

# marife

bilimsel birikim

yıl : 10 sayı : 3 kiş 2010







## içindekiler / contents

editörden ♦ 7

### *makaleler*

- MODERN DÖNEME ÖZGÜ BİR KUR'AN TASAVVURU  
-Kur'ancılık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-  
A MODERN CONCEPTION OF THE QUR'AN:  
A CRITIQUE OF THE DISCOURSE OF QUR'ANISM AND QUR'ANIC ISLAMISM  
Mustafa ÖZTÜRK ♦ 9
- MAİDE 33-34 EKSENİNDE MUHAMMED ESED'İN SEMBOLİZM ALGISINA  
ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM  
IN THE CONTEXT OF 33-34 VERSES OF MAIDE SURAH,  
A CRITICAL APPROACH ON THE PERCEPTION OF SYMBOLISM OF MUHAMMED ESED  
Maşallah TURAN ♦ 45
- MUHAMMED ESED'İN THE MESSAGE OF THE QUR'AN'ININ  
TÜRKÇE ÇEVİRİSİNİN TENKİDİ  
A CRITIQUE OF TURKISH TRANSLATION OF THE MESSAGE OF THE QUR'ÂN BY MUHAMMAD ASAD  
Mahmut AY ♦ 59
- KUR'ÂN KISSALARININ İSLÂM TÂRİHİ ÖĞRETİMİ AÇISINDAN  
REFERANS OLABİLİRLİĞİ ÜZERİNE  
TEACHING OF THE QUR'AN TALES ISLAMIC HISTORY POSSIBILITY OF REFERENCE  
Mustafa ÖZKAN ♦ 91
- KUR'AN'DA ALLAH'IN MUTLAK İRADESİ VE İLMİ KARŞISINDA  
İNSANIN İRADE ÖZGÜRLÜĞÜ  
FREEDOM OF MAN'S WILL IN THE FACE OF GOD'S ABSOLUTE WILL IN THE KORAN  
Hamdi GÜNDOĞAR ♦ 115
- KUR'AN'DA HİKMET KAVRAMI  
-Tefsirlere Göre Hikmet Ayetleri-  
THE CONCEPT OF HIKMA IN QUR'AN  
-THE VERSES OF HIKMA IN QUR'AN ACCORDING THE INTERPRETERS-  
Hakan UĞUR ♦ 135
- İMÂM MÂTURÎDÎ'NİN HADİSLERİ YORUMLAMA METODU:  
TE'VİLÂTU EHLİ'S-SÜNNE ÖRNEĞİ  
HADITH COMMENT METHOD OF IMAM MATURIDI: THE EXAMPLE OF TE'VILATU EHLI'S-SUNNE  
Ayhan TEKİNEŞ ♦ 159
- İBN RÜŞD'ÜN TE'VİL ANLAYIŞINDA METODOLOJİ SORUNU  
THE PROBLEM OF METHODOLOGY IN IBN RUSHD'S HERMENEUTIC  
Hasan OCAK ♦ 171
- ŞERİF MURTAZÂ'NIN  
KUR'ÂN MÜŞKİLLERİNİ ÇÖZÜMLEMEDE KULLANDIĞI YÖNTEMLER  
THE METHODS USED BY SHAREF MURTADHA IN SOLVING THE QUR'ANIC PROBLEMS  
Celil KİRAZ ♦ 199

İLÂHÎ NASLAR BAĞLAMINDA ÖZGÜRLÜK VE ADALET ANLAYIŞININ  
YENİDEN TESİSİ: MAHMUD MUHAMMED TAHA ÖRNEĞİ  
RECONSTRUCTION OF THE CONCEPTS OF FREEDOM AND JUSTICE IN THE CONTEXT OF DIVINE  
TEXTS: THE EXAMPLE OF MAHMOUD MOHAMED TAHA  
Tamer YILDIRIM ♦ 221

OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDE TEFSİR:  
EBÛ SAİD MUHAMMED HÂDİMÎ'NİN ÇOK BOYUTLU YORUM YÖNTEMİ  
THE INTERPRETATION IN THE OTTOMAN THOUGHT: INTER-DISCIPLINARY INTERPRETATION  
METHOD OF ABU SAID MAHAMMAD KHADIMI  
Reşad İLYASOV ♦ 245

AHMED İBN ACİBE EL-HASENÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE  
TEFSİRDEKİ METODU  
THE LIFE, WORKS AND TAFSIR METHODOLOGY OF AHMAD IBN AJIBA AL-HASANI  
Dilaver SELVİ ♦ 261

KUR'ÂN ÜSLUBUNUN EDEBÎ SANATLARA ETKİSİ  
AN AFFECT OF QURAN STYLE TO LITERARY ARTS  
İsmail AYDIN ♦ 283

SAĞ(CILIK) VE SOL(CULUK) KAVRAMLARI İLE  
BU KAVRAMLARIN KUR'AN MEALLERİNDEKİ KULLANIMLARI  
RIGHT (ISM) LEFT (ISM) and THEIR USAGE IN QURAN TRANSLATIONS  
Murat KAYACAN ♦ 291

HAT SANATI BAKIMINDAN  
MUSHAF KİTABETİNİN TARİHİ SEYRİ  
THE HISTORY OF MUSHAF WRITING IN TERMS OF ISLAMIC CALLIGRAPHY ART  
Fatih ÖZKAYA ♦ 307

KUR'ÂN-I KERİM CİLDLERİ  
QUR'ANIC BOOK BINDING  
Ahmet Saim ARITAN ♦ 327

MUSHAF TEZYİNATININ TARİH İÇİNDEKİ GELİŞİMİ  
HISTORICAL DEVELOPMENT OF ILLUMINATION OF THE KORAN  
Ali Fuat BAYSAL ♦ 365

