuşma tarzlarındaki bozuklukları ve yanlış yapıları gözlemlemekle kalmamalı, aynı zamanda ses, yapı, kalıp ve kültürel şekillerde yapılan belirli yanlışlara da dikkat etmelidir”⁵ derken karşılaştırmının bir başka boyutunun öğretmenle ilgili olduğunu tespit etmektedir.

Arap öğrencileri Türkçe öğreniminde başarıya götürecek yöntem, Türkçenin farklı özelliklerini dikkate alarak plânlanan bir öğretim yöntemi olabilir. Bir yabancı dilin öğretiminde doğru telâffuz ve konuşma gücüne katkı sağlayacak sesbilgisinin rolü azımsanamaz. Çünkü sesbilgisi Türkçede; köke ve kelimelere getirilen ekler ile cümle öğeleri arası bağlantıların ses uyum denetimini de yüklenir. Türkçede dilbilgisi sisteminin temelini, ses uyumu oluşturduğu için sesbilgisinin her kuralla bir ilişkisi vardır. “Türkçe sözcüklerde kökler değişmez. Yalnızca sözcük köklerine gelen ekler değişerek yeni anlam birimleri oluşturur. Böylece bir tek kökten birçok yeni sözcük türetilir.”⁶ Sözcük türetilirken eklerin ses uyumuna uyması zorunluluğu, Türkçenin ses sisteminin çok iyi bilinmesini gerektirir. Özellikle kelime türetiminde sesbirimlerini kalıplara uygun çekmeye alışan ve sesbirimler arasındaki ses ilişkilerine yabancı olan Araplar için bu önem daha da artmaktadır.

Türkçe morfolojik bakımdan ön ve orta ek almayan eklemeli bir dil, bükümlü bir dil olan Arapçada kelime, kalıplara uyarlanarak çekimlenir ki, bu iki dil arasında ayırıcı bir özelliktir.⁷ “Tolunoğulları Devletinin (254/868) Mısır’da kurulmasıyla”⁸ başlayan ve günümüze kadar bir şekilde devam eden tarihî süreçte iki dil arasında oluşan etkileşme, sadece kelime alışverişi düzeyinde kalmıştır. Her

⁵ Emrullah İşler, “Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları*, Yıl: 2, S: 6, Yaz 2002. s.128’den alıntıdır.

⁶ Mehmet Hengirmen, *Türkçe Dilbilgisi*, Engin Yayınevi, Ankara 1997. s.113.

⁷ Cevdet Çakmakçı, “el-Havâsu’s-Sarfiyye li-Cuzûri’l-Kelimât fi’l-Lugati’t-Turkiyye”, *Mecelletu’d-Dirâsati’l-İnsâniyye*, Câmi’atu’l-Ezher, S: 24, Kahire 2006. s.143.

⁸ Ahmed es-Seyyid Suleymân, *Târih ed-Duveli’l-İslâmiyye ve Mu’cemu’l-Useri’l-Hâkime*, Dâru’l-Ma’arif, Kahire 1982, s.128.

iki dil aldığı ödünç kelimelerin ses ve yapısını kendi sistemine uyarlamıştır.⁹ Karşılıklı alışveriş hiçbir zaman iki dilin yapısını etkileyecek düzeye varmamıştır. Ancak ödünç kelimelerin telâffuzlarını her dil kendi sesletimine uydurduğu için fonetik öğretimine olumsuz etkisi görülür. Buna bir de Türkçe öğretiminde sesletime gereken önemin verilmemesi eklendiğinde, yanlış sesletim telâffuzla sınırlı kalmamakta, dilin en önemli yapısal kısmını oluşturan eklerin öğretimini de zorlaştırmaktadır.

Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde fonetiğin özel yeri olduğundan, sesbilgisi öğretimine özen gösterilmelidir. Türkçeyi ilk öğrenmeye başlayanlar, tüm sesbirimlerinin doğru telâffuzunu çok iyi öğrenmelidirler. Ses sistemi büyük/küçük ünlü, ünsüz uyumu, hece, benzeşme, vurgu, ezgi, ekler ve kelime üretim kurallarına gereken önem verilmelidir. Öğretimin başında eklerin çok çeşitli olması ve kelimeye uyum için ses değişimine uğraması gibi konular karışık görülebilir. Bunlar öğrencilere temel sesbilgisi kurallarının çok iyi kavratılması, hatta mnemonik deyişlerin formülleştirilerek ezberletilmesiyle aşılabılır. Örneğin “fıstıkçı şahap” gibi mnemonik deyişler çoğu zaman kuralların kolay ve kalıcı öğrenilmesine yardımcı olur.

2. Arap Öğrencilere Türkçe Sesbirimlerinin Öğretimi

Türkçenin yabancı bir dil olarak Araplara öğretimi, öncelikli olarak iki dil arasında öğrenci tarafından çelişki olarak algılanacak zıtlıkların dikkate alınmasını gerektirir. Farkların çatışmaya dönüşmesini önleyecek uygulamalar, öğrencinin bükümlü dilden eklemli dile kolay geçişini sağlar. Öğrencilerin karşılaştıkları güçlüklerin nedeni ve niteliği bilinirse çözümü daha kolay olur. İki dil arasındaki çelişkilerin giderilmesinde öğrenci dil birikiminin dikkate alınması, çözüme önemli katkı sağlar. Öğrencinin anadilde iyi bir müktesebata sahip olması, Türkçe öğreniminde onu daha bilinçli yapar ve kolay öğrenmesine yardımcı olur. Bunun için çağdaş uygulamalı dilbilim verilerine uygun, öğrenci durum ve ihtiyaç analizleri yapılarak öğretime başlanması başarı için önemli bir hazırlıktır.

Türkçenin yabancı dil olarak yetişkinlere öğretimine genellikle sesler ve onları sembolize eden sesbirimlerin öğretimiyle başlanır. Öğretimin başında uygulanacak basit benzetme ve taklit yöntemiyle sesbirimlerin doğru öğretimi, öğrenim sürecini ve gelecekteki başarıyı önemli ölçüde belirler. Çünkü ses uyum dili olan Türkçenin ileri aşamalarında yapılacak dilbilgisi öğrenimi ve iletişim başarısı bu temeller üzerine kurulacaktır. Sesler ve sesbirimleri öğretiminin bu alanda uzman kişilerce titiz bir biçimde plânlanıp uygulanması, daha sonra ortaya çıkabilecek telâffuz problemlerini önler. Çünkü ilk derslerde karşılaşılan ses ve sesbirim

⁹ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Abdu'l-Munsif Mecdi Bekr Muhammed, “Huviyyetu Mısır es-Sekafiyye ve Silâtuha bi'l-Lugati't-Türkiyye”, *Philology, Literature and Linguistics, A Refereed Research Journal*, Ain Shams University, Faculty of Al-Alsun, Volume:37,Jan.2002. s.117-173.

uyumsuzluk problemleri düzeltilmezse, kelime dağarcığının artmasıyla yaygınlaşır, düzeltilmesi zorlaşır ve kalıcı bir problem haline dönüşebilir.

Karşılaştırmalı dilbilim esasları çerçevesinde iki dilin sesbirim konuları arasında eşleşen, çelişen veya iki özelliği bir arada gösterenler şu başlıklar altında incelenmiştir.

2.1. Türkçe ile Arapçanın Sesbirim Karşılaştırması

Türkçede 29 sesbirim vardır ve bunların 8'i ünlü, 21'i ünsüzdür. Türkçede sözcük içinde çıkarılmayan hiçbir ses yoktur. Sözcükleri söylendiği gibi yazılan ve yazıldığı gibi okunan ses yığılmaları olmayan bir dildir.¹⁰

Arapçada 34 sesbirim vardır. Bunların 3'ü (الحركات، اللين، العلة) illetli sesbirim olarak adlandırılan uzun ünlü (الضمة الطويلة، الكسرة الطويلة، الفتحة الطويلة) sesbirimleridir. Bunlara ilâveten hareke denilen kısa ünlü 3 sesbirimi (الضمة القصيرة، الكسرة القصيرة، الفتحة القصيرة) vardır. Ünsüz sesbirimi sayısı ise 28'dir.

Türkçe ünlü sesbirimlerinin işlevini ve Arapçadaki karşılıklarını inceleyelim:

2.1.1. Türkçe -a, -e Ünlüleri ile Arapça Fetha¹¹

Türkçedeki "-a" "-e" ünlü sesbirimleri Arapçada *fetha* denilen ve yerine göre kalın "a" ve yerine göre de ince "e" olarak okutan işaretlerle karşılır. Bu iki ünlü sesletim sesbirimi de kendi aralarında *el-fethatü'l-hafife* (الفتحة الخفيفة), *el-fethatü's-sekîle* (الفتحة الثقيلة) olmak üzere iki farklı kısma ayrılırlar.

a → (الفتحة المرفقة القصيرة أو الطويلة) kalın ünsüzlerle birlikte (ض، ط، ظ) kalın olarak seslendirilir. (صبر، ضرب، طعن)، (ق، غ، خ)، (صبر، ضرب، طعن) harfleriyle kalın ile ince arasında (قول) bir sesle seslendirilir.¹²

e → (الفتحة المرفقة القصيرة أو الطويلة) bu sesbirimlerin dışında kalan diğer sesbirimler ince olarak seslendirilir. Uzun fetha (الفتحة الطويلة) denilen ünlü (الف المد) bir sesbirimdir.

2.1.2. Türkçe -i, -ı Ünlüleri ile Arapça Kesre¹³

Türkçedeki "-i", "-ı" ünlü sesbirimleri Arapçada *kesre* denilen ve yerine göre kalın "ı" ve yerine göre de ince "i" olarak seslendiren işaretlerle karşılır. Bu iki seslendirme sesbirimi de kendi aralarında *kesretü'l-hafife* (الكسرة الخفيفة) ve *kesretü's-sekîle* (الكسرة الثقيلة) olmak üzere iki farklı sesle seslendirilir.

¹⁰ Nurettin Koç, *age.*, s.477.

¹¹ Fetha: Türkçede üstün olarak adlandırılan ve Arapçada harfin üzerine bir çizgi şeklinde konulan, ünlü sesbirim görevi yüklenerek ünsüz harfin okunmasını sağlayan bir işaretdir. İnce sesbirimlerle "e", kalın sesbirimlerle "a", sesiyle okunmasını sağlar.

¹² Cevdet Çakmakçı, *age.*, s. 52.

¹³ Kesre: Türkçede esre olarak adlandırılan ve Arapçada harfin altına bir çizgi şeklinde konulan, ünlü sesbirim görevi yüklenerek ünsüz harfin okunmasını sağlayan bir işaretdir. İnce sesbirimlerle "i", kalın sesbirimlerle "ı", sesiyle okunmasını sağlar.

ı → (الكسرة المفخمة القصيرة أو الطويلة) Şu (ظ، ط، ض، ص) harflerle birlikte kalın seslendirilir ve şu (ق، غ، خ) seslerle birlikte kalın ince arası seslendirilir.

î → (الكسرة المرققة القصيرة أو الطويلة) Şu (ظ / ق، غ، خ) seslerin dışında kalan seslerle ince seslendirilir. Uzun kesre (الكسرة الطويلة) denilen ünlü (ياء المد) bir sesbirimdir.¹⁴

2.1.3. Türkçe -ö, -o, -ü, -u Ünlüleri ile Arapça Zamme¹⁵

Türkçedeki “-ö”, “-o”, “-ü”, “-u” ünlü sesbirimleri Arapçada *zamme* denilen ve yerine göre dört değişik sesle seslendirilen harekeyle karşılanır. Uzun zamme denilen (واو المد) ünlü bir sesbirimdir. Türkçe ünlüler (الضمة الطويلة / الضمة القصيرة) olarak isimlendirilen ve yerine göre kalınlaşıp incelen iki sesbirimle karşılanır.

ö → ez-zammetü'l-hafifetü'l-mebsûte: (الضمة الخفيفة المبسوطة)

o → ez-zammetü's-sekiletü'l-mebsûte: (الضمة الثقيلة المبسوطة)

ü → ez-zammetü'l-hafifetü'l-makbûda: (الضمة الخفيفة المقبوضة)

u → ez-zammetü's-sekiletü'l-makbûda: (الضمة الثقيلة المقبوضة)¹⁶

Arapça bir hareketin Türkçede dört değişik sesbirim tarafından karşılanması, çoğu zaman hangisiyle seslendirileceğinin seçimini zorlaştırmakta ve yanlış telâffuza sebep olabilmektedir. Öğrenci daha önce sesletim aracı olarak alıştığı hareketlerin yerine, sesbirimleri kullanma alışkanlığını kazanmaya çalışmakla kalmıyor aynı zamanda bir hareketin birbirine çok yakın dört sesbirimiyle seslendirilmesini de öğrenmeye çalışıyor. Türkçede ünlü sesbirimler daima yazılmak zorunda iken Arapçada durum bunun aksinedir. Çoğu zaman üç hareke diğer sesbirimler gibi yazının asıl bir ögesi olarak yazı içinde yer almayabilir. Bu durumda yazı sadece ünsüz sesbirimlerle yazılmış bir görünüm arz eder, ancak okunurken ünlü sesbirimler varmış veya harekeliymiş gibi okunabilmektedir.

Arapça ile Türkçede toplam sesbirim sayısı $28+34=62$ 'dir. Bunları kendi aralarında üç ayrı grupta toplamak mümkündür. 1. Arapça ile Türkçede ortak olan sesbirimler. 2. Sadece Türkçede olup Arapçada olmayan sesbirimler. 3. Sadece Arapçada olup Türkçede olmayan sesbirimlerdir.

Türkçede Arapçadaki hareketlerin görevini yüklenen ünlü sesbirimlerin bulunuşu, Arap öğrencilerin alışık oldukları bir sistem olmadığı için öğretimin ilk zamanlarında okuma ve sesletim problemlerine neden olabilmektedir. Arapçada, ünlü sesbirimlerin görevini yüklenen ve hareke olarak isimlendirilen üç değişik seslendirme unsuru bulunmakta ve bunların her biri özel şekillerle sesbirimlerin üstünde ve altında gösterilmektedir. Arapçadaki üç hareketin yüklendiği görevi, Türkçede 8 ünlü sesbirimin yüklenmesi, hangi hareketin hangi sesbirimle karşı-

¹⁴ Cevdet Çakmakçı, *age.*, s. 53.

¹⁵ Zamme: Türkçede ötre olarak adlandırılan ve Arapçada harfin üzerine küçük bir “;” sesbirimi şeklinde konulan, ünlü sesbirim görevi yüklenerek ünsüz sesbirimin okunmasını sağlayan bir işaretidir. İnce sesbirimlerle “ü, ö”, kalın sesbirimlerle “u, o”, sesiyle okunmasını sağlar.

¹⁶ Abdullah Alterazi, *age.* s.13.

lanacağı konusunda bir karışıklığın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bunlar iki dil arasında işlev bakımından şu şekilde eşleştirilebilir.¹⁷

2.2. Türkçe ile Arapçada Ortak Sesbirimler

İki dil arasında ortak olan sesbirimleri vardır. Sesbirimlerinin öğretimi açısından en az problem yaşananların bunlar olduğu söylenebilir. Ancak bazı Türkçe sesbirimlerin kendine mahsus çok ince ses ayrımları bulunduğu da gözardı edilmemelidir. Çoğunlukla aksanı oluşturan ve görünüşte basit olan bu farklar, konuşan kişinin yabancı olduğunu hissettir. Diğer sesbirim gruplarına göre bunlar ortak sesbirimler olarak adlandırılrsa da, ortaklık tam tamına örtüşen bir aynılık anlamında değildir. Bunun için sesbirimleri arasındaki ortaklığa iki dilde de tamamen aynıdır yaklaşımı çok doğru olmayabilir.

Her iki dilde bulunan şu sesbirimlerini birbiriyle eşleştirmek mümkündür.

b → ب, c → ج, d → د, t → ت, r → ر, z → ز, s → س, ş → ش, f → ف, k → ك, h → ه,

l → ل, n → ن, m → م, y → ي¹⁸

Arapçada (ر, ل) harflerinin ince ve kalın olarak seslendirilen iki türü vardır. Yine (ن, م) harflerini de geniz sesi daha ağır basar bir tonda seslendirilirler. Bu iki sesbirimin Türkçe n ile m harfleri arasında da belki ayrıntı sayılabilecek basit farklardan bahsetmekte mümkündür.

2.3. Türkçeye Mahsus Sesbirimler

Bazı sesbirimler sadece Türkçede vardır. Arapçada bu sesbirimlerin karşılığı yoktur. Bundan dolayı ilk öğretildiğinde doğru ve Türkçe aksanıyla öğrenilirse daha sonra bunlarla ilgili pek sıkıntı yaşanmaz.

Arapçada “p” sesbirimi yoktur ve bunun yerine (ب) sesbiriminin kesreli okunuş sesi gibi bir sesle telâffuz edilir. Bu yanlış telâffuz alışkanlığı Türkçe “p” sesbiriminin doğru öğrenilip telâffuzunu engellemektedir. Türkçe seslerden mahreçleri birbirine yakın olan ve Arapçada olmayan sesbirimlerin telâffuzu Arapça yakın bir başka sesbirimin sesine benzetilerek yanlış olarak telâffuz edilir.

Arapçada “g” sesbirimi yoktur ve yerine (ق/ج) sesbirimleri karışımı bir ses kullanılır. Öğrenciler önceki yanlış müktesebat ve alışkanlıklarından dolayı “g” Türkçe sesbirimi doğru telâffuz etmekte zorlanmaktadırlar. Türkçeye özgü bu sesbirimin öğreniminde çok problem görülmemekle beraber doğru telâffuzuna biraz dikkat edilmelidir. Örneğin “gül” kelimesi, İngilizcenin de etkisiyle “cûl” şeklinde telâffuz edildiği görülmektedir. Arapçada “v” sesbirimi yoktur ve yabancı (فيديو) gibi kelimelerin telâffuzunda kullanılmaya başlanan, yeni Arapçaya giren bir sesbirimdir.¹⁹

¹⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. es-Safsafy Ahmed el-Katory, *age.*, c.1.s.28.

¹⁸ Cevdet Çakmakçı, *age.*, s.86.

¹⁹ Cevdet Çakmakçı, *age.*, s. 84.

Arapçada “ç” sesbirimi yoktur ve yerine (ك) sesbirimi kullanılır. Arapçada sesin ve onu gösteren sembolün olmaması, bu sesbirimini ilk defa öğreneceklerin doğru öğrenimi için iyi bir fırsat sayılabilir. Ancak çoğu zaman yanlış öğrenilen bu sesbiriminin tekrar Türkçe (ç) sesbiriminin ürettiği sesle değiştirilmesi zor olmaktadır. Arapçada olmayan “ç” sesbirimini öğretiminin ilk dönemlerinde “ش” olarak telâffuz edildiği de görülebilir. Belki bunun sebebi, Türkçeden geçen “çanta, شنطة ve çavuş, شايوش” gibi kelimelerin “ش” sesbirimi ile telâffuz edilmesine alışmış olmalarından kaynaklanabilir. Yine bu sesbiriminin bazen “ح” sesiyle telâffuz edildiği de olmaktadır. Bu ses Arap öğrencilerin yabancıları oldukları bir ses olduğu için ilk aşamada özenle öğretilmesi gerekir.

Arapçada “j” sesbirimi yoktur ve yerine (ج) harfi kullanılır. Arapçada olmayan “j” harfi Arapça “ج” harfi gibi değil de Türkçedeki kendi doğal sesiyle telâffuzunu öğretmek gerekir. Arapçadaki “ج” harfi gibi veya buna benzer yanlış bir sesle telâffuzuna izin verilmemelidir.

Arap öğrenciler için kendi alfabelerinde olmayan “ğ” (كاف يائية)²⁰ sesbiriminin sesini telâffuz zor olmasa da onun kelime içinde ses uyumu gereği incelik kalınlaştığı yerleri ayırt etmekte zorlanmaktadırlar. Örneğin “iğne” kelimesinin telâffuz edilmesinde pek zorluk görülmez ancak yazımında çoğu zaman “ikne” veya “iyne” şeklinde yazıldığı görülür.

Türkçe sesbirim, kendi sesiyle değil de başka bir sesbirimin sesiyle değiştirilerek telâffuz edilmesine izin verilmemelidir. Örneğin “köpek” yerine “كوبك”, köprü kelimesinin “كوبرو” şeklinde ve Türkçeden geçmiş binbaşı kelimesinin telâffuzunun “كباشى” şeklinde yaygın telâffuzu sebebiyle düzeltilmesinde zorluk yaşanmaktadır.²¹ Bir sesbirimin kendi sesiyle değil de, başka bir sesbirimin sesiyle değiştirilerek telâffuz edilmesi üzerinde durulması ve düzeltilmesi gereken önemli bir telâffuz bozukluğudur. Bu hatalı okuma, anlama ve anlatmaya neden olacağından başarıyı etkiler. Öğretimin başında seslerin öğretilmesine gösterilecek hassasiyetle bu tip hataların ortaya çıkması engellenebilir.

2.4. Arapçaya Mahsus Sesbirimler

Arapçada boğumlu sesbirimler olmadığından doğal olarak öğrencilerde sesleri boğumlanma alışkanlığı oluşmamıştır. Bunun için Arapçada olmayan ve Türkçeye mahsus “o”, “ö”, “u” ve “ü” gibi boğumlu seslerin telâffuzunda bazen güçlüklerle karşılaşılabilir. Bu ünlü sesbirimlerin yanı sıra Arapçada bulunan, fakat Türklerin Araplardan farklı olarak daha arka mahreçten ve kısa sesle telâffuz ettikleri “ı” ve “i” ünlülerinin söylenişi de bazen telâffuzda sıkıntıya sebep olabilmektedir. Yine “ö” ve “ü” ünlülerinin telâffuzunda nispeten Almanca veya Fransızca bilen öğrencilerde yeni bir ses öğrenme niteliğinde olmayıp daha

²⁰ Abdullah Alterazi, *Osmanlıca ve Yeni Türkçe Gramer (Araplar İçin)*, 1. bsk., 1406/1985. s.14.

²¹ Türkçeden Arapçaya geçen ses ve anlam değişikliğine uğrayan kelimeler için bkz. Abdu'l-Munsif Meccî Bekr Muhammed, “Huviyyetu Mısır...”, agm., 140.

önce edindikleri batı dili tecrübesinden faydalanılması öğrenimi kolaylaştırmaktadır. Türkçe “e” ünlüsü Arapça “آ” ünlüsünden daha açık olup sadece bundan sonraki hecede kesre varsa, telâffuzu Türkçe telâffuza benzer.

Bu sesler sadece Arapçada vardır. Türkçede bu sesbirimlerin karşılığı yoktur. Bundan dolayı öğretim sırasında bu sesbirimlerle Türkçe hiçbir sesbirimin seslendirilmesine izin verilmemelidir.

Arapçada olan şu (ظ, ض, ق, ص, خ, ظ, ح, غ, ع, ث, ذ, و) ünsüz harflerinin Türkçede karşılıkları yoktur.²² Karşılığı olmayan harfleri yerine göre Türkçede şu harf sembolleriyle karşılanırlar.

1. Türkçede ses uyumu gereği yerine göre incelik kalınlaşan a harfi, Arapçada ع, آ, ا, üç değişik ses ve dört değişik harf sembolüyle karşılanır.

2. Türkçede ses uyumu gereği yerine göre incelik kalınlaşan d sesbirimi, Arapçada د, ض, iki değişik ses ve harf sembolüyle karşılanır.

3. Türkçede ses uyumu gereği yerine göre incelik kalınlaşan h sesbirimi, Arapçada ح, ه, خ, üç değişik ses ve harf sembolüyle karşılanır.

4. Türkçede ses uyumu gereği yerine göre incelik kalınlaşan k sesbirimi, Arapçada ك, ق, iki değişik ses ve harf sembolüyle karşılanır.

5. Türkçede ses uyumu gereği yerine göre incelik kalınlaşan s sesbirimi, Arapçada س, ث, ص, üç değişik ses ve harf sembolüyle karşılanır.

6. Türkçede ses uyumu gereği yerine göre incelik kalınlaşan t sesbirimi, Arapçada ط, ت, iki değişik ses ve harf sembolüyle karşılanır.

7. Türkçede ses uyumu gereği yerine göre incelik kalınlaşan z sesbirimi, Arapçada ذ, ز, ض, ظ, dört değişik ses ve harf sembolüyle karşılanır.²³

Ses olaylarının temel amacı konuşma sırasında sözcüğün kolayca söylenmesini sağlamaktır. Söyleyişi kolaylaştırmaya yönelik ses değişmelerini belirleyen kurala “en az çaba kuralı” denir. Bu kurala uyan ses olaylarının en yaygın olan benzeşme, bir sözcükte bir sesin başka bir sesi kendine benzetme olayıdır.²⁴ Bölümlere ayrılarak incelenen benzeşme, Türkçe tüm ses kurallarını kapsayacak genişliktedir. “Türkçede hece ve ekler sisteminden doğan seslerin birbirini etkilenmesiyle hem ilerleyici benzeşme hem de gerileyici benzeşme şekilleri ortaya çıkmıştır. Türkçe kelimenin sonunda ve ekin başında benzeşmenin olması ona, sesleri birbirini etkileyen dillere canlı bir model olma özelliğini kazandırmıştır.

²² Cevdet Çakmakçı, *age.*, s. 85.

²³ Bu bilgiler; Sa'd b. Suveylim el-Şâmân, *Kava'idü'l-Lugati't-Türkiyye*, Câmi'atu'l-Melik Su'ud, 'İmade-tu'ş-Şuûni'l-Mektebât Riyad, 1996. s.1-6. Şevkî Hasen Ahmed Şa'bân, *Türk Dil Bilgisi*, Kahire 1424/2003. s.3-56., Fûad Ahmed Kâmil, *Kava'idü'l-Lugati't-Türkiyye*, Dar'ul'n-Nahdat'u-'Arabiyye, Kahire, 1425/2004. s.5-23., Muhammed Hamid Salim, *Kavâ'id el-Lügatu't-Türkiyye'u-'Usmaniyye ve'n-Nusûs, Dâru's-Şems li't-Tibâ'*, Kahire 2002. s.2-46., Mekrem Abdulfettah Nevfel, *el-Kava'idü'l-Esâsiye li-Lugati't-Türkiyyeti'l-'Usmâniyye*, el-Kitabu'l-Evvel, Kulliyetu'l-Lugat ve't-Terceme, Camiatu'l-Ezher, Kahire 2002. s.7-13.'den derlenmiştir.

²⁴ Nurettin Koç, *age.*, s.509,510.

Bundan dolayı kelimeler ile ekler arasında benzeşmenin oluşturduğu bir çeşit musiki nağmeleriyle dili zenginleştirmedeki rolü araştırılmaya değer bir konudur.”²⁵

3. ARAP ÖĞRENCİLERE TÜRKÇE SESBİLGİSİNİN ÖĞRETİMİ

Türkçenin tarihî süreç içinde belirgin özelliği “ünlü harflerin çokluğu, ses uyumu sisteminin olması, yapıların ek sistemiyle oluşmasıdır.”²⁶ Türkçede büyük ünlü uyumu, küçük ünlü uyumu, ünsüz benzeşmesi, geniş ünlülerin daralması, sert ünsüzlerin yumuşaması, kaynaştırma sesbirimleri, ünlü düşmesi, benzeşme, vurgu ve ezgi gibi kuralların çoğu sesbilgisiyle ilgili olduğu için yabancı dil olarak öğretiminde bunlar üzerinde durulması gerekmektedir.

3.1. Büyük ve Küçük Ünlü Uyumu

Türkçede bir kelime içerisinde bulunan ünlüler ve ünsüzler birbirlerini etkileyerek benzeşir. Bu benzeşme konuşurken uyulan en az çaba yasasına dayanır. Çünkü seslerin çıkış ve boğumlanma noktaları birbirine ne kadar yakın olursa, konuşma da o kadar kolay olur.²⁷ Arapçaya (قاعدة التوافق الصوتي) (قواعد تجانس الحروف) (قاعدة التوافق الصوتي بين الحروف الصائتة) veya (الصائتة) isimleriyle aktarılan bu iki kuralın benzeri Arapçada yoktur.

Büyük ünlü uyumu: Arapça (قاعدة التوافق الصوتي الكبير) olarak isimlendirilir. Türkçede sekiz ünlü sesbirim vardır. Bunlardan a, ı, o, u kalın, e, i, ö, ü incedir. Bir sözcükte kalın ünlülerden sonra kalın, ince ünlülerden sonra ince ünlülerin gelmesi büyük ünlü uyumu kuralıdır. Örneğin; “öğretmen” sözcüğü, bütün ünlüleri ince olduğu için kurala uyar, “asker” sözcüğü “a” kalın “e” ince ünlü olduğundan kurala uymaz.

(Tablo:1 Türkçe ünlü sesbirimlerin özellikleri ve Arapçaya aktarımları)

	الحروف الصائتة المستوية / Düz		الحروف الصائتة المستديرة / Yuvarlak	
	مبسوطة / Geniş	مقبوضة / Dar	مبسوطة / Geniş	مقبوضة / Dar
مفخمة / ثقيلة / Kalın	a	ı	o	u
مرفقة / خفيفة / ²⁹ İnce	e	i	ö	ü

Türkçe sekiz ünlü sesbirimin her biri, tabloda görüldüğü gibi üç değişik sifata sahiptir. Bu, ünlü bir sesbirimin ünsüz bir sesbirimini 8 değişik biçimde seslendirmesi anlamına gelir. Bu yolla 21 ünsüz sesbirim seslendirildiğinde 160 temel

²⁵ Abdu'l-Munsif Mecdî Bekr Muhammed, “el-Mümasile Beyne Asvât...” agm, s.291.

²⁶ Abdu'l-Munsif Mecdî Bekr Muhammed, *el-Lugatu't-Türkiyye Neş'etuhâ ve't-Tetavvuruhâ*, Dâru'z-Zehrâ li'n-Neşr, Kâhire, 1413/1992. s.46.

²⁷ Mehmet Hengirmen, *age.*, s.71.

²⁸ Abdullah Alterazi, *age.* s.17., es-Safsafy el-Katory, *age.* s.40., Şevkî Ahmed Şa'bân, *age.*, s.44.

²⁹ es-Safsafy Ahmed el-Katory, *age.* s.27-28.

sesin meydana geldiği görülür.³⁰ Bu, Türkçe öğretiminde seslerin çok özel öneminin olduğunu gösterir. Türkçeye fonetik dili sıfatını kazandıran bu özellik, aynı zamanda seslerinin öğretiminin başarı için ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir.

Küçük ünlü uyumu: Arapça (قاعدة التوافق الصوتي الصغير) olarak isimlendirilir. Bir sözcükte düz ünlüden sonra düz, yuvarlak ünlüden sonra düz - geniş veya dar - yuvarlak ünlülerin gelmesi kuralıdır. Bu kurala göre; a, ı, e, i ünlüleri birbirinden sonra gelebilir. o, ö, u, ü ünlülerinden sonra ise u, ü, a, e gelebilir.

Türkçe bir kelimedeki ünlüler arasında olduğu gibi ünsüzler arasında da uyum özellikleri, hatta ünlülerle ünsüzler arasında da bazı uyum özellikleri vardır. Bu kurallar Türkçenin iletişimde kullanılmasında kilit rol oynarlar.

3.2. Ünsüz Benzeşmesi

Ağız kanalında bir engele çarparak çıkan ve bir ünlünün desteği olmadan algılanamayan sese ünsüz adı verilir.³¹ Türkçede ünsüzler sert ve yumuşak olmak üzere iki gruba ayrılır. Sert ünsüzlerden sonra sert, yumuşak ünsüzlerden sonra yumuşak ünsüzlerin gelmesine ünsüz benzeşmesi denir. Türkçede ekler genellikle bu kurala uyarlar, ünsüz benzeşmesi sözcük içinde ve sözcük sonunda görülür. Arapçada böyle bir kural olmamakla birlikte, Türkçe kural Arapça (توافق الحروف الصامتة)³² olarak isimlendirilir.

Sert (tonsuz, sedasız, titreşimsiz) ünsüzler: (الصوامت المهموسة/ الحروف الخشنة / حروف صامتة حادة) ç, f, h, k, p, s, ş, t.

Yumuşak (titreşimli, tonlu, sedalı) ünsüzler: (حروف صامتة لينة / الحروف الناعمة/الصوامت المجهورة) b, c, d, g, ğ, j, l, m, n, r, v, y, z.³³

Türkçenin ses uyumu ünlülerle sınırlı kalmaz, bu uyuma, ünsüz sesbirimlerin uyumu da eklendiğinde çok zengin bir ses ahengi ortaya çıkar. Arapçanın vezin ortamından gelen öğrencilerin bu yeni ses harmonisine uyum sağlamaları biraz çaba gerektirir. Bunun için sert ünsüz ç, f, h, k, p, s, ş, t harflerinden sonra uygun eklerin getirilmesi çok sık karşılaşılan problemlerdendir.

Yine sözcüklerin sonlarında bulunan geniş ünlüler a, e seslerinin -yor ekiyle daralarak ı, i, u, ü dar ünlülerine dönüşmesi ve iki ünlü arasında kalan p, ç, t, k sert ünsüzlerinin yumuşayarak b, c, d, ğ ye dönüşmesi, çok zorlandıkları konulardandır.

³⁰ Mehmet Hengirmen, *age.*, s.33-34.

³¹ Nurettin Koç, *age.*, s.490.

³² Abdullah Alterazi, *age.*, s.17.