KUR'ÂN'IN İSLAM'DAKİ YERİ  
Enes KARİC / Çev. Ayşe Zişan FURAT ♦ 387

İMAM HUMEYNÎ'NİN BAKIŞ AÇISINDAN  
KUR'AN TE'VİLİNİN YÖNTEM VE DAYANAKLARI  
Mehdi-i RIZÂİPÜR / Çev. İbrahim KUNT ♦ 395

*araştırma notları*

YİRMİBİRİNCİ YÜZYILDA  
KUR'AN ÇALIŞMALARINA EKLENEN YENİ HALKA:  
KUR'AN ANSİKLOPEDİLERİ  
Mesut KAYA ♦ 407

*tez / kitap / toplantı*

*nostalji*

ŞEYHÜLİSLAM MUSA KAZIM EFENDİ VE  
ONUN SAFVETÜ'L-BEYÂN Fİ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN  
ADLI ESERİNDEN FATİHA SÜRESİNİN TEFSİRİ  
Şeyhülislam Musa Kazım Efendi ♦ 449

## editörden

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'e vahyedilmeye başlamasının 1400. senesini yani 2010 yılını, "Kur'an Yılı" olarak ilan etmesiyle birlikte bu yıl, vahyin okunması ve anlaşılmasına yönelik pek çok yayın hazırlanmış ve sempozyum düzenlenmiştir. Türkiye'nin bilimsel birikimini okurlarıyla buluşturmayı gaye edinen *marife -bilimsel birikim- dergisi* de ilahiyat alanındaki akademik ve entelektüel müktesebatı, toplum kesimleriyle buluşturarak bu yıla ilmî düzeyde katkı sağlamayı amaçlamış ve onuncu yılını Kur'an dosyasıyla taçlandırmıştır.

"Oku" emriyle nazil olmaya başlayan ve ismi Kur'an (القرآن) olan ilâhî Kitab, okuyup anlamak ve yaşama geçirilmek üzere gönderilmiştir. O, el-Hâdî'den insanoğluna dünya ve ahiret saadetinin nasıl kazanılacağını göstermek için indirilen bir nûr, bir ışık, bir rahmet bir hidayet rehberidir. Bu sebeple indirildiği günden beri hiçbir değişime uğramayan Kur'an, İslam âlimleri tarafından günümüze kadar yorumlanmaya devam etmiştir.

Hz. Ali'nin kendisiyle tartışan Hâricîlere "*Kur'an, iki kapak arasında yazılı olan bir metindir. O konuşmaz, ancak insanlar onunla konuşurlar.*" (وهذا القرآن إنما هو خط (مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال) (Taberî, *Târîh*, III, 110) şeklinde verdiği cevapta olduğu gibi insanlar, onun ayetlerini her türlü fikir, konuşma ve yorumlarına dayanak olarak kullanırlar. Nitekim Hz. Ali, İbn Abbas'ı Hâricîlere gönderirken ona, Kur'an'ın bazı ayetlerinin farklı anlamlarının olduğunu hatırlatır ve onlarla *sünnert*ten delil getirerek tartışmasını tavsiye eder. (Suyûtî, *Miftâhu'l-Cenne*, s. 59) Ayrıca İbn Abbas (r.a) da söz konusu Hâricîler hakkında "*Kur'an'ın (bazı ayetlerinin) farklı anlamları vardır. Öyleyse onun muhtemel anlamları arasında en güzel olanına yorumuz.*" (القرآن ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه) (Deylemî, *Firdevs*, III, 283) derken ona en güzel anlam vermede *sünnete* duyulan ihtiyaca dikkat çekmiştir.

Allah'ın insanlığa gönderdiği vahyin doğru ve eksiksiz anlaşılması, vahyin ilk muhatabı Rasûlüllah (s.a) ile Onun (c.c) arasındaki doğrudan iletişim sayesinde gerçekleşmiştir. Allah ile Elçisi arasındaki söz konusu vahiy ilişkisi/bilgi akışı, vahyin gayesine göre anlaşılmasında müstağni kalınamayacak bir ilişkidir. "*Şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin*" (Kalem: 4) ayetiyle bu münasebetin Kur'an ile bütünleşen boyutuna değinilmiştir. Hz. Aişe de "*Onun ahlakı Kur'an'dır*" (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 163) ifadesiyle bu durumu veciz bir şekilde dile getirmiştir. Yani o, yürüyen/yaşayan bir Kur'an'dır. İlk günden itibaren bunu idrak eden Müslümanlar, on dört asırdır bu iki kaynakla aydınlanmaya ve ahlaklanmaya devam etmişlerdir.

"Andolsun ki biz Kur'an'ı, öğüt alınsın diye kolaylaştırdık; var mı öğüt alan?" (Kamer: 17) ilahî hitabı da Kur'an'ı okuyup düşünmemizi ve anlamamızı istemekle yetinmeyip öğüt olarak hayata geçirmemizi talep etmektedir. Başka bir ifadeyle, insanların Kur'an'la ilişkisi, inanç ve amel bütünlüğü sağlandığında daha da anlam kazanacaktır. Efendimiz (s.a) "Kim Rabbi ile konuşmak isterse Kur'an okusun." (Deylemî, *Firdevs*, I, 302; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 239) buyurarak âlemlerin Rabbi'nin kelamıyla, yaratıcımızı ve yaratılış gayemizi, varlık âlemini ve varoluşun sırlarını doğru okuyabileceğimizi ifade etmiştir.

Kur'an inmeye başladığı günden sonra, ifade özellikleri ve edebi üslubuyla, i'caz ve eşsizliğiyle, ifade gücü ve üstünlüğüyle tüm zamanların edîb ve şairlerini yani beşer dilini aciz bırakmıştır. Onun fesahat ve belâğatının tesiriyle Hz. Ömer Müslüman olmuştur. Dönemin söz ustalarından Velîd b. Muğîre ise, onun büyüleyici, etkileyici ve sürükleyici üslubu karşısında neredeyse Müslüman olacakmış ve "Vallahi onun okuduklarında bir tatlılık (halavet), bir güzellik, çekicilik var. O, sözün (Kur'an'ın) yukarısı verimli, aşağısı bereketlidir. Bu sebeple o kesinlikle muvaffak olacak ve kimse ona asla galip gelemeyecektir. Ayrıca o, aşağıda kalanı zinhar paramparça edecektir." demekten kendini alamamıştır. (Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, I, 237) Bu sebeple "Hakikati örtbas eden kâfirler dediler ki: Bu Kur'an'ı dinlemeyin, o okunurken gürültü yapın ki, böylelikle onu belki bastırırsınız." (Fussilet: 26) ayetinde ifade edildiği gibi, onu gizli gizli dinlemekten kendilerini alamayan müşrikler, Kur'an okunurken onu dinlememe ve gürültü çıkarma kararı almışlardır.