³³ Türkçe kaynaklar ünsüzlerin isimlendirilmesinde birlik sağlayamadıkları için bunları esas alan kitaplarda da ciddi bir isim kargaşası görülmektedir. Bu da doğal olarak öğrenimi olumsuz etkilemektedir. Fethi Abdül Mo'ti En-Neklavî, *Alıştırmalar ve Metinlerle Türk Dilbilgisi*, Ezher Üniversitesi Diller ve Tercüme Fakültesi, Kahire 1414/1993. s.32.

Türkçe ses uyum kuralları gereği, bir sözcükte iki ünlü yan yana gelemez. Ancak araya ş, s, n, y kaynaştırma harfleri girerse gelebilir. Kaynaştırma harfi “ş”, üleştirme sayı sıfatlarında “s”, üçüncü tekil şahıs iyelik ekinden önce ve isim tamlamalarında tamlanan görevindeki sözcükte “n”, zamirlerden sonra ek geldiğinde “y”, geri kalan her yerde kullanılır. Bunlar arasına öneminden dolayı ünlü düşmesi kuralının da katılması gerekmektedir. Çünkü uygulamada genellikle ünlü düşürülmediğinden kelimenin telâffuzu zorlaşmakta, bazen de anlamı dahi değişebilmektedir.

3.3. Türkçede Seslerin Birleşmesi

Ağzın bir hareketiyle çıkarılan sese ya da ses birliğine hece denir.³⁴ Sesbirimlerin oluşturduğu en küçük birim hecedir ve ünlü ile biten açık, ünsüz ile biten ise kapalı hece olarak adlandırılır.

Türkçe hece şu özellikleri gösterir:

1. Türkçe hecede bir ünlü sesbirim bulunmak zorundadır. Bir hece en az bir sesbirim, en çok dört sesbirimden oluşur.
2. Türkçe asıllı kelimelerin ilk hecesinde bir ünsüz ve son hecesinde iki ünsüzden başkası bulunmaz.
3. Kelime olmayan hece, anlamlı olmak zorunda değildir.
4. Türkçede bir hecede ünlü sesbirim olursa hece değeri kazanır.
5. Köklerin çoğu tek heceli ve kapalıdır. İçinde i,ı,u,ü ünlüleri olan son heceler düşer.

Türkçenin eklemeli dil oluşunun etkisi en çok hecede görülür. Hecenin eklerle uzaması Arap öğrencilerin en zorlandıkları konudur. “Görevlendiremediklerimizden misiniz؟ لم نتمكن من تكليفكم بالعمل؟”³⁵, “buluşturulamamalı mıymışlardır؟”³⁶ “Ali evdedir. يكون على في المنزل”³⁷ cümlesinde “evdedir” ekler sebebiyle tek kelime olurken, Arapça (يكون في المنزل) üç kelimeyle ifade edilmektedir. Türkçe hece kullanımı farklı ve temel yapı olma özelliği olan bir dildir.

Arapçada ise hece şu özellikleri gösterir:

1. Hece ünsüzle başlayabildiği gibi (علم، درس) yarı ünlü ile de başlayabilir, (يوم، وجد) ünlü ünsüzü takip eder, ilk heceyi oluşturur.
2. Hece iki ünlü veya iki ünsüzle başlamaz. Ünlü veya ünsüzle bitebilir.

³⁴ Mehmet Hengirmen, *age.*, s.71., Nurettin Koç, *age.*, s.513.

³⁵ Cevdet Çakmakçı, *age.* s.99,100,101.

³⁶ Bkz. Abd el-Aziz Muhammed ‘Avadallah, *et-Terceme Beyne'l-'Arabiyye ve't-Türkiyye*, Kahire, 1422/2001. s.18.

³⁷ Muhammed Abdu'l-Latif Heridî, *Fennu't-Tercemeti'l-Edebiyye*, Kahire,1989. s.72

3. Sadece ünsüzlerden oluşur. Arapça bir kelime 7 heceden (ف/س/يك/ني/ك/ه/م) fazla olmaz, yalın kelime ise 4 heceden fazla olmaz.³⁸ Arapça hecenin kısalığına karşın Türkçede hece çekim ve yapım ekleriyle 17 ekli ve 14 heceliye kadar uzatılabilmektedir. Türkçenin bu özelliği Arap öğrencilerin en zorlandıkları konulardan biridir.

“Türkçenin ses sistemi sadece ünlü ve ünsüz sesbirimlerin uyumundan ibaret değildir. Bunlarla birlikte bazı olgular vardır ki mutlaka öğrenilmesi ve uygulamasının yapılması gerekir. Yabancı bir dil konuşmayı öğrenmek isteyen her insan, mutlaka önce yeni telâffuz tarzlarını nasıl icra edeceğini öğrenmelidir. Kendisini tıpkı dilin sahiplerinin telâffuzları gibi yabancı sesleri tam ve doğru olarak telâffuz etmeye alıştırmalıdır. Ancak ne yabancı sesleri öğrenme ne de sadece konuşma alışkanlıkları dili öğrenmiş olmak için yeterlidir. Bunlarla birlikte tüm telâffuz sistemi öğrenilmeli ki, bunlar arasında vurgu ve tonlama da vardır. Bundan sonrası sadece kısmî ses problemleriyle ilgili olmayan, onları aşan bürünsel ses sistemini kullanma işi gelir ki anlamla ilgili bir olgu olan ses kullanımlarıdır. Bunlar kelimenin yapısal bir parçası değildir, ancak kelime üzerinde uygulandığında anlam kazanır. Bunların ilki yapı içinde yer alan ünlüler ve ünsüzler sesbirimi olarak bilinir, diğerleri de sesbirim ötesi yapılar olarak adlandırılır ki bunlar vurgu, tonlama ve ulama gibi sesletimle ilgili kurallardır.”³⁹

4. SES ÖĞRETİM PROBLEMLERİ VE ÇÖZÜM YOLLARI

1. Arapçada olmayan Türkçe seslerin öğretiminde bir derece zorlukla karşılaşılır. Bu seslerin çıkış biçimleri ilk defa doğru öğretilirse, problem baştan çözülmüş olur. Bunun için ilk Türkçe derslerinin anadili Türkçe olan biri tarafından öğretilmesi çok önemlidir.

2. Türkçede farklı sese sahip olan Lâtin harflerini batı dillerinden birinin sesletim sistemiyle öğrenmiş oldukları için Türkçe “a” harfini “e” sesiyle, “e” harfini “i” sesiyle seslendirmeleri öğretimin ilk dönemlerinde ciddi bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, öğretimde harflerin Türkçe seslerine vurgu yapılarak düzeltilebilir.

3. Arapçanın Mısır ağzı içinde oluşan değişimler sebebiyle, Arapçada olan bazı seslerin telâffuzunda zorluklarla karşılaşılmaktadır. Bu harflerin başında (ج العربية الفصحى) olarak isimlendirilen⁴⁰ ve Türkçe “c” sesiyle aynı olan, ancak Mısırlılar tarafından “g” olarak telâffuz edilen (ج) harfidir. Bu harfin öğrenciler arsında sesletim birliği de yoktur. Örneğin (الجنة) kelimesi “genne” şeklinde telâffuz edenler olduğu gibi bazen de “jenne” şeklinde telâffuz edenler de görülebilir.

³⁸ Cevdet Çakmakçı, *age.* s.105.

³⁹ Cevdet Çakmakçı, *age.* s.106.

⁴⁰ Abd el-Aziz Muhammed ‘Avadallah, “Sevretu’l-Huruf fi Lugati’t-Turkiyye”, *Mecelletu’z-Zehra*, Câmi’atu’l-Ezher, Kulliyeti’d-Dirasati’l-İslâmiyyeti ve’l-Arabiyye Feru’l-Benât, S:8, Kahire 1410/1990.s.392.

4. Türkçedeki “g” harfi, (ك الفارسية، ج عامية المصرية)⁴¹ olarak adlandırılan mahallî lehçenin içinde yeni oluşan bir sesle telâffuz edilir. Bu sesbirim neredeyse Türkçe sesi karşılamakta, ancak Türkçe “c” harfinin sesi buna verildiği için “c” harfinin sesi kaybolmuştur. Bu da Türkçe “c” harfinin yanlış telâffuz edilmesine sebep olur.

5. Türkçeden Arapçaya geçen ve şu anda kullanılan “orman” kelimesi (أورمان) “ûrmân” olarak telâffuz edilir. Bu tarz iki toplumun uzun tarihî birlikteliğinden gelen kelime geçişlerinin pek çok örneği vardır. Ancak anadil içindeki telâffuz çelişkileriyle yabancı dil telâffuz öğretiminin birbirinden uzak tutulması ve her iki problemin kendi alanı içinde çözümüne çalışılması gerekir.

6. Türkçede kelimelerinin köküne eklenen ekler, kelimeye yeni anlamlar katabilir veya anlamı değiştirebilir. Eklerin eklenmesinde sadece Türkçeye özgü ses uyumu sistemi kuralları işler. Bükümlü bir dil olan Arapça, eklemeli bir dil olan Türkçenin gerek duyduğu ses uyumu gibi bir sistemine gerek duymaz. Bunun için Türkçe kelimelerin köküne uygun ve anlama göre sürekli değişebilen eklerin getirilmesinde Arap öğrenciler çoğu zaman hata yapmaktadırlar.

7. Telâffuz problemleri Türkçe öğretiminin başında çözülmesi gerekir. Doğru telâffuz becerisi kazanmayan bir öğrencinin problemleri giderek artar ve geciktikçe çözümü daha da zorlaşarak başka problemlerin doğmasına sebep olur. Telâffuz problemleri ses uyum dili olan Türkçede kuralların rahat anlaşılıp uygulanmasını engelleyebilir. Bu ise dilin iletişimde kullanılarak canlı bir etkinlik haline gelmesini zorlaştırır.

8. İletişimde kullanılmayan yabancı dil, işlevsiz bilgi deposuna dönüşür ve öğrencinin yılgınlığa düşmesine sebep olur. Çünkü yabancı dil bilme o dili konuşabilmekle özdeştir, dili konuşamayan o dili biliyor kabul edilmemektedir. Konuşma, yabancı dil öğretim sürecinde çok güçlü bir motivasyon aracı ve başarı için önemli bir etkidir. Konuşmayı öğrenme hedef dili öğrenmeyi başarmış olmanın bir göstergesi sayılır.

SONUÇ

1. Bükümlü bir dil olan Arapça yapısal kalıp ağırlıklı bir karakter taşıdığından öğretiminde vezinlerin önemli yeri vardır.

2. Eklemeli bir dil olan Türkçe ses ahengi ağırlıklı bir karakter taşıdığından öğretiminde sesbirimlerin önemli yeri vardır.

3. Türkçeyi kolay öğrenmek ve kendi ses ve aksarıyla iletişimde kullanabilmek için sesbirim öğretimine özel önem verilmelidir.

4. Arapça ile Türkçenin karşılaştırmalı sesbilimsel analizi yapıldığında, aralarında tekabül yerine tenakuz sisteminin işlediği gözlenir.

⁴¹ Sa'd b. Suveylim el-Şâmân, *age.*, s.2., Abd el-Aziz Muhammed 'Avadallah, *agm.*, s.392.

5. Arapça ile Türkçenin karşılaştırmalı öğretimi eşleşme yerine çelişme prensiplerine göre belirlenmelidir.

6. Günümüzde sesbilim hızla geliştiğinden öğretim yeni gelişme ve ihtiyaçlara göre düzenlenebilecek esneklikte olmalıdır.

7. Bir sesbirimin çıkış yeri ve sesletim biçimi değiştiğinde, kelimenin anlam ve anlatım bütünlüğü bozulur. Bunun için sesbilim yabancı dil öğretiminde önemlidir.

8. İletişim esnasında telâffuz hatasının yapılması, iletilmek istenen mesajın eksik, yanlış veya istenenin aksiyle anlaşılmasına sebep olabilir.

9. Türkçe öğretir veya öğrenirken telâffuz hataları ihmal edilmemeli ve düzeltilmesi ertelenmemelidir.

10. Hem Türkçede hem de Arapçada dilbilgisi terimlerinde isim birliği sağlanmamıştır. Bu her iki dilin öğretiminde başlı başına bir problem oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

Abd el-Aziz Muhammed 'Avadallah, "Sevretu'l-Huruf fi Lugati't-Turkiyye", *Mecelletu'z-Zehra*, Câmi'atu'l-Ezher, Kulliyeti'd-Dirasati'l-İslâmiyyeti ve'l-Arabiyye Feru'l-Benât, S:8, Kahire 1410/1990.

-----, *et-Terceme Beyne'l-Arabiyye ve't-Türkiyye*, Kahire, 1422/2001.

Abdu'l-Munsif Mecdî Bekr Muhammed, "el-Mümasile Beyne Asvât Nihayeti'l-Kelime ve Âsvât Bidâyeti'l-Lâhikafi'l-Lugati't-Türkiyye", *Risâletu'l-Maşrik*, *Mecelle Devriye Muhakkeme*, Merkezu'd-Dirâsati's-Şarkıyye, Câmi'atu'l-Kahire, c.9, S.1-4, Kahire 2000.

-----, "Huviyyetu Mısır es-Sekafıyye ve Silâtuhâ bi'l-Lugati't-Türkiyye", *Philology, Literature and Linguistics*, Ain Shams University, Faculty of Al-Asun, Volume:37, Kahire 2002. İletişim

-----, *el-Lugatu't-Türkiyye Neş'etuhâ ve't-Tetavvuruhâ*, Dâru'z-Zehrâ li'n-Neşr, Kâhire, 1413/1992.

Abdullah Alterazi, *Osmanlıca ve Yeni Türkçe Gramer (Araplar İçin)*, 1. bsk., Cidde 1406/1985.

Ahmed es-Seyyid Suleymân, *Târih ed-Duveli'l-İslâmiyye ve Mu'cemu'l-Useri'l-Hâkime*, Dâru'l-Ma'arif, Kahire 1982.

Cevdet Çakmakçı, "el-Havâsu's-Sarfiyye li-Cuzûri'l-Kelimât fi'l-Lugati't-Turkiyye", *Mecelletu'd-Dirâsati'l-İnsâniyye*, Câmi'atu'l-Ezher, S: 24, Kahire 2006.

-----, *Asvâtü'l-Lugati't-Türkiyye ve'l-Arabiyye*, Cami'atu'l-Melik Su'ûd 'İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, Riyad 1422/2001.

Emrullah İşler, "Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları*, S: 6, Ankara 2002.

- es-Safsafy Ahmed el-Katory, *Osmanlıca-Türkçe Dilbilgisi*, Dâru'l-Mısırî li't-Tibâ', Kahire 1419/1999.
- Fethi Abdül Mo'ti En-Neklavî, *Alıştırmalar ve Metinlerle Türk Dilbilgisi*, Ezher Üniversitesi Dil ve Tercüme Fakültesi, Kahire 1414/1993.
- Fûad Ahmed Kâmil, *Kava'idu'l-Lugati't-Türkiyye*, Dar'ul'n-Nahdat'u-'Arabiyye, Kahire, 1425/2004.
- Mehmet Hengirmen, *Türkçe Dilbilgisi*, Engin Yayınevi, Ankara 1997.
- Mekrem Abdulfettah Nevfel, *el-Kava'idu'l-Esâsiye li-Lugati't-Türkiyyeti'l-'Usmâniyye*, el-Kitabu'l-Evvel, Kuliyetu'l-Lugat ve't-Terceme, Camiatu'l-Ezher, Kahire 2002.
- Muhammed Abdu'l-Latif Heridî, *Fennu't-Tercemeti'l-Edebiyye*, Kahire, 1989.
- Muhammed Hamid Salim, *Kavâ'd el-Lügatu't-Türkiyye'u-Usmaniyye ve'n-Nusûs*, Dâru's-Şems li't-Tibâ', Kahire 2002.
- Nurettin Koç, *Yeni Dilbilgisi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1990.
- Sa'd b.Suveylim el-Şâmân, *Kava'idu'l-Lugati't-Türkiyye*, Câmi'atu'l-Melik Su'ud, 'İmade-tu'ş-Şuûni'l-Mektebât Riyad, 1996.
- Sevim Sönmez, "Yabancı Dil Öğretimi Üzerine", *Dil Öğretimi Dergisi*, S: 2, Ankara.1991.
- Şevkî Hasen Ahmed Şa'bân, *Türk Dil Bilgisi*, Kahire 1424/2003.

ÇOK KÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA “DİN HAKKINDA ÖĞRENME” VE “DİNDEN ÖĞRENME” MODELİ

Muhiddin OKUMUŞLAR*

ÖZET

Farklı kültür ve dinlere sahip insanların bir arada yaşadığı ortamlarda eğitim politikalarının belki de en çok ilgilenmesi gereken alan din öğretimidir. Bu alanda yapılan çalışmalar içinde, akademik çevrelerde en çok kabul gören ve eğitim programlarında uygulanan modelin, İngiliz din eğitimcisi Michael Grimmitt'in din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımı olduğu söylenebilir. Geleneksel ya da bilinen din eğitimi, bir dinin kendi dinamiklerini mensuplarına ve diğer insanlara öğretme biçimindedir. “Dini ğrenme” olarak adlandırılan bu eğitim biçiminde o dini kabul etmiş öğretmenler tarafından dini bilgiler öğrencilere telkin edilir. Din hakkında öğrenme aşamasında öğrencilere öncelikle dinin anlamı, dine olan ihtiyaç anlatılmalı; din herhangi bir din olarak değil bir fenomen olarak öğretilir. Dinden ğrenmeye gelince bu aşamada yine belirlenen dinlere ait konular kendi kaynaklarından yararlanılarak öğretilir.

Müfredat modeli olarak belli bir ne ulaşan bu iki form, din eğitimi hakkındaki düşüncede oldukça yararlı bir açıklama olduğu görülmektedir. Anahtar kelimeler: Çok kltrllk, ok kültürlü din eğitimi, din hakkında ğrenme, dinden ğrenme.

LEARNING ABOUT RELIGION AND LEARNING FROM RELIGION MODEL IN MULTICULTURAL SOCIATIES

Some factors like globalization shift from nation state to multi cultural life and pluralism revealed many changes in many fields and the education area is one of them. Religious education is one of the important areas in a medium where different cultures and religions live together. Among the studies in this field, the most accepted model is the “Learning About Religion And Learning From Religion” model by Michael Grimmitt. The traditional religious education is in the format of teaching a religions own dynamics and beliefs to its believers and the other people. In this model which is called “Learning Religion” religious information is given by teachers who accepted the same religion. In the ‘learning about religion’ stage before all else the meaning of religion and the need for religion should be taught. Here religion is not taught as any religion but its is taught as a phenomenon. In the ‘learning from religion’ stage the specified topics for every religion are taught from its own sources.

Those two forms which became widely-known can be seen as a good explanation for the conception about religious education, because this approach helps the students to understand the others in a sympathetic and emphatic way.

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, okumuslar@hotmail.com

GİRİŞ

Günümüzde çoğulculuk, yaşadığımız toplumların neredeyse doğal bir yapısı haline gelmeye başlamıştır. Bir yandan küreselleşmenin getirdiği toplumsal dönüşümler ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çoğul kimliklerle ulus ötesi kurumların artan rolü sonucu her geçen gün daha da artmakta olan farklılaşmış kimlikler yaşadığımız dünyanın birer gerçeği haline gelmiştir. Bugün için insanlar geçmişte hiç olmadığı kadar iç içe yaşamakta, çoğu ülke kültürel bakımdan önemli çeşitlilikler göstermektedir.

Yaşadığımız bu süreç bizleri, kültürel açıdan homojen bir ulus devlet modelinden gittikçe uzaklaşarak farklılıkların toplum hayatında daha fazla kabul gördüğü bir boyuta yaklaştırmıştır. Kültürel yaşam biçimlerindeki çeşitliliğin, etnik grupların, mezheplerin ve dünya görüşlerinin sayısı ve etkinlikleri gün geçtikçe artmaktadır. Farklılıkların kabul görmesinin doğal bir uzantısı olarak da farklı etnik ve kültürel unsurların beraberce bir arada yaşadıkları bir toplum tasarımı olarak şekillenen çok kültürlülük politikaları gündeme gelmektedir (Şan, 2006). Din eğitimi uygulamaları da bu politikaların içinde önemli bir yer tutmaktadır.

Sosyo-kültürel çoğullukla ilgili söylemler ve bunların din eğitimi alanındaki yansımaları pek çok platformda gündeme gelmektedir. Bu söylemlerden ilki, doğrudan eğitim faaliyetinin içinde yer almayan araştırmacılara ait olup öğretmen yetiştirme süreci yoluyla okullardaki uygulamaları dolaylı olarak etkileyen bilimsel bir söylemdir. İkincisi, öğretmenlerle eğitim ve sosyalizasyon işleriyle uğraşan diğer mesleklerle ait mesleki bir söylemdir. Son olarak, genel bir söylem görülmektedir ki çoğullukla politik karar alma süreciyle ilişkilidir. Bu üçüncü söylem hem araştırmacıları hem de bu meslekte çalışanları kapsamakla birlikte din eğitiminin günlük konularından nispeten uzak olup genel amaçlara odaklanır.

Çoğulluğa ilişkin farklı kabuller ile çoğulluğun geleneksel ve modern iki boyutunun konuyla ilgili pek çok tartışma alanında kullanılabilir analitik araçlar olduğu düşünülebilir. Din eğitimi konusuyla ilgilenenler için çoğulluğun önemli bir konu olduğu açıktır. Bunu farklı ülkelerde din eğitimi için ortaya konulan amaçlarda görmek mümkündür. Çok sayıdaki amaçlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Öğrencilerin, kendilerinden farklı inanca ve kültüre sahip insanları anlama ve onlara saygı duymalarını destekleme; çoğul bir toplumda yaşamaya yönelik olumlu bir tutum geliştirmelerine katkı sağlamaktır.
2. Öğrencileri din(ler) hakkında bilgi edinme ve anlayış geliştirme konusunda yetenekli kılmaktır.
3. Öğrencilerin kişisel, ahlaki ve manevi gelişimine destek olmaktır. (Skeie, 2002)

Din eğitimi sürecinde bu amaçların tümünün aynı anda gerçekleşmesi çok kolay olmayacaktır. Çünkü bu amaçlara göre din eğitimi yapılabilmesi için içerik

ve yöntem açısından bir takım yeniliklere ihtiyaç vardır. Yukarıda dile getirilen çok kültürlü veya çoğulcu yaklaşımlar aslında bu yeniliklerin temellerini oluşturmaktadır.

Bugün, tüm dünyada uygulanan din eğitimi etkinlikleri küresel sürecin zorladığı dönüşüm arayışları içindedir. Bu arayışlarda, din eğitimi etkinliklerini çoğulcu bir yapıya sahip olan öğrencilere yönelik olarak yeniden düzenlemeyi amaçlayan modeller öne çıkmaktadır. Kültürlerarası din eğitimi, fenomenolojik din eğitimi, mezhepler üstü din eğitimi, (Altaş, 2003) içeriksel ve yorumlayıcı din eğitimi, eleştirel din eğitimi ya da dini literal yaklaşım (Hella, 2007) olarak literatüre geçen modeller, çok kültürlü ve çoğulcu yaklaşıma dayanmaktadır.

Bu yaklaşımlara göre alanın uzmanlarınca din eğitimi uygulamasının nasıl gerçekleştirilebileceği hakkında önemli teoriler ortaya konulmuştur ve bu konularda yeni çalışmalar yapılmaya devam edilmektedir. Bu alanda ortaya konulan uygulama biçimlerinden en çok kullanılan ya da kabul göreni, İngiliz din eğitimcisi Michael Grimmitt'in öne sürdüğü "din hakkında öğrenme" ve "dinden öğrenme" yaklaşımlarıdır.

Grimmitt, teorilerini ortaya koyduğu zamana kadar din eğitimi hakkında yoğun tartışmaların yaşandığı kiliselerin eğitim anlayışından açıkça farklı bir pedagoji önermiştir (Burgess, 1996). İngiliz devlet okulları için kabul edilen, Hıristiyanlık ve Hıristiyan eğitim paradigmasının egemen olduğu ders programlarındaki arka planın aksine Grimmitt, din eğitim ve öğretiminde devlet ile kilisenin rollerinin farklı olduğunu tartışmıştır. Buradaki ana fark, eğitim ile öğretim arasındakiidir. Grimmitt'e göre Hıristiyanlığı insanların anlam arayışı farz eden yaklaşımı, kutsal kitabın vahiy telkin aracı olması, dini eğitimle günah çıkarılmasını amaçlaması ve öğrencilere sadece Hıristiyan olma yollarını göstermesi sebebiyle Kilise eğitim yapmaktadır ve bu din öğretiminden farklıdır (Grimmitt, 1973). Öte yandan Grimmitt, devlet okullarında din öğretiminin genel eğitim alanları arasında haklı bir yere ihtiyacı olduğunu öne sürmüştür.

Bireysel ve sosyal realiteler ile objektif ya da geçerli bilgi arasındaki diyalektik, din eğitimine pedagojik yaklaşımının temelidir. Bu, Grimmitt'in 1973'te önerdiği, 1978'deki konferans serilerinde açılım yapıp 1987'de yayınlanan "*Din Eğitimi ve İnsan Gelişimi*" adlı eserinde ve daha sonraki dönemlerde sosyal yapılandırmacı yaklaşıma göre din öğretimi izahında ileri düzeyde geliştirdiği yaklaşımdır (Grimmitt, 2000). Grimmitt için eğitimin temel amacı bireysel ve sosyal boyutların tümü içinde insan gelişimidir. Bunu gerçekleştirebilmek için de içerik ve pedagojik yaklaşımların seçimi için yoğun çabalara ihtiyaç olduğunu dile getirmektedir.

Eğitim alanlarının tümünde gerekli olan bu çabaları Grimmitt din öğretimi alanına da uygulayarak özgün bir yaklaşım ortaya koymuştur. Buna göre din öğretimi, öğrenen merkezli olmak üzere iki farklı tema halinde gerçekleştirilmelidir. Bu temaları da "din hakkında öğrenme" ve "dinden öğrenme" olarak adlan-

dırmaktadır. Grimmitt, önerdiği yeni yaklaşım dışındaki geleneksel din eğitimine de “dini öğrenme” adını vermektedir. Şimdi sırasıyla bu temaları incelemeye geçebiliriz.

DİNİ ÖĞRENME

Dini öğrenme, din eğitim müfredatı olarak bir tek dini geleneğin, kendi dinamiklerinden hareketle öğretildiği durum olarak tanımlanır. Öğretmenlerin o dine inanan kimseler olması beklenir ve öğretimin amacı öğrencilerin dine inanmaları ya da dinle bağlarının güçlendirilmesidir. Bu yaklaşımda genel olarak öğretim programını ve metotlarını, çoğunlukla insani norm ve değerlerin hâkim olduğu hissedilen eğitim sisteminden daha çok belirli dini gruplar kontrol eder. Ancak, güçlü din karşıtı seküler hareketlerin bulunduğu durumlarda bir kimse, sempatik olmayan bir sekülerliğe maruz kalmaktan daha çok kendi eğitiminin din tarafından kontrol edilmesine istek ve ihtiyaç hissedebilir. Bu nedenle dini öğrenme, öğrencilerin kendi dinlerinin asıl olduğunu ve bu dine uygun yaşamak gerektiğini öğrenmeleridir.

Bu tür din eğitimi vermede özgürlük oldukça kısıtlıdır. Bu yaklaşım öğretilen dine özgürlük sağlar fakat öğrencilerin özgürlüğünü artırmaz. Çünkü bu tür din eğitimi, öğrencilerin bilişsel ufkunu genişletmez. Dini öğrenme yaklaşımının bir çeşidi de bir dinin bakış açısından diğer dinleri öğretme çabasında olan inanç temelli din eğitimidir. Bu tür öğrenme biçimi çoğulcu olmayı denese de yaklaşımları bir dinin inançlarına dayandığı için çoğulculuk girişimini kendi inançları üzerine kurmaya çalışır. Diğer bir deyişle başka dinleri kendi inanç sistemine göre değerlendirerek yargılar oluşturur ki bu da başka din mensuplarının dünyalarını anlamayı engeller.

Toplumda dini çoğulculuk ortaya çıktığı zaman artık bu tür din eğitimi tartışılmaya başlanır. Eskiden beri tek yapılı olan toplumlarda çoğulculuk geliştiği zaman iki olası reaksiyon gözlenebilir. Birincisi din eğitimi tamamen terk edilebilir ve resmi eğitim sistemi bütünüyle seküler olabilir. Bu durumda dini inançların öğretilmesi çocukların evlerine ya da dini cemaatlere havale edilmiş olur. İkinci olası reaksiyon ise, din eğitiminin öğrencilere paralel bir eğitim sistemi biçiminde sunularak çoğulcu hale getirilmesi olarak tanımlanabilir. Bir başka ifadeyle her inançtan çocuğun farklı sınıflarda eğitilmesi ve o inancın temsilcilerinden eğitim almalarıdır. Örneğin Müslüman çocuklar Müslüman öğretmenlerden, Ortodoks öğrenciler Ortodoks öğretmenlerden vb. eğitim almaları şeklinde din eğitimi yapılabilir (Hull 2002).

Çoğulculuğun benimsendiği toplumda dini öğrenmeye bir reaksiyon olarak ortaya konulduğu düşünülse de çok kültürlü ya da çoğulcu anlayışı geliştirmeye yardımcı olacak bir din eğitimi uygulaması, Grimmitt’in önerdiği “din hakkında öğrenme”dir.

DİN HAKKINDA ÖĞRENME

Herhangi bir dinin inanç esasları, ibadet ve ahlak kurallarından önce, bir fenomen olarak dinin anlamı, bireysel ve toplumsal açıdan nasıl bir ihtiyaç olduğu, dine inanan insanların hayata bakış açıları gibi konuların öğretilmesi, öğrencilerin din hakkında daha sağlıklı bilgi kazanmalarına katkı sağlayacaktır. Aynı zamanda öğrencilerin dini deneyimleri taklit ya da ön kabul yerine kendi zihin süreçlerinde yapılandırıp anlamlandırmalarına yardımcı olacaktır. Bu nedenle din hakkında öğrenme, öğrencilere herhangi bir dinin içeriğinin değil, din olgusunun dinlerin içeriklerinden örneklerle objektif biçimde sunulmasıdır.

Din hakkında öğrenme, dini araştırmalar yaklaşımı olarak adlandırılabilir. Dinin, içinden yani kendi dinamiklerinden öğretilmesi yerine tanımlayıcı ve tarihsel perspektiften hareketle dışarıdan öğretilmesidir. İncil ve Kur'an gibi kutsal kitaplar dini ya da kutsal kitaplar olarak öğretilmez, aksine çoğu zaman dini olmayan bakış açısıyla bir literatür olarak öğretilir. Bu yaklaşım, inançlar, değerler ve dini pratikler hakkında öğrenmeyi gerektirir. Bundan başka, dinin bireylerin davranışlarını hangi yöntemlerle etkileyebildiğini ve toplulukları nasıl şekillendirdiğini kavramayı kapsar. Bazen bu tür din eğitimi, "karşılaştırmalı din eğitimi" diye adlandırılıp antropolojiye dayandırılabilir. Kimi zaman da konu "dini araştırmalar" olarak adlandırılır ve dini araştırmalar tarafından geliştirilen dinler tarihi, din fenomenolojisi veya dinlerin etnografisi gibi bir ya da birden çok farklı disiplini izler (Jackson 1997).

Bu yaklaşım, bir tek dinin öğretilmesi olan "dini öğrenme" durumuna bir reaksiyon olarak görünmektedir ve din eğitiminin çoğulcu eğitim formunu oluşturma arzusuyla ortaya konmuştur. Buna göre öğrenciler belirli bir dinin telkinlerini kabul etmeye zorlanmayacaktır. Diğer bir deyişle, çok kültürlü ortamda herhangi bir dinin lehine avantaj verilmemiş olacaktır.

Din hakkında öğrenmek için birey, Grimmit'in "geleneksel inanç sistemleri" olarak belirttiği inanç yansımalarını soruşturmalıdır. Çünkü bu soruşturma, sosyal hayattaki anlamları dini açıdan açık ve anlaşılır biçimde yorumlamaya yardımcı olur. Bununla birlikte dini inanç yansımalarının günlük hayat deneyimleriyle olan zorunlu ilişkisini takdir etmek için bireyin aynı şekilde 'paylaşılan insan deneyimleri'ni sorgulaması gerekir (Grimmitt, 1987).

Din hakkında öğrenmenin olumsuz yanı ise, yaklaşımın dinlerin içeriğine odaklanması nedeniyle öğrencilerin çoğu zaman konuları öğrenmeye motive olamamalarıdır. Öte yandan bu tür din eğitimi, öğrencilerin kendi dünyaları ile ilgilenmediği gibi genel olarak onların ahlaki ve ruhsal değer arayışlarına da açıkça yardımcı olmaz. Çünkü bu yaklaşımda bireysel deneyimleri geliştirmek yerine dinlerin içeriğinin objektif olarak sunulması esastır.

Bununla beraber bu tür din eğitimi dini hoşgörüsüzlüğü önlemede önemli bir role sahiptir. Çünkü öğrencilere din fenomenini yorumlama için eleştirel beceri kazandırmasının yanı sıra, öğrencileri tetkik edilmemiş inançlardan kurtulmaya

yönlendirir ve başka dinler hakkındaki basmakalıp yargıların kırılmasına yardımcı olur (Hull 2002).

Din hakkında öğrenmenin birçok yarar içermesine karşın kimi sakıncaları da bulunduğu için Grimmitt yaklaşımını dinden öğrenme temasıyla tamamlamaktadır.

DİNDEN ÖĞRENME

Çok kültürlü toplumlarda farklı dinlere inanan öğrencilerin din fenomeni hakkında genel bilgi sahibi olmaları yeterli değildir. Bunun yanı sıra öğrencilerin hem kendi inandıkları hem de diğer dinlerle ilgili bilgileri öğrenerek bireysel deneyimlerini keşfetmeleri ve başkalarının hayatı anlamlandırması ile ilgili bakış açılarını kavramaları daha uygun görünmektedir. Dinden öğrenme teması, bu kazanımları sağlamak üzere, öğrencilerin farklı dinleri, her dinin kendi bakış açısı ve kaynaklarına göre öğrenmeleri anlamına gelmektedir.

Dinden öğrenme ile dini öğrenme arasındaki fark şudur: Dini öğrenmede öğrencilerin öğretilen dinin inanç ve pratiklerine katılmaları beklenir. Buna alternatif olarak dinden öğrenme yaklaşımında, din hakkında öğrenmenin tipik özelliği olan, öğrencilerle dini içerik arasındaki mesafe tam anlamıyla korunur. Ama aynı zamanda dinin içyapısından daha çok öğrencilerin dünyası önemlidir. Öte yandan dini öğrenme dinin kendi anlayışının, din hakkında öğrenme ise bilimsel din çalışmasının kontrolü altında iken dinden öğrenme eğitimsel çalışmaların içinde bir disiplin olmuştur. Bu nedenlerle dinden öğrenme, çok kültürlü toplumlarda çoğalan bir ilgi kazanmakta, profesyonel din eğitimcileri tarafından desteklenmekte ve öğretim programlarında yer almaya başlamaktadır.

İlk iki tür din eğitiminde yani dini öğrenme ve din hakkında öğrenmede din, ister çocukların çağrıldığı inanç objesi olsun ister eleştirel çalışmaya uygun bir obje olsun, her iki durumda da din, din için öğretilir. Ancak üçüncü tür olan dinden öğrenme yaklaşımında asıl odak noktası, çocukları öğrenenler olarak değiştirmedir.¹ Diğer bir deyişle amaç, çocukların eğitimine katkıda bulunmak olduğu için dinden öğrenme ile onların aktif olarak dini öğrenen bireyler olmaları sağlanmaya çalışılır. Bu yaklaşımda önemli olan, çocukların ve gençlerin dinin araştırılmasından ne kadar zamanda ve hangi araçlarla eğitsel yararlar kazanabileceğidir (Hull, 2002).

¹ Hull'ün "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, 28-30Mart 2001" sempozyumunda sunduğu bildiriye bulunan "However, in the third kind, 'learning from religion,' the central focus switches to the children as learners." (s.36) cümlesi, Didem Nasman tarafından "Ama bu üçüncü tür olan 'dinden öğrenme'de çocuklar ile öğretmenlere odaklanılır ve din onlar için öğretilir" şeklinde çevrilmiştir. İngilizce metinde bulunmayan öğretmenler kelimesi konuda anlatılan fikri tamamen değiştirmekte ve anlam kaybolmaktadır. Bu Türkçe cümle Recep Kaymakcan tarafından da aynı çeviri hatasıyla kullanılmıştır. Bkz. Kaymakcan R. "Türkiye'de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme", Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri, yıl.7 s.1, Ocak 2007, İstanbul, s.197.

Genel olarak bu yaklaşımda, öğrencilerin kişisel tercihleri ve benimsedikleri dünya görüşleri hakkındaki yansımaları nedeniyle öğrencilerin kişisel gelişimlerine odaklanmak için bir eğilim meydana getirme amaçlanmaktadır. Dinden öğrenme bir bakıma öğrencilerin dini geleneklerin gerçek taleplerini aslında nasıl anlayacaklarını keşfetmeleri ya da onların ontolojik durumlarını yargılamalarından daha çok "din hakkında" öğrendiklerinin neleri kapsadığı hakkında bilgi vermek için uygulanır (Hella, 2007).

Dinden öğretim öğrencilere önemli dini ve ahlaki sorunlara farklı cevaplar üzerinde düşünme fırsatları verir. Böylece onlar yansıtıcı yöntemle kendi görüşlerini geliştirebilirler. Bu yaklaşım öğrencilerin deneyimlerini öğretimin merkezine koyar. Bu tür din öğretiminin esas amacı, öğrencilere insani davranış kazandırıp onların ahlaki ve ruhsal gelişimlerine katkı sağlamak ya da öğrencilerin dini konular hakkında kendi bakış açılarını geliştirmeye yardım etmektir (Jackson and Steele 2004).

DİN HAKKINDA VE DİNDEN ÖĞRENMEYE İLİŞKİN DEĞERLENDİRMELER

Bu yaklaşımların ikincisi olan "din hakkında öğrenme" ve üçüncüsü "dinden öğrenme" çoğu zaman birlikte ele alınır. Burada anlayış, bilgi, düşünce ve yapıcı eleştiri, bütünleştirilmiş öğrenme sürecinin temel ilkeleri olarak dikkate alınmaktadır (Jackson, 1997). Dinin anlamı ve çağdaş dünyadaki rolü hakkındaki genel soru, dini içerikle din eğitimindeki öğrenme süreçleri arasındaki ilişkinin soruları arasında düşünülmektedir. Din hakkında öğrenme ile dinden öğrenme arasındaki kavramsal bölümlenme bilgi kazanma ve genel eğitim içindeki kişisel gelişimin ayırımına bağlıdır. Bu bakış açıları arasındaki ayırım, konu merkezli gelenekçi eğitsel anlayış ile öğrenen/çocuk merkezli ilerlemeci yaklaşım arasındaki gerilimin aslını bulmak olabilir. Böyle bir ayırım aynı zamanda hem içerik ve deneyimi hem de amaçlarla yöntemleri birbirinden ayırt etmektedir.

Din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme temaları arasında ilişki kurmanın dışında analitik yönden ayırım yaparak Grimmitt, din hakkındaki bilginin içeriği ile öğrencilerin yaşam tarzları ve kişisel gelişimlerini bir araya getirmiştir. O, öğrencilerin ahlaki, dini ve ruhi farkındalıklarını geliştirmek için önemli önkoşul olarak eleştiri bilinçlerini ve kendi farkındalıklarını geliştirmeye çalışmalarını istemektedir. Din hakkında öğretim süreci, sadece dini inançlar ve değerler hakkında öğrencilerin bilgilendirilmesi niyetini gerçekleştirmez. Aynı zamanda öğrencilere kendi inanç ve değerlerinin eleştirel değerlendirmesi için gerekli olan enstrümanları sunarak dini inanç ve değerleri kullanmalarına yardımcı olur. Bu yaklaşım, öğrencileri din hakkında öğrenmeye sevk ederken aynı zamanda onların kendileri için dinden öğrenmelerini de sağlayacaktır.

Bu görüşe göre din hakkında öğrenme öğrencilere, doğru istekler, inançlar, dini gelenekler ve dinin kendisine ilişkin eleştirel değerlendirme yapma imkânı tanırken aynı zamanda gerçekçi bilgi sağlamaktadır. Grimmitt aynı zamanda din

hakkında öğrenmenin tek başına yeterli olmadığını vurgulamaktadır. Bununla, ardı ardına gelen, tamamen eşzamanlı ve dini inançlar tarafından dile getirilen realitenin farkına varmakla birbirine geçmiş iki süreci ima eder. Attfield bu temaların, bilgi ve anlama ile deneyimlerin birbirinden ayrılması anlamına geldiğine dikkat çeker. (Attfield 1996)

Din eğitiminin güncel modelleri daha çok liberal yaklaşım olma eğilimindedir ki dinlerin geçerlilikleri ve doğruluklarıyla eleştirel yönden uğraşmaksızın öğrencilerin farklı dini gelenekler hakkında ve o dinlerden öğrenmelerine imkân vermeye çalışmaktadır. Bu konuda şunlar söylenebilir: Din hakkında öğrenmenin birçok örneği dini fenomenin tanımlanması ve kategorize edilmesini kapsamakta, bir bakıma yüzeysel kavrama düzeylerini teşvik etmektedir. Dinden öğrenme ise çoğu zaman sadece öğrencilerin kendi bireysel inançlarını ifade etmelerini içermektedir.

Din hakkında öğrenme ile dinden öğrenme düşüncelerinin eleştirel analizi, bunları aynı sürecin birbirinden ayrılmaz iki yönü olarak gören Wright (2003) tarafından gerçekleştirilmiştir. Din eğitiminin eleştirel bir modele sahip olması gerektiğini savunan Wright'a göre gerçeği bulmaya çalışma amacıyla "dinden öğrenme" için ve eleştirel bir yükümlülükle öğrenmeye "din hakkında öğrenme"den başlamak gerekir. Aynı zamanda dinden öğrenme, öğrencilerin seküler ortam içinde farklı dini geleneklerin itiraz edilen bilgisine karşı eleştirel yükümlülük nedeniyle din hakkında öğrenme etkisine açık bırakılmalıdır. Eleştirel din eğitimi, nihai gerçeklik hakkındaki doğru yaşantıyı aradığı gibi aynı zamanda nihai gerçekliğin doğru bilgisini araştırma üzerinde düşünür. Buna göre din hakkında ve dinden öğrenme arasında farklılık olmayabilir. Çünkü bir şey hakkında öğrenme eş zamanlı olarak onunla nasıl ilişki kurulacağını da öğrenmektir. (Hella, 2007)

Müfredat modeli olarak belli bir üne ulaşan bu iki form, din eğitimi hakkındaki düşüncede oldukça yararlı bir açıklama olduğu görülmektedir. Çünkü bu yaklaşım, bir dine inanan öğrencilerin diğerlerini sempatik ve empatik yolla anlamaya çalışmalarına yardımcı olur (Bastide, 1999).

Din hakkında öğrenme ve dinden öğrenmenin sonunda şunların ortaya çıkması beklenir:

1. Öğrenciler, dindar insanların inanç detaylarında farklılaşmalar olduğunu ve bu farklılıkların dünya işlerinin gidişatına çok geniş bir etkide bulunduğunu öğrenmelidirler.
2. Eğitimciler öğrencileri hayatın, maddi şeylerden daha önemli olduğunu tasavvur etmeleri için tüm geçmiş deneyimler hakkında desteklemeli ve onların dinin birçok kişi için niçin yaşam gücü olduğunu anlamalarına yardım etmelidirler.
3. Eğitimciler, karakter eğitiminin bölümlerinden daha çok varlık, anlam ve amaç gibi din temelli anlayışlar üzerinde durmalıdırlar. (Sewall, 1998)

Buraya kadar anlatılanlara göre dini öğrenme, din hakkında öğrenme ve dinden öğrenmenin, biçim, amaç, yöntem ve kazanımlar açısından karşılaştırması şu şekilde yapılabilir:

	<i>Dini Öğrenme</i>	<i>Din hakkında öğrenme</i>	<i>Dinden öğrenme</i>
<i>Öğrenme biçimi</i>	Dinin içinde öğrenme	Din fenomenini ve birçok din öğrenme	Dinler arası öğrenme
<i>Öğrenme amacı</i>	Dini bilme ve saygı duyma	Başkasının din ve kültürünü öğrenme	Başkasına saygı gösterme
<i>Öğrenme yöntemi</i>	Yüzleşme	Belgeleme	İletişim
<i>Öğrenme kazanımı</i>	Varoluşsal beceri	Bulgusal beceri	Sosyal beceri

MODELİN UYGULANMASI

Din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme modeli, en yaygın biçimde İngiltere’de uygulanmaktadır. İngiltere’de din eğitimi için iki aşamalı öğrenci kazanımı belirlenmiş, bunların birincisinde “din hakkında öğrenme (Din bilgisi ve dinin anlaşılması)”, ikincisinde ise “dinden öğrenme (Anlam üzerine yansıma)” biçimleri benimsenmiştir. Buna göre oluşturulan öğrenci kazanımlarını tablo halinde şu şekilde özetlemek mümkündür:

<i>Öğrenci kazanımı 1</i>	<i>Öğrenci kazanımı 2</i>
Bu kazanım şunları içerir — Dini inançları belirleme ve inananların dünyaya cevabının tutarlı açıklamalarını vermek için öğretimler	Bu kazanım şunları içerir — İnsan kimliği, kişiliği ve deneyiminin keşfedilmesi.
— Dini pratik ve hayat tarzının, dini gelecek içinde tanımlanması, başkalarıyla benzerlik ve karşılıkların belirlenmesi	— Anlam ve amacın sorunları üzerine düşünülmesi.
— Dini dil, hikâye ve sembolizmin anlamının açıklanması	— Kendi içlerinde ve başkaları arasındaki değerleri ve yükümlülüklerin saptanması ve bunların karşılıklarının verilmesi.

Bu kazanımların işlenen dinin konularına uyarlanması hususunda da İslam dini öğretimi örnek olarak ele alınabilir. İngiltere’deki okullar öğretim programlarında öğretilecek dinler arasına İslam’ı almışlarsa, öğretim planlarını yaparken genellikle aşağıdaki öğrenme alanlarını kullanmaktadırlar.

1. Kademe (5-7 yaş arası)

	<i>Öğrenci kazanımı 1 Din Hakkında Öğrenme</i>	<i>Öğrenci kazanımı 2 Dinden Öğrenme</i>
ALLAH İNANCI	<ul style="list-style-type: none"> — Esmâ-i Hüsnâ'nın kullanımı — Yaratıcı olarak Allah — İslam'da Tanrıya Allah denildiğinin öğrenimi — Doğal olanla yapay olanın ayrımı 	<ul style="list-style-type: none"> — Dünya hayatını ilgilendiren yolların keşfedilmesi — İsimlerin iyi niyetle kullanımı — Dünyanın güzelliğine kusur bulma — Yaşamla ilgili deneyimler
İSLAM'IN ÖĞRETİMİ	<ul style="list-style-type: none"> — Bazı peygamberlerin kıssalarını dinlemek — Müslümanların kutsal kitabının Kuran olduğunu öğrenmek — Kur'an'a saygılı davranmak — Hz. Muhammed'in hayatını keşfetmek 	<ul style="list-style-type: none"> — Hayran kaldığımız kişileri taklit etmek — Öğrenen için özel bir yere sahip olan kişiler
İSLAM İBADETLERİ	<ul style="list-style-type: none"> — Müslümanların her gün ibadet ettiklerini anlamak — Ramazan ve Kurban bayramlarını öğrenmek 	<ul style="list-style-type: none"> — Saygı belirtisi olarak temizlik — Hayatın içindeki özel günler — Hz. İbrahim'in kıssasını dinlemek ve tepki vermek — Ramazan ve Kurban bayramı resimlerine tepki vermek
İSLAM'IN YAŞAMA TARZI	<ul style="list-style-type: none"> — Saygı göstermenin Müslümanlar için önemli olduğunu bilmek — Müslüman çocuklar için aile hayatını keşfetmek 	<ul style="list-style-type: none"> — Herkesin birbirine saygılı olması — Büyüklere saygı göstermek — Dürüstlüğün önemi

2. Kademe (8-11 yaş arası)

	<i>Öğrenci kazanımı 1 Din Hakkında Öğrenme</i>	<i>Öğrenci kazanımı 2 Dinden Öğrenme</i>
ALLAH İNANCI	<ul style="list-style-type: none"> — Müslümanlar, Allah'ın yaratıcı olduğuna inanır. — Şirkin anlamı — Yaratılış konusunda Kuran'da araştırma yapmak 	<ul style="list-style-type: none"> — Dünya hakkındaki duygu ve düşüncelerini ifade etmek — Çevre üzerinde kişisel etkilerini değerlendirmek — Birileri için idol olarak rol oynayan şeyleri dikkate almak — Dünyanın yaratılışı hakkındaki iddiaları değerlendirmek ve bunları kendi inançlarına yansıtma

İSLAM ÖĞRETİMİ	<ul style="list-style-type: none"> — Kuran’ın nasıl indiğini öğrenmek — Öğrenmenin farklı kaynakları olduğunu bilmek — Müslümanlar için Peygamber kıssalarının önemini takdir etmek 	<ul style="list-style-type: none"> — Hangi kitaplar ve kişilerin onlar için özel bir öneme sahip olduğunu dikkate almak — İradeye sahip olmanın önemi — İslam tarihi ile ilgili olaylara tepki vermek
İSLAM İBADETLERİ	<ul style="list-style-type: none"> — Namaz, abdest, zekat, humus ve haccı bilmek — Hac konusunda araştırma yapmak 	<ul style="list-style-type: none"> — Hayır vermek — Yoksulluk ve zenginlik sorunlarının kusurlarını bulmak — Tatiller ve oluşum şekilleri
İSLAM’IN YAŞAMA TARZI	<ul style="list-style-type: none"> — Doğum ve isim verme مراسمlerini araştırmak — İslam’ın selamlaşma üslubunu araştırmak — Bir camide ibadet — Cami adabını öğrenmek 	<ul style="list-style-type: none"> — Misafirperverlik — Yetkili ya da yaşlı kişilere karşı davranış

Din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme, Amerika Ders Kitabı Kurulu’nun 1995 yılında yayınladığı raporunda okullarda din dersi projesi olarak sunulmuş ve bu tarihten itibaren okullarda uygulanmaya başlanmıştır (Sewall, 1998). İngiltere ve Amerika dışında modeli uygulayan diğer bir ülke de Finlandiya’dır. Finlandiya din eğitimi politikası öğrencilerin, kendileriyle başkalarının dinlerden anladıkları arasındaki farklılıkları ve başkalarının dini inançlarını anlamalarını hedeflemektedir. Bu nedenle de “din hakkında öğrenme” ile “dinden öğrenme” süreçlerini kullanan din eğitimi yaklaşımını benimsemiştir (Hella, 2007).

Bunun dışında 2001 yılında Viyana’da Avrupa’da Din Eğitimi İçin Koordinasyon Grubu, “Din Hakkında Öğrenme ve Dinden Öğrenme: Anlaşmazlıkların Olduğu Avrupa’da Birlikte Yaşamak İçin Din Eğitiminin Rolü” temasını esas alarak, “Avrupa’nın güncel durumu, Avrupa’da din eğitiminin iyi uygulamaları ve din eğitimi Avrupa’nın geleceğini nasıl etkileyebilir?” konularında çalışmalar yapmıştır (Schreiner, 2001). Dolayısıyla Avrupa’nın birçok ülkesinde çok kültürlü din öğretim modeli uygulaması arayışları sürmektedir.

Öte yandan din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımları, birçok Hıristiyan din eğitimcisi tarafından eleştirilmektedir. Örneğin Schreiner bu modelin benimsenmesi durumunda ortaya çıkacak sonuçları Hıristiyanlık açısından sorgulamaktadır: “Biz Hıristiyanlığın diğer dinler ve dünya görüşleriyle ilişkisini nasıl görürüz? Sadece bizim dinimiz aracılığıyla mümkün olan kurtuluş anlamındaki özel algıları paylaşır mıyız? Ya da dinin, tanrının evrensel gerçekliği tek başına eline geçirebilmesini reddeden çoğulcu görüşü paylaşır mıyız? Çoğulcu din eğitimi yaklaşımlarında diyalog süreci ve dinlerin teolojilerinin incelenmesi temel istektir. Bunun yanı sıra kurumlaşmış dinler büyük çoğunlukların dinden uzaklaşmasıyla güç kaybetmektedir. Bir şeye “dini” deme arzusu sanki yeni ifade bi-

çimleri keşfetme gibi görünmektedir. Bu gelişmeler bizim dini öğretme ve öğrenmemizi nasıl etkiler? Biz toplumumuzdaki sekülerleşmiş insanlarla iletişim kuracak bir dile sahip miyiz?” (Schreiner, 2001).

Din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımının Türkiye’de uygulanma düşüncesi açısından Sönmez Kutlu’nun önerilerini burada ifade etmek yerinde olacaktır. Ona göre dinden öğrenme biçiminde amaç, öğrenciye herhangi bir dini ya da mezhebi öğretmek değil, yaşama ilişkin değerleri öğrenmesini sağlayarak onun ahlâkî ve manevî gelişimine katkıda bulunmaktır. Bu modelde esas olan, çocuğun eğitimi ve disipline edilmesidir. Bu sebeple, bu yaklaşım din eğitimi olarak da isimlendirilebilir. Türkiye’de son 25 yılda uygulanan sistemde din hakkında ve ahlak hakkında öğrenme, belli ölçüde de dinden öğrenme ve dini öğrenme söz konusudur. Dinden öğrenme ve dini öğrenmeye yönelik konular ve kazanımlar, din öğretiminin eğitimden tamamen arındırılmaması sorunundan kaynaklanmaktadır. Bütün bunlara rağmen Türkiye’de din öğretimi tecrübesi, “mezhepler üstü dinler açılımlı bir yaklaşımla” işlemektedir. Kısaca Türkiye’de ilk ve orta öğretimde verilen dini eğitim veya din eğitimi değil, dinin öğretimidir. Mevcut durumda karşılanamayan ihtiyaç, din eğitimidir. Yeni anayasadan beklenen, bu yönde bir açılım getirmesidir (Kutlu, 2007). Bu yaklaşım, din eğitimi ve öğretiminin kavramsal yönden farklı oluşuna dayanması nedeniyle kısmen karmaşık olsa da çalışmamızda ele alınan din öğretimi modelinin dikkate alınması bağlamında bir yenilik kabul edilebilir.

SONUÇ

Küreselleşme, ulus devlet anlayışından çok kültürlü yaşam biçimine geçiş, çoğulculuk gibi etkenler birçok alanda olduğu gibi ülkelerin eğitim anlayışlarında da önemli değişimleri beraberinde getirmiştir. Farklı kültür ve dinlere sahip insanların bir arada yaşadığı ortamlarda eğitim politikalarının belki de en çok ilgilenebileceği alan din öğretimidir. Bu nedenle çok kültürlü anlayışın benimsendiği ülkelerdeki eğitimciler, buna uygun din öğretimi modelleri geliştirmeye çalışmışlar ve halen de çalışmalarını sürdürmektedirler. Ninian Smart’ın fenomenolojik din eğitimi yaklaşımı, Robert Jackson’ın yorumlayıcı din eğitimi yaklaşımı ve Wright’ın eleştirel din eğitimi modeli (Hella, 2007) bu çalışmalara örnek verilebilir.

Bu alanda yapılan çalışmalar içinde, akademik çevrelerde en çok kabul gören ve eğitim programlarınca uygulanan modelin, İngiliz din eğitimcisi Michael Grimmitt’in din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımı olduğu söylenebilir. Aslında Grimmitt’in yaklaşımı ile yukarıda anılan yaklaşımlar arasında çok büyük ayrımlar bulunmamaktadır. Belki de onun dile getirdiği temaların uygulanma imkânı yaklaşımın şöhretini artırmıştır. Her yeni yaklaşım gibi Grimmitt’in din hakkında ve dinden öğrenme tanımları da din eğitimcileri tarafından tartışılmış ve bunlar yaklaşımı daha da olgunlaştırmaya yardımcı olmuştur/olmaktadır.

Geleneksel ya da bilinen din eğitimi, bir dinin kendi dinamiklerini mensuplarına ve diğer insanlara öğretme biçimindedir. "Dini öğrenme" olarak adlandırılan bu eğitim biçiminde o dini kabul etmiş öğretmenler tarafından dini bilgiler öğrencilere telkin edilir. Bu tür bir eğitimin sonucunda öğrencilerin dine inanan ve daha dindar bireyler olması beklenir. Çok kültürlü ortamlarda farklı dinlere ve inançlara sahip bireylere bir dinin öğretilmesinin sakıncaları ve/veya imkânsızlığı nedeniyle farklı bir yöntem izlemek gerekmektedir. İki aşamalı bir öğrenme süreci olan "din hakkında ve dinden öğrenme" böyle bir ihtiyaçtan dolayı ortaya konmuştur.

Din hakkında öğrenme aşamasında öğrencilere öncelikle dinin anlamı, dine olan ihtiyaç anlatılmalı; din herhangi bir din olarak değil bir fenomen olarak öğretilmelidir. Öğretim sırasında sınıfta bulunan öğrencilerin dinleri ya da program tarafından öğretilmesi kararlaştırılan dinler, bir ön kabul olmaksızın örnek olarak ve tamamen dışarıdan sunulmalı, öğretmenler üçüncü şahıs olarak din ve dinin mensuplarını tanıtmalıdır. Örneğin Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ya da İslam'da inanç esasları şunlardır, bu dine inananlar şöyle davranır gibi kalıplar kullanılabilir.

Dinden öğrenmeye gelince bu aşamada yine belirlenen dinlere ait konular kendi kaynaklarından yararlanılarak öğretilmelidir. Hiçbir din bir başkasının gözüyle değerlendirilerek anlatılmamalı ve bunlardan herhangi biri öğrencilere telkin edilmemelidir. Bu tür öğretim sırasında hem öğrencilerin kendi dinleri hakkında bilgi sahibi olmaları hem de başkalarının dinlerini öğrenerek onlara saygılı davranmaları sağlanmaya çalışılır. Dolayısıyla öğrencilerin dini tercihler konusundaki özgürlükleri korunmuş olacaktır.

KAYNAKÇA

- Altaş, N. (2003). "Küreselleşmenin Dini Anlama Biçimlerine ve Din Öğretimindeki Yeni Yönelişlere Etkisi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara, c. 6, s. 17, ss. 215-240.
- Attfield, D. G. (1996). "Learning from Religion", *British Journal of Religious Education*, 18/2, ss. 78-84.
- Bastide D, (1999). *Coordinating Religious Education across the Primary School*, Falmer Pres, London.
- Burgess, H. (1996). *Models of Religious Education: Theory and Practice in Historical and Contemporary Perspective*, Victor Boks, Illinois.
- Engbretson K. (2006). *Learning About and Learning from Religion. The Pedagogical Theory of Michael Grimmitt*, M. de Souza et al. (eds.), *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education*, Springer, Dordrecht, ss. 667-678.
- Grimmitt, M. (1973). *What can I do in RE?*, Mayhew-McCrimmon, Great Wakering.
- Grimmitt, M. (1983). *Religious Education and Humanisation*, Australian Association for Religious Education, Sydney.
- Grimmitt, M. (1987). *Religious Education and Human Development*, McCrimmon, Essex.

- Grimmitt, M. (2000). "Constructivist Pedagogies of Religious Education Project: Re-Thinking Knowledge, Teaching and Learning in Religious Education", M. Grimmitt (Ed.), Pedagogies of Religious Education, McCrimmon,. Great Wakering, ss. 189-207.
- Hella E. (2007). *Variation In The Understanding Of Lutheranism And Its Implications For Religious Education, Meaning Discernment of Students and Teachers in Finnish Upper Secondary Schools*, Helsinki.
- Hull, J. (2002). "The Contribution of Religious Education to Religious Freedom: a Global Perspective", Hans Spinder, Jeremy Taylor and Wim Westerman (eds), Committed to Europe's Future: Contributions from Education and religious Education: A Reader, Coordinating Group for Religious Education in Europe (CoGREE) and the Comenius Institut, Münster, ss.107-110.
- Hull, J. (2003). "Religious Education in Democratic Plural Societies: Some General Considerations", Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum, Bildiri ve Tartışmalar, MEB, Ankara, ss.33-42
- Jackson R. and Steele K. (2004). *Problems and Possibilities for Relating Citizenship Education and Religious Education in Europe*, Papers and Resource Materials for the Global Meeting on Teaching For Tolerance, Respect and Recognition in Relation with Religion or Belief, 2-5 September 2004, The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, Oslo. <<http://folk.uio.no/leirvik/OsloCoalition/Jackson0904.htm>>
- Jackson, R. (1997). *Religious Education: An Interpretive Approach*, Hodder and Stoughton, London
- Kaymakcan R. (2007). "Türkiye'de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme", Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri, yıl.7 s.1, Ocak 2007, İstanbul, ss.177-210
- Kutlu S. (2007). "Yeni Anayasa Taslağı Çalışmaları, Din Öğretimi ve Alevilik Üzerine Söyleşi", Mehmet Kalaycı, Türk Yurdu, cilt. 27, s. 242, Ekim 2007, http://www.sonmezcutlu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=102
- Schreiner, P. (2001). "Observation-Drawing a Map on Recent Methodological Developments in Teaching of Christianity in Europe", EEF - NET News Information·Discussions on Ecumenical Learning, No. 7, Education and Ecumenical Formation World Council of Churches, Geneva.
- Sewall G. T. (1998). *Learning about Religion, Learning from Religion*, American Textbook Council, New York.
- Skeie G. (2006). "Çoğulluk Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlamı", çev. Z. Şeyma Arslan, Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi, ed. Recep Kaymakcan, Dem Yay., İstanbul, ss. 135-153.
- Şan M. K. (2006). "Farklılık ve Çok Kültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme", Milet ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, yıl. 3 sayı. 1-2 Aralık 2005 – Haziran 2006, ss. 69-117.
- Wright, A. (2003). "The Contours of Critical Religious Education: Knowledge, Wisdom, Truth", British Journal of Religious Education, 25/4, ss.279-291.

[VARLIKLARIN DERECELERİ]* VE İNSANLARIN
AHİRETTEKİ HALLERİ**
(İzz b. Abdisselâm v. 660)

Çev: Ali PEKCAN***

SUNUŞ

MÜELLİF HAKKINDA

Kaynaklarda Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımeşkî eş-Şâfiî olarak yer alan müellif, 'Âlimlerin sultânı' lakabıyla tanınmış olup, H. 577 (M. 1181) yılında Dımeşk'te doğmuştur. Temel İslâm Bilimlerinin her dalında çok iyi eğitim almış, bunun bir yansıması olarak kıymetli eserler vücûda getirmiştir. Hocaları arasında Şihâbüddîn Sühreverdî (v. 632) ve Seyfüddîn Âmidî (v. 631) gibi önde gelen bilginler yer alırken, öğrencileri arasında ise, Şihâbüddîn Karâfî (v. 684), Ebû Şâme el-Makdisî (v. 665) ve İbn Halef Dimyâtî (v. 705) gibi otorite âlimler bulunmaktadır. Dımeşk'te (Şimdiki Şam kentinde) uzun müddet medrese hocalığı yapmıştır. Daha sonra Mısır'a gitmiş aynı yönde çalışma ve faaliyetlerine devam etmiştir. Hem sıradan halk hem de ilmiye sınıfı nezdinde haklı bir şöhrete ulaşan İzz b. Abdisselâm, hayatı boyunca hakkı dile getirmekten sakınmamış, ulemânın taşıması gereken misyonu başarıyla yerine getirmiştir. Özellikle fıkıh hükümlerinin hikmetleri ve gayelerine vukûfiyetiyle öne çıkmıştır. Onun bu sahada kaleme aldığı *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihî'l-Enâm* adlı eser, onun bu yönünü açığa çıkarması bakımından önemlidir. Bunun dışında birçok eseri de bulunan müellif, *cihad, mücâhede ve içtihad* dolu hayatını h. 660 (m. 1262) Kâhire'de tamamlamıştır. Allah kendisine rahmetiyle muamele etsin. Âmin.

* Risâlenin orijinal adı, '*Beyânü Ahvâli'n-nâs*'tir. Ancak bu isim ile –eser okunduğunda da görüleceği üzere– risâlenin içeriği ile tam da örtüşmemektedir. Bu yüzden biz, içerikle de uyum sağlamak ve okuyucuyu daha iyi bilgilendirmek amacıyla böyle bir başlık verdik.

** *Beyânü Ahvâli'n-Nâs Yevme'l-Kıyâme*, İyâd Hâlid et-Tabbâ' tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. Girişle birlikte 52 sayfadan müteşekkildir. [Dâru'l-fikr, Beyrut 1998]

*** Dr., DİB. Konya/Selçuk Eğitim Merkezi. pekalisait@mynet.com

RİSÂLENİN ÇEVİRİSİ¹

İNSANLARIN HALLERİ HAKKINDA

'Âlimlerin Sultanı' lakabıyla meşhur büyük İslam bilgini İzz b. Abdisselâm (v. 660) şöyle der:

Bu dünyada insanların çoğu zararda iken, geri kalanları kârdadır. Buna göre kârlı mı ya da zararlı mı olduğunu bilmek isteyen kimse, kendini *Kur'ân ve Sünnete* arz etsin. Eğer kendinin, bu iki esasa uygun durumda olduğu kanaatinde hisse derse kazançlı, değilse hüsrandır.

[ASR SÛRESİNİN FAZİLETİ]

Nitekim Allah kazançlı çıkanları ve kaybedenleri haber vermiş, bunun bir ifadesi olarak 'asr'a yemin etmiş, dört niteliği kendilerinde toplayan kimselerin dışında kalanların mutlak hüsranda olduklarını belirtmiştir.² Bu vasıflar şunlardır:

1-İman 2-Sâlih amel 3-Hakkı tavsiye etmek 4-Sabır tavsiye etmek.

Rivayete göre Sahâbiler, bir araya geldiklerinde *Asr* sûresini okumadan dağılmazlardı.³

Sûredeki '*el-Asr*' dan ne murat edildiği hususunda ihtilaf edilmiştir. Bunun '*salât-ı vustâ*' (günün orta namazı) demek olan *ikinci namazı* olduğu söylendiği gibi, bilinen *yüzyıl* manasına olduğu da söylenmiştir.⁴

Yine aynı sûredeki '*sâlihât*' (sâlih amellerden)tan ne kastedildiği hususunda da farklı yorumlar yapılmıştır. Kimi bilginler, bundan kastın *farz olan emirler* olduğunu savunurken, kimileri de sâlih ameller olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Sûredeki '*hakk*' kelimesine gelince, bunun Yüce Allah'ın kendisi olduğu belirtilmiştir. Buna göre mana: '*hakk*'ı (*Yani; Allâh'a*) *taatte bulunmayı tavsiye ederler.*' şeklinde olur. Bu sözcükten kastedilenin İslâm ve Kur'ân olduğu da söylenmiştir. Bu durumda mana şöyle olur: "Onlar birbirlerine hakk'a ittibayı yani ona uymayı tavsiye ederler' Şu ayetlerde bu mana kastedilmiştir. "*Rabbinizden size indirilen şeye ittiba edin!*"⁵;"*Rabbinden sana indirilene ittiba et!*"⁶

Sûrede geçen 'sabır' kelimesinin kapsamına, '*taatlara sabır*', -ki bu sabra, masiyetlere karşı sabır da girer- girdiği gibi, '*bela ve musibetlere sabır*' da girebilir.