Kıymetli okurlar! Allah Rasûlü (s.a) "Peygamberlerden hiçbir peygamber yoktur ki, ona (kendi zamanındaki) insanların benzerine iman ettiği mucizelerden verilmiş olmasın. Bana mucize olarak verilen ise, ancak Allah'ın vahyettiği (tüm zamanları kapsayan Kur'an)dir. Bu sebeple kıyamet gününde ben, ümmeti en çok olan peygamber olacağımı umuyorum." (Buhârî, *İ'tisam* 1; Müslim, *İman* 239) diyerek en büyük mucizesinin cevâmîu'l-kelim olan Kur'an olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla daha önce benzeri hiçbir peygambere verilmemiş ve hükmü kıyamete kadar geçerli, beşer aklını aciz bırakan, ebedî ve evrensel bir mucizenin anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla hazırladığımız Kur'an dosyasının dopdolu içeriği ile sizleri baş başa bırakıyor ve 11. yılımızın ilk sayısında yeni bir tasarımla buluşmak ümidiyle sevgi ve muhabbetlerimizi sunuyoruz.

Fikret Karapınar



# MODERN DÖNEME ÖZGÜ BİR KUR'AN TASAVVURU

## -Kur'ancılık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-\*

Mustafa ÖZTÜRK\*\*

### ÖZET

Bu makale, modern dönem İslam dünyasının farklı coğrafyalarında belli ölçüde popülerlik kazanan bir eğilimin, dinî hükümlerin kaynağını Kur'an'dan ibaret sayma eğiliminin tahlil ve tenkidini içermektedir. Makalenin ilk ana başlığı altında, söz konusu eğilimin İslam düşünce tarihindeki muhtemel orijinleri, geçmişten günümüze belli başlı temsilcileri ve görüşleri ele alınacak, ikinci ana başlık altında ise bu eğilimin temel iddia ve argümanlarının tutarlılık ve tutarsızlığı meselesi üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an İslam'ı, Kur'ancılık (Qur'anism?), Hadis inkârcılığı, Gelenek, İslam modernizmi.

### A MODERN CONCEPTION OF THE QUR'AN: A CRITIQUE OF THE DIS-COURSE OF QUR'ANISM AND QUR'ANIC ISLAMISM

This article provides a critique of a religious current which has gained some popularity in different parts of the Islamic world –the current which considers the Qur'an to be the unique source of religious rulings. In the first part of the article, I shall investigate the possible origins of this trend in the history of Islamic thought as well as its major representatives and their views and focus in the second part on whether this trend is consistent or not in its major arguments.

**Key Words:** Qur'anic Islam, Qur'anism, denial of the religious authority of the words of the Prophet, heritage, Islamic modernism.

### GİRİŞ

Bu makalenin temel amacı, din ve dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'dan ibaret sayma eğiliminin İslam düşünce tarihindeki soy kütüğünü araştırmak ve aynı

\* Bu makale, 18-19 Aralık 2009 tarihinde İSAM tarafından İstanbul'da düzenlenen "Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı"na sunulan "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an'a İndirgeme Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve kısaltılmış şeklidir.

\*\* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mozturk65@yahoo.com

zamanda bu eğilimin teorik/pratik açıdan ne kadar tutarlı/tutarsız olduğunu tartışmaktır. Çalışmadaki ilk ana başlık altında söz konusu eğilimin İslam düşünce tarihindeki muhtemel orijinleri, geçmişten günümüze belli başlı temsilcileri ve görüşleri üzerinde durulacaktır. Buna göre konu ağırlıklı olarak Hadis, mezhepler tarihi ve modern dönem İslam düşüncesi bağlamında ele alınacaktır. İkinci ana başlık altında ise söz konusu eğilimin temel argümanları ve tutarlılığı/tutarsızlığı ile ilgili tespit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

İslam'ı Kur'an'dan ibaret sayma eğilimi son dönem İslam dünyasında farklı isimler/isimlendirmeler altında belli ölçüde popülerlik kazanan ve başta Sünnet-Hadis olmak üzere İslâm ilim ve kültür geleneğinin yanında geçmişten bugüne gelen İslâmî tedeyyünün (inanç ve uygulama) topyekûn hesaba çekilmesi gerektiği düşüncesi temelinde daha çok şâz fikirlere sahip çıkmak, hemen her konuda geleceğe ve cumhura muhalefeti sahih din anlayışının belki de en mümeyyiz vasfı saymak gibi marjinal davranış kodlarına sahip bireylerden kendine taraftar bulan modernist ve aynı zamanda fundamentalist (kökenci) bir eğilim olarak teşhis edilebilir. Bu teşhisin bir genelleme olduğu yönünde bir itiraz ileri sürülebilir. Kuşkusuz bu itirazda haklılık payı mevcuttur; çünkü her şeyden önce bütün genellemeler riskli ve tehlikelidir; fakat bu araştırmaya konu olan eğilim bütün farklı varyantlarına rağmen aslî bünye ve ana gövde itibarıyla ancak böyle bir genelleme yoluyla ifade edilebilir.

Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve Aligarh okulunun entelektüel katkılarıyla oluşan ve 1902'de Abdullah Çekrlevî (ö. 1914) tarafından Ehlü'z-Zikir ve'l-Kur'an adıyla kurumsallaştırılan, Mısır'da Dr. Muhammed Tefvik Sıdkî (ö. 1920) ve hâlen hayatta olan Ahmed Subhi Mansûr gibi bazı kişilerce "İslam salt Kur'an'dan ibarettir" söylemiyle daha ekstrem biçimde savunulan, Türkiye'de ise yetmişli yılların ortalarından seksenli yılların sonlarına kadar İslamcı entelektüel çevreler nezdinde kendinden söz ettirmeyi başaran Mealcilik akımı ile daha yakın bir geçmişte Hüseyin Atay, Yaşar Nuri Öztürk, Edip Yüksel, Muhammed Nur Doğan, Ferec Hüdür, Bayraktar Bayraklı gibi isimler tarafından "Kur'an İslam'ı", "Kur'an'daki İslam", "Kur'an'daki din" gibi retoriği oldukça cazibeli gözükken kimi sloganik kavramlaştırmalarla gündeme taşınan, öte yandan bilhassa İbn Teymiyye (ö. 728/1328) selefilğine atıflarından dolayı daha masum ve mutedil gibi gözükken ve ağırlıklı olarak neo-selefî çizgideki İslamcı çevrelerin dillendirdiği "öze dönüş" söyleminde de kısmen ifadesini bulan bu eğilimin tarihsel geçmişi oldukça kadimdir. "Kadimdir" dedik; çünkü bu eğilim tarihsel süreçteki bütün farklı varyantları ve tonlarıyla Sünnet ve Hadis'e çok mesafeli duran bir zihniyeti de içermektedir.

Klasik kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla hadislere soğuk bakan veya hadis olarak nakledilen bazı rivayetlere reddedici bir tavırla yaklaşan bir eğilim ve anlayışın tarihsel kökeni İslam'ın ilk yüzyıllarına kadar uzanmaktadır. Diğer yan-

dan, "Kur'an İslamî" ve/veya "Kur'ancılık söylemi"<sup>1</sup> modern dönemdeki şekliyle bir bakıma hadis inkârcılığı anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Kur'ancılık söyleminin erken dönemlerdeki şekli ile modern zamanlardaki şekil ve muhtevasının aynı olup olmadığı yahut daha doğru bir ifadeyle, son dönemde savunulan Kur'ancılık söyleminin erken dönemlerde birebir karşılığının bulunup bulunmadığı meselesi izaha muhtaçtır ve yeri geldiğinde bu meseleyle ilgili izahta bulunulacaktır.

Bazı araştırmacıların tespit ve değerlendirmelerine göre Kur'ancılık söylemi; (1) İslam'ın tek kaynağının Kur'an'dan ibaret olduğunu, dolayısıyla Kur'an dışındaki hiçbir şeyin dinde kaynak ve hüccet vasfı taşımadığını vurgulamak; (2) Bilhassa Sünnet'in dinde aslı bir kaynak olmadığı tezini ispatlamaya çalışmak; (3) Geleneksel İslam anlayışında mevcut olduğu düşünülen yanlışlardan kurtulmak ve İslam'ı saf haliyle kavramak maksadıyla savunulmuştur.<sup>2</sup> Bahis konusu söylemi ibtidai düzeyde ortaya çıkarıcı faktörler arasında; (1) İslam'ın erken dönemlerinde Müslümanlar arasında baş gösteren siyasi çekişmelerin yarattığı ihtilaf vasatından kurtulma saikiyle tüm Müslümanları en emin liman olarak görülen Kur'an'a sığındırmaya çalışmak; (2) Buna bağlı olarak Kur'an dışındaki kaynaklara mesafeli yaklaşmak, dolayısıyla Sünnet-Hadis ve sahabe kavlini dinde hüccet/otorite saymamak; (3) Siyasi-mezhebî görüşlerin müdafaasında ilâhî kaynaktan onay almak gibi bir dizi faktör sayılabilir; ancak burada şöyle de bir soru akla gelir:

Kur'ancılık söylemiyle ilgili bütün bu faktörler ve hedefler bidayetden beri mevcut mudur yoksa bunlar en azından bir kısmıyla modern zamanların Müslüman düşünce dünyasında mı peyda olmuştur? Başka bir deyişle, erken dönemlerde herhangi bir Müslüman fırka veya grubun Kur'an merkezli yaklaşımı dinde ve dinî ahkâmın tespitinde Kur'an'dan başka hiçbir kaynağa müracaat edilmemesi, dolayısıyla Sünnet-Hadis'in kaynak ve hüccet değerinin topyekûn reddedilmesi gerektiği gibi bir anlam taşımakta mıdır? Geçmişten günümüze Kur'ancılık söyleminin soy kütüğünün araştırılacağı bir sonraki başlık altında bu soruya da cevap bulmaya çalışılacaktır.

<sup>1</sup> Makalenin bundan sonraki safahatında Kur'an'ı dinin tek kaynağı olarak görme veya dinî ahkâmın kaynağını Kur'an ile sınırlandırma eğilimi gibi tanımlamalar yerine, başlıkta da zikredildiği şekilde Kur'ancılık ve Kur'an İslam'ı gibi tabirler kullanılacaktır. Bununla birlikte anılan tabirlerin yeterli bir tanımlamaya karşılık gelmediği belirtilmelidir. Çünkü makalenin sonraki kısımlarında da görüleceği gibi, dinî ahkâmın kaynağını Kur'an ile sınırlandırma eğilimi konusunda türdeş bir kendilikten ve/veya tek tiplilikten söz etmek mümkün değildir. Ayrıca "Kur'ancılık söylemi", "Kur'ancılar" gibi nitelermelerin basitleştirici, indirgeyici ve hatta vulgarize edici içermelere sahip olduğu da söylenebilir. Bütün bu sorunlarına rağmen çalışmaya konu olan eğilimi her defasında bir satırlık söz öbeğiyle ifade etme zorluğunu gidermek için, kısa nitelermeleri biraz da sözden tasarruf saikiyle kullanmak kaçınılmaz olmuştur.

<sup>2</sup> Bu değerlendirme için bkz. Mehmet Görmez, "Kur'an İslâm'ı ve Kitâbu's-Sünne", [Musa Carullah'ın *Kitâbu's-Sünne* isimli eserine yazdığı giriş], Ankara 1998, s. 11. Kur'ancılık söyleminin bilahare değerlendirilecek olan temel vurguları da özetle şöyle sıralanabilir: (1) Kur'an'ın anlaşılabilirliği; (2) Kur'an'ın her bakımdan yeterli olduğu; (3) Kur'an'ın muhkemliği ve evrenselliği; (4) Herkesin Kur'an'ı anlama hakkının bulunduğu. Bu vurguların şerhi için bkz. Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüşten Kur'an İslam'ına", *Divân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28 (2010/1), s. 84-91.