İşte bu dört esas ve özelliğin bir kimsede toplanması, oldukça önemli ancak zamanımızda az rastlanır bir durumdur.⁷ İnsan, *-yaptığı amellerin, söylediği sözlerin*

¹Eserin çevirinde şu hususları belirtmekte yarar görüyoruz: Küçük bazı tasarruflar bulunmakla birlikte metne bağlı kalınmıştır. Yazara ait biyografik bilgi tarafımızdan eklenmiş olup, metindeki bazı başlıklar konuyu daha iyi anlatması amacıyla tarafımızdan konulmuştur. Bize ait konu başlıkları [] şeklinde paranteze alınmıştır. Dipnotların konuyla doğrudan bağlantılı olanları çevrilerek, kimi açıklayıcı bilgiler tarafımızdan eklenmiş ve (ç.) sembolüyle ifade edilmiştir.

²*Asr* sûresi 1-3.

³Bunu Taberânî, *el-Evsat* adlı eserinde, Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*'ında Ebû Müleyke ed-Dârimî kanalıyla rivayet etmişlerdir.

⁴Bu tefsirler için bkz. İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXX/290; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, I/537.

⁵Arâf, 3.

⁶Ahzâb, 2.

⁷Yazar burada, kendi yaşadığı dönemi yani hicrî yedinci asrı kastetmektedir.(ç.)

kötü ve çirkin olduğunu bildiği halde-, Allah'ın, sözü edilen nitelikleri taşımayan kimselerin hüsranda olduklarına dair üzerine yemin ettiği bu (dört) özelliği kendisinde nasıl toplayacaktır! Zira nice isyankâr kimseler vardır ki, kendilerini ita-atkâr; nice haktan uzak kimseler vardır ki kendilerini hakka yakın zannederler. Nice insanlar vardır ki, (şer-i şerife) muhalif olduğu halde kendisini muvafık; nice itaatten çıkmış kimse, kendisini hakka son derece bağlı olduğunu zanneder. Nice hakka sırt çevirmiş kimse vardır ki, kendisini hakka yöneldiğini düşünür, nice haktan kaçan kimse vardır ki, hakkı aradığını iddia eder. Kimi cahiller kendilerini âlim, kimi korkaklar kendisini cesaretli, kimi mürailer kendilerini ihlaslı, kimi yoldan çıkmışlar, kendilerini doğru yolda, kimi körler kendilerinin gördüğünü, kimi dünyalık peşinde koşanlar da kendilerinin zahit olduğunu düşünürler!

Bazı ameller vardır ki, mürailer, *-kendi aleyhlerine olduğu halde-* bu tür amelleri kendilerine dayanak yaparlar. Kimi taatler de vardır ki, *-yasak olmasına rağmen-* başkalarına duyurup işittirmek isteyenleri helake sürükler. İşte bütün bu durumların değerlendirilmesinde tek ölçü ve mihenk taşı şer-i şeriftir.

Bu ölçü sayesinde kar ve zarar ortaya çıkar. Şeriat mizanında karlı çıkanlar, Yüce Allah'ın velisi ve dostudurlar. Bu sınıftaki kimseler de kendi aralarında derece derecedirler. Bunların içerisinde en üst mertebede olanlar, peygamberler olup, daha sonra sırasıyla diğerleri gelirler. Dereceler yukarıdan aşağıya doğru azalarak belirlenir.

Bu mizanda tartıları eksik çıkanlar ise, hüsranda olanlardır. Onların tartıdaki hafiflikleri birbirinden farklıdır. En hafif gelenler kâfirlerdir. Mizanda tartıları hafif gelenler de daha üst düşük dereceden daha az düşük dereceye doğru bir sıralamaya girerler. Bunların en üst düşüğünü ise küçük günahların en küçüğünü işleyenler oluşturur.

Eğer sen, havada uçan, su üzerinde yürüyen, gaybden haber veren, sonra da *-helal kılıcı bir sebep yokken-* şer-i şerife muhalif amelleri işleyen, mubah kılacak bir neden olmadığı halde vacip olan amelleri terk eden birisini görürsen, bil ki o kimse, Yüce Allah'ın cahilleri imtihan için tayin ettiği bir şeytandır. Bu, Allah'ın, dalalette kalanlar için sapıtma vasıtası yaptığı şeylerden uzak değildir. Nitekim Deccâl de *-sapıkları denemek amacıyla-* insanları öldürüp diriltmektedir. O harap bir yere gelecek, hazinesi de arı beyinin takibi gibi ardından gelecek.

Deccalın yanında, insanların görmesi için cennet ve cehennem bile hazır edilmiştir. Halbuki, onun cenneti, cehennem; cehennemi de cennettir. Öte yandan o, yılan çıyan yer, sapkınlığı konusunda cahillerin kendisine uymaları için kendini ateşe bile atar.⁸

VARLIKLARIN DERECELERİ

Cevherler ve cisimlerin tamamı zatları bakımından eşit iken, aralarındaki üstünlük; sıfatları, özellikleri, üstün ve faziletli niteliklere nispetleri itibariyledir.

⁸ Deccâl'in vasıfları ve yapacakları hakkındaki rivayetler için bkz. Müslim, Fiten, Hd. No:2936; Ayrıca kıyamete yakın zuhur edecek fitneler ile İsâ *aleyhisselam*'ın gökten inişine dair bilgilerin güzel bir derlemesi ve değerlendirmesi için Keşmîr'nin *et-Tasrih bimâ Tevâtera fi Nüzûlî'l-Mesîh* adlı eserine bakılabilir. (ç.)

VARLIKLAR ARASINDAKİ DEĞER VE ÜSTÜNLÜK İKİ TÜRLÜDÜR

A-Cansız varlıklar arasındaki üstünlük

Buna göre mücevher, altından; altın, gümüşten; gümüş, demirden üstün olduğu gibi, ışık, karanlıklardan; saydam olanlar, olmayanlardan; ince ve latif olan şeyler, kalın ve yoğun olan şeylerden; aydınlatıcı olan karanlık oluşturan, güzel çirkinden daha üstündür.

B-Canlılar arasında üstünlük

Bunlarda aralarında çeşitli kısımlara ayrılırlar:

1-Şekil ve görünüş bakımından güzel olanlar.

2-Beden ve cisim bakımından güçlü olanlar. [Bu güçler, çekme, tutma, itme, mücadele edebilme (çekişme), cihada, kıtala ve ağır şeyleri taşımaya güç yetirme, gibi nitelikte olurlar]

3-Hayra götüren, şerden uzaklaştıran sıfatlar. [Mesela, gayretli olma, haya (utanma), şecaat (cesaret), hilim (ağırbaşlılık/yumuşaklık), teennî ile hareket etme ve cömertlik gibi.]

4-Akıl ve (zekâ).

5-Duyular.

6-Sonradan öğrenilen bilgiler:

a-Yüce Allâh'ın varlığı; onun zati, selbî (sübûtî) ve sıfatları hakkında bilgi sahibi olmak.

b-Peygamberlerin gönderilişi, onların verdikleri haberler ile kitapların indirilişi hakkında bilgi sahibi olmak.

c-Allah Teâlâ'nın beş temel esas -ki bunlar; vaciplik-haramlık-mekruhluk-mendupluk ve mübahlıktır- ile bu beş esasın şart ve manilerine dair koyduğu hükümleri bilmek.⁹

7-Yukarıdaki bilgi kaynaklarından meydana gelen haller. Mesela, korku, ümit, utanma, tevekkül, yüceltme ve büyük sayma gibi.

8-Emir ve nehiy konusunda Yüce Allah'a itaat etmek.

9-Yine Yüce Allah'ın, bu bilgi, hal ve taatlere karşı verdiği uhrevî lezzet ve sevinçler, cismânî ve rûhânî hazları oluştururlar. Örneğin, Allah'ın olası azabından güvende olmak, ona yakınlık ve ünsiyette bulunmak, onun selâmını ve kelâmını işitmek, daimî hoşnutluk ile müjdelenmek ve elem verici azaptan kurtularak Rab Teâlânın kerîm cemâlini seyretmek gibi.¹⁰

Bu sözü edilen faziletlerin bazıları diğerlerine göre daha üstündür. Bu nedenle, kim bu faziletlerle donanmış ve bezenmiş ise, işte o kimse yaratıkların en hayırlısı konumuna yükselmiştir. Bu faziletli sıfatların içerisinde en değerli olanı *marifetullah* denilen bilgiyi elde etmek, (ahirette) Yüce yaratıcının cemalini görmektir.

⁹ Bu beş unsur ya da niteliğin işlendiği bilim dalı fıkıh usûlü ilmidir. Bunlara usulde *reklifi ve vaz'i* hükümler adı verilmektedir ki, bu hususlar, usul ilminin çok önemli bir bölümünü teşkil ederler. (ç.)

¹⁰ Bu konularda daha fazla bilgi edinmek için müellifin *Şeceratü'l-meârif* ve *el-Fevâid* adlı eserlerine bakılabilir.

Melekler arası fazilet sıralaması da, onların yapısında bu sıfatların bulunup-bulunmamasına bağlıdır. Bu konuda iki melek aynı seviyede iseler, o zaman bunlardan birinin diğerine üstünlüğü söz konusu olmaz.

Yine aynı şekilde, insan ile melek, bu belirtilen husus konusunda eşit seviyeler ise, önceki durumla aynı niteliği taşırlar. Ancak, insan bu üstün vasıflardan bir nitelikle ötekinden daha önde ise bu durumda o, daha üstün bir düzeye gelmiş demektir. Bunun tersi de aynı hükmü alır.

FAZİLET VE ÜSTÜNLÜK, SADECE KEMÂL (İDEAL) VASIFLAR İLE SINIRLIDIR

Kemâl (olgunluk/tamlık), ya *meârif* (bilgiler), hâl ve taatler şeklinde, ya da haz ve lezzet alma biçiminde meydana gelebilir. Bunun bir sonucu olarak Yüce Allah, velî ve nebîlerin bedenlerine, gözlerin görmediği, kulakların işitmediği, hiçbir gönle ve zihne gelmeyen (bilinmedik) bir ihşanda bulunduğu; bunun yanı sıra onların ruhlarını da kâmil manada bilgiyle donattığı, peş peşe gelen güzel hallerle onları bezediği, kendisine bakmayı ve kendisinden hoşnut olmayı bir lütuf olarak verdiği zaman, meleklerle nereden bu tip nitelikler ihşan edilecektir?

[RUH VE BEDENİN BİRBİRLERİNE KARŞI KONUMLARI]

Şu hususu da bilmelisin ki, cesetler ve bedenler, ruhların meskeni durumundadırlar. Bu yüzden mesken ile onda ikamet edende çeşitli nitelikler bulunur. Meskende yaşayan kimse, içinde yaşadığı bu meskenden daha değerli olabildiği gibi, bunun tersi de mümkündür. Ya da bu iki şey değer bakımından eşit seviyededirler. Eğer bu şeref meskeninde yaşayan kimseye ait ise, meskenin değersizliğine önem verilmez. Şayet bu değer, yaşayan kimseye değil de meskene ait ise, ikamet edene bunun hiçbir yararı dokunmaz. Bir daha söylemek gerekirse, bedenler ruhların yaşadığı ve iskân ettiği bir mesken konumundadır.

[İNSAN MI YOKSA MELEK Mİ DAHA DEĞERLİDİR?]

Öteden beri insanlar bu konuda farklı görüşlere sahiptirler. Eğer, bir kimse, değer bakımından ruhları taşıyan bedenleri ölçü alırsa o zaman meleklerin bedenlerinin, *-yapılarında kötü ve değersiz karışımlar bulunduğundan dolayı-* insanların bedenlerinden kesinlikle daha değerli ve daha üstün olduğu sonucuna varabilir.

Bir başkası da, bedenlerin ruhların barınağı olduğu hususunu bir an için göz ardı ederek, sadece ruhları bakımından insanları ve melekleri bir değerlendirmeye tabi tutarsa, o zaman nebîlerin ruhları meleklerin ruhlarından daha değerlidir, diyebilir.

[PEYGAMBERLER MELEKLERDEN ÜSTÜNDÜR]

Peygamberlerin ruhları meleklerin ruhlarından şu açılardan üstün tutulmuştur:

1-Peygamberlik (görevi).

Elçi Meleklerin sayısı son derece az olduğu gibi, bunlar bir tek nebiye elçi olarak gelirler. İnsan peygamberler ise, tek bir topluluğa geldiği gibi bütün insanlığı irşat için de gönderilebilir. Yüce Allah o toplumlara, bu peygamberler aracılığıyla hidayet etmiştir. Yaptıkları tebliğin ecrini aldıkları gibi, hidayetine aracı olduğu kimselerin ecrinin bir mislini de alırlar. Bütün bunlar melekler için söz konusu değildir.

2-Allah yolunda cihat etmek.

3-Dünya hayatının sıkıntı ve musibetlerine karşı sabretmek. [İşte bu hususu, şu ayet dile getirir. "...Allah sabredenleri sever..."]¹¹

4-Acısıyla tatlısıyla kadere rıza göstermek.

5-Bir de, iyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek suretiyle Allah'ın kullarına fayda sağlamak.

Bütün bu hususlar melekler için söz konusu değildir.

6-Yüce Allâh'ın ahirette sâlih kullar için hazırladığı, gözün görmediği kulağın işitmediği nimetlerdir ki, bunlar özü itibariyle önceden bilinmeyen üstün değerleri içinde barındırırlar. Bu da melekler için söz konusu değildir.

7-Yüce Allâh'ın ahirette sâlih kullar için hazırladığı ünsiyet, rıza ve Allâh'ın cemâlini görmek gibi rûhânî nimetlerdir ki, bunlar melekler için söz konusu değildir.

Eğer, 'Melekler gece gündüz hiç aralık vermeden hep tesbihatta bulunurken, peygamberler zikirlerine bazı zamanlar ara veriyorlar, örneğin uyuyorlar' denilirse,

Ben de derim ki:

Peygamberlerin tesbihatlarına bazen ara verdikleri hususu doğrudur. Ancak, onlar, bu dönemde de (boş durmaz) mutlaka rablerini senâ ederler. Tesbihattan daha önemli ibadet ve taatlerle meşgul olurlar. Uyku onların bedenlerine has bir durum iken onların kalpleri ise hiç uyumaz daima uyanıklık halinde olur. Ahirette de peygamberler, nefes alır gibi tesbihte bulunma konusunda meleklerle eşit olacaktır.

8-Bilgi edinme yolları adem oğluna hastır. Zira Yüce Allah eşya ve varlıkların isimlerini (Âdem *aleyhisselâm*'a) ilham yoluyla öğretmiştir. Aynı zaman da (kendisi ile ilgili) daha önceden bilmediği birçok faydalı konuyu da bu yolla kendisine öğretmiştir.

9-Öte yandan Yüce Allah, meleklerle, Âdem'e (saygı) secdesinde bulunmalarını emretmesi de insanoğluna özgü bir fazilettir. Zira kendisine secde edilen, secde edenden daha üstün ve değerli konumdadır.

Kısaca Melekler, asla peygamberlerden üstün değildirlere. Ancak birisi hayalen ve vehme dayalı bir kuruntu ile bunun tersi bir sonuca varırsa o başka!... Zira nice hayal ve vehme dayalı yerleşik bazı ön kabuller vardır ki, aslında durum bunun tam tersinedir. Örneğin birisi, iki şahsı bir takım taatlerde bulunduğunu zahiren bunlardan birinin diğerinden üstün olduğunu zanneder, ancak diğer şahıs, marifetleri ve bir takım (güzel) halleri içeren az ama kaliteli ibadetlerde bulunur, işte bu şahıs birçok bakımdan diğerinden üstün durumdadır. Daha arif olan kişinin az ameli, daha az arif olan kişinin çok amelinden daha hayırlıdır.

Yüce ve kemâl vasıfları düşünerek senada bulunan birisi ile gaflet içerisindeki bir kalple sadece diliyle senada bulunan arasında çok fark vardır.

Nitekim şöyle söylenmiştir.

¹¹ Âl-i İmrân, 146.

Yüce Allâh'ın celal ve cemal sıfatlarını aklında tutarak O'nu öven bir kim-
senin durumu ile kalpleri gafil olduğu halde dilleriyle Allâh'ı zikredenlerin duru-
mu bir olur mu?

Şiir:

Sürme çekilen göz, doğuştan sürmeli göz gibi değildir.

Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, üstün hallerin, hiçbir gayret gös-
termeden sadece sözde marifeti anmakla, dile getirmekle kazanılması da müm-
kün olmaz.

Eğer, 'Tamam, diyelim ki, faziletlerin çoğunun da meârif ve hallerin değe-
rinden kaynaklanmasına karşın, yine de sözünü ettiğiniz sebeplerden dolayı
nebîlerin meleklerden daha üstün olduğunu, onların bedenlerinin de meleklerin-
kinden daha değerli olduğunu, kabul ettik. Peki, durum böyle iken yine siz, niçin
nebîlerin bu hususta da meleklerden daha üstün olduğunu söylersiniz?' denilirse,

Biz de cevaben şöyle deriz:

Sözünü ettiğiniz durumların şu hususları da ihtiva ettiğini söylemek
mümkündür.

1-Melekler ve nebîler, *meârif* ve *ahvâl* bakımından eşit olsalar bile, nebîler
cennet nimetleri, rabbın rızası ve Rahmân'ın cemâlini seyretmek gibi hususlardan
dolayı meleklerden daha üstündürler.¹²

2-Nebîler, *meârif* ve *ahvâl* bakımından meleklerden üstün olabilir. Buna
cennet nimetleri, rabbın rızası ve Rahmân'ın cemâlini seyretmek gibi üç husus
daha eklenebilir. İşte bu üç şey bakımından peygamberler meleklerden üstündür-
ler.

3-Sözü edilen *meârif* ve *ahvâl* gibi artı nedenlerden dolayı melek, nebîden
üstün olabilir. Ancak nebî, her ne kadar melekler, beden bakımından kendilerin-
den daha üstün olsalar da sözü edilen üç nimet ve kendine özgü ibadetleri nede-
niyle onlardan daha faziletli olurlar. Çünkü bedenler (ruhların) meskenleridir.
Hâlbuki asıl şeref, meskene değil, o meskende ikamet eden kimseye aittir. Bir
başka deyişle itibar meskene değil, onda kalan kimseyedir. Nitekim peygamberler,
annelerinden üstün olmalarına karşın (dünyaya gelmeden önce zorunlu olarak)
onların karnında iskân etmişlerdir.¹³

Şiir:

'İsâm'ın kendisi, 'Isam'ı (bele takılan kayışı) şerefliendirir.¹⁴

Mesîh (Îsâ)'in ruhu Meryem'in bedeninden daha üstün ve değerlidir.
İbrâhim <sup>[Aleyhis
selam]</sup> 'in ruhu annesinin cesedinden daha üstündür. Yine, Rasûlullâh
<sup>[sallallahu aleyhi
ve sellem]</sup> 'in ruhu, annesinin bedeninden daha faziletlidir.

¹² Konunun daha iyi anlaşılması için bu kısımlardaki bazı tekrarları kaldırdık.

¹³ Konu ile ilgili olarak müellifin şu eseri önemlidir. *Bidâyetü's-Sûl fî Tafdîlî'r-Rasûl* <sup>[sallallahu aleyhi
ve sellem]</sup> [thk. İyâd
Hâlid et-Tabbâ']

¹⁴ Bu beyit, yeni yeni şöhrete ulaşanlar hakkında söylenen bir atasözüdür. Bu beyitteki ilk 'İsâm' dan
kasıt; *İbn Şehber Hâcîp Nu'mân İbnü'l-Münzir*'dir. İkinci 'İsâm' ise, bele takılan kayış anlamına gelmek-
tedir.

Müminlerin çocuklarından kâfir olanlar, yaratıkların en kötüleridir. Bu tip kimselerin ceninlerinin kaldığı anne karnı onların şahıslarından daha değerlidir. Örneğin bir mümin kadın bir kâfir çocuğa gebe olsa, o annenin bedeni, olacak çocuktan daha faziletlidir. Çünkü ruh olarak o, en aşağılık sıfat olan göklerin ve yerin rabbini inkârı kabul etmiştir.

[RÛHUN BEDENDEKİ YERİ HAKKINDA]

Eğer, 'Rûh, bedenin neresinde bulunur?' diye sorulursa, cevaben şöyle deriz:

İnsan bedeninde iki rûh bulunur.

Bunlardan birincisi '*Yakaza rûh*'u olup, Allah Teâlâ'nın adeten üzerinde hüküm icra ettiği '*uyanık olma*' vasfı taşıyan ruh budur. Bu ruh bedende bulunduğu zaman insan uyanıklık halinde demektir. Bu ruh bedenden ayrıldığı zaman insanda 'uyku' denen olgu meydana gelir ki, işte cesetten ayrıldığı zaman çeşit çeşit rüyaları gören ruh ta bu ruhtur.

Eğer insan rüyasında kendini göklere çıkmış görürse, bu görülen rüyanın sâlih bir rüya olduğunu gösterir. Çünkü şeytanlar bu yüksek semalara çıkamazlar. Eğer insan kendini göklerde (gezinip dolaşırken) görmez de aşağılarda bir yerlerde görürse, bu rüyanın, şeytanlar tarafından ilkâ edilen bir nitelik taşıdığını gösterir. Daha sonra bu ruh tekrar önceden bulunduğu bedenine dönerse, insan hemen eski hali olan uyanıklığa geçer.

Sözü edilen ikinci ruh, (yaşama ve diriliği gösteren) '*hayat ruhu*'dur.

Bu ruh bedende bulunduğu zaman insan hayatta olur. Ondan ayrıldığında ise ölüm denilen olgu meydana gelir. Bu ruh tekrar bedene dönerse hayat yeniden başlamış olur.

İşte sözünü ettiğimiz ruhların bedendeki yerini –*Yüce Allah'ın kendilerine ilham ederek bildirdiği kimselerin dışında*– hiçbir kimse bilemez. Bu ruhlar, anne karnındaki iki cenin gibidir.

Bazen de insanın içinde *üçüncü* bir ruh bulunur ki, buna '*şeytan ruhu*' demek mümkündür. Bu ruhun bulunduğu yer göğüştür. (sadır) İşte şu ayet buna işaret eder.

"...ki o, insanların göğüslerinde, onlara vesvese verir..."¹⁵

Öte yandan bununla ilgili olarak sahih bir hadiste de şöyle bir ifade yer alır.

"Bir kimse 'hâ' 'hâ' diye esnediği sırada Şeytan onun içinde/karnında ona güler."¹⁶ Bir başka hadiste geldiği üzere, "...İnsana bir meleğin dürtmesi¹⁷ olduğu gibi bir de şeytanın dürtmesi vardır..."¹⁸

¹⁵ Nâs sûresi, 5.

¹⁶ İbn Hanbel, *el-Müsned*, II/242. Ayrıca bkz. *Buhârî*, 6223; 6226 Ebû Hüreyre' [*radıyallâhu anh*] den.

¹⁷ Hadiste geçen "*lemme*" kelimesi, dürtü, bir şeyi atmak, uğramak, denk getirmek gibi anlamlara gelir. Bundan kasıt ise, kalpte *şeytan* ya da *melek* aracılığıyla aniden oluşan hareketlenmedir. Bu hareket Şeytandan kaynaklırsa *vesvese*, melek tarafından gelirse *ilham* denilmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Mübârekfûrî, *Tuhtetü'l-Ahvezî bi şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, VIII/265.

¹⁸ Hadisi *Tirmizî* rivayet etmiş, hadisin *hasen-ğarîb* olduğunu söylemiştir. Hd.no: 2991.

Kelamcılardan biri şöyle demiştir: "Görünen o ki, ruh kalbin yakınındadır. Buna göre ruhun kalpte olması uzak bir ihtimal değildir." Benim düşünceme uygun düşen de bu görüştür. Dolayısıyla, meleğin, iki ruhun bulunduğu yere girmesi mümkün olduğu gibi, şeytanın da buraya girmesi pekâlâ mümkündür. Ayrıca bu sözü edilen ruhların, aslında, değerli ve değersiz sıfatlardan kendisine uygun olanları üzerinde barındıran tek bir cevher olmaları da söz konusu olabilir.

Yine, bu ruhlardan her birinin gören, duyan, isteyen, güç yetiren, bilen, konuşan ve diri olan bir beden olması da mümkündür. Bu durumda bu ruhlar, diri bir karında az diri bir canlı (cismın) içinde bulunan tam bir varlık halinde demektir. Yani işiten bir varlığın içinde işiten, gören bir varlığın içinde gören, bilen bir varlığın içinde bilen, güç yetiren bir varlığın içerisinde güç yetiren, isteyen bir varlığın içinde isteyen, konuşan bir varlık içerisinde konuşan bir başka canlı şeklinde olabilir. [Ruhun bir canlı bir varlığın içerisindeki durumu gibi olur.]

Böylece yüce Allah âdetini şöyle icra eder: Beden bir şeyi gördüğü zaman ruhu da görür. Beden bir şeyi işittiği zaman ruhu da hemen işitir. Beden bir şeyi idrak ettiğinde ruhu da hemen o şeyi idrak ediverir.

Ruhların tamamının nûrânî, latîf ve şeffâf varlıklar olması da mümkündür. Şeytan ve cinlerin dışında özellikle meleklerin ve müminlerin ruhlarının bu şekilde olduğunu söylemek de yanlış olmaz.

Ruhların bedende olduğunu ifade eden ayetlerden biri de şudur.

"Hele can boğaza dayandığı zaman, işte o vakit siz bakar durursunuz."¹⁹

Hayat ruhunun varlığına şu ayet delalet eder.

"Deki; Sizin canınızı, görevli ölüm meleği alır." ²⁰ Bir başka ayette şöyledir: "Eğer görüşünüzde sadık iseniz (çıkan) ruhu geri döndürün!"²¹ Bu hususa işaret eden bir hadis-i şerif şöyledir:

"*Ruh bedenden ayrıldığında, onu gözler takip eder.*"²²Müfessirler, âyetteki "*Can boğaza ulaştığında*" bölümünde kastedilen bedendeki ruh olduğunda ittifak etmişlerdir. Konuya ilişkin diğer âyetler de şunlardır: İnsanın yaratılışı bağlamında Yüce Allah şöyle buyurur:

"Onu düzenleyip şekle soktuktan sonra ruhumdan üfledim!"²³ "Ona ruhumuzdan üfledik!"²⁴ Bunun takdirî anlamı; "Onun bedenine/cesedine ruhumuzdan üfledik!" demektir.

Hayat ve yakaza ruhlarına işaret eden bir ayette şudur:

"Allah, insanın ruhunu onun ölümü anında alır."²⁵ Bu ayetin bu bölümünün takdiri anlamı; "...Bedenlerinin ölümü sırasında..." şeklindedir. "...Ölmeyenin de uykusunda iken canını alır." Bu bölümün takdiri manası ise,

¹⁹ Vâkıa, 83, 84.

²⁰ Secde, 11.

²¹ Vâkıa, 87.

²² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/297; *Müslim*, Cenâiz, hd.no: 920.

²³ Hicr, 29.

²⁴ Tahrîm, 12.

²⁵ Zümer, 42.

"Uykudaki iken ölmeyen beden ruhunu alır." şeklinde olur. Bu âyetinin devamının takdiri de şöyle belirlenmiş olur.

"Ölümüne hükmettiği ruhları tutarak onların bedenlere girmesini engeller. Diğer ruhları da (almadan) onları salıverir. [İşte sözü edilen bu ruh, yakaza ruh denilen ruh çeşididir.] Tâ ki, onlar için belirlenmiş ölüm anına varıncaya kadar..."

İşte bu sırada hayat ve yakaza ruhları cesetlerden alınıp kabzedilir. Hayat ruhları asla ölmezler. Diri ve canlı olarak semâya yükseltirler. Bunlar içerisinde bulunan kâfirlerin ruhları yukarıdan aşağı atılır. Bu ruhlara sema kapıları açılmaz. Göklerin kapıları, -Yüce Allah'a arz edilinceye kadar- sadece mümin ruhlara açılır. Ne mutlu bu ruhlara!

[KABİR HAYATI SIRASINDA RUH NEREDE BULUNUR?]²⁶

Kabirde iken ruhlar, (önceden içinde buldukları) bedenden ayrı olarak sevaplarla nimetlendirilmiş ya da ceza ile azaplandırılmış bir şekilde bulunurlar. Bu şekildeki durumları birinci sûra üfürülünceye kadar sürer. Ölen müşrikler ise, burada, sûra üfürülünceye kadar azap görmezler. Ancak onlar:

"Bize yazıklar olsun! Bu kaldığımız yerden kaldırıp diriltlen de kimdir?"²⁷ diyerek hayıflanırlar.

Sonra, ölü kabirde iken *yakaza ve hayat* ruhları, Münker ve Nekir'in sorgulaması için onun cesedine geri iade edilir. Diriliş (*ba's*) ve toplanma (*nüşûr*) zamanı yaklaşınca *yakaza* ruhu tekrar kabzedilir. Böylece kırk yıl kadar uyurlar. Sûra üfürülünce *yakaza* rûhu tekrar bedenlere geri döner. İşte kâfir olan kimseler, bu sırada:

"Bize yazıklar olsun! Bu kaldığımız yerden kaldırıp diriltlen de kimdir?"²⁸ diye sorarlar. [Yani, yattığımız yerden bizi kim uyandırdı? diye.]

Melekler (ya da müminler) kendilerine şöyle derler:

"İşte Rahmân olan Allâh'ın size olacağını vaat ettiği, onun elçilerinin de olacağından haber verdikleri ba's (diriliş) budur!" derler.

İslâm âlimleri rûh'un *berzâh*²⁹ âleminde kabrin neresinde bulunduğu konusunda farklı görüşlere sahiptirler. *Şehitlerin ruhlarına* gelince, Allah Teâlâ bu ruhları yeşil renkli (cennet) kuşların(in) karnında iskân ettirir.³⁰ Bu kuşlar, cennet meyvelerinden yer, onun nehirlerinden içerler. Sonra da Arş'ın altında asılı kâdimimsi (ışık saçan) yerlere giderek oraya tünerler.

Âlimlerden bir grup, ruhların kabirlerin etrafında bulunduğunu söyler. Buna delil ve dayanak olarak ta Hz. Peygamber [^{sallallahu aleyhi} ve sellem] in, kabirleri ziyarete gittiğinde onlara selam verdiğini, ashabına da bunu emrettiğini gösterirler. Nitekim Efendimiz [^{sallallahu aleyhi} ve sellem] kabir ziyaretinde, "*Mü'min ve Müslüman diyarın sâkinleri selâm*

²⁶ Rûh'un mahiyeti, özellikleri, yeri, ölümsüzlüğü konusunda en güzel eserlerden birisi İbn Kayyım el-Cevziye'nin *Kitâbü'r-Rûh*'udur. Eser Türkçeye de çevrilmiştir. (İstanbul 1993, İz yy.)

²⁷ Yâsîn, 52.

²⁸ Yâsîn, 52.

²⁹ *Aralık, perde, engel* anlamlarına gelen bu kelime, *kabir hayatına* verilen bir nitelemedir.

³⁰ Bkz. Müslim, İmâre, hd.no: 1887.

size!"³¹ diyerek, orada bulunanları selamlamıştır. İnsanlar arası örfte *ehl-i dâr*, bir evde veya o evin etrafında konaklayan kimselere verilen bir isimdir.

Bu âlimler, Rasûlullah'ın kabir azabından Allah'a sığınmayı emrettiği ile bir defasında iki kişinin kabrine uğrayıp:

"Bu iki adam, çok ta büyük sayılmayan bir davranıştan³² dolayı azap görmektedirler..."³³ demesini bu hususa ikinci delil olarak gösterirler. Bu hadis de gösteriyor ki, ruhlar, kabirlerin çevresinde değil, bizzat onun içinde bulunmaktadır. En sağlam görüş de budur. İşte bu yüzden Hz. Peygamber [salallahu aleyhi ve sellem] şöyle buyurmuştur:

"(Mü'min bir kul kabre konulduğu zaman), kabir, (onun) rahat etmesi için genişletilir. Ba's (yeniden diriliş) gününe kadar kabri yeşillikle doldurulur."³⁴

Peygamberlerin bedenlerinin göğe yükseltildiği ileri sürülmüştür. Ancak bu sabit değildir. Bir grup ta, kâfirlerin ruhları Yemen'de bulunan *Ber(a)hût* adı verilen³⁵ bir kuyuda olduklarını söyler. Ancak, Sünnet ve hadis onların bu görüşlerini reddetmektedir. Zira Hz. Peygamber [salallahu aleyhi ve sellem], (mü'minlere) kabir azabından Allah'a sığınmayı emretmiş ve şöyle demiştir:

"Birbirinizi gömmeyi bırakacağınızı bilmeseydim, ölülerin kabirlerinde gördükleri azabı size duyurması için Allah'a dua ederdim!"³⁶

Kabirde iken Mü'minlerin cesetleri, Âdem [alayhis selam]'in şeklinde, yani, göğe doğru altmış zira' boyunda olur.

Nitekim şair şöyle demiştir:

O diyar bildik bir diyar değil, o çadır da bildik bir çadır değil.