## KUR'ANCILIK VE KUR'AN İSLAMI SÖYLEMİNİN TARİHÇESİ

### (1) İlk ve Erken Dönemler

Ehl-i Sünnet nezdinde muteber sayılan hadis mecmualarındaki kimi rivayetler ilk bakışta Hz. Peygamber'in -zımnî olarak- dinî ahkâmın kaynağının Kur'an ile sınırlandırılması gerektiğinden söz ettiği ve/veya Müslümanlara bu yönde bir tembih ve telmihte bulunduğu şeklinde bir mana taşıyor gibidir. Mesela Dârimî'nin (ö. 255/868) *es-Sünen*'inde Hz. Ali'ye atfedilen bir habere göre Hz. Peygamber, ilerleyen zamanlarda baş gösterecek fitnelerin yaratacağı dinî-ahlâkî tahribattan yara almadan kurtulmanın yolunu Kur'an'a mutlak sadakat olarak göstermiş ve bu çerçevede Kur'an'ın Müslümanlar arasında vuku bulması muhtemel ihtilafları halledecek hükümler içerdiğinden, ondan başka rehber arayanı Allah'ın şaşırtacağından, Kur'an'a dayalı konuşanın ise isabetli konuşmuş ve yine onunla hükmedenin adaletle hükmetmiş olacağından söz etmiştir.

Muhtevasının fitenle ilgili olmasından dolayı bu haber sübut yönünden şüpheyle karşılanabilir; ancak haberin sübut yönünden sahih olması da pekâlâ mümkün ve muhtemeldir. Peki, bu durumda Hz. Peygamber dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'la sınırlandırmak gerektiğinden söz etmiştir, denebilir mi? Söz konusu haber sahih kabul edildiği ve literal düzeyde okunduğu takdirde bu soruya "evet" cevabı verilebilir. Fakat bu müspet cevap hem Kur'an'ın genel manada nübüvvet ve risalete yüklediği tebliğ, tebyin ve teşri<sup>3</sup> gibi misyonlara hem de özel olarak Rasul'e itaatle ilgili sarıh beyanlarına rağmen Hz. Peygamber'in kendisini, dolayısıyla Sünnet-i hüda kavramında ifadesini bulan dinî-ahlâkî rehberliğini inkâr etmesi anlamına geleceği için, kesinlikle yanlıştır. Kanaatimizce, Dârimî'nin naklettiği haberdeki mana ve mesaj, Müslümanların bilhassa zor zamanlarda Kur'an'a sadakatten ayrılmamaları gerektiği yönünde bir ikazdan ibarettir. Binaenaleyh, bu haberin lafzî-zâhirî delaletinden yola çıkarak genelde din, özeldede dinî ahkâmın kaynakları hususunda Hz. Peygamber'in müstakbel Müslümanlara, "Salt Kur'an'ı esas alın, dolayısıyla benim sünnetime bigane kalın" şeklinde bir mesaj verdiğini söylemek hiç doğru olmasa gerektir.

Bu hüküm, Hz. Ömer ve Hz. Âişe'ye isnat edilen "Kur'an bize yeter", "Kur'an size yeter" gibi sözler için de geçerlidir. Yine aynı hüküm Hz. Ömer'e isnat edilen, "Kur'an'la meşgul olun; çünkü o Allah kelamıdır", "Mescitlerinde Kur'an okurlarken adeta arı vızıltısı gibi sesler çıkaran kimseler [Iraklı Müslümanlar] size hadis sorduklarında, onlara mümkün merteye az hadis rivayetinde bulunun" veya "Onları hadis rivayetiyle meşgul etmeyin" [Bu sözler dini öğretmek

<sup>3</sup> Hz. Peygamber'in tebliğ ve tebyin görevi hususunda hiçbir ihtilaf bulunmamakla birlikte teşri (hüküm vazetme) yetkisinin bulunup bulunmadığı meselesi özellikle modern dönemde sıkça tartışılmaktadır. Hâlbuki 7.A'râf 157, 9.Tevbe 29 ve 33.Ahzab 36 gibi ayetler Hz. Peygamber'in teşri yetkisine sahip olduğu konusunda çok sarıh ifadeler içermektedir. Bu ayetlere rağmen Hz. Peygamber'in teşri yetkisini tartışmak bize göre anlamsızdır. Burada özellikle 9.Tevbe 29. ayetin Müslümanlarla değil Ehl-i Kitap'la ilgili olduğu, dolayısıyla ayette Hz. Peygamber'e atfedilen teşri yetkisinin Kitablere matuf bulunduğu söylenebilir. Ne var ki böyle bir yorum isabetli değildir; çünkü burada önemli olan, Hz. Peygamber'in teşri yetkisinin kimlere yönelik olduğu değil, bizatihi böyle bir yetkiye sahip bulunup bulunmadığıdır.

üzere Irak'a giden bir grup sahâbîye veya Ebû Musa el-Eş'arî'ye söylenmiştir] gibi sözler<sup>4</sup> için de geçerlidir. Çünkü bütün bu sözler, din ve dinî ahkâmın kaynakları konusunda genel bir prensip vazetmek maksadıyla değil, tikel ve özel meseleler üzerine sarf edilmiştir.<sup>5</sup> Daha açıkçası, Hz. Ömer'in "Kuran bize yeter" sözü -ki bu söz Kur'an İslam'ı söyleminin meşruiyetine delil gösterilmektedir- Hz. Peygamber'in ölüm döşeginde iken bir vasiyet yazdırmasının gerekli olup olmadığı tartışması (Kırtas hadisesi) bağlamında sarf edilmiştir.<sup>6</sup> Hz. Âişe'nin, "Kur'an size yeter" sözü ise Hz. Ömer ve/veya Abdullah İbn Ömer'in Hz. Peygamber'e atfen naklettiği, "Kabirdeki kişi yakınlarının ağlamasından dolayı azap çeker" hadisinin gerçekte ne manaya geldiği meselesiyle ilgili olarak sarf edilmiştir. Hz. Âişe bu hadis müminlerle değil kâfirlerle ilgili olduğunu söylemiş ve bunun böyle olduğunu temellendirmek maksadıyla, "[Bu konuda] size Kur'an yeter; zira Allah, 'Hiçbir günahkâr bir başkasına ait günahların cezasını çekemez' buyuruyor" demiştir.<sup>7</sup>

Hz. Ömer'in hadis rivayetiyle meşgul olmak yerine Kur'an'a ilgi ve ihtimam göstermeyi salık veren sözlerine gelince, kuvvetle muhtemeldir ki bu sözler bir yönüyle hadis kitabete meselesi ve Kur'an metninin hadislerle karışması endişesiyle, bir yönüyle de çok sık ve gelişigüzel hadis rivayetinden kaynaklanması muhtemel fikir karmaşası ve merviyatta sübut-sihhat problemiyle ilgilidir.

Te'vilin makul sınırlarını zorladığı, dolayısıyla ikna edici olmadığı gerekçeyle bu izahata itiraz edilebilir ve sonuçta söz konusu sahâbîlere atfedilen sözlerin aslında dinî ahkâmın kaynağının Kur'an'dan ibaret olduğu söylemine delil teşkil ettiği ileri sürülebilir. Böyle bir itiraz karşısında özellikle Hz. Ömer'in gerek Kur'an yorumunda gerekse dinî ahkâma taalluk eden diğer konularda nebevi sünnete ittiba hususundaki hassasiyetini gösteren onlarca rivayet bulunduğunu hatırlatmak yeterli olsa gerektir.<sup>8</sup> Yine bu bağlamda Hz. Ömer tarafından Ebû Musa el-Eş'arî ve Kadı Şurayh'a gönderilen ve muhteva olarak Kur'an ile Sünnet'ten sonra re'ye (ictihad) başvurulması gerektiğinden söz eden mektupları da<sup>9</sup> unutmamak gerekir. Gerçi İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi bazı âlimler söz konusu mektuplarla ilgili rivayetleri sahih kabul etmemiştir.<sup>10</sup> Ancak bu rivayetlerdeki temel mesajın, Hz. Ömer'e aidiyetinde kuşku bulunmayan maslahat eksenli meşhur içtihatlar ve gai (teleolojik) yorumlarla birebir örtüştüğü açıktır.<sup>11</sup> Dolayısıyla söz konusu içti-

<sup>4</sup> Dârimî, "Mukaddime" 28; Ebû Bekr Hatib el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadis*, nşr. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 88; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire 1994, VIII. 103.

<sup>5</sup> Mehmet Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1996, s. 178.

<sup>6</sup> Buhârî, "İlm" 39; "Meğâzî" 83; "İ'tisâm" 26.

<sup>7</sup> Buhârî, "Cenâiz" 33-34; Müslim, "Cenâiz" 25-27. Ayrıca bkz. Bedruddîn ez-Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabe'ye Yöneltilen Eleştiriler (el-İcâbe)*, Yayına haz.: Bünyamin Erul, Ankara 2000, s. 74-75. Bu paradede daha geniş bir tahlil için bkz. Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 178-180.

<sup>8</sup> Bkz. Ramazan el-Bûtî, *Dâvâbitü'l-Maslaha fî Şerâti'l-İslâmiyye*, Dımaşk 1966, s. 140 vd.

<sup>9</sup> Bkz. Nesâî, "Âdâbu'l-Kudât" 11; Dârimî, "Mukaddime 20; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, Beyrut 1986, IV. 206-207; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü's-Süneni'l-Kebîr*, Beyrut trs., X. 150.

<sup>10</sup> Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Mısır 1978, VI. 1005-1006.

<sup>11</sup> Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007, s. 386.

hat ve yorum örnekleri dikkate alındığında dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'la sınırlandırma eğilimine Hz. Ömer veya Hz. Âişe gibi sahâbileri referans göstermek kesinlikle yanlıştır. Bunun aksini savunmak ise, ancak rivayet istismarcılığıyla mümkün olabilir. Çünkü bir yandan dinî hükümlerin kaynağını Kur'an'la sınırlandırmak gerektiğini savunmak, diğer yandan da bu düşünceyi hadis veya sahabe kavline referanslarla temellendirmeye çalışmak tutarsızlıkla malul olmasının yanında apaçık bir rivayet istismarcılığıdır.

Klasik kaynaklarda Kur'an'cılık eğiliminin neredeyse Hz. Peygamber hayatına iken ortaya çıktığını gösteren veya söz konusu eğilimin ortaya çıkma emarelerinden söz eden haberlere de rastlanır. Mesela, Sünnet'in dinî kaynak hiyerarşisindeki yerini ve otoritesini temellendirmek için kullanılan rivayet delillerinin başında gelen ve müsned-merfu olarak ilk defa İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) *er-Risâle* ve *Cimâu'l-İlm* isimli eserlerinde geçen Erîke hadisine göre<sup>12</sup> Hz. Peygamber müminlere hitaben şu ikazda bulunmuştur:

Kendisine bir emrim veya yasağım ulaştığında sizden birini koltuğuna kurulmuş bir vaziyette, "Ben onu bunu bilmem; biz sadece Allah'ın kitabında bulduğumuz hükümlere uyarız" derken görmeyeyim.<sup>13</sup>

Bu hadisteki temel mesaj, haram ve helal kılma hususunda Kur'an ile Sünnet arasında kategorik bir ayırım yapılamayacağı, dolayısıyla Hz. Peygamber'den sâdır olan emir ve yasakların Kur'an ahkâmından farklı algılanamayacağı şeklinde ifade edilebilir. Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) ve diğer bazı meşhur hadis imamlarınca nakledilen benzer içerikteki bir rivayette ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

Bakın, bana hem Kur'an hem de onun bir benzeri verildi. Yarın birgün kimi insanlar çıkacak, karnı tok sırtı pek hâlde koltuklarına kurulup, "Sırf bu Kur'an'ı esas alın; sadece onun helal kıldığını helal, haram kıldığını haram sayın" diyeceklerdir. Haberiniz olsun, ehli merkeplerin ve yırtıcı kuşların [...] etlerini yemek size helal değildir.<sup>14</sup>