[DÜNYA VE AHİRETTEKİ YARARLAR VE ZARARLAR]

İnsanların en mutlu olanları, ahirete ilişkin maslahatlarını dünyaya ait maslahatlara tercih edenlerdir. Çünkü ahiret daha kalıcı ve da değerlidir. Bunun yanı sıra onlar, âhirete ait mefsedetleri ortadan kaldırmayı, dünyevî mefsedetlerin giderilmesine de tercih ederler. Çünkü ahirete ait mefsedetler, dünyaya ilişkin mefsedetlere göre daha kötü ve daha süreklidirler.

Bir de şu hususu belirtmek gerekir ki, ahirete ilişkin maslahatlar ve mefsedetleri, dünyevî maslahat ve mefsedetlerle karşılaştırarak (benzer ya da aynı saymak) mümkün değildir.

Kim maslahatların celbi, mefsedetlerin def'i hususunda dünyayı, ahirete tercih ederse, aldanıp kaybetmiş olur. Çünkü ahiretin maslahatları saf ve katışıksız olup, ona hiçbir mefsedet bulaşmamıştır. Oranın mefsedetleri de o kadar saf ve katışıksızdır ki, ona hiçbir maslahat karışmamıştır.

³¹ Müslim, *Cenâiz*, Hd. no: 974; İbn Hanbel, *Müsned*, VI/221.

³² Hadiste Rasûlullah [salallahu aleyhi ve sellem], bu amelleri *idrardan sakınmamak* ve *dedikoduculuk* yapmak olarak belirlemiştir.

³³ Buhârî, *Cenâiz*, 1378; Müslim, *İmân*, 292; İbn Hanbel, *Müsned*, I/225.

³⁴ Buhârî, *Cenâiz*, 1374; Müslim, *Cennet*, 2870; İbn Hanbel, *Müsned*, III/126.

³⁵ *Ber(a)hût*, Arap yarımadasında bulunan bir kuyu ya da vadi adıdır. Bkz. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Ayrıca şu esere bakılabilir. Süyûtî, *Müfhemâtü'l-Akrân fî Mübhemâtü'l-Kur'ân*, s. 192. [thk İyâd Hâlid Tabbâ]

³⁶ *Müslim*, *Cennet*, hd. No: 2868; İbn Hanbel, *Müsned*, III/114, 175.

Dünyaya gelince, oradaki maslahatların, mefsedetlerden tamamen ayrılması oldukça güçtür. Zira burası gam, keder ve hüznün yurdudur.

Ayrıca bize, varlıkların ahiretteki şaki olmaları durumunda onların hallerinin, insan ve cin şakilerinin durumu gibi olduğuna dair hiçbir bilgi ulaşmamıştır.

[Yani ahiret deki kötü durumlar, dünyaya göre daha da ileri derecededir.] Durum, ahiretteki mutluluk bakımından da aynen geçerlidir. [Oranın mutluluğu dünyadakine asla benzemez.]

Öyleyse, amel edenler, işte bu sonsuz nimet ve mutluluğu elde etmek için çalışsınlar, onu elde etmek için birbirleriyle yarışsınlar!

Şöyle bir soru yöneltebilir:

Cebrâil [^{Alayhi}selâm], Hz. Peygamber [^{sallallahu aleyhi}ve sellem]’e Sahâbeden *Dihyetü'l-Kelbî*'nin suretinde geldiğinde onun ruhu nerede olur? *Dihye*'nin bedenine benzeyen bir bedende mi yoksa kendisi için yaratılan altı yüz kanadı bulunan bedende mi? Eğer ruh büyük olan bedende ise, o zaman Hz peygambere gelen ne ruh ne de beden bakımından *Cibrîl* değildir. Eğer ruh, *Dihye*'ye benzeyen beden de ise, bu durumda altı yüz kanadı olan beden, insanlardan birinin ruhu bedenden ayrıldığı zaman beden ölmesi gibi ölür mü? Yoksa ruhsuz olarak yaşamaya devam eder mi?

Bu soruya şu şekilde cevap verebiliriz:

İlk bedenden ayrılması o beden ölmesini gerektirmez. Zaten bu, uzak bir ihtimal de değildir. Çünkü ruhların ayrılmasıyla bedenlerin ölmesi aklî bir zorunluluk değildir. Bu, yalnızca, Allâh'ın insanların ruhunda uyguladığı genel-geçer bir âdetidir. Cibril'in bedeni hayatta kalır. Bu durumda onun bilgi ve taatlerinden bir şey de eksilmez. Onun ruhunun ikinci bir bedene intikali, şehitlerin ruhlarının yeşil kuşların bedenlerine intikali gibidir. Şehitlerin ruhlarının intikali, *tenâsüh*³⁷ ehlinin görüşlerine benzer.

Eğer, 'İnsana, güzel sûretinden dolayı sevap verilmez. Çünkü sûret, biçim ve şekil, insanın kendisinin belirlediği bir özelliği ve kazanımı değildir. Bütün bunları belirlemek kendi elinde değildir. İnsana, yine aynı şekilde aklından, hayra çağıran, kötülükten sakınan erdemli doğasından dolayı da sevap verilmez. Sevap ve ecir, sadece kazanılmış fiillerden dolayı insana verilmiştir. İşte şu ayet buna işaret eder.

"Gerçekten siz, sadece yaptıklarımızın kaşılığını göreceksiniz."³⁸ Hâlbuki yukarıda sözü edilen sıfatlar, insanın bizatihi amelleri olmadığı gibi, teklif (dini ve ahlâkî sorumluluk) de bunlarla ilgili değildir. Zira buna da gücü yetmez zaten. Bütün bunları belirttikten sonra şöyle bir soru yöneltebilir miyiz? "Peki, bir peygamber, nübüvvet ve risâlet görevinden dolayı sevap elde eder mi?"

Buna şöyle cevap veririz.

³⁷Tenasüh inancı: İnsan ruhunun, insan ölünce bir başka bedende yeniden hayata geldiği inancına dayanır. Bu inanç bazı yakın ve uzak doğu dinlerinde bulunmakta olup, İslâmiyet bu tür inancı kesinlikle reddeder. Bu konuda daha fazla ve ayrıntılı bilgi için Mehmet Görmez editörlüğünde bir heyet tarafından hazırlanmış *Yaşayan Dünya Dinleri* adlı esere bakılabilir. [Diyanet İşleri Başkanlığı Ankara 2007, s. 275 vd.] (ç.)

³⁸ Tûr, 16.

Rasullük (sadece elçilik) değerli bir sıfat olup, bundan dolayı kendisine sevap verilmez. Sevap, sadece risalet görevini eda etmekten dolayı verilir. Nübüvvette sevap verilir mi? Bu konuda âlimler farklı görüşlere sahiptirler. 'Nebî Allah'tan aldığı şeyleri insanlara bildirendir' görüşünde olanlara göre nebî, bundan dolayı sevap alır. Çünkü bu, onun fiilidir. Eş'arî mezhebinin görüşünde olup, 'Nebî, Allâh'ın kendisine bazı şeyleri bildirdiği kişidir' diyenlere göre nebî, Allâh'ın kendisine bir şeyler bildirmesinden dolayı sevap almaz. Çünkü bu, nebî'nin kendi fiili değildir. Nice şerefli nitelikler vardır ki, kişi bundan dolayı sevap almaz. Örneğin, kişinin kendi çabasının sonucu olamayan ilhamlar ve sıfatların en yücesi olan, Yüce Allâh'ın cemâline bakmak gibi ki, kişi bunlardan dolayı herhangi bir sevap ve ecir almaz.

Eğer, 'nübüvvet mi yoksa risalet mi? daha üstündür?' diye sorulursa, cevaben şöyle deriz:

Nübüvvet, risâletten üstündür. Çünkü nübüvvet, sadece Yüce Allah'a has ve ait olan şeylerden yani; celal ve kemal sıfatlarından haber vermektir. Zira bu olgu iki yönünden de Yüce Allah'la ilintilidir. Risalet ise, bir hususu sadece kullara bildirmekten ibarettir. Dolayısıyla nübüvvet görevinden daha düşük düzeydedir. Bir de sadece bir yönüyle Yüce Allah'la ilişkilidir. Diğer yönüyle kullarla ilgilidir. Buradan şu sonuca ulaşmak mümkündür. O da, '*iki yönünden de Yüce Allah'la ilgili olan, sadece bir yönüyle ilgili olandan efdaldir.*' Dolayısıyla nübüvvet, risâletten daha üstündür. Nitekim yüce Allâh'ın Hz. Musâ'ya söylediği; "*Ben âlemlerin rabbi olan Allâh'ım!*"³⁹ sözü, "*Firavun'a git. Çünkü o, çok azdır!*"⁴⁰ sözünden önce gelmektedir. Yüce Allah "*Firavun'a git. Çünkü o, çok azdır!*" sözünden önce söylediklerinin tümü nübüvvetir. Bundan sonra emrettiği tebliğ ise, risâlettir.

Nübüvvet, son tahlilde 'ilâh' ve ona vacip olan sıfatları tanıtmaya ile ilgili iken, (yani sadece Yüce Allah'la ilgili iken) risâlet; Allah Teâlâ'nın Rasûlüne, kullarına iletmesi için bir takım emir ve nehiyleri bildirmesi olgusuyla ilintilidir. İşte bu yüzden Yüce Allah, Cebrâil aracılığıyla Rasûlullah'a, "*Oku! Yaratan Rabbinin adıyla oku! Şüphesiz dönüş rabbinedir!*"⁴¹ diye söylediğinde bu sözler nübüvvet olmuştur. Allah ona okumayı emretmiş; rubûbiyyeti, her şeyi kendisinin yarattığını, insanı da '*alak*'tan yarattığını, kalemle yazı yazmayı öğrettiğini, kulların tümünün dönüşünün kendisine olduğunu bildirmişti. Bunların tamamı nübüvvetir.

Aslında risâlet (peygamberlik) görevi, Cebrail'in, Hz. Peygamber'e gelip, "*Ey Örtüsüne bürünen kalk ve uyar!*" dediği andan itibaren başlamıştır.⁴²

Yüce Allah'ın, Mûsâ (a.s.)'ya; "*Ben senin Rabbinim!*" diyerek, ona rubûbiyeti, bulunduğu yeri temizlemesini gerektiğini öğretmesi; huzurunda edepli olmasını sağlamak için ayakkabılarını çıkarmasını ve vahyedilenlere kulak vermesini emretmesi; kendisini risâlet ve nübüvvet görevi için seçtiğini bildirmesinden sonra;

³⁹ Kasas, 30.

⁴⁰ Nâziât, 17.

⁴¹ 'Alak, 1, vd.

⁴² Müddessir, 1-2.

"Benden başka ilah yoktur. O halde bana ibadet et ve beni hatırlamak (zikir) için namaz kıl"⁴³ buyurması da böyledir. Ayrıca, herkesin yaptığının karşılığını göreceği kıyamet vaktinin geleceğini bildirmiştir. Nitekim bunu da Peygamber Efendimize: "Şüphesiz dönüş rabbinedir." ayetiyle bildirmiştir. Yüce Allâh'ın, Hz. Mûsâ'ya bu ayetlerden sonra buyurdıkları ise nübüvettir.

O'nun (c.c.) "Firavun'a git. Çünkü o azdı" sözü *risâlet* (görevin)in başlangıcı olmaktadır.

Hiçbir kimse üstün tutma ya da eşit sayma ölçütlerine vakıf olmadan bir kimseyi başka birinden üstün tutamadığı gibi eşit olduklarını da ileri süremez. Peygamberlerin ve meleklerin ruhlarının sahip oldukları *meârif* ve *ahvâlî* bilmeden, şer'î bir dayanağı esas almadan *üstün sayma* ya da *eşit tutma* işlemine girişmesi caiz değildir. Zaten bunu yapmaya da ancak Allahtan sakınmayan, yalancı ve gözü pek kimseler yeltenebilir.

[İNSAN MI YOKSA MELEK Mİ ÜSTÜNDÜR?]

İnsanın meleklerden daha üstün olduğunu gösteren ayetlerden biri de şudur: "İman edip, sâlih amel işleyenler yaratıkların en hayırlısidirler!"⁴⁴

Âyetteki '*berîyye*'den maksat, meleklerin de içinde bulunduğu tüm yaratılanlardır. Yine Cenâb-ı hak, *En'âm* suresinde bir kısım nebî'den bahisle, "Onların hepsini, bütün âlemlere üstün kıldık"⁴⁵ buyurmuştur. Melekler de ayette sözü edilen âlemler zümresindedir. Bu ayetteki '*âlem*' kelimesine gelince; Eğer, bu sözcüğün türemesini 'ilim' (bilgi) kelimesine dayandırırız, o zaman melekler de ulemâdan sayılır. Yok, eğer, '*alâmet*' (belirti/gösterge) sözcüğünden türediğini söylersen, melekler ve Allah'ın dışındaki tüm varlıklar bu kavramın kapsamına girer. Zira bunların hepsinde Yüce Allah'ın varlığına, sonsuz kudretine, irâde ve ilmüne, hayat ve hikmetine işaret eden bir işaret vardır.

Ek bir bilgi:

İki kişi hallerin herhangi birinde eşit olursa, bu durumda onlar fazilette eşit olmuşlardır. Haller aynı olduğunda, bu hale sahip olma zamanının uzunluk ve kısalığı bakımından birbirinden farklı olurlarsa, uzun zaman bu hale sahip olan kısa zaman sahip olandan daha üstün olur.

İki kişi hallerde birbirinden farklı olurlarsa, hallerden biri daha şerefli ve zaman bakımından daha uzun ise, bu hal sahibinin daha şerefli ve daha faziletli olduğunda kuşku bulunmamaktadır. Bunun örneği, korkan ve saygı gösteren kimsenin durumu gibidir. Saygı, korkudan daha üstündür. Saygı halinin zamanı, korku halinin zamanından daha uzun olursa, saygı korkuya iki yönden üstün gelmiş olur. Zamanlar eşit olursa, saygı haline sahip olan üstün olur. Saygı halinin zamanı, korku halinin zamanından kısa olursa, rütbe ve şerefi üstün olduğu için saygı haline sahip olan yine daha üstün ve faziletli olur.

Nitekim bir dinar ağırlığındaki bir mücevher, bir dinardan daha üstündür. Dinar ise, vafının gümüş vafından üstün olması sebebiyle iki dirhemden de, on

⁴³ Tâhâ, 14.

⁴⁴ Beyyine, 7.

⁴⁵ En'âm, 86.

dirhemden de daha üstündür. Kuyumculara göre taşıdığı üstün niteliklerden dolayı bazı dirhemler diğerlerine göre daha değerli olabilir. İnsanların birbirlerinden farklı oluşları da bu ölçü ile bilinir. Korkan kişi, üzerinde korku izlerinin görülmesiyle; saygı duyan kimse de, üzerinde saygı izlerinin zuhuruyla bilinir. Muhabbet, rıza, tevekkül, ümit ve diğer haller konusunda da durum böyledir.

Bir insanda saygının izleri, bir başkasında da korkunun izleri görüldüğünde, saygı izlerinin görüldüğü kişinin diğerinden daha üstün olduğunu anlarız. Yine iki kişiden birinde nimet ve lütuf sebebiyle yaratıcısına muhabbetin izlerini, diğerinde ise, *celal* ve *cemal* sıfatlarından kaynaklanan sevginin belirtileri tezahür eder. Üzerinde *celal* ve *cemal muhabbeti* bulunan kimse, üzerinde *nimet* ve *lütuf muhabbeti* bulunan kimseden daha üstündür. Zira *celal* ve *cemal* muhabbeti, doğrudan Allâh'ın zâtına ve sıfatlarıyla ilintili olduğu halde, *nimet* ve *lütuf* muhabbeti Allah'tan başkası varlıklarla ilintilidir. İnsanlar arasındaki dereceler de işte bu minval üzere bilinir.

[TAAT VE İBADET BAKIMINDAN İNSANLARIN DERECELERİ]

İtaat edenlerin mertebe ve dereceleri, onlardan hangisinin daha faziletli hangisinin daha düşük dereceli oldukları, onların taatle meşgul oluş şekillerine göre değişiklik gösterir. Eğer taatte bulunanlar taat konusunda eşitlerse, o zaman birbirine üstünlükleri olduğundan söz edilemez. Eğer, onlardan biri, taat bakımından diğerinden daha iyi durumda olmakla beraber *meârif* ve *ahvâl* bakımından daha düşük durumda ise, *meârif* ve *ahvâl*in değeri, ameller ve sözlerin değerine üstün tutulup öncelenir. İşte bu husus hadis-i şerifte şöyle ifade edilmiştir.

"Ebû Bekir sizi, çok namaz kılmakla çok oruç tutmakla değil, içinde taşıdığı bir tür vakarla⁴⁶ geçti!"⁴⁷

Yine Hz. Peygamber ^[salallahu aleyhi ve sellem], kendisinin yaptığı ibadetleri azımsayanlara karşı: "*Ben kendimi, sizin Allah'ı en iyi bileniniz, ondan en çok çekineniz olmamı ümit ediyorum*" buyurdu. Böylece Hz. Peygamber (s.a.v.), *marifet* (yüce Allah hakkında edinilen bilgi) ve çok çekinmeyi (*haşyet*), çok amel işlemekten daha değerli ve üstün görmüştür.

İNSANLARIN BERZAHTAKİ⁴⁸ DURUMLARI HAKKINDA

İster sâlih ister fâcir, ister mü'min ister kâfir olsun tüm insanlar, berzâhta (kabirde) iken, sabah akşam ahirette bulunacakları makamlarını seyredirler. Eğer cehennem ehlinde ise, cehennemdeki yerini; eğer cennet ehlinde ise, cennetteki yerini seyredir durur. Berzâh âlemine özgü nimetler, (dünyada işlenen) amellerin kalitesine ve değerine göre verilir. Orada görülecek azap da (dünyada işlenen) amellerin kötülük derecesine ve çokluğuna göre verilir.

[İNSANLARIN BULUNDUĞU MAKAMLAR]

⁴⁶ Müellife göre hadiste vurgulanan üstünlük, ibadet ve taatin çok olması ile değil, onun kaliteli olması ile elde edilir.

⁴⁷ Sehâvî, *el-Makâsîdül-Hasene* adlı eserinde (970. hd.) "Bu rivayeti Gazzâlî *İhyâsında* zikretmiş, Irâkî ise, bu hadisi Rasûlullah'a nispetiyle (merfû') bulamadığını, rivayetin sadece Hakîmü't-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl*ünde Ebûbekir b. Abdillâh'ın bir sözü olarak bulunduğunu söylemiştir. Aliyyü'l-Kârî de *el-Esrâru'l-Mer'fûasın*'da Ebûbekir b. Ayyâş'ın sözü olarak nakletmiştir.

⁴⁸ Berzah, ölüm sonrası kabir hayatıdır. (ç.)

İnsanın ilk yaratılıştan itibaren kaldığı makamlar dörttür.

1-Anne karnı.

2-Dünya.

3-Berzâh âlemi: Ölülerin diriltileceği zamana kadar.

4-Sonu olmayan dâru'l-karâr (ahiret yurdu).

İnsan eğer cennet ehlinde ise, ebedî ve ölümsüz olarak cennet nimetlerinden yararlanacak (Allah Teâlâ bizleri de bu sınıftan kılın!), cehennem ehlinde ise (Allah hepimizi muhafaza buyursun!) ebedî ve ölümsüz olarak azap görecektir.

CENNET LEZZETLERİ VE SEVİNÇLERİ

Cennet, gam ve elemelerden uzak olarak, sevinç ve ona götüren sebeplerle, lezzet ve ona ulaştıran sebeplerle doludur. Oranın sevinci ve mutluluğu, mutlulukların en güzelidir. Lezzetleri de hazların en zevklisidir.

Cennette tadılan lezzetlerin en üstünü Yüce Allah'ın rızasını elde etmek, onun cemâlini seyretmek, sözünü ve selamını işitmek, onun yakınlığıyla ünsiyet peyda etmektir. İşte bu lezzetlerden, gözlerin görmediği, kulakların duymadığı, akla hayale gelmedik birçok sevinçler zuhûr edecektir. Bu nedenle, âhiretteki *meârif* (özel bilgiler) dünyadaki *meâriften* daha faziletlidir.

Âhiretteki bu *meârif*lerden kaynaklanan haller (güzel davranışlar), dünyadaki benzerlerinden daha faziletlidirler. Çünkü âhiret hayatı ve nimetleri, dünyadakilere göre daha tam, daha üstün, daha değerli ve daha süreklidir.

Dünya yaşamında âhiretle ilgili oluşan (güzel) haller, sadece insana acı ve elem veren 'korku' duygusuyla kesintiye uğrarlar. Yüce Allah'ın dünyada iken insanları korku ile minnet altında tutması, onları günahlardan alıkoymak, emirlerine muhalefetten uzaklaştırmak ve ölümleri sırasında (üzerlerindeki) teklifi kaldırmak amacına yöneliktir. Yine, yeme içme, giyme, binme, konaklama gibi diğer haz ve lezzetlerde de durum böyledir. Yani dünyadaki benzer haz ve zevklere göre daha üstün bir durum arz ederler. Bütün bu sayılanlar *meâriften* elde edilen haz ve lezzetlerden daha düşük değerdedirler.

CEHENNEM ELEMLERİ VE KEDERLERİ

Cehennem de, gam ve keder ile ona yol açan şeylerle dopdoludur. (Allah bizi korusun!) Bunların en kötü ve şedit olanı, Allah Teâlâ'nın (kula) gazabı ve kını, onu (rahmetinden) tart edip uzaklaştırması ve onun şu sözüne muhatap olmaktır.

"Alçaldıkça alçalın orada! Artık benimle konuşmayın!"⁴⁹

Oradaki eziyet ve elemeler, zakkûm ağacından ve dikenli bitkilerden yemek; irinli, acı ve kaynar sudan içmek; bukağılara ve zincirlere vurulmak; sürekli aşağılanıp, rezil edilerek zillete duçar kılınmak şeklindedir. Cehennem, her türlü sevinç ve neşeden halidir.

⁴⁹ Mü'minûn, 108.

DÜNYADAKİ HAZ VE ELEMLER

Dünya da, tümüyle kulların maslahat ve mefsedetleri ile onlara sebep olan şeylerle doludur. Ancak oranın şerleri hayırlarından, zarar veren şeyleri yarar sağlayan şeylerinden, çirkinlik ve kötülükleri güzellik ve iyiliklerinden daha çoktur. İnsanların orada ulaşmak istedikleri maksatlarının ekserisi, haz ve lezzetleri elde etmek, acı ve elemden uzaklaşmak şeklindedir. İnsanların dünyada en önde olanları, gaye ve maksatları, âhiret meârif ve hallerine ait lezzet ve hazlarını elde etmek olanlardır. Daha sonra, maksatları, âhiretin lezzetlerini ve hazlarını dünya ve onda bulunan haz ve lezzetlerinden daha fazla isteyen kimseler gelir. Bundan sonra, dünya ve ahiret konusundaki niyet ve maksatları eşit olanlar gelir. Daha sonra kendisinde, dünya haz ve lezzetlerini elde etme amacı ağır basanlar yer alır. Bu hususlarda en kötü durumda olanlar ise, âhiret zevk ve lezzetlerine ulaşmak için bırak çalışmayı, onları hiç hatırları getirmeyenlerdir.

Cennet ve cehennem, kalıcı ve sürekli, dünya ise, geçici ve sonlu bir yerdir. O halde, kalıcı nefis şeyleri geçici değersiz şeylerle değişenlere, (manevî) ticaret ve alış-verişinde kâr değil, zarar edenlere yazıklar olsun! İşte bu hususa işaret eden ayet:

"Allah kimi hor ve hakir kılsa, artık onu değerli kılacak bir kimse yoktur!"⁵⁰

Zira onun şakî (kötü) kıldığını kimse iyi (saîd) edemediği gibi onun mutlu kıldığını da kimse şakî (mutsuz) edemez. Onun uzaklaştırdığını kimse yakın edemediği gibi onun yakın kıldığını da kimse uzaklaştıramaz.

MUTLULUKLAR HAKKINDA

Dünya ve ahiret saadeti taatleri yapmakla elde edilir. Mutsuzluğu ise, günah işlemek ve emirlere muhalefet etmekle olur. İnsanlardan kimisi mutlu kimisi daha mutlu, kimisi mutsuz kimisi daha mutsuzdur. Böylece insanlar dört sınıftırlar.

- 1-Hem dünya hem de ahirette mutlu olanlar.
- 2-Hem dünya hem de ahirette mutsuz olanlar.
- 3-Dünyada mutlu, ahirette mutsuz olanlar.
- 4-Dünyada mutsuz, ahirette mutlu olanlar.

Mutluluk ve saadetin tamamı, marifet ve hallerle ve her halükârda Allâh'ın kitabına ve Resûlünün sünnetine sınımsız tutunmakla kazanılır.

FAZİLETLERİN SEBEPLERİ HAKKINDA

Faziletler; İslâm (Müslüman olmak), iman, takva, meârif (bilgiler), ahval (güzel haller), hürriyet, emanet, candan davranma, güzel ahlak, nübüvvet (peygamberlik), risâlet (elçilik), güzel âdâb, iffetli; bağışlayıcı, hoşgörülü, sabır, hilm (ağırbaşlı ve yumuşak huylu olmak), öfkeyi yenmek gibi Kur'ânî ahlâk(lar) ile bezenmekle olur.

⁵⁰ Hacc, 18.

Dünya ve onun metaında, onun görkem ve makamında, mal ve mülkündeki çokluğunda hiçbir fazilet yoktur. Çünkü bütün bunlar, ya fitne ya da fitne sebebidirler.

[KARŞILIKSIZ VERİLEN NİMETLER NELERDİR?]

Yüce Allah bazı nimetleri bahşedebilir. Örneğin, cennet hurileri gibi bazı kullarına, önceden hiçbir amel yapmamalarına karşın ihsanda bulunması, onları cennet köşklerinde barındırması gibi... Yine, boğularak, yanarak, karın ağrısından, hamile iken ölen kimselerin şehit olarak kabul edip kendilerine karşılıksız ihsanlarda bulunması da böyledir. Zira bu tür olaylar, onların iradesi ve isteği dışında meydana gelmiştir. Yine aynı şekilde, dünyada iken bazı kullarına ileri düzeyde akıl ve zekâ vermesi, yakışıklı ve güzel ahlaklı olarak yaratması, onları güzel karakter, kişilik ve duygularla donatması da onun karşılıksız ihsanlarından sayılır.

Allah Teâlâ, bazı insanlara, hiçbir suç ve günah işlememelerine rağmen azap edebilir. Mesela bazı kullarını, çirkin, ahmak, duyuları ve yetileri zayıf yaratması, bazılarını da çeşitli hastalıklar, üzüntüler ve sıkıntılar vermesi gibi. Nitekim cehennemde de bazı varlıklar yaratıp, onlara, önceden işledikleri küfür, isyânkârlık gibi bir suçları olmamasına rağmen azap etmesi de mümkündür. Zira (kâinattaki) bütün yaratma ve işleri düzenleme gücü ve yetkisi sadece ve sadece ona aittir. O, yaratıklarından kimini mutlu ve huzurlu, kimilerini de huzursuz ve mutsuz yapma, kimilerini kendine yakın kimilerini uzak kılma gibi fiillerinden dolayı sorguya çekilemez. Hâlbuki diğer varlıklar, bütün yaptıklarından sorguya çekileceklerdir.⁵¹ Sadece kendisine sığınılan ve güvenilen Allah, bütün kusurlardan ve hatalardan münezzehtir!

SADECE AMEL İŞLEYENE YÖNELİK İYİLİKLER HAKKINDA

Bir kimse, ister farz ve mendup olan bir şeyi yapmak, isterse haram ve mekruh olan bir şeyi terk etmek şeklinde bir amelle Allah'a itaatte bulunursa, sevap kazanılacak bir iş yaptığından dolayı sanki kendi kendisine ihsanda bulunmuş, kendinin ve rabbinin haklarını yerine getirmiş demektir. Alacağı ecir de, yaptığı bu amellerin ve davranışların durumuna ve kalitesine göre değişiklik gösterir. Şu ayetler bu hususa işret ederler.

"Siz bir (başkasına) iyilikte bulunduğunuzda, aslında kendinize iyilik etmişsiniz demektir."⁵²

"Kim sâlih bir amel işlerse, bunu kendisi için yapmış demektir."⁵³

"Her kim bir sâlih amel işlerse, bunu kendileri için yapmış olurlar."⁵⁴

Yine, bir kimsenin alacağı ecir ve sevap, terk ettiği mefsedetlerin çeşidine ve türüne göre değişir. Mübah bir şeyi işleyen kimse, kendisine iyilikte bulunmuş demektir. Ancak bundan elde edeceği bir sevap ecir yoktur. Çünkü mübahlar, yapılması emredilen şeyler cümlesinden değildir.

⁵¹ Enbiyâ suresi 23. âyete gönderme yapılıyor.

⁵² İsrâ, 7.

⁵³ Füssilet, 46; Câsiye, 15.

⁵⁴ Rûm, 44.

BAŞKALARINA YARAR SAĞLAYAN İYİLİKLER HAKKINDA

Herkim, başkalarına yönelik olarak, vacip veya mendup nitelikli bir fiilde bulunur, haram veya mekruh içerikli bir takım davranışlardan kaçınırsa, kendinin, rabbinin ve kendisine iyilikte bulunduğu kimsenin haklarını yerine getirmiş olur. Nitekim Kur'ân-ı Kerim, tümüyle bu nitelikteki özendirilmiş tavsiye ve öğütlerle doludur!

[KONUUYLA İLGİLİ GÜZEL BAHİSLER]

Yüce Allah'a itaatte bulunan bir kimse, aslında kendisine iyilikte bulunmuş olur. Eğer yaptığı iyi davranış, başkalarına yönelik ise, o zaman elde edeceği ecir ve sevap iyiliği dokunduğu kimse sayısınca artar. Bir başka deyişle, bu kimsenin alacağı ecir, (iyilik yaptığı konuda) maslahatın elde edilmesi, mefsedetin defedilmesi şeklindeki durumların varlığına bağlı olarak değişiklik gösterir.

Eğer iyilik ve ihsanda bulunan kişi bir devlet yöneticisi ise, onun iyiliği, yönettiği kişilere, etrafında hizmet edenlere, yardımcılara, ekibine ve halkına yönelik olur. Eğer bu kimse bir hâkim (yargıç) ise, o, (bu işi yapmak suretiyle) rabbine itaat ederek (öncelikle) kendine iyilikte bulunmuş olur.

Eğer bir davada, davacı haklı ise, elde edeceği hakkı kendisine ulaştırdığı için ona ihsanda bulunmuş olur. Aksine davalı haksız, davacı zulme maruz kalmışsa, ona da (davalının) zulmünden kurtarmak suretiyle iyilikte bulunmuş demektir.

Eğer iyilikte bulunan, bir davada (taraf değil de) şâhit durumunda ise, bu kimse, şahitliğini yerine getirerek, hem kendine, hem taraflara yardım etmiş olur. Böylece, zalimin zulmüne engel olmuş, mazlumun da hakkını korumuş olur.

Şayet, iyilikte bulunan kimse bir müftî ise, bu hem kendine, hem de fetva soranlara ihsanda bulunmuş demektir.

[CENNETE GİDEN YOLLAR ÇOK ÇEŞİTLİDİR]

Allah Teâlâ, kullarının girmesi için onlara, cennete giden pek çok kapılar açmıştır. Örneğin, kullarının, bir çelimsiz davayı/koyunu, bir parça hurmayı (infak etmelerini), güzel bir söz (söylemelerini) saf ve katışıksız niyet ve maksatlar (taşımalarına) sevap verir.

Bir kimse, -imkânları ölçüsünde- başkalarına iyilikte bulunmaya karar verirse, -maksadını gerçekleştiremeye bile- sırf bu iyi maksadı nedeniyle ecir ve sevap alır. Bu kasıt ve niyetinden elde edeceği ecir ve mükâfat, kastının yöneldiği şeyin (yani maksûdun) durumuna göre değişiklik gösterir. Mesela, bir kimse, adaletle ve hakkaniyete uygun hükmetmeyi amaçlarsa, bu niyetinden dolayı iki sevapla ödüllendirilir. Birisi, taşıdığı niyetine, diğeri ise, bu güzel davranışa niyet ve azimli olmasına karşılık verilir. İsterse, kendisine (çözümlemesi için) herhangi bir dava konusu gelmesin.

Eğer böyle davalar kendisine arz edilirse, her bir dava için on *hasene*⁵⁵ sevap alır. Bu sevap alma işi, bakılan davaların içeriğine göre de (yani maslahat-mefsedet dengeleri bakımından) değişiklik arz eder.

⁵⁵ *Hasene*'nin ne miktarda olduğunu yalnızca Yüce Allah bilir. (ç.)

Fetvâ verme (*iftâ*) işini üstlenen kimse de iki ecir alır. Ecirlerden birisi, içinde taşıdığı iyi niyetinden, diğeri de, bu işe giriştiğinden dolayı kendisine verilir. İsterse, kendisine hiçbir fetvâ danışılmasın. Kendisine bir takım fetvalar sorulur da, o da bunları cevaplandırır, her bir verdiği cevap için kendisine on *hasene* ecir verilir. Verilen ecirler, konunun içerdiği maslahata göre değişiklik gösterir.

Yine, devlet başkanı, Müslüman halkının maslahatlarını elde etme, onlara yönelik mefsedetleri giderme işine girişirse, (yukarıda sözü edilen *sevap-ecir* durumları) aynıysa onun için de geçerlidir. Hal böyle olunca Allah katında ancak iyi olmayanlar helak olur.