Erîke hadisininin farklı bir varyantı olduğu anlaşılan bu rivayete göre Hz. Peygamber Sünnet'in teşrideki otoritesini spesifik bağlamda, yani ehli merkep ve yırtıcı kuşların etlerini yemenin haram oluşu bağlamında serdetmiştir. Siyer, Meğazi ve Hadis kaynaklarındaki bilgiler bu hükmün hicrî 7. yılda (miladi 628) vuku bulan Hayber gazvesinde vazedildiğini göstermektedir. Fakat gerek Hayber gazvesini ayrıntılı şekilde anlatan Vakıdî (ö. 207/823), İbn Hişâm (ö. 218/833) ve Taberî (ö. 310/923) gibi erken dönem siyer ve tarih otoritelerinin Erîke hadisinden hiç söz etmemeleri, gerek bu gazveyle ilgili uzun uzadıya haberler nakleden İmam Buhârî'nin (ö. 256/869) Erîke hadisine yer vermemesi ve gerekse bu hadisin yukarıda aktardığımız iki farklı varyantını nakleden Ebû Râfi' ve Mikdâm b.

<sup>12</sup> M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* I/3 (1998), s. 21-22.

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, İstanbul 1985, s. 51-52, 105; a. mlf., *Cimâu'l-İlm*, [el-Ümm içinde], Beyrut 1993, VII. 481.

<sup>14</sup> Ebû Dâvûd, "Sünnet" 6. Ayrıca bkz. Tirmizî, "İlm" 10; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 131-132.

Ma'dikerib'in Hayber gazvesine katılmadığının bilinmesi,<sup>15</sup> bahis konusu hadisin sihhati hakkında kuşku uyandırmaktadır.

Bu kuşku bir değerlendirmeye göre Erîke hadisinin hicrî 2. asırda revaç bulunan ve bir kısmında Kur'an-Sünnet kıyaslamasından, bir kısmında Sünnet'in Kur'an üzerinde belirleyici olduğundan (*es-sünnetü kâdiyetün 'ale'l-kitâb*), bir kısmında ise hadislerin Kur'an'a arzından bahsedilen polemik türü rivayetler kategorisinde yer aldığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Erken dönem İslam toplumdaki itikadî, siyasi, sosyal ve kültürel gelişmeler dikkate alındığında bu tür rivayetlerin hicrî 1. asrın ikinci yarısında oluşturulmaya başlandığı söylenebilir ve söz konusu gelişmelere paralel olarak ikinci, hatta üçüncü asırlarda bu rivayetlere bazı ilavelerde bulunulduğu ileri sürülebilir. Zira biz biliyoruz ki hemen her fırka, her yeni anlayış ya destek ve övgü ya da eleştiri ve yergi içeren ifadelerle hadis-rivayet kültürüne konu olmuştur. Hatta hicrî 3. asırda derlenen hadis koleksiyonlarında muhtelif itikadî fırkalara reddiye kabilinden özel bablar/bölümler açılmıştır. Bu bölümlerdeki tüm rivayetlerin hicrî ilk üç asırda hadis taraftarları ile hadis ve rivayet malzemesine mesafeli duranlar arasındaki gerginlik zemininde üretildiğini söylemek, kuşkusuz bir genellemedir; ancak en azından bir kısmının bu nitelikte olduğu şüphesizdir.<sup>16</sup>

Sonuç olarak, polemik türü rivayetler ilk dönemlere tanıklık eden Müslümanlar arasındaki ilmî münakaşalarda ortaya konulan farklı tavır ve anlayışların rivayetlere dönüşmüş şeklidir; dolayısıyla Erîke hadisi de bu türden bir rivayet gibi gözükmemektedir, denilebilir. Nitekim Buhârî'nin naklettiği bir rivayette İbn Abbas'ın ehli merkep etinin yenilmesinin Hz. Peygamber tarafından haram kılındığı yolundaki görüşe karşı çıktığı ve bu konuda 6.En'âm 145. ayetle<sup>17</sup> istidlalde bulunduğu belirtilmiştir. Buna benzer bir görüş Hz. Âişe'ye ve İbn Ömer'e de nisbet edilmiştir.<sup>18</sup>

İsimleri geçen üç sahâbîye atfedilen görüşler sanki şöyle bir duruma işaret etmektedir: Bir tarafta Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayet ve bu rivayete dayanan bir hüküm, diğer tarafta bu hükme itiraz ve bu itiraza mesnet gösterilen bir ayet var. Böyle bir ihtilaf zemininde Erîke hadisini, rivayet temelli hükümlere Kur'an'dan delil göstermek suretiyle itiraz eden anlayışa bir tepki ve bu tepkinin hadis şeklinde takdimi olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte bazı

<sup>15</sup> Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", s. 28.

<sup>16</sup> Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", s. 29-32.

<sup>17</sup> Ayetin meali şöyledir: "[Ey Peygamber!] De ki: "[Siz kimi hayvanların etlerini yemenin haram olduğunu söylüyorsunuz]. Fakat ben Allah tarafından bana vahyedilen hükümler arasında murdar et [leş] veya boğazlanmış yahut kendiliğinden ölmüş hayvanın damarlarından akıtılmış kan yahut pis/iğrenç olduğunda şüphe bulunmayan domuz eti veyahut putperestçe kurban edilen, dolayısıyla boğazlandığı sırada Allah'ın ismi anılmayan hayvanın eti dışında yenilmesi yasak olan bir şeye rastlamıyorum. Her kim [açlıktan ölme durumu gibi bir] zorunluluk hâlinde -arzu, iştah duymamak ve zorunlu ihtiyaç sınırını aşmamak kaydıyla- bütün bu haram şeylerden yerse bunda bir sakınca yoktur. Şüphesiz rabbim çok affedici, çok merhametlidir."