Şayet, "İki maslahattan biri diğere, bir miskal ağırlığınca ağır basar, maslahatın celbi ve mefsedetini defî aynı anda gerçekleşmesi imkânsız olursa, bu durumda maslahata en uygun olan alınıp mefsedeti en ağır olanı da giderilir mi?" denilirse, "Evet, işte şu ayet buna işaret eder." deriz.

"Kim zerre miktarınca hayır yaparsa, (ahirette) mutlaka onu görür. Kim de zerre miktarınca kötülük yaparsa, mutlaka onu görür."⁵⁶

ETKİSİ SADECE YAPANDA KALAN KÖTÜLÜKLER

Bir kimse, haram veya mekruh işler ya da vacip olan bir şeyin yapılmasına engel olursa bununla sadece kendisine kötülük etmiş olur. Ayrıca kendi hakkını ve Rabbinin hakkını zayi etmiş olur. İşte deliller:

Yüce Allah buyurur:

"Kim bir kötülük yaparsa, kendi aleyhinedir."⁵⁷

"Eğer bir kötülük yaparsanız, kendinize kötülük etmiş olursunuz."⁵⁸

"Kim bir günahı kazanırsa, sadece kendi aleyhine kazanmış olur."⁵⁹

SADECE YAPANLA KALMAYIP BAŞKASINI DA İLGİLENDİREN KÖTÜLÜKLER

Kim, başkasına yönelik bir kötülük yaparak Allah'a isyan ederse, önce kendine zar vermiş ve zulmetmiş olduğu gibi, bir de kendinin, rabbinin ve günahlarını kendilerine yönelik işlediği insan ve hayvanların haklarını zayi etmiş olur.

KONUyla İLGİLİ DİĞER BAHİSLER⁶⁰

A-Kur'ân'a (mushafa) Saygı

Kur'ân mushafına gösterilen saygı çeşitlidir.

1-Bunların en faziletlisi, Kur'ânla amel etmektir. Diğerleri şunlardır:

2-Görünür pisliklerden (necâsetten) uzak tutmak.

3-Tükürük, balgam gibi pis şeylerden uzak tutmak.

4-Abdestsiz, cünüp ve hayızlı kimselerin ona dokunmamaları.

⁵⁶ Zilzâl, 7, 8.

⁵⁷ Fussilet, 46; Câsiye, 15.

⁵⁸ İsrâ, 7.

⁵⁹ Nisâ, 111.

⁶⁰ Bu bölümde önemli sayılmayan bazı bilgiler bulunduğundan bu tür yerleri çevirmekte fayda görmedik. (ç.)

5-Kılıfsız taşımamak.

6-Diğer eşyalarla birlikte taşımamak.

Mushaf getirilince ayağa kalkmak bidattir. Zira Sahabe döneminde böyle bir uygulama bulunmamaktadır.

Ben –*yukarıda*- zikrettiğim saygı şekillerini sadece Allah'ı büyüleme ve onun kitabını yüceltme amacıyla açıkladım.

B-Mescitlere Saygı

Mescitlere saygıya gelince, bunun göstergeleri şunlardır:

1-Necaset, tükürük, balgam vb. pis nesnelere mescidi korumak.

2-Cünüp ve hayızlı kimselerin orada kalmasını engellemek.

3-Alış-veriş gibi dünya işlerinden korumak.

4-Orada sesi yükseltmemek, yitik ilanı yapmamak.

5-Çocukların ve akıl hastalarının oralara girmesini engellemek.

6-Devlet yöneticilerinin ve hâkimlerin sıkça oralarda toplantı düzenlemelerine engel olmak. Zira bir davada taraflardan biri çoğu defa yalan söyler, davayı bozar. Dolayısıyla oraların bu tip yanlış uygulamalardan korunması gerekir.

Mescitlerin yapılış amacı sadece ve sadece, orada namaz kılmak, (zikir, Kur'ân kıraati ve ilim müzakeresi gibi) diğer ibadet ve faaliyetleri yapmaktır.

Dünyadaki mescitlerin en faziletlisi, *Mescid-i Haram*, sonra *Mescid-i Nebi*, sonra da *Mescid-i Aksâ*dır. Bu mescitleri ziyaret için yolculuğa çıkmak meşru olup, bu mescitleri diğer mescitlerden ayıran bazı özel ahkâm da bulunmaktadır.

C-Namaz Vakitlerinin Taşındığı Hikmetler

Namaz vakitleri, güneşin hareketlerine ve belli mekânlara ulaşmasına bağlı olarak belirlenmiştir. Bu yerlere ulaşması ise, o mekânlara varıp ulaştığını gösteren emarelerle bilinir.

Buna göre, güneş (üzerimizde) tam tepe noktasında ise, bu vakitte artık nafile namaz kılmak mekruhtur. Güneş (tam tepe noktasını geçip) batıya doğru biraz meyletmesi öğle namazının farz olmasının sebebidir. Öğle vaktinin sonu, bir kimsenin gölgesinin kendi boyunun iki misline ulaşmasıyla gerçekleşir. Bu andan itibaren ikindi vakti girer, bu nedenle bu vaktin namazı ve ona bağlı nafiler kılınır. Güneş sararmış bir renge ulaşınca, bu vakitte nafile namaz kılmak mekruhtur. Güneşin batmasıyla akşam namazı ve ona bağlı sünnetleri kılmak gerekir.

Akşam vaktinden sonra güneş ışıklarının etkileri tamamen kaybolduğunda (yani şafak sona erdiğinde) yatsı namazı ve ona bağlı namazların kılınma vakti başlamış demektir. Gecenin son üçte birine ulaşıldığında ise, abidlerin istiğfar, (teheccüd) namaz(ı), zikir etme, dua ve yalvarışta bulunma vakti başlar. Fecr-i sâdik (gerçek şafak) doğduğunda sabah namazı ve ona bağlı diğer namazların kılınma vakti girer. Sabah namazından sonra, güneş doğuncaya kadar ki sürede nafile kılmak yine mekruhtur. Güneş doğup, bir mızrak boyu yükselince, duha ve diğer nafiler kılınabilir.

Gecenin tam ortasında bir farz namaz kılınması zorunlu kılınmamıştır. Bunun nedeni kullara getireceği meşakkat ve eziyettir. Allah'a yaklaşmaya sebep olacak bir takım nafiler ibadet ve taatler de bulunabilir.

Bütün bu anlatılanlara göre, en uzun vakit, yatsı iken; en kısa olanı akşamın vaktidir. [Bu namaz vakitlerinin neden uzun ve neden kısa olarak belirlendiği konusunda sağlam/güvenilir bir bilgiye ulaşamadım.]

Namazlar vakitlere ayrılmış, tüm namazlar, insanlara güç geleceği ve onları usançlığa sevk edeceği endişesinden dolayı, tek bir vakte toplanmamıştır. Zira *huşû ve hudû*, (yani, kendini bütünüyle namaza vererek yoğunlaşmak) zaman bakımından çok kısa süren bir hal olup, onların sürekli olarak yaşanması oldukça zordur. İşte bu nedenle namazlar, ayrı ayrı zamanlara dağıtılmıştır. Bu vakitlerden bazılarının birbirine oldukça yakın olarak belirlenmesi, kulun, uzun aralıklardan sonra rabbini unutmamasının önlenmesi amacıyla matuftur. Bu hususu beyan sadedinde Yüce Allah şöyle buyurur:

"*Beni anmak için namaz kıl!*"⁶¹ Yani *beni hatırlamak için* namaz kıl! Zira Allah, kendisini zikredip ananı kendisi de zikredip anar. Kendisine yapılan şükre, daha fazlasıyla karşılık verir. İşte namaz ibadeti de böyle bir zikri ve şükrü içine almaktadır. Eğer kul, taatleri yerine getirerek, günahlardan kaçınarak ona teşekkürde bulunuyorsa, Yüce Allah da ona keremi ve fazlıyla karşılık verecektir. Şu ayet bu hususa işaret eder:

"*Kim gönülden bir hayırda bulunursa, şüphesiz ki Allah buna karşılık veren ve her şeyi bilendir.*"⁶² Yani, kulun yaptığı hayra, sevapla karşılık verir. Onun az çok ne iyilik yaptığını bilir. Kulun yaptığı taatin azlığı ya da çokluğuna göre karşılığını belirler demektir.

Sözünü ettiğimiz beş vakitte namaz kılmanın neden mekruh sayıldığını tespit edemedim! Aynı şekilde güneşin, şeytanın iki boynuzu arasından doğduğu şeklindeki bir bilginin de ne anlama geldiğini (ta'lilini/gerekçesini) çözemedim!

Bazıları buna, "bu zamanlarda güneşe tapanların ibadet ettiklerini bu yüzden onlara benzememek için bu vakitlerde namaz kılmanın mekruh kılındığını" gerekçe olarak ileri sürmüşlerse de, bu doğru değildir. Çünkü içinde Yüce Allah'ın dışındaki varlıklara secde edilen vakitlerde O'nu tazim etmek, Allah düşmanı kâfirleri yenip rezil etmek evladır.

Bilmediğim konuda zorlama yorumlar yapmak, anlamadığım şeylere cevap vermek istemem. Sadece Yüce Allâh'ın, peygamberimizin kastettiği şeyi bana ilhâm etmesini umarım!⁶³

Şu da var ki, yukarıda belirtilen gerekçe doğru olsa bile sebebi olan bir namazla olmayan bir namaz arasında fark nedir? Bu hususta başvurulacak yöntem, müşkül (sorunlu) olanı müşkül, açık olan durumu da açık olarak kabul etmektir. Bunu dışında zorlamalara girenler cehalet ve yalandan kaçınamazlar. Eğer güneş, bazılarının zannettiği gibi rabbine itaat eden bir canlı varlık ise, onun bu taat

⁶¹ Tâhâ, 14.

⁶² Bakara, 158.

⁶³ İşte bu sözleyle İzz b. Abdisselâm (r.a.), ilmin de bir sınırı olduğunu zarif bir şekilde ifade etmiş oluyor. Yani, o, bilmediği bir konuda zoraki konuşmaya, görüş serdetmeye kendini yükümlü hissetmiyor. Sınırlarını ve sorumluluklarını gayet iyi biliyor. Onun bu erdemli tavrı, günümüz ilim erbabına da mesaj yüklü bir göndermeyi ihtiva etmektedir. (ç.)

hareketine bizim de muvafakat etmemiz emredilmiştir. Zaten hayırda bir başkasına uymak meşru bir tavidir.

[EHL-İ HARB'⁶⁴İN MALLARI]

Ehl-i Harbin malları dört kısımdır.

1-Hırsızlık yoluyla alınanlar.

2-Hukûkî bir işlem yoluyla alınanlar.

Bu durumda bedellerinin kendilerine verilmesi gerekir. Çünkü vedâ, emânetler ve hukûkî (diğer) muâmeleler konusunda onlara hıyanette bulunmak caiz değildir. Zira Allah Teâlâ hainlik edenleri sevmez.

3-Savaşta Ehli harpten birini öldüren kişinin onun üzerinde bulunan mallarını alması.

Bu tür malların da beşte biri devlete verilmez. Dolayısıyla bu mallar tümüyle öldürene ait olur. Çünkü öldüren, (bu işi yapmakla) öldürdüğü kişinin müslümanlara vermesi muhtemel zararları önlemiştir. Aynı şekilde bir Müslüman bir kâfirin elini veya ayağını keserse, o kimsenin üzerinden çıkan mallarda hak sahibi olur. Çünkü o, böyle yapmakla müslümanlara yönelecek olası zararları önlemiş olmaktadır. Onun bu şekilde davranması öldürmeye benzemiştir.

4-Herhangi bir savaş olmaksızın kendilerinden alınan *fey'*.

Hz. Peygamber ^[sallallahu aleyhi ve sellem] hayatta iken bu pay onun idi. Zira müşrikleri korkutma gücüne sahip, bir aylık (yol) mesafesinden onların yüreklerine korku salmaya muktedir kılınmıştı. Onun vefatından sonra ise, -en doğru görüşe göre- bu *fey'* (ganimet), beşe ayrılır. Bunun beşte biri devletindir. Geri kalan beşte dördünün ne yapılacağı konusunda iki görüş bulunmaktadır.

a-Birinci görüşe göre, bu tür mallar müslüman ordularına aittir. Çünkü onlar, (İslâm düşmanı olan) kâfirleri korkutma konusunda Hz. Peygamber ^[sallallahu aleyhi ve sellem]'in yerini almıştır.

b-İkinci görüşe göre, bu tür mallar müslüman toplumun yararı için harcanır. Çünkü bu şekilde davranmak, daha genel ve daha faydalı bir yöntemdir. İslâm ordularının düşmanları korkutup caydırması, Hz. Peygamber ^[sallallahu aleyhi ve sellem]'in korkutmasının, bir aylık (yol) mesafesinden korku salmasının yerini alamaz.

Diğer bir görüşe göre, *fey'*in tamamı, ganimetin 1/5 inin harcadığı yerlere harcanır. Kur'an'ın zâhirine en uygun olan görüş de budur.

5-Ganimetin beş parçaya ayrılıp, bunlardan birinin ayette belirtilen yerlere harcanmasında birçok maslahatın bulunduğu açıktır. Beşte dördü ise, ganimeti alanlara aittir. Çünkü at sürüp savaşmak, ordunun sayısını çoğaltmak suretiyle bu ganimetin kazanılmasına onlar sebep olmuşlardır. Peygamber Efendimiz ^[sallallahu aleyhi ve sellem]'in beşte dört içerisindeki payı, bir süvarinin alacağı pay kadardı. Bu da 1/5 in içindeki beşte bire ek olarak üç paydır.

Şöyle sorulabilir:

⁶⁴ İslâm ülkesinin dışındaki ülkelerde yaşayan kimseler. Onların yaşadığı yerlere *dâru'l-harb* denir. Bkz. Özel, Ahmet, *İslam Hukukunda Ülke kavramı*, İstanbul 1988, s.49 vd. (ç.)

"Düşmana karşı koymak konusunda süvarilerin birbirinden farklı oldukları halde niçin ganimetten eşit pay alırlar?"

Buna cevap olarak şöyle deriz:

Savaşa katılanların her birinin savaşta ne ölçüde yararlı olduğunu tespit etmek imkânsız olduğundan düşmana karşı daha sert savunma yapan ile daha hafif savunma yapanı eşit kabul ettik. Nitekim orduya katılarak kalabalık eden kimseler ile bizzat savaşanları eşit yaptık. Savaşma ve düşmana karşı koyma konusunda yayalar arasında da fark olduğu halde onlar da eşit pay alırlar.

ÜSTÜN GELMEYİ İÇEREN BAZI EYLEMLER HAKKINDA

Gâlip gelmek, mağlup için kuşatıcı, gam ve acı verici; galip olan için sevin-dirici, mağlup olanı alaya alıp onu rezil etmeyi sağlayan bir durumdur. Bu tür fiilleri işlemek caizdir. Hatta kâfirlere karşı böyle davranmak vacip, öldürülmeleri gerekli olanlara galip gelindiğinde ise caiz olur. Gâlip olma maslahatı baskın olduğundan dolayı öldürülmeleri caiz olanlara da böyle davranmak caizdir.

Kumarda galip gelmek ise haramdır. Kumar yoluyla mal alındığında, kaybeden kişinin düşmanlık ve öfkesi, kazananın ise yenileni alaya alması artar. Bu ise haramdır. Kumarda kaybedilen mal, kaybedenin zimmetinde kalır.

Yarış ve mücadelede galip gelmek ve bunun için konulan ödülü almakta bir sakınca yoktur. Çünkü bu tür etkinlikler, savaşa bir hazırlık sayılır. Savaşa hazırlanma maslahatları, mefsedetlerine üstün geldiği için maslahat tarafı tercih edilir. Üstelik bunda galip gelen, galip gelme ve yarış için konulan ödülü kazanmanın sevincini elde eder. Mağlup olanlar ise, yalnızca kaybetme ve ödülü kaçırma üzüntüsünü duyar.

Satranç oyunu, galip gelenin mağlup olana zarar verme, onunla alay etme sonucunu doğurur. Bununla birlikte bir de bedel alınacak olursa, mefsedetlerinin katlanması sebebiyle haram olur. Âlimler, bir bedel alma söz konusu olmadığında kumar oynamanın hükmü hakkında ihtilaf etmişlerdir.

Tavla oyunu, bir bedel karşılığında olursa haramdır. *-En doğru görüşe göre-* bedelsiz oynansa da haram olur. Tavlanın niteliğini tam olarak bilmediğim için bu hükmün gerekçesini bilemiyorum. Bu sebepten dolayı tavla ile satrancın içerdiği kötülükleri de birbirinden ayırma imkânına sahip değilim.

Hakkı bildiği halde batıl bir sebeple *cedel'* (tartışma)de galip gelen kimse, *cedel* yapması ve hasmını yenmesi sebebiyle günahkâr olur. Toplumun önünde son derece müşkül ve zor soruların ortaya atılması caiz değildir. Çünkü bu, onların yoldan sapmasına ve şüpheye düşmesine neden olur. Yine anlayışı kıt kişilerin önünde, onların yoldan sapmaması için ihtisas isteyen ilimlerden bahsedilmez. Her sır ifşa edilmez, her haber yayılmaz.

BİR KONU:

Şöyle bir soru sorulabilir:

'Hz. Peygamber ^[sallallahu aleyhi ve sellem]: "İmân yetmiş küsur şubedir. Bunların en üstünü 'Lâ ilâhe illallah (Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur.) sözünü söylemek, en düşüğü,

yoldan (insanlara) eziyet veren şeyleri kaldırmaktır"⁶⁵ buyurmuş, Yüce Allah da ayette, "Zerre miktarı hayır yapan (kıyamette) onu mutlaka görür"⁶⁶ şeklinde beyan etmiştir. Bu iki nassın arasını nasıl telif edebilirsiniz?

Buna iki açıdan cevap verilebilir.

Birincisine göre, hadiste belirtilen şey, mefsedetleri def etmek, ayette sözü edilen 'zerre miktarı' ise, maslahatların elde edilmesidir.

İkinci yaklaşım diğerine göre daha uygun ve yerindedir. Buna göre, imanın mecâzî olarak şubeleri, en son olarak, yoldan, gelip-geçenlere eziyet veren şeyleri kaldırmaya kadar iner ve son bulur. Çünkü imânın şubeleri, diğer ihsân türlerinden daha faziletlidir. Bildiğimiz üzere yoldan eziyet veren şeyleri kaldıran kişi, aslında yoldan gelip-geçenlerin tamamına iyilikte bulunmaktadır. Bu, faydanın katlanmasına bağlı olarak sevabı da katlanan tek bir fiildir. Müezzin ve hatibin sevabı da seslerini duyanların sayısına bağlı olarak katlanır. Tek bir sözle bir topluluğa iyiliği emredip kötülükten alıkoymak da böyledir. Bir konuda müjde veya uyarıda bulunmada da durum aynı bu şekildedir. İşin doğrusunu en iyi Allah bilir.

⁶⁵ Buhârî, İmân, I/51; Müslim, İmân, I/63.

⁶⁶ Zilzâl, 7.

İBÂDİYE MEZHEBİNİN HADİS ANLAYIŞI
Sâlih b. Ahmed b. Seyf el-Bûsaîdî, Rivâyetu'l-Hadîs inde'l-İbâdiyye
(Dirâse Mukârana), yy., I. bsk., 1420/2000, 280 s.

Ramazan ÖZMEN*

Ülkemizdeki hadis araştırmaları son yıllarda oldukça ileri bir düzeye ulaşmış olmakla birlikte, geçmiş asırlarda hadis sahasında ortaya konan mesâinin bütünüyle ele alınmadığını, bu sahada yapılacak daha pek çok şey olduğunu ifade etmemiz yerinde olur. Mesela bu kabilden olmak üzere, Hâricîlerin, özellikle asrımıza kadar varlığını devam ettirmiş olan İbâdiye kolunun hadis sahasında ortaya koymuş oldukları faaliyetler hemen hemen hiç ele alınmamıştır.¹ İşte bu nedenle biz, İbâdîlerin hadis anlayışı üzerine yapılmış olan bir Yüksek Lisans tezini tanıtarak bu sahaya küçük bir katkı sunmayı düşündük.

Sâlih b. Ahmed b. Seyf el-Bûsaîdî tarafından Ürdün Ehl-i Beyt Üniversitesi Fikhî ve Kânûnî Araştırmalar Fakültesi'nde Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanan *Rivâyetu'l-Hadîs inde'l-İbâdiyye (Dirâse Mukârana)* adlı söz konusu eser, bir giriş, iki bölüm, sonuç ve kaynaklar kısımlarından oluşmaktadır.

Yazar giriş'te öncelikle sünnetin öneminden bahsetmiş ve sahâbe asrından itibaren müslümanların sünnetin önemini çok iyi kavradıklarını ve sünneti korumak için büyük bir çaba sarf ettiklerini ifade etmiştir. İlk nesillerin sünnetin tesbit, tedvin, tasnif ve neşri hususunda sarf ettikleri mesâiler hakkında pek çok eser kaleme alındığını; hadislerin geniş kitlelere ulaştırılması için bu sahada pek çok eserler verildiğini ve daha sonra hadislerin şerhlerinin de yapıldığını ifade etmektedir. Ancak yazar bu aşamada, İslâm mezheplerinin en eskilerinden olan *İbâdiye* mezhebinin hadis rivâyetinde oynadığı rolün bu eserlerde açık bir biçimde ihmal edildiğini söyler. Ona göre *İbâdiye*'nin hadis rivâyeti sahasında oynadığı rol çok açıktır ve bu rolün ihmal edilmesi, müslümanların hadis rivâyeti sahasında

* Ar. Gör. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyât Fakültesi. rozmen@yyu.edu.tr

¹ İbâdiye'nin hadis anlayışı konusunda –bilebildiğimiz kadarıyla– Türkçe'deki tek yayın için bkz., Bakan, Tevhit, "İbâdiler ve Hadis", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 8, sayı: 20, 2004, ss., 221-240.

sergiledikleri çabaların bütüncül bir şekilde ortaya konmasını engellemektedir. İşte yazar bir dereceye kadar da olsa bu boşluğu doldurmak için söz konusu eseri kaleme aldığını ifade eder. Yazar, İbâdiye'nin hadis rivâyetindeki rolünü, onların telif etmiş olduğu rivâyet kitaplarını, onlara göre rivâyet kurallarını ve İbâdiye mezhebine mensup muhaddislerle diğer mezheplere mensup muhaddisler arasındaki ilişkileri ele almak için bu eserini kaleme aldığını ifade eder.

Girişte konunun öneminden bu şekilde bahseden yazar, ayrıca araştırmada izlediği metot hakkında da bilgi vermektedir. Bu bağlamda yazar, *İbâdiye*'ye göre sünnetin konumunu ve onların hadis rivâyeti sahasındaki çabalarını, diğer mezheplerle karşılaştırmalı olarak ortaya koyduğunu söylemektedir. *İbâdiye*'nin telif etmiş olduğu rivâyet kitaplarını ayrıntılı bir şekilde tanıttığını, bu eserlerin müelliflerinin metotları, eserde yer alan hadislerin sayısı ve çeşitleri ve eserin değeri hakkında bilgi verdiğini dile getirmektedir. *İbâdiye*'de rivâyet kurallarından bahsederken, *İbâdiye*'nin râvî ve rivâyet lafızlarında koşmuş olduğu şartları örneklerle vererek ele alacağını söylemektedir. *İbâdiye*'ye mensup muhaddislerle diğer muhaddisler arasındaki ilişkiden söz ederken öncelikle bu ilişkinin mahiyetini ele alacağını, sonra bilgisayar yardımıyla hadis eserlerindeki *İbâdiye*'ye mensup râvîleri çıkarmaya çalışacağını ifade etmektedir. Ayrıca yazar eserde geçen şahısları ve yerleri de tanıtmayı ihmal etmemiştir.

Eserin birinci bölümü *İbâdiye'ye Göre Sünnetin Konumu* üst başlığını taşımaktadır. Genel olarak yazar bu bölümde, *İbâdiye*'nin hadis rivâyeti sahasında sarfettiği çabaları, *İbâdiye*'nin telif etmiş olduğu rivâyet kitaplarını ve *İbâdiye*'nin hadis rivâyetinde göz önüne aldığı rivâyet kurallarını ele almıştır.

Yazar birinci bölümü dört ana başlığa ayırmış, *İbâdiye'nin Sünnete Göre Konumu*, *İbâdiye'de Hadis Tabiri ve Onların Hadis Rivâyetindeki Çabaları* adlı birinci başlık altında, genel olarak *İbâdiye*'nin hadise yaklaşım tarzları üzerinde durmuştur. Yazarın burada verdiği bilgiye göre *İbâdiye*, *sünneti* Kur'an, kıyas ve icma'nın yanı sıra yasamanın aslı kaynaklarından bir kaynak olarak kabul etmektedir. Ayrıca yazar, ehl-i sünnetin de delil olarak zikrettiği bazı ayetlerden ilham alarak *İbâdiye*'nin hadisin önemini vurguladıklarını ifade eder. Sünnetin önemi konusunda bazı *İbâdî* âlimlerden nakillerde bulunur. Bu çerçevede önemli *İbâdî* âlimlerden olan Ebû Ya'kûb el-Vercilânî'nin (ö. 570/1175), Rasûlullah'ın (s.a.v.) kabrini ziyaret ettiğinde şöyle dediğini nakleder: "Bu kabrin sahibinden başka kimse taklit edilmez. Sahâbeye gelince onlar Rasûlullah'ın çağında yaşadıkları için uyulmaya en layık olanlardır. Tâbiîne gelince, onlar da adam biz de adamız." Ayrıca yazar, Uman'da son dönem *İbâdî* âlim ve önderlerden Muhammed b. Abdillâh el-Halîfî'nin (ö. 1373/1953) şu sözünü nakleder: "Hadise aykırı bir söz, duvara çarptırılır." Yazarın nakline göre halen Uman sultanlığının müftisi olan Ahmed el-Halîfî de şöyle demiştir: "Sahih hadise aykırı görüş beyan eden kimsenin sözünün hiçbir önemi yoktur. Sünnet herkes için delildir, onun dışındaki görüşler sünnete karşı delil olmaz."

Ayrıca yazar burada, *İbâdiye*'nin sünneti kısımlara ayırma konusunda diğer muhaddislerden kesinlikle ayrılmadıklarını, onların da sünneti bize geliş yolları, senedinin muttasıl olması veya olmaması, merdûd veya makbul olması gibi hususları göz önüne alarak çeşitli sınıflamalara tabi tuttuklarını ifade eder. Mesela mahiyet itibarıyla sünnet, ehl-i sünnet alimlerinin eserlerinde olduğu gibi, *İbâdiye*'ye göre de *kavli*, *fiilî* ve *takrîrî* olmak üzere üçe ayrılır. Bunların tanımları da ehl-i sünnetin tanımlarıyla aynıdır. *İbâdiye*'ye göre sünnet, bize geliş şekli itibarıyla *mütevâtir* ve *âhâd* olmak üzere ikiye ayrılır ki, her iki hadis türünün tanımı da yine ehl-i sünnetin tanımıyla büyük oranda örtüşmektedir. Hatta bu tanımların aynı olduğu dahi söylenebilir. Mesela *İbâdiye* âhâd'ı mütevatir derecesine ulaşmayan hadis olarak tanımlamakta ve *müstefiz* ve *müstefiz olmayan* şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ayrıca *İbâdiye*'nin haberlerin epistemolojik değerleriyle ilgili tartışmalara da girdiklerini ve âhâd haberlerin amelî konularda delil olacağı, ancak itikâdî konularda delil olamayacağı görüşünü kabul ettiklerini görmekteyiz. Diğer taraftan yazar eserinin bu birinci bölümünün ilk başlığı altında hadis usûlü ile ilgili diğer konularda *İbâdiye*'nin görüşlerine yer vermektedir.

Yazar bu bölümün diğer bir başlığında *İbâdiye*'nin hadis rivâyeti konusundaki çabalarını ele almaktadır. Yazar burada, *İbâdiye*'nin sünnetin tedvini, korunması ve tebliği gibi hususlara son derece önem verdiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda ilk *İbâdî* hadis râvîlerinden olan Câbir b. Zeyd'in hadis talebi uğrunda yaptığı rihlelerden söz etmektedir. Ayrıca yazar burada hadis tedvini sahasında Ebû Ğânim Bişr b. Ğânim el-Horasânî ve er-Rabî' b. Habîb gibi muhaddislerin çabalarından bahsetmektedir. *İbâdîlerin* hicrî bir ve ikinci asırlarda hadislerin tedvini faaliyetlerine çok canlı bir biçimde katıldıklarını ifade eden yazar, bu çabalar sonucu vücut bulan *İbâdî* eserlerin pek çoğunun savaşlar neticesi yok olduğunu sözlere eklemektedir. Mesela hicrî 296 yılında ilk *İbâdî* devleti olan *Rüstemîler*'i ortadan kaldıran Şiî *Fâtımîler*'in *el-Ma'sûme* diye bilinen büyük *İbâdî* kütüphanesini talan ettiklerini, kütüphanede bulunan dînî olmayan eserleri aldıktan sonra geriye kalan bütün eserleri yaktıklarını nakletmektedir. Ayrıca yazar burada *İbâdiye*'ye ait bazı hadis eserlerinin isimlerini vermektedir.

Yazar birinci bölümün diğer bir ana başlığı altında meşhur *İbâdî* muhaddisleri ve onların eserlerini tanıtmaya geçmektedir. Burada önce er-Rabî' b. el-Habîb el-Basrî'yi (ö. 175) ele almakta, onun hayatı, hocaları ve *Müsned*'inde izlediği metodu hakkında bilgi vermektedir. Yazar, İbn Habîb'in *Müsned*'ini çeşitli yönlerden tanıttikten sonra, *İbâdiye*'nin diğer rivâyet kitaplarını tanıtmakta ve ilk önce İmam Ebû Ğânim el-Horasânî'nin *Müdevvene*'sini ele almaktadır. Yazarın verdiği bilgiye göre Ebû Ğânim el-Horasânî'nin *Müdevvene*'sinde Rasûlullah'ın hadisleri, sahâbe kavilleri, *İbâdî* mezhebine mensup fakihlerin görüşleri ve az da olsa diğer mezheplere mensup fakihlerin görüşleri yer almaktadır. Ayrıca yazar burada er-Rabî' b. Habîb'in *Kitâbu'l-Akîde*'sini, İmam Ebû Sufyân'ın rivâyetlerini, İmam

Eflah'ın rivâyetlerini ve İmam Câbir b. Zeyd'in rivâyetlerini ihtiva eden eserleri tanıtmaktadır.

Daha sonra yazar birinci bölümün sonlarına doğru *İbâdiye*'de rivâyet kural-larını ele almakta, isnad ve edâ lafızları üzerinde durmaktadır. Yazar burada *İbâdiye*'nin isnada son derece önem verdiğini ve rivâyetin sıhhati için isnadı şart koştuğunu ve sahih hadisin sıhhat şartlarından birinin de ittisal olduğunu kabul ettiklerini söylemektedir. Yine burada hadis râvîsinde bulunması gereken özellikler hususunda *İbâdiye*'nin diğer muhaddislerden farklı düşünmediğini görüyoruz. Fakat *İbâdiye*'nin sahâbe'nin adâleti konusunda ashâbu'l-hadîs'ten farklı düşündükleri dikkatlerden kaçmamaktadır. Onlara göre fitnelerden önce fısık zahir olmayan sahâbe'nin tamamı âdildir. Ancak fitnelerden sonra yaşantısı Rasûlullah'ın yaşantısına uygun olduğu bilinenler mutlak olarak âdildir. Fakat bu yaşantı üzere devam ettiği bilinmeyenlerin ise ta'dilinde acele edilmez, bunların adaleti araştırılır. Diğer taraftan yazar burada bid'at ehlinden ve mechul kimselerden hadis rivâyeti konusunda *İbâdiye*'nin görüşlerine yer vermektedir. Yazar birinci bölümün son başlığında ise edâ lafızları konusunda *İbâdiye*'nin görüşlerine yer vermektedir.

Eserin ikinci bölümü, *Muhaddislerle İbâdî Râvîler Arasındaki İlişki* adını taşımakta olup, yazar burada muhaddislerle *İbâdî* râvîler arasındaki ilişkiyi ele almakta ve muhaddislerin İbâdî râvîlere bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu amaçla ilk önce itikâdî mezhep farklılığının hadis rivâyetindeki etkisini ele almakta ve şu tespitleri yapmaktadır: Üçüncü halife Hz. Osman'ın katlinden sonra ortaya çıkan fitne, İslam ümmetinin birliğini bozmuş, bu birlikte asla kapanmayacak gedikler açmış ve ümmeti birbirine düşman fırkalara bölmüştür. Bu fitne hadis rivâyetinin seyrinde de büyük etkiler meydana getirmiş, bu durumdan herkes, hatta sahâbe dahi etkilenmiştir. Önceleri adaleti araştırılmayan sahâbenin de adaleti araştırılır olmuştur. Önceleri hadisler râvîleri araştırılmadan kabul edilirken, bundan böyle râvîleri araştırıldıktan sonra kabul edilir olmuştur. Böylece hadis rivâyetinde mevcut olmayan bir şart ortaya çıkmıştır ki, o da hadis râvîsinin mezhebî temâyülüdür. Yazar bu durumu, İbn Sîrîn'in o meşhur sözünün çok güzel bir biçimde tasvir ettiğini söyler: İbn Sîrîn şöyle demektedir: "*Bidâyette isnad sormuyorlardı. Ne zaman ki fitne zuhur etti, (hadis rivâyet eden kimselere), bize hadis aldığımız kimselerin isimlerini söyleyiniz, demeğe başladılar. Bakıyorlar, (ismi verilen râvî) eğer ehl-i sünnetten ise, hadisini alıyorlardı; ehl-i bid'attan ise, hadisini terk ediyorlardı.*"

Yazar durumun bu şekilde devam ettiğini, müslümanlar arasındaki uçurumun gün geçtikçe daha da büyüdüğünü, bazılarının işi daha da ileri boyutlara taşıdıklarını ve kendi mezheplerine mensup olmayan râvîlerden hadis rivâyet etmemeye başladıklarını ifade eder. İşte böyle bir ortamda bid'atçinin rivâyetinin kabul edilip edilmeyeceği meselesinin ortaya çıktığını söyleyen yazar, bu konuda farklı fikirlerin taraftar bulduğunu dile getirir. Akâid konularındaki fikir ayrılıkla-

rından dolayı muhaddisler arasında iftira ve karalamaya varan tenkit faaliyetleri ortaya çıkmış, hatta bundan büyük alimler bile nasibini almıştır. Yazar bu noktada el-Kevserî'nin cerh-ta'dil edebiyatına yönelik bir tenkidini zikreder ve itikad farklılıklarının cerh-ta'dil edebiyatına yansımalarıyla ilgili bazı misaller verir. Yazar, muhaddisler arasındaki bu itikâdî meselelerdeki görüş ayrılığının fikhî meselelere de yansıdığını ve furû' fıkıh meselelerinde kendileriyle aynı görüşte olmayanlardan rivâyeti terk ettiklerini zikreder. Bu durumların hadis rivâyetinde çok etkili olduğunu, hadis râvîlerinin pek çoğu arasında, bid'atçıden hadis rivâyet etmenin onun bid'atini kabul etmek manasına geleceği görüşünün yaygınlık kazandığını dile getirir.