<sup>18</sup> Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, Beyrut trs., IX. 539; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VII. 77; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983, II. 184.

haberler ilk bakışta sahabe devrinde Kur'ancılık söylemine benzer fikirlerin seslendirildiğine işaret etmektedir. Mesela Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) günümüze ulaşan hadis kitaplarının en eskisi olma vasfını taşıyan *el-Câmi'* adlı eserindeki bir rivayete göre Ebû Nadre veya başka bir ravi şöyle demiştir:

Biz, İmran b. Husayn'la (ö. 52/672) birlikte ilim (hadis) müzakeresiyle meşgul olduğumuz sırada adamın biri çıkıp, "Sadece Kur'an'da bulunan konular hakkında konuşun" dedi. Bunun üzerine İmran da şunları söyledi: "Doğrusu sen ahmak bir adamsın. [Hadi söyle bakalım], sen öğle namazının dört rekât, ikindi namazının dört rekât olduğu ve bu namazlarda kıraatin cehrî yapılmayacağı bilgisine Kur'an'da rastladın mı? Keza akşam namazının üç rekât olduğu ve bu namazın iki rekâtında açıktan bir rekâtında sessiz kıraatin gerekli olduğu bilgisine Kur'an'da rastladın mı? Yine sen yatsı namazının dört rekât olduğu, iki rekâtında açık iki rekâtında sessiz kıraat gerektiği bilgisini Kur'an'da gördün mü? Hâsılı sen bütün bunların tafsilatını Kur'an'da bulabilir misin? Bulamazsın, çünkü Allah'ın kitabı mücmeldir, bütün bu hususların tafsilatını Sünnet ortaya koymuştur.<sup>19</sup>

Gerek bu rivayetin gerekse Erîke hadisinin sübutu sahih farzedildiği takdirde Kur'ancılık söyleminin ibtidai şekliyle Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra ortaya çıkmış olduğu sonucuna ulaşılır. Fakat daha önce de belirtildiği gibi bu rivayetlerin uydurma veya en azından idraclı (yorum katkılı) olması da ihtimal dâhilindedir. Nitekim Fazlur Rahman'ın kanaati de bu yöndedir.<sup>20</sup> Bu ihtimal dâhilinde söz konusu rivayetlerin kaynaklardaki şekliyle en geç hicrî 2. asrın ilk yarısında oluşturulduğu söylenebilir. Tarihlendirme hususundaki başlıca delilimiz, bu rivayetlerin hicrî 2. asra tanıklık etmiş olan Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) ve İmam Şâfi'î (ö. 204/820) gibi âlimlerin eserlerinde yer almasıdır. Özetle denebilir ki konuyla ilgili rivayet malzemesi ister mevzu ister sahih olsun, Kur'ancılık söylemi ve/veya Kur'an'la yetinme eğiliminin -her ne kadar sistematik bir fikrî cereyan halinde olmasa bile- ilk iki asırda mevcut olduğu kesindir.

Tâbiî âlim Mutarrif b. Abdillâh eş-Şihhîr'in (ö. 87/705) "Bize sadece Kur'an'dan söz et!" diyen birine, "Allah'a yeminle söylüyorum ki biz [hadis rivayetiyle] Kur'an'a alternatif oluşturmak arzusunda değiliz. Gerçekte biz Kur'an'ı bizden iyi bilen birinin [Hz. Peygamber] bulunduğu işaret etmek istiyoruz" diye cevap verdiği ilişkin haber<sup>21</sup> dikkate alındığında bahis konusu eğilimin tarihsel kökenini hicrî 1. asra götürmek gerekir. Ancak bu haber de diğerleri gibi polemik türü rivayetler grubunda değerlendirilebilir; dolayısıyla içerdiği bilginin sahih/sağlam olmadığına hükmedilebilir. Bununla birlikte mezhepler tarihiyle ilgili temel kaynakların hemen hepsinde ilk Haricîlere atfedilen kimi görüşler ışığında dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'a indirgeme anlayışının hicrî 1. asrın ikinci yarısında ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Hatta denebilir ki söz konusu eğilimin İslam tarihindeki ilk gerçek temsilcileri Hz. Peygamber'in vefatından çeyrek asır

<sup>19</sup> Ebû Urve Ma'mer b. Râşid es-San'ânî, *el-Câmi*, "İlm" 192, [Abdürrezzâk, *el-Musannef* içinde], Beyrut 2000, X. 239. Ayrıca bkz. Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Beyrut 1997, IV. 408.

<sup>20</sup> Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995, s. 59.

<sup>21</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV. 408.



sonra vuku bulan Sıffîn savaşında (37/657) meşhur hakem formülüne “*Hüküm ancak Allah'ındır*” gerekçesiyle karşı çıkan ve bu tutumlarından dolayı Muhakkime-i Ülä diye tarihe geçen ilk Haricilerdir. Kaynaklardaki bilgilere göre önemli bir kısmı bedevî kökenli Temim kabilesine mensup olan ilk Haricilerin en büyük grubu hüviyetindeki Ezârika, Kur'an'da yer almadığı gerekçesiyle recm cezasını inkâr etmiş, ayrıca kadınların âdet döneminde kılamadıkları namazları kaza etmeleri, çalınan malın miktarı ne olursa olsun hırsızın elinin bilekten değil omuzundan kesilmesi gerektiği gibi görüşleri seslendirmiştir.<sup>22</sup>

Bu görüşleri muhtevi anlayış son dönemdeki bazı araştırmacılarca “Haricilerin icmaı”<sup>23</sup> olarak değerlendirilmiştir. Kâdî İyaz (ö. 544/1149) ise söz konusu anlayışın Sünnet'i inkâr veya en azından Sünnet'le amelden kaçınmak anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>24</sup> Ancak bize göre “Haricilerin icmaı” gibi genellemeler pek isabetli değildir. Daha açıkçası, Kur'an'la yetinme fikrini tüm Haricilere, özellikle de mutedil çizgide yer aldıkları bilinen İbâzîlere atfetmek doğru değildir. Zira bilinmelidir ki on beş şeyhinden naklen sahih kabul edilen hadisleri derleyerek *el-Câmiu's-Sahîh* adlı bir eser meydana getiren Rebî' b. Hâbîb (ö. 180/796[ç]) bir İbâzî-Hâricîdir. Keza, hicrî 3. asırda yaşadığı bilinen ve *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz* isimli Kur'an tefsirinde çok sayıda hadise yer veren Hûd b. Muhakkem el-Hevârî de yine bir İbâzî-Hâricîdir.

Haricilerle ilgili bu değerlendirme Mu'tezile için de geçerlidir. Evet, bilhassa erken dönem Mu'tezilî gelenekte Ebû'l-Hüzeyl Allâf (ö. 