Yazar daha sonra İbâdî râvîlere karşı muhaddislerin tutumunu ele almaya geçer. Bu bağlamda muhaddislerin İbâdiye'ye bakış açısını İbn Hacer'in şu sözlerinin çok güzel özetlediğini ifade eder: "*İbâdiye, Hâricîler'den bir fırkadır ki, görüşleri çok çirkin değildir.*" (İbn Hacer, *Hedyu's-sârî Mukaddimetu fethi'l-bârî*, s. 628) Yazar, muhaddislerin İbâdiye'ye yaklaşım tarzlarının daha iyi tahlil edilmesi için, öncelikle muhaddislerin Hâricîler'e bakış açılarının anlaşılması gerektiğini ifade ederek bu konuyu ele almaktadır. Bu bağlamda bazı yazarların, hadis uydurma konusunda Hâricîleri, Şia ile bir tuttuklarını, ancak bunun âdil olmayan bir ön yargı olduğunu; hadis uydurma hususunda Hâricîlerin Şia ile bir tutulamayacağını, Şia'nın hadis uydurmakla meşhur olduğunu, oysa Hâricîler için böyle bir şeyin söz konusu olmadığını, İbâdiye'nin hadis rivâyetinde doğru sözlülükle ve yalandan uzak olmakla meşhur olduklarını sözlerine ekler. Bu hususla ilgili olarak Ebû Dâvud'un şu ifadelerini nakleder: "*Ashâbu'l-ehvâ (bid'atçı fırkalar) içinde hadisi Hâricîlerden daha sahih olan yoktur.*" Eski ve yeni âlimlerin Hâricîlerin hadis rivâyetinde yalandan uzak oldukları hususunda pek çok ifadeleri olduğunu söyler. Bu hususta İbn Teymiye'nin şu ifadelerini de nakleder: "*(Hâricîler) kasden yalan söyleyen kimselerden değildir, bilakis doğru sözlülükle bilinirler. Hatta şöyle denir: Onların hadisleri en sahih hadislerdendir.*" Yazar, Hâricîlerin özellikle hadis rivâyetinde yalandan uzak oldukları hususunda, eski ve yeni müelliflerin görüşlerinden daha başka misaller de vermektedir. Bu bağlamda Mustafa es-Sibâî'nin şu ifadelerini nakleder. "*Hâricî'nin uydurduğu tek bir hadise bile rastlamadım. Mevzûât ile ilgili eserleri çok araştırdım, yalancılardan ve hadis uyduruculardan sayılan tek bir Hâricî'ye rastlamadım.*"

Yazar bazı müelliflerin Hâricîlerin hadis uydurdukları yönündeki görüşlerine, Abdurrahman b. Mehdî'nin, Sünnet'in Kur'an'a arzı ile ilgili hadisi Hâricîlerin uydurduğu şeklindeki ifadesini delil gösterdiklerini söylemektedir. Yazar bu hadisi bazı âlimlerin zayıf, diğer bazılarının ise uydurma kabul ettiklerini ifade ettikten sonra, hadisin hükmü hakkındaki bazı görüşleri nakleder. Daha sonra o, bu hadisi Hâricîlerin uydurduğu yönündeki görüşe hiçbir delil bulamadığını, zira kendileri sebebiyle zayıf kabul edilen hadisin râvîlerinden hiç birisinin Hâricîlere

nisbet edilmediğini söyleyerek, hadisin Hâricîler tarafından uydurulmuş olamayacağını ifade etmek ister.

Bu değerlendirmelerden sonra yazar, muhaddislerin Hâricîlerden niçin az hadis rivâyet ettikleri sorusunun cevabını aramaktadır. Onun ifadesine göre, Hâricîler doğru sözlülük ve yalandan uzak olmakla meşhur oldukları halde, kendilerinden rivâyetin azaltılması gereken bid'at ehlinde sayıldıkları için, muhaddisler Hâricîlerden hadis rivâyetini mümkün olduğunca azaltmışlardır. Yazar bu durumun, muhaddislerin Hâricîlerden az hadis rivâyet etmesinin sebeplerinden bir sebep olduğunu ifade ederek, başka sebepler de göstermeye çalışır. Buna göre, Hâricî fırkaların çoğu Emevîler ve Abbâsîlerle savaşmışlar, bu savaşlar Hâricîleri bitkin düşürmüş, bu da onlardan hadis rivâyet etme fırsatını son derece azaltmıştır. Bu ve diğer nedenden dolayı Hâricîlerden az hadis rivâyet edildiğini, mesela el-Buhârî'nin dört veya beş Hâricî râvîden hadis rivâyet ettiği sözlerine ekler.

Daha sonra yazar, muhaddislerin *İbâdiye*'ye karşı tutumlarına kısaca değinmektedir. Muhaddislerin *İbâdiye*'yi Hâricî fırkalardan bir fırka olarak kabul ettikleri için, Hâricîler hakkında verdikleri hükmü, *İbâdiye* için de verdiklerini ifade eder. Ancak diğer Hâricî fırkalara göre daha mutedil olan *İbâdiye*'nin bu konumunun, muhaddislerle aralarındaki ilişkide etkili olduğunu, bu nedenle de muhaddislerin *İbâdiye* hakkındaki fikirlerinin farklılık arzettiğini, bazen onları övdüklerini ve beğendiklerini, bazen ise yerdiklerini ve terk edilmeleri gerektiğini söylediklerini dile getirir. Yazar bu mevzuya misal olmak üzere, Sufyân b. Uyeyne'nin bir *İbâdî* râvî hakkındaki övgüsünü nakleder.

Eserin ikinci bölümünün ikinci ana başlığı altında, hadis eserlerindeki *İbâdî* râvîler meselesi ele alınmaktadır. Yazar ikinci ve üçüncü hicrî asırlarda *İbâdîlerin* İslâm âleminin çeşitli bölgelerine geniş ölçüde yayıldıklarını ifade ederek; o sırada değişik şehir ve bölgelerdeki *İbâdî* varlığı hakkında bilgi vermektedir. Bu bağlamda, o çağda *İbâdîlerin* yerleştiği ve bazısında devletler kurdukları şehir ve bölgeler şunlardır: Basra ve Irak, Hicaz, Yemen, Cezîre, Mağrib, Mısır ve Uman. Yazar, rivâyet asrı dediği bu sırada *İbâdîlerin* bu kadar geniş bir alana yayılmış oldukları için, pek çok *İbâdî* hadis râvîsi olması gerektiğini, ancak durumun hiç de böyle olmadığını, oldukça az *İbâdî* hadis râvîsine rastlanıldığını ya da *İbâdî* oldukları kesin olarak ifade edilenlerin son derece az olduklarını; bu hususta iki şeyin *İbâdî* râvîleri belirlemede araştırmacıya engel teşkil ettiğini söyler:

Yazarın kanısına göre bu engellerden birincisi, *İbâdîlerin* bizzat kendilerinin *İbâdî* ricâli tanıtan *terâcim* türü eserler telif etmemiş olmalarıdır. *İbâdiye*, bu işe önem vermemiş ve diğer mezheplerde olduğu gibi *terâcim-i ricâl* türü ansiklopedik eserler meydana getirmemişlerdir. Ancak bu konuda kesin bir hüküm vermenin zor olduğunu söyleyen yazar, mevzû ile ilgili eser telif edilmişse de, *İbâdî* eserlerin çoğunun kaybolmasından dolayı bu tür eserlerin bize ulaşmamış olabileceğini de imkân dâhilinde görür. Diğer taraftan yazar, elimizde olan *İbâdî* ricâli ile ilgili *terâcim* türü eserlerin ise, bu konuda bize bir yardımının olmadığını, çoğu zaman

bir râvînin sadece isminin ve babasının isminin zikredildiğini, nisbesinin ve künyesinin zikredilmediğini, bazen ise sadece isminin ya da künyesinin zikredildiğini, râvînin hangi tabakaya dâhil olduğunu belirlemek hususunda araştırmacıya faydalı olacak bilgilerin, mesela râvîlerin vefat tarihlerinin, râvînin kimlerden hadis rivâyet ettiği veya kimlerin ondan hadis rivâyet ettiği gibi bilgilere yer verilmediğini söyler.

Yazara göre elimizde bulunan hadis eserlerindeki *İbâdî* râvîleri tespit etmedeki diğer bir güçlük ise, *terâcim* türü eserlerde yer alan râvîlerin her zaman mezheplerinin zikredilmemiş olmasıdır. Mesela *İbâdî* râvîleri araştıran bir kimse, herhangi bir râvînin *İbâdiye*'den olduğunun açıkça ifade edilmemiş olmasından dolayı bu konuda bir güçlükle karşılaşır. Bu nedenle de araştırmacı, bazen sadece o râvînin Hâricîlerden olduğu şeklindeki ifade ile yetinmek zorunda kalır. Bu zorlukların, elimizdeki hadis koleksiyonlarının senedlerinde yer alan *İbâdî* râvîlerin tam olarak tespiti hususunda araştırmacının önünde durduğunu ifade eden yazar; bu nedenle hiçbir araştırmacının hadis eserlerinde rivâyetleri yer alan bütün *İbâdî* râvîleri tespit ettiğini iddia edemeyeceğini ve bu konuda araştırmaları sürdürmek isteyenler için kapının açık olduğunu sözlerine ekler.

Daha sonra yazar, *İbâdiye*'den oldukları kesin olarak söylenebilecek olan ve hadis eserlerinde rivâyetleri bulunan bazı şahsiyetleri tanıtmaya geçer. Ayrıca bu râvîlerin senedlerinde yer aldığı hadislerin, hangi hadis eserlerinde geçtiğini de tesbit etmektedir.

Onun bu bağlamda bize tanıttığı ilk şahıs, İmam Ebu's-Şa'sâ Câbir b. Zeyd el-Ezdî'dir (ö. 93). Tâbiünden olan ve Abdullah b. ez-Zübeyr, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Muâviye b. Ebî Süfyân ve daha başka sahabîlerden hadis rivâyet eden Câbir b. Zeyd, *İbâdiye* mezhebinin gerçek manada kurucusu olduğu kabul edilmektedir. Yazarın tespitine göre, başta el-Buhârî ve Müslim'in *Sahihleri* olmak üzere Câbir b. Zeyd'in rivâyetleri pek çok hadis eserinde yer almaktadır. Yazarın burada tanıtmış olduğu diğer *İbâdî* râvîler ise şunlardır: el-Velîd b. Kesîr el-Mahzûmî, Ebû Hassân el-A'rac, Hâcib b. Ömer, Hayân el-A'rac, Sâlih ed-Dehân, Abdulmelik et-Tavîl.

Yazar eserinin ikinci bölümün üçüncü ve son ana başlığı altında yukarıda zikredilen *İbâdî* râvîlerden Câbir b. Zeyd, el-Velîd b. Kesîr el-Mahzûmî, Ebû Hassân el-A'rac, Hâcib b. Ömer ve Hayân el-A'rac'ın el-Buhârî, Müslim, et-Tirmizî, en-Nesâî, Ebû Dâvud, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde yer alan rivâyetlerini tespit etmektedir. Buna göre, yukarıdaki beş râvînin yedi temel hadis eserindeki rivâyetlerinin toplamı iki yüze ulaşmaktadır. Daha sonra yazar, bu râvîlerin yukarıdaki hadis eserlerinde rivâyet zincirlerinde yer aldıkları hadisleri vermektedir. Yazar ayrıca burada, *İbâdî* râvîlerin rivâyet zincirinde yer aldığı bu hadisler üzerinde bazı derlendirmeler yapmakta ve şu görüşlere yer vermektedir: Öncelikle bu hadisler, tahâret, namaz, oruç, hacc, yeme, içme ve hadler gibi *fikhî* konularla ilgilidir. Bu hadisler arasında *akîde* ile ilgili olanlar yoktur. Bunun nede-

ni ise, muhaddislerle *İbâdiye* arasındaki itikâdî görüş ayrılıklarıdır. Bundan dolayı muhaddisler, akâid konularında *İbâdî* râvîlerden hadis rivâyet etmemişlerdir. Ayrıca yazar *İbâdî* râvîlerin rivâyet etmiş olduğu hadislerin senedleri ile ilgili bazı değerlendirmeler yapmakta, bu râvîlerin hadis aldıkları şeyhlerini ve kendilerinden hadis alan talebelerini zikretmektedir.

Yazar çalışmasının sonuç kısmında, ulaştığı neticeleri maddeler halinde şöylece özetlemektedir:

1. İbâdiye, sünneti yasamanın temel kaynaklarından bir kaynak olarak kabul etmektedir.

2. İbâdiye, sünnetin taksiminde ehl-i hadisten farklı görüş ortaya koymakta olup, herhangi bir hadis nevi üzerinde ehl-i hadisle tamamen aynı fikre sahiptirler. Hadis rivâyetinde koşmuş oldukları şartlar da ehl-i hadisle bütünüyle aynıdır.

3. İbâdîler hadis rivâyeti amelîyesine etkin bir şekilde katılmış ve hadis eserleri telif etmişlerdir.

4. er-Rabî' b. Habîb'in *Müsned*'i, hadis sahasındaki diğer eserlerden, hadis açısından daha az bir değere sahip değildir. Zira hadislerinin $\frac{3}{4}$ 'ünün senetleri muttasıldır. Geriye kalanlarının büyük bir kısmı ise, muttasıl hükmü verilen Câbir'in mürselleridir. Zira Câbir, sadece sahabi'den veya sika tâbi'den rivâyet etmektedir.

5. *el-Câmiu's-Sahih*'in üçüncü cüzünü teşkil eden akâid hadisleri ise, İbn Habîb'in müstakil bir eseri olup, *Müsned*'den bir bölüm değildir. Çünkü bunlarla *Müsned*'in hadisleri arasında hadis nevi ve râvîler bakımından açık bir fark vardır.

6. İbâdiye, hadis lafızlarında oldukça dikkatli olup, *tedlis*'ten tamamen uzak idiler. İnkita' olan yerde, ittisal olduğunu vehmettiren ibareler kullanmıyorlardı. Aksine, hadis lafızlarını araştırma hususunda son derece dikkatli idiler.

7. Mezhep farklılığı, hadis rivâyetinde olumsuz bir etkiye sahip olmuştur. Zira muhaddisler, itikad açısından kendilerinden farklı düşünenlerden hadis almıyorlar, hatta bazıları bu gibi kimselerden fer'î meselelerde dahi bir şey almıyorlardı.

8. Muhaddisler, İbâdiye'yi Havâric içerisinde telakkî etmiş, onlara verdiği hükmü İbâdiye'ye de vermiş, ancak onlara bazı ayrıcalıklar tanımışlardır. Bundan dolayı İbâdiye'den hadis rivâyetini azaltmışlardır. Zira kendi nazarlarında onlar mübtedia'dandır.

9. Havâric ve İbâdiye'den bir kimsenin hadis uydurduğu sabit olmamıştır.

MODERN ARAP EDEBİYATININ USTA KALEMLERİ
Prof. Dr. Aida İmanquliyeva (çevirenler: Reşad İlyasov ve Qiyas Şükürov), IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007, 380 s.

Serdar USLU*

19. yüzyılın sonlarında Lübnan'da hüküm süren sosyal, siyasi ve iktisadi şartlar, yerel halkın kitleler halinde A.B.D.'ye göç etmesine sebep oldu. Bu göç, ülkenin düşünce yaşamına ve edebiyatına derin etkilerde bulundu. Üretken ve yaratıcı Lübnan aydınlarının A.B.D.'ye, özellikle New York'a göç etmeleri, Arap edebiyatında göç olgusunun ağırlıklı bir rol oynamasına yol açtı. Bu durum, Doğu ile Batı edebiyatları arasındaki karşılıklı etkileşim açısından önemliydi. Prof. Dr. Aida İmanquliyeva'nın "Modern Arap Göç Edebiyatının Usta Kalemleri" isimli çalışması, A.B.D.'ye göç eden Arap aydınlarının en verimlileri arasında yer alan Cibran Halil Cibran, Emin er-Reyhâni ve Mihail Nuayme'nin eserlerinin analizi yoluyla, söz konusu Doğu Batı etkileşimini ve bunun doğurduğu sonuçları etkili biçimde ele almakta ve önemli sonuçlara varmaktadır. Eser, günümüzde canlılığından hiçbir şey kaybetmeyen, bilakis önceki yıllara göre çok daha önem kazanan Doğu-Batı ilişkileri sorununa yeni yaklaşımlar getirmesi bakımından son derece önemlidir.

Esere göre, Cibran, er-Reyhani ve Nuayme'nin edebi yaratıcılıklarının önemi, Avrupa ve Amerika edebiyatlarının etik ve estetik değerlerini yenilikçi bir bakış açısıyla benimseyerek, kendi milli değerleriyle sentezlemeye çalışmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Ünlü Rus oryantalisti İ. Y. Kraçkovski tarafından "Suriye Amerikan Okulu" başlığı altında incelenen bu üç yazarın edebi etkinlikleri, sıra dışı bir görünüm arz etmekteydi. Cibran ve er-Reyhani, İngiliz Göl Okulu ve Amerikan transandantalizminden etkilenirken, Nuayme, Rusya'da almış olduğu eğitimin de etkisiyle eleştirel realizmi benimsemişti. Bu durum, söz konusu okulun edebi etkinliklerini zenginleştirdi ve Modern Arap edebiyatının şekillenmesinde etkin bir rol üstlenmelerini sağladı. Kraçkovski bu rolü değerlendirirken,

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi.

Modern Arap Edebiyatının kaderinin göçle yakın bir ilişki içinde olduğu tespitinde bulunmuştur. Bu tespit, Suriye-Amerikan okulu yazarlarının göçmenliklerini, sadece literal anlamda bir göçmenlik olmaktan çıkarır ve aynı zamanda fikri bir göçmenlik haline getirir; Doğu irfanının Batı tekniğine göçüdür bu ve Doğu irfanının, Batı tekniğiyle aşılanarak yeni bir ruhsal olgunlaşmanın temeli haline getirilmesini talep eder. Suriye-Amerika Okulu, bu amacın başarılmasında süreli yayınları önemsememiş, bu uğurda sayısız dergiler ve yayımlar çıkarmış, 1920 yılında New York'ta, "Kalemler Birliği" (er Rabitatü'l-Kalemiyye) adı altında örgütlenmiştir.

İmanquliyeva'ya göre, Suriye Amerikan okulunun Arap edebiyatına, özellikle şiir sanatına en büyük katkısı, üslupta serbestleşme ve içerikte sosyalleşme olmuştur. er-Reyhani ve Cibran, Arap şiirinde serbest üslubun ilk örneklerini vermişlerdir. Diğer yandan Kraçkovski'nin ifadeleriyle, Cibran'ın serbest şiirlerinin başlıca konusu insandır. Bu özellikleriyle Cibran, Arap edebiyatı için bir devrimdir.

İmanquliyeva, çalışmanın ikinci bölümünde Cibran'ın romantizmini son derece yenilikçi ve yaratıcı bir üslupla tartışmaktadır. İmanquliyeva'ya göre Cibran, derin biçimde etkilenmiş olduğu İngiliz romantikleri gibi, güzelliği, genel ve ideal bir olgu olarak benimsemiş ve onu tüm insanlığın kutsal mülkü ve hakikatin kendisi olarak kabul etmiştir. Diğer romantikler gibi, Cibran da uygarlığın endüstriyel ve teknik kazanımlarına karşı çıkmamış, bilakis, uygarlığı, özlemine çektiği manevi uyanış açısından önemsemiştir. Böylece Batı tekniği ve endüstrisi, Cibran'ın eserlerinde Doğu maneviyatıyla uyumlu kılınmıştır. Bu durum, Suriye-Amerikan okulunun manevi uyanış ülküsüne uygundur. Ancak İmanquliyeva'ya göre Cibran, diğer romantiklerden, özellikle derin biçimde etkisinde kaldığı Byron'dan farklı olarak, toplumunun sorunlarına karşı da ilgilidir. Cibran'ın romantik bir kalem olarak Arap toplumunun sorunlarına yönelmiş olması, sadece Arap edebiyatı açısından değil dünya edebiyatı açısından da çok yenilikçi bir tutumdur. Cibran'ın kahramanları geleneksel romantik kahramanlardan farklı olarak, topluma karşı değildir, aksine onunla bütünleşir.

İmanquliyeva, çalışmanın üçüncü bölümünde er-Reyhani'nin sanatsal üslubunu ve kişiliğini Doğu-Batı ikilemine oturtmak konusunda sıra dışı bir başarı sergilemektedir. er-Reyhani, kendisinin hem Batı'ya, hem Doğu'ya ait olduğunu hissetmiş ve Araplar'ı, Batı'nın ekonomik ve kültürel kazanımlarını sahiplenmeye davet etmiştir. Doğu toplumlarının yükselişinde kalbi hayatın ve felsefi derinliğin yeterli olmadığını, kültürel kazanımların ve teknik ilerlemelerin de manevi ve sosyal diriliş için gerekli olduğunu savunmuştur. Bu ülkü doğrultusunda, Doğu'ya Batı'nın tekniğini, Batı'ya ise Doğu'nun felsefesini ve şiirselliğini taşıma misyonunu üstlenmiştir. Bu uğurda manevi değerleri özellikle vurgulayan transandantal akımın etkisine girmiş, romantizmin temel kaynaklarından biri olan doğayı, insanın manevi diriliş kaynağı olarak yorumlamıştır. İmanquliyeva, er-

Reyhani'nin ferdiyetçiliğinin, son kertede sosyal bir ülkü tarafından beslendiğini tespit eder. İnsanın manevi uyanış ve olgunlaşması, toplumun yükselişi için şarttır. İmanquliyeva'nın en çarpıcı tespitlerinden biri, er-Reyhani'nin bireysel olgunlaşma anlayışını, kişinin kendi iç tezatlarını aşmasıyla ilişkilendirmiş olmasıdır. Doğu-Batı arasındaki tezat, kişinin kendi iç dinamikleri, yani aklıyla kalbi arasındaki tezatin yansımasıdır. Bu durum, er-Reyhani'nin çatışkılarını başarılı biçimde açıklamaktadır. Arap milli şuuruna yaptığı katkılar, bu çatışkılarca şekillendirilmiştir.

İmanquliyeva'ya göre Nuayme, Cibran ve er-Reyhani'nin, İngiliz Amerikan Ekolü karşısındaki hislerini ve durumlarını, Rus edebiyatı karşısında duyumsamış bir Arap aydınıdır. Rus edebiyatından derin biçimde etkilenmiş, Rus yazarların yazdığı gibi yazmak istediğini açıkça ifade etmiş ve Rus edebiyatına ilişkin kazanımlarını ömrünün sonuna kadar büyük bir memnuniyet duygusuyla anmıştır. Edebi eser karşısındaki eleştirel tutumunu geliştirirken Belinski'den, hümanizmini ve zulüm karşıtı tutumunu Tolstoy'dan, gerçekçi ifade üslubunu ise Çehov'dan almıştır. İmanquliyeva'ya göre Nuayme'nin öyküleri, Arap sosyal gerçekliğinin karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. Öyküleri sadece içerikleriyle değil ruhlarıyla da milli bir nitelik arz eder. Nuayme'nin, Cibran ve er-Reyhani'nin yanı sıra bu çalışmaya konu edilmiş olması, Batı değerlerinin İngiliz-Amerikan yorumuyla Rus yorumu arasındaki farklılıkları izlemek bakımından eşsiz fırsatlar sunmakta, Suriye-Amerikan Okulunu bilhassa önemli kılmaktadır.

İmanquliyeva'ya göre, her üç yazarın da Hıristiyan olması, göç ettikleri ülkelerde edebiyat çevreleriyle yakın bir temas kurmalarına ve Batı medeniyetinin kazanımlarını önyargısızca benimsemelerine imkân sağlamıştır. Ancak her üç yazar da, bütün ferdiyetçiliklerine rağmen, içinde doğup büyüdüğü Arap toplumlarının sosyal ve milli sorunlarına, bağımsızlık mücadelelerine ve manevi kalkınmalarına derin bir ilgi duymuşlardır. Bu durum, onları, Doğu-Batı ilişkileri sorunu açısından verimli bir sentez odağı haline getirmiştir. Bizce, Suriye-Amerikan Okulu'nun üstlendiği bu sentez misyonu, yüzyıllar önce Süryani Hıristiyanların, Yunan felsefesini ve kazanımlarını Arapça'ya çevirerek verimli bir İslam felsefesinin doğmasına ön ayak olmaları hadisesini hatırlatmaktadır. O yüzyıllarda Yunanlılık kimliği altında beliren Batı bilgisi, çağımızda İngiliz, Amerikan ya da Rus kimliği altında belirirken ve yeni sentezleri gerekli kılmaktadır.

Prof. Dr. Aida İmanquliyeva'nın bu eşsiz çalışmasının, Doğu ve Batı medeniyetleri arasında daima bir köprü vazifesi gören Türkiye'de, Türk okurunun istifadesine sunulmuş olması bizce son derece anlamlıdır. Türk halkına, Batı ile ilişkilerinde, diğer Doğu milletlerinin deneyimlerinden haberdar olmak imkânı sunacaktır. Edebiyat daima, farklı uygarlıkların ve kültürlerin etkileşimlerinin en açık ve etkili biçimde izlenebildiği bir disiplin olmuştur. Cibran, er-Reyhani ve Nuayme, sadece birer edebiyatçı değil, aynı zamanda içinde yaşamakta olduğumuz dünyanın iki uygarlık odağını, Doğu ve Batı'yı ustalıkla çözümlemiş, yaratı-

cı düşünürlerdi. Kendi toplumunun gerçeklerinin farkında olan ve ülkesinin kaygılarını iyi bilen İmanquliyeva'nın, almış olduğu Batılı eğitimi ve edindiği eşsiz tecrübeler, onu, bu türden bir konuda bilhassa önemli bir kişilik haline getirmektedir.

Bu kıymetli eserin dilimize kazandırılmasında büyük hizmetleri geçen, editör Dr. Afaq Esedova'ya ve çevirmenler Reşad İlyasov ile Qiyas Şükürov'a sonsuz şükranlarımı sunuyorum.

İNANÇ AÇISINDAN ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ

Şerafeddin GÖLCÜK*

Allah ile insan arasında temel bir ilişki olan inanç konusunu açıklığa kavuşturmak için bazı Kur'anî ifadelerle başvurmakta yarar vardır. Aslında inanç meselesi insanın bir problemidir, insandan kaynaklanıp Allah'a doğru yükselen bir

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm (Emekli) Öğretim Üyesi. Bu makale Diyanet İlmî Dergi, Cilt: 32, Sayı: 2, Nisan-Mayıs-Haziran 1996, s. 23-33'te yayınlanmıştır. Bazı yazım ve imla yanlışları tarafımızdan gözden geçirilmiştir. Yayına Hazırlayan: Dr. Kamil Güneş, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kamilgunes@selcuk.edu.tr

Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük 16.12.1940'ta Ödemiş'te doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini İzmir'de yaptı. Kestanepazarı ve Ödemiş Kur'an Kurslarında özel dini tahsilde bulundu. 1960 yılında başladığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni 1964 yılında bitirdi. Diyanet İşleri Başkanlığı merkez ve taşra teşkilatında kısa bir müddet görev ifa etti. Kırıkkale'de vaizlik yaptı. 1964-66 yıllarında Tuzla Piyade Okulu'nda subay olarak askerlik hizmetini yerine getirdi. 1966 yılında doktora tahsili için Fransa'ya gitti. Doktorasını 1972'de Paris Sorbonne Üniversitesi'nde tamamladı. Doktora öğrenimi esnasında 1969 yılında dokuz ay süreyle Tunus'ta kaldı. 1973'te Erzurum İslami İlimler Fakültesi'nde öğretim görevine başladı. 1974 yılında gittiği Kahire'de bir sene araştırmalarda bulundu. 1977'de Doçent, 1984'te Profesör oldu. 1985 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Profesör olarak göreve başladı. Dekan yardımcılığı, Selçuklu Araştırmaları Merkezi Başkanlığı ve Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanlığı gibi idari görevlerde bulundu. 1992'de Bakanlar Kurulu Kararıyla 7 yıllık bir süre için Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeliği'ne seçildi. 1999 yılında görevi sona erdi. Sosyal, kültürel ve dinî amaçlı pek çok yurt dışı seyahatleri yaptı. Fransa, Mısır, Almanya, Tunus, Cezayir, Fas, İngiltere, Özbekistan, Ürdün, Suudi Arabistan ve Amerika Birleşik Devletleri'nde dinî ve ilmî toplantılara katıldı. 1997'de Kudüs'te Dinler Arası Diyalog Toplantısı'nda "Samimî Bir Diyalog İçin Bazı Müşterek Noktalar" konulu bir tebliğ sundu. Arapça, İngilizce ve Fransızca bilen Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük biri erkek, diğeri kız iki çocuk babasıdır.

Çeşitli dergi ve ansiklopedilerde yayınlanmış pek çok ilmî makalelerinin yanı sıra bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve konferansları da bulunan Prof. Gölcük'ün telif ve tercüme çalışmaları şunlardır: *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul, 1979. (Türkiye Millî Kültür Vakfı Ödülü); *Bakıllanı ve İnsan Filleri* (Başlığıyla) Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1997 ("Bakıllanı'de İnsanın Filleri Anlayışı", Doçentlik Tezi, Erzurum, 1977); *Akaid*, (İmam Hatip Liseleri Ders Kitabı, Süleyman Toprak ile Birlikte), Ankara, Devlet Kitapları, 1986; 1996; *Kelam: Tarih, Ekollar, Problemler*, (Süleyman Toprak ile Birlikte), Konya, 1988; 2001; *İslam Akaidi*, Konya, 1989; Konya, Esra Yayınları, 1997, *Kur'an'da İnsanın Değeri*, İstanbul, 1989; *Allah, Kur'an, İnsan*, Konya, Esra Yayınları, 1990; *Kur'an ve İnsan*, Konya, Esra Yayınları, 1996; *Kelam Tarihi*, Konya, Esra Yayınları, 1998; *Din ve Toplum*, Konya, Esra Yayınları, 2000; *Kur'an ve Mekke*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007 ("La Revelation Coranique et Son Environment Social", Doktora tezi, Paris, Sorbonne, 1972). (Bu biyografi Gölcük Hocamızın şu ana kadar çıkan en son kitabı olması hasebiyle *Kur'an ve Mekke*'den alınmıştır.) Çeviriler: *Ölümden Sonra Diriliş*, Subhi Salih, İstanbul, 1976; 1998; *Kelam İliminin Belli Başlı Meseleleri*, Ebu'l-Vefa Teftazani, İstanbul, 1980; *(Ana Konularıyla Kelam başlığıyla)* Konya, Kitap Dünyası, 2000; *Ehl-i Sünnet Akaidi*, İmam Muhammed Pezdevi, İstanbul, 1981; 2000.

meseledir. İnanç meselesini Allah ile insan arasında bir mesele olarak kabul edişimiz, imanın asıl maddesinin Allah'a inanmak olduğundan dolayıdır.

1- İNSANIN YERYÜZÜNDE HALİFE OLUŞU

İnsanın inanç açısından konumunu tayin etmede ilk ve en önemli Kur'anî tabir hilafettir. Allah insanı yaratmayı irade ettiğinde ona bahşettiği makam hilafet makamıdır. Hilafet, vekâlet gibi, asaletin karşıtı olarak başkasına vekil olmak, onun yerini tutarak, onu temsil etmek anlamındadır. Halife, dilimizdeki kalfa kelimesinin aslı ve doğrusu olup bir başkasının yerine geçen, asile vekillik eden manasınadır. Allah'ın insana yeryüzünde hilafet vererek onu halife olarak yaratması, insana bahşettiği şeref, lütuf ve üstün değeri ortaya koyar.

Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılışı öncesini anlatan Bakara Suresi'nin 30. ve takip eden ayetlerdeki tablo çok ilgi çekicidir. Orada insanın yaratılışına gerekçe olarak **“yeryüzünde bir halife var etme”** gösterilir. İnsanın **“bir halife olarak”** varlıklar düzeninde yerini alması onu yaratmayı amaçlayan iradenin sahibi Allah Teâlâ tarafından beyan edilir. Fakat daha önce yaratılmış varlıklar grubundan meleklerin **“halife”** olması istenen insan için söyledikleri dikkate şayandır: Melekler, halife insanın iki özelliğine bilhassa temas ediyorlar: 1-Bozgunculuk yapmak, 2-Kan dökmek. Gerçekte Allah'a gerekli olan tesbih, takdis, hamd gibi ibadetleri melekler yerine getiriyordu. Ancak meleklerin bilmedikleri hususlar vardı, onları yalnız Allah biliyordu.

Melekler insana bahşedilen hilafetin değerini hemen takdir ettiler, insan yeryüzüne, Allah tarafından kendisine giydirilen hilafet tacı gibi üstün bir makamın sahibi olarak ayak bastı, ilk insanın yaratılmasıyla yeryüzünde her şeyin başlangıcı söz konusudur, insanla ilgili her şey, din, dil, bilim, üreme, çoğalma, dağılma, yerleşme, aile, hukuk, medeniyet, toplumsal ve bireysel hayat bu ilk yaratma ile başlamıştır, ilk yaratılan insan bütün semavi dinlerin, hatta bütün insanlığın kabul ettiği Hz. Âdem'dir.

2-MİSAK

İnanç söz konusu olduğunda dikkate alınması gereken ikinci Kur'anî tabir misaktır. İnsan yeryüzüne gelmeden önce Rabbi Allah ile bir sözleşmede bulunmuştur, insan ilk sözleşmede, yani misakta Allah'ı Rab olarak tanımış, ayrıca kendi kendisinin şahidi olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in A'raf Suresi'nin 172. ve 173. ayetlerinde söz konusu edilen bu ilk misak, yani hayatın başlangıç noktasında yapılan bu sözleşme, hayatın sonunda insanın Rabbi'ne karşı bir mazereti olmasın diyedir. Sözü edilen ayetlerde Allah Teâlâ mealen şöyle buyurur:

“Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye onları kendilerine şahit tutmuştur. 'Evet, buna şahidiz' dediler. Kıyamet günü 'biz bundan habersizdik!' demeyesiniz yahut ne yapalım, daha önce babalarımız Allah'a ortak koştu biz de onlardan gelen bir nesil olduğumuz için öyle yaptık. Gerçekleri iptal edenlerin yaptıkları yüzünden bizleri helak mi ediyorsun? demeyesiniz diye (Sizin Rabbiniz olduğum hakkında sizleri şahid tutmuştuk)”.

Bu misakın alınışıyla ilgili değişik görüşler vardır. Ancak önemli olan, insan Rabbi'nin Allah olduğu konusunda kendisini şahit tutarak bir söz vermiştir. Allah Teâlâ, Hz. Âdem'den itibaren zincirleme olarak tâ kıyamete kadar gelip geçecek

bütün nesillerin, kişilerin Rabbi olduğunu kendilerine şahit tutarak, ezelde ilk misakı almıştır. Allah Teâlâ, Hz. Âdem'in sulbünden bütün zürriyetini yaratıp onlara hayat ve akıl vererek hepsini varlığına ve birliğine şahit kıldı ve **“Rabbimiz değil miyim?”** diye sorunca hepsi birden **“Evet”** dediler. Bu şekilde bir sözleşmenin vukuu da akla aykırı olmayıp mümkündür.

3- FITRAT

İnanç sorununun çözümünde veya inanç meselesini sağlam bir zemine dayandırmada üçüncü ve çok önemli Kur'anî terim fitrattır. Fıtrat yaratılış demektir. Allah bütün insanları bir tek fıtrat, genel bir yaratılış üzerine var etmiştir. Bu fıtrat, geçici olarak, insanın yeryüzünde bulunduğu şartlarda ve konumda değişebilir. Dış etkenler, sosyal, tarihi ve coğrafi şartlar, adetler, kültürler, insanın bireysel ve toplumsal kazanımları ikinci derecedendir, bu fıtrata sonradan ilave edilmişlerdir; bunlar aslî fıtratın bir ve bütün insanlık için genel olma özelliğini değiştirmez. İnsan maddi planda, beden ve organlar olarak tek bir fıtratta yaratıldığı gibi manevi planda da ruh, zekâ, akıl, içgüdüler, bütün psikolojik haller bakımından da tek bir fıtrat üzerindedir, bu fıtrat tam ve sağlamdır, ilahidir, Allah'a, Hakk'a doğru gitmeye elverişlidir, bunda hiçbir eğrilik ve eksiklik yoktur. Bunun için Allah Teâlâ Kitab-ı Mübîn'inde şöyle buyurmaktadır:

“Sen yüzünü, Allah'ı bir tanıyarak dine, Allah'ın insanları üzerine yaratmış olduğu fıtratına doğrult. Allah'ın yaratışında değişiklik bulunmaz. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”

Rum suresinin 30. ayetinde ifade edilen değişmez fıtrat kanununa göre bütün insanlar eşittirler. Ancak insanların çoğunun bu fıtrattan habersiz ve bilgisiz oluşu da ayrı bir gerçektir.

İnsan tek bir fıtrat üzere yaratılmakla birlikte onda ikili bir yapı da göze çarpar.

Allah Teâlâ Kur'an-ı Hakim'de insanın manevi yapısını geniş ve uzun bir şekilde çeşitli vesilelerle açıklamıştır. Kur'an'da insan, maddi ve manevi yapısıyla bir ve bütün olarak değerlendirilmiş, teklif ve hitap ruh-beden bütünlüğüne sahip bu insana yapılmıştır. Teklifin, yükümlülüğün geçerliliği her bakımdan tam ve mükemmel insan için söz konusudur. İnsanı yaratan Allah, ona akıl verdikten sonra birtakım sorumluluklar yüklemiştir ki -bunların başında iman gelir- bu tekliftir, insan beden, ruh ve akılla bir bütün oluşturur. İnsanın bedeni topraktan yaratılmıştır. Ancak ona ilâhi ruhtan üflenince o, manevi gerçeğine bürünmüştür. Toprak ve ruh birleşmiş, insan oluşmuştur. Bunlardan toprak aşağıyı, ruh yukarıyı, yüceliği temsil eder. İnsan bu şekliyle ikili bir bileşimdir, iki çelişik kutuptur. Bir yanda balçık, bir yanda ilahi nefha... İnsanın bu halini tasvir eden Kur'an'da değişik ifadelerde pek çok ayet bulmak mümkündür. Hicr Suresi'nin 26. ve 31. ayetleri bu hususta açık ve aydınlatıcı ifadeler taşır. Kur'an'da insanın maddi ve bedeni yönüyle manevi ve ruhi yönüne çokça işaret edilir. İnsanın sahip olduğu çelişkili ikili yapı sebebiyle hareketlerinde iki yönlü olması doğaldır. Çelişme ve mücadele alanı sürekli insanın kendisidir, iki yön, iki güç arasındaki mücadele bir bakıma insanın evrimi, tekâmül edip yücelmesi, Hakk'ı bulması için zorunlu ve gereklidir.

Fıtratına uygun inanç ve davranışların sahibi olması için insanın ikili manevi yapıda hayatını sürdürmesi ilahi iradenin insana biçtiği roldür, insandaki yücelme, topraktan Allah'a doğrudur. İnsan için bu yücelmenin basamakları, organları, kullanılan alet ve araçları vardır. Bunlar işiten bir kulak, gören bir göz, düşünen, muhakeme eden bir kalp ve akıldır. Her bakımdan tam ve mükemmel yaratılan insanın çeşitli yapısal özelliklerine Allah Teâlâ Kur'an'da temas eder ve bunlar arasında özellikle insanın aceleci, cimri, tartışmacı, dayanıklı, zalim, cahil nankör, kibir sahibi oluşu vb. hallerine dikkat çekilir.

4- HÜRRİYET

Allah ile insan arasında bir mesele olarak inanç söz konusu olduğunda ilk akla gelen onun hürriyetinin, bir başka ifadeyle özgürlüğünün olup olmadığıdır. Burada insanın hürriyeti konusunda kelâmi ve felsefi alanda geniş yer tutan tartışmalara girmeden Kur'an'ın açık ve veciz ifadelerine başvurarak kısa ve özlü bir tespit yapmakta yarar vardır. Kehf Suresi'nin 29. ayetinde şöyle buyrulur:

“De ki, Hak Rabbinizdir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Çünkü biz, zalimler için öyle bir ateş hazırlamışız ki, duvarları çepeçevre onları içine alacaktır. Eğer feryad edip yardım isteseler, erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su ile cevap verilir. O ne kötü bir içecek ve ne kötü bir dayanma yeri.”

Göklerin ve yerin Rabbi Allah, Hakkı, gerçeği bildirmiştir. O, zat-ı ulûhiyetinin nasıl olduğunu tarif ve tavsif etmiş, insanın ihtiyaç duyduğu bilgileri Rasûl-ü Kibriyasıyla tebliğ etmiştir. Kabul veya red, evet veya hayır insana kalmıştır. İnsan isterse irade ve gücünü kullanarak iman eder, istemezse, yine irade ve gücünü kullanarak inkâr eder.

İnsan Suresi'nin 2. ve 3. ayetlerinde de insanın hürriyetinin olduğu vurgulanır ve şöyle denilir:

“Doğrusu biz insanı imtihan etmek için karışık bir nutfeden yarattık da onu işitici ve görücü yaptık. Biz ona doğru yolu gösterdik. O ise ya şükredici ya da inkâr edici olur.”

“**Nutfetün Emşâcün**” karışık nutfeden yaratılan insana, gören göz, işiten kulak verilmiş, ona bunlara ilaveten doğru yolun ne olduğu da açıkça belirtilmiştir.

İnsanın özgürlüğü Kur'an'ın Beled Suresi'nin 8. ve 10. ayetlerinde daha başka ifadelerle ortaya konur:

“Biz onun için iki göz, bir dil ve iki dudak var etmedik mi? Biz ona iki de yol gösterdik.”

İnsan kendisine bahşedilen idrak vasıtalarıyla hakikati araştırıp hür bir ortamda seçimini yapacak, tercihini kullanacaktır.

Meallerini verdiğimiz ayetleri Şems Suresi'nin 7 ile 10. ayetlerinin meallerini de dikkate alarak değerlendirdiğimizde insanın manevi dünyasının, bir başka ifadeyle psikolojisinin temel unsurları ortaya çıkmaktadır. Allah Teâlâ Şems Suresi'nde şöyle buyurmaktadır:

“Nefse ve onu biçimlendirene, ona hem kötülüğü hem de korunmasını (isyanını ve itaatini) itham edene andolsun ki (Allah'tan başkasına tapmayarak) nefsinin arıtılan kazanmış (felaha ermiş), (yaratıklara taparak) onu alçaltan da ziyana uğramıştır.”

Bu ve benzeri Kur'an ayetleri, insan psikolojisinin karmaşıklığı ve çift yönlü, frenkçe tabirle (L'ambivalence) olduğuna delalet etmektedir. Eş tabiatlı, çift kutuplu bir yaratık olan insan, aynı anda hem hayra, hem şerre, hem hidayete, hem de dalalet kabiliyetlidir. O, iyi ve kötünün, iman ile küfrün, inkârın, itaat ile isyanın, güzel ile çirkinin, yararlı ile zararlının arasını ayırt edebilecek yapıda ve donanımdadır. İnsan dilerse hayra, dilerse şerre yönelebilir. Bu kabiliyet ve yetenek, bir istidad ve özellik olarak onun öz yapısında mevcuttur. İnsan kendi manevi dünyasını, iman veya küfür temelleri üzerine kurma ve işletme özgürlüğüne temelde sahiptir. Hak, Hakikat. Gerçek belli olduktan sonra, iman ve küfür tarif, tayin ve tahdid edildikten sonra, inanıp inanmama, imandan veya küfürden, inkârdan birini seçme insana bırakılmıştır. İmanı seçen insan mü'min olurken, küfrü ve inkârı seçen kâfir ve münkir olur. Mü'min veya kâfir, itaatkâr veya isyankâr, muvahhid veya müşrik olmak insanın irade ve ihtiyarına bağlı hususlardır. İnsan bunları seçmede ve kendisine sıfat yapmada tam bir hürriyete sahiptir. Ancak seçme hakkına sahip insana yaratma hürriyeti verilmemiştir. Yaratma, halk, ibda, icad, yoktan var etme Allah'ın fiilidir. Kur'an'ın açık ifadeleri insanın seçme özgürlüğüne sahip olduğu şeklindedir.

Bütün bunlarla birlikte Kur'an'da yer yer Allah'ın insanların kalplerini mühürlemesinden, gözlerini hakikati görmeyecek şekilde körleştirmesinden bahsedilir. Allah insanların kalplerini onların kötü davranışlarından dolayı mühürler. Yoksa Allah'ın insanlara zulmetmesi kesinlikle söz konusu değildir. Şu ayette mühürlenme, perdelenme sebebi açıkça beyan edilir:

“Onlar kalplerimiz perdelidir dediler. Hayır, ama inkârlarından dolayı Allah onları lanetlemiştir, artık çok az inanırlar.”

Bakara Suresinin mealini verdiğimiz 88. ayetinde perdelenmenin, mühürlenmenin sebebi açık olarak belirtilmektedir. Bu, insanın hür iradesiyle seçtiği inkârdır.

Kalpleri mühürlenene, günah işleyerek Allah'ın rahmetinden uzaklaşan, inkâr, küfür bataklığına düşen insan, her zaman için bulunduğu kötü durumdan dönebilir, tevbe ile Allah'ın rahmetine, imanın ve İslam'ın güzelliklerine dönebilir. Bu onun istemesine ve iradesine bağlı bir husustur.

Daha aşağıda ifade edeceğimiz gibi, hidayet ve dalaleti, iman ve inkârı tercihi insana bırakılmıştır. Bu hususu en güzel şekilde ifade eden Kur'an ayetlerinden birisi, hiç şüphesiz İsrâ Suresi'nin 15. ayetidir. Orada şöyle buyrulur:

“Kim doğru yola (hidayete) gelirse sırf kendi iyiliği için gelir. Kim de (dalalet) saparsa kendi aleyhine sapar. Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü çekmez. Biz, peygamber göndermedikçe hiç kimseye azab edecek değiliz.”

Allah peygamberi aracılığı ile hidayet ve dalalet yollarını göstermiş, neyin günah neyin sevap olduğu hususunda dinini tebliğ etmiş, seçimi, aklını ve iradesini kullanması gereken insana bırakmıştır. Başta iman olmak üzere Allah'ın insana teklifleri bellidir. İnsan hürriyetiyle doğruyu seçerse kazanır, yine hür iradesiyle yanlış seçerse kaybeder.

5- EMANET

Âlemde bütün varlıklar kendi bünyelerinde bulunan, Allah tarafından konmuş kanunlara uyduklarından, bütün âlem ve içindekilere yaratıcıya boyun

eğip itaat eden anlamına müslim diyebiliriz ve bu tesbit doğrudur. Tüm kâinat müslümandır, Allah'ın iradesine teslim olmuştur. Bu külli kanunun tek istisnası vardır, o da insandır. Çünkü Allah'ın emirlerine uyup uymama da bir tercih yapma yetenek ve hürriyetine sahip tek varlık odur. Diğer varlıkların mahiyetlerine, bünyelerine ve özlerine yazılmış bu emir, insan söz konusu olduğundan onun kalbine, iradesine, akıl ve nefesine bırakılmıştır.

İnsana yeryüzü hayatı boyunca bir yükümlülük verilmiştir. İnsan ilâhi teklifle karşı karşıya kalmış, bir mücadelenin içine girmiştir. Çünkü o, Allah'ın halifesi olma liyakatini gösterebilmek için hür irade ve hür seçimle donatılan tek varlıktır, insan kendini, inanç, ibadet, ahlâk ve amel olarak isbat etmek durumundadır. Aşağılara düşmeden daima yüceliklerde gezinerek ve en önemlisi temiz fitratını koruyarak, yeryüzünde ferdi ve sosyal planda, inanca dayalı, ahlaki ve kulluk etkinlik ve faziletleriyle bezenmiş bir beşeri düzen kurmakla görevlendirilmiştir. Kur'an'da bu görev "**Emanet**" olarak tarif ve tasvir edilir.

"Biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar, onun (sorumluluğundan) korktular; onu insan yükledi (bununla birlikte onun hakkını tam yerine getirmedi), doğrusu o, çok zalim, çok cahildir."

Ahzab Suresi'nin 72. ayetinde söz konusu edilen emanet; teklifler, yükümlülükler, farzlar, Allah'ın ve insanların hakları olarak anlaşılmıştır. Allah bunları cebren ve zorla değil, ama hoşnutluk, rıza ve gönülden arzu ve tercih ile insanın yüklediği beyan ediyor. Emanet, göklerin, yeryüzünün ve dağların dayanamayacakları derecede ağır, yerine getirilmesi zor, sorumluluk getiren büyük ve ağır bir yüküdür. Emanet yerine getirildiği takdirde çok yüksek ve büyük bir ikram ve karşılığı gerektirirken, yerine getirilmediğinde ise sonuçları pek ağır cezayı gerektirir.

Emanet; insana verilen akıl ve düşünce kabiliyeti olarak da anlaşılmıştır. Çünkü insan, akıl ve duyularını kazandığı zaman Allah'ın en başta iman ve diğer tekliflerine muhatap olur, sorumluluk o zaman kendisine yönelir. Bu emanet sayesinde, insan, Allah'ı bilme ve tanıma, O'nun cemalini görme, cennet ve irfan gibi pek büyük ve pek çok yüceliklerin sahibi olur. Allah insana bu yüce emaneti vererek, onu hem yetkili hem de sorumlu bir varlık olarak, varlıklar tasnifinde en yüce makama oturtmuştur. Bununla birlikte kendisine emanetin tevdî edilmesiyle emin kılınan ve öyle kabul edilen insan, bir yandan zalûm diğer yandan cehûldür. İnsan zulmet ve cehalet yönlerini, temiz fitratını bozmamak gaye ve niyetiyle terbiye, ıslah ve tashih etmek durumundadır. Ancak hakikatte ise, insanın bu kötü hasletlerini işletip kullanarak sürekli inkârla temas halinde bulunduğu da acı bir gerçektir.

6- İNKÂR

Kur'an-ı Kerim Allah Teâlâ tarafından insanın gerçeği bulması ve inanması için gönderilmiştir. Buna rağmen Kur'an-ı Kerim'i tanımayan, tanıyıp bildiği halde gerçeği bulamayan ve inanmayan pek çok insan vardır. Bu durumun iç yüzünü öğrenmek, sebebinin ne olduğunu araştırmak için Kur'an-ı Hakim'e başvurduğumuzda onda bize söylenen bazı ilâhi ifadeler şöyledir:

"İşte seni böyle kendilerinden önce nice ümmetler gelip geçmiş olan bir ümmet içinde gönderdik ki, onlar Rahman'a küfredip dururlarken, sen onlara sa-

na vahyettiğimiz kitabı okuyasın. De ki, O Rahman benim Rabbim'dir. O'ndan başka tanrı yoktur. Ben O'na dayandım, tevbem de O'nadır.”

“Eğer kendisiyle dağların yürütüldüğü yahut arzın parçalandığı yahut ölü-lerin konuşturulduğu bir Kur'an olsaydı (kâfirler yine de inanmazdı). Oysa bütün işler Allah'a aittir, iman edenler kâfirlerden ümit kesip hala anlamadılar mı ki, Allah dilese idi insanların hepsine toptan hidayet buyururdu. O küfürde direnenlerin yaptıkları işler yüzünden başlarına musibet inip duracak, ya da yurtlarının yakınına konacak, Allah'ın va'di gelinceye kadar bu böyle sürüp gidecektir. Allah sözünden asla dönmez.”

Ra'd Suresi'nin 30 ve 31. ayetlerinde dile getirilen gerçek; insanın inkâra sapışı tamamen kendi hür iradesinin sonucudur. Ancak Allah Teâlâ dilese, bütün insanları imana getirir, herkesin iman etmesini sağlar. Fakat böyle bir ilahi irade söz konusu değildir, ilâhi irade insanın imandan veya inkârdan birini insanın gönülden arzu etmesi şeklinde tecelli etmektedir. Bazı insanlar iradelerinin küfür ve inkârdan yana bile bile kullanmaktalar, böylece inkâra saplanmaktadırlar.

Kur'an bir manevi feyz ve bereket kaynağıdır. Onun tesirini maddi alanlarda aramaktan ziyade kalpte aramak gerekir. Kur'an'ı bilip tanıdıkları halde onun feyz ve bereketinden faydalanamayanlar, Kur'an'ın eksikliğinden dolayı değil, kendilerinin ondan istifadeye yatkın olmadıklarından dolayı imana gelmiyorlar. Aslında bu durum Kur'an-ı Kerim'de İsrâ Suresi'nin 81. ve 84. ayetlerinde açıklanır. Orada Kur'an-ı Kerim'in mü'minler için şifa ve rahmet kaynağı olduğu, zalimler için de onların zararını arttırdığı belirtilir. Çünkü inanmayanların, Kur'an'ı inkâr ettiklerinde dolayı hüsrânları artar. Mü'minlerin ise ona imanlarından dolayı huzur ve mutlulukları ziyadeleşir...

İnsanın inkâra sapması kendi durum, mizac, karakter ve hislerine göre hareket etmesinin sonucudur. O halde gerçek belli olduktan sonra insanların inanan ve inanmayan, inkâr eden ve etmeyen, mü'min ve kâfir, münkir diye ayrılmasının ana sebebi, insanların kendi hal ve niyetlerine, kendi iç dünyalarına göre hareket etmeleridir: Diğer bütün mahlûkat, kendi mahiyetlerinin gereklerini otomatik olarak yerine getirdiği halde, insan mahiyetlerinin gereklerini bizzat kendisi ifa eder. İşte buradaki otomatikliği bir görev anlayışına çevirmek insan için çok yüksek bir yetkidir, öte yandan bu durum onun yegâne riskidir. Yetki ve sorumluluk sahibi insan yetkisini kullanarak imana gelebildiği gibi, inkâra da saplanabilir, iman insanı yüceltirken inkâr ise onu tehlike çukuruna iter.

Allah Teâlâ Kutsal Kitabımızda insanı inkâra sevk eden kötü hasletlerden, insanı ayrılmaz parçası haline gelmiş bazı hareket tarzlarından, davranışlardan bahseder. Bunlar arasında özellikle alay etme, dünya hayatı, atalarının dininden ayrılamayış, kibir, riya, kıskançlık vb. haller dikkati çeker. Kur'an-ı Kerim'de çeşitli vesileleri sözü edilen davranışlar insanı inkâra götüren sebep ve davranışlar olarak zikredilir.

7- İMAN

İman kelimesi, eman, emniyet ve güven anlamlarına gelir, korkunun zıddıdır.

İman kelimesinde; a) Eman vermek, emin kılmak anlamları olduğu gibi, b) Emin olmak, kalbi güven, itimad içinde tutmak, sükûna kavuşturmak manaları

da vardır. Birinci anlama göre Allah'a el-Mü'min güzel ismi verilir ki bu eman veren, emin kılan, güven veren anlamlarınadır. İkinci anlama göre inanan kişiye mü'min denir ki emin olan, güven ve itimat halinde kalbi sükûna kavuşan anlamınadır.

İman; mutlak tasdik etmek, yani bir habere, bir hükme, bir şahsa, bir varlığa kesin bir şekilde içten gelerek samimiyetle inanmak, onu doğrulamak, teyid etmek doğru söylediğini kabullenip benimsemektir. Böylece söz konusu tasdik ile kalb huzur ve sükûna, güven ve emniyete kavuşur, rahata erer. İfade edilen söz veya sözün sahibi de yalanlanmaktan emin olur.

Lügatte, mutlak tasdik anlamına gelen iman, ıstılahta, kısaca, Allah'a ve onun katından getirdiği şeylerde Hz. Peygamber (S)'i tasdik etmektir. Diğer bir deyişle; ıstılahta iman, Allah'a ve Hz. Muhammed (S)'in Allah katından getirdiği kesin olarak bilinen ve zarurât-ı diniye denilen İslâmî esasların, hükümlerin ve haberlerin doğru ve gerçek olduğuna tereddütsüz inanmaktır. Bu imanın icmali, tafsili, hakikati vb. konular Akaid ve Kelâm kitaplarında genişçe ele alınır incelenir.

Allah Teâlâ Kitab-ı Kerim'inde insanı, tarifi yapılan böyle tereddütsüz bir imana çağırılmaktadır.

8- İŞARETLER, AYETLER, DELİLLER

Allah insanı imana davet ederken iki türlü işaret, ayet zikretmiştir. Bunlardan vahiy sözlü, açık, belîğ ayeti, bütün tabiattaki olay ve varlıklar ise tabii, doğal ayeti oluşturur. Ayet denilince akla ilk gelen vahiydir. Vahiy, Allah'ın iradesinin söz, kelimeler şeklindeki ifadesidir. Bu sözlü ayetler bir aracı, peygamber vasıtasıyla insanlığa duyurulmuştur. Sözsüz, tabii ayetler ise hiçbir aracı olmadan her insana doğrudan hitap ederler. Her iki ayet de bütün insanlığa gönderilmiştir. Âlemde bulunan bütün varlıklar Allah'ın varlığına birer alamet, işaret, ayet ve delildir. Bu varlıklar basit, özle görülen eşyadan ibaret değildir, bunlar birtakım işaretlerdir ki onlar vasıtasıyla her şeyi kuşatan Allah insanla konuşur. Böyle bir durumda onlar birtakım şifrelerdir veya şifre ile yazılmış şeylerdir. Âlem bütünüyle büyük bir sembol kitabıdır. O, aslına uygun okunursa, mana kazandırılırsa, Allah'a giden yol açılmış olur. Aslında bütün eşya gerçekten Allah'ın ayetleridir. Kur'an ayetleriyle kâinat ayetleri Allah'a iman etmeyi sağlayan, insanın önünü aydınlatan, insana doğru yönü gösteren işaretlerdir. İşin özeti şudur:

Allah ayet gönderir, insan tasdik veya tezkib suretiyle durumunu ortaya kor, tasdik imandır, tezkib ise küfürdür, inkârdır.

Ayet kavramı yerine Allah'ın hidayeti kavramı da konulabilir. Zira Allah'ın ayetler göndermesiyle hidayeti aynı şeydir. Ayetler, Allah'ın insanı doğru yola sevk etme aracıdır.

İnsan, ayetler karşısında tasdik veya tezkib yolunu seçebildiği gibi, hidayet söz konusu olduğunda da insan, ihtida yolunu seçip Allah'ın hidayetine uyar veya dalâlet yolunu seçip Allah'ın lütfettiği hidayetin dışına çıkar. Hidayeti seçenler cennet yolunda, dalâleti seçenler ise cehennem yolundadırlar.

Allah'ın işaretleriyle, ayetleriyle gösterdiği yol doğru yoldur. Allah'ın yolu doğruluğu ile bütün öteki yollardan ayrılır. Çünkü onların hepsi eğri yollardır.

Allah, Yüce Kitabının En'am Suresi'nin 153. ayetinde;

“İşte Benim doğru yolum budur, ona uyun, başka yollara uymayın ki, sizi O'nun yolundan ayırmasın! Korunmanız için Allah size böyle tavsiye etti.” buyurmaktadır. Ayrıca Kur'an'ın ilk suresi Fatiha'nın 6. ayetinde “bizi doğru yola ilet” ilâhi ifadesi derin manalar taşımaktadır. Sözü edilen işaret ve ayetlerin gönderiliş amacı, insanı doğru yola götürmek, ayağının o yol üzere sabit kalmasını sağlamaktır, insan Kur'an'da ifadesini bulduğu şekilde bir sırat, sebil, yol üzerinde olmalı, kendisinin de güvenilir bir kılavuzu bulunmalıdır. Kur'an'a göre hakiki, gerçek kılavuz Hâdî olan Allah'tır. Bizzat Kur'an'ın kendisiyle Hz. Muhammed (S) de güvenilir hidayet rehberleridir.

İnsanı imana sevk etmesi gereken en büyük alamet kâinattır. Evren, gökler ve içindeki sayısız varlıklarıyla Allah'a iman etmeyi gerektiren en görkemli işarettir.

Allah'a iman yolunda insanın en anlamlı kılavuzu bizzat kendisidir. Kur'an'da, Rabbimiz Yüce Allah Kendi Zât-ı Ulûhiyeti'ne delil olarak insanın bizatihi kendi varlığını, yaratılışını vukufu işler, gözler önüne serer. Orada, Allah'ın varlığının belgelerinin, işaret ve alametlerinin insanın kendisinde olduğu beyan edilir. Fussilet Suresi'nin 53. ve Meryem Suresi'nin 67. ayetleri bu konuda çarpıcı örnekleri teşkil ederler.

Toprak, su, hava, rüzgâr, bulut, ateş, gece ve gündüz, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, yollar, ırmaklar, denizler, hayvanlar, yiyecekler, diller ve renkler Allah'ın varlığının, bir tekliğinin, güç ve iradesinin, ilim ve yaratmasının açık ve kesin ayet ve işaretleridir. Sayılamayacak kadar çokluktaki eşya ve olaylar insanın Rabbini bulup tanınması, O'na iman etmesi için adeta haykırmakta, her an bu hususta insana davetiye çıkarmaktadır. Belki insan için hayat ve ölüm en büyük ve etkili ikazı sürekli yapmaktadırlar. Bireysel olarak kendi iç dünyasındaki bir muhasebeden sonra insanın inançla karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Yeryüzünde Allah'ın halifesi olan insanın verdiği sözü, büyük misakı hatırlayarak ve fitratının gereğine uyarak iman etmesi tabii bir sonuç olması gerekir. Ancak ikili yapısı gereği insan menfi kutbun, olumsuzlukların etkisinde kalarak kendisine tanınan seçme hürriyetini kötü kullanarak iman etmemekte, inanç dünyasına uzak kalmaktadır.

İnanç konusu insanla Allah arasında insanı doğrudan doğruya ilgilendiren bir sorun olmakla birlikte sonuçları itibariyle bütün toplumu ilgilendirir, iman soyut bir kavram şeklinde hayatla ilgisi olmayan bir sıfat değildir. Aksine inanç insanı her an canlı tutan ve onun sürekli meyve vermesini sağlayan su misalidir, iman, insanın dinamik, verimli, güçlü kalmasını sağlayan, onu yönlendiren motor durumundadır, iman insana sabır ve metanet aşılar, dünya hayatının bir sınav yeri olduğunu hatırlatır. İnsanın büyük hedefler, amaçlar gütmelerini sağlar. Zira imanla insan her an Rabbi Allah ile irtibat halindedir. Onunla devamlı konuşur vaziyettedir, inanç sahibi insan ibadetiyle, Kur'an tilavetiyle, dualarıyla her an Allah ile birliktedir. O, bir yandan Allah'ın vahiy şeklindeki Kur'an ayetlerini okur, diğer yandan Allah'ın âlemdeki, çevresindeki maddi ayetlerini okur. Her iki okumadan inançlı insan büyük bir güven ve emniyet kazanır.

Şüphesiz iman bir kalp ve vicdan işidir. Ancak iman kalpten başlayıp dışarıya yayılan, güzel ameller saçan bir nurdur. O hem insanın içini hem dışını aydınlatır, iman insan için en büyük rütbe, en yüce makamdır, insanın sahip olması gereken

en yüce haslettir. Onun kalplerde, vicdanlarda hapsolması, paslanması doğru değildir, iman ancak hayati bir tehlike anında gizlenebilir. Bunun dışında iman hem kişiyi, hem de kişinin yaşadığı toplumu aydınlatan bir ışık, onlara doğru yolu gösteren şaşmaz kılavuz, onları birbirlerine bağlayan, aralarında dayanışmayı sağlayan en sağlam ilâhi emniyet supabıdır. İnançla insan güçlü olur. İnançla toplumlar ileri atılırlar, yeryüzünde örnek toplum olurlar, inancın sosyal hayata etkileri aşikârdır, inançsız insanlardan oluşan toplumlar meyus ve ümitsiz olurlar.

SONUÇ

Özetle ifade etmek gerekirse, inanç kişinin kendi öz problemi, ancak insan bilmelidir ki, dünyaya geliş sebebi iman denilen en büyük değere sahip olmak, inanmayı kendine sıfat yapmaktır, insan dünyaya mü'min insan olmak için gönderilmiş ve bu dünyadan mü'min insan olarak ayrılması istenmiştir. Buna rıza vardır. Ancak bir kısım insan sahip olduğu özgürlük nimetini olumsuz istikamette kullanarak kâfir, münafık, müşrik, asi, günahkâr vb. birtakım yerilen vasıfların sahibi olmaktadır.

İnsan için imana gelmek çok kolaydır. Yeter ki insan sahip olduğu müsbet özelliklerini bu uğurda kullansın, harekete geçirsin. Mü'min olmak, müslim, mütakî, muhsin, saîd olmak ve Kur'an'da sayılan inanç sahibi insanın güzel hasletleriyle donanmak insanın elindedir. Kötü kader, insanın boynuna geçirilmiş bir tasma değildir, insanın kaderi, iradi ve ihtiyarî fiilleri söz konusu olduğunda insanın kendi elindedir, insan kendisi isteyerek cennetlik veya cehennemlik olmaktadır. Bir zorlama ve icbar sonucu insanı kâfir, müşrik, münafık yapan yoktur. Kendi iyi ve kötü akıbetini sağlayan bizzat insanın kendisidir. Alın yazısı, kader gibi bazı sözlerin arkasına sığınarak kişinin suçlu araması beyhude bir davranıştır, insan kendi arzusuyla, irade ve azmiyle inkâr sahibi olmakta dolayısıyla cennete veya cehenneme giden yolu kendi elleriyle açmaktadır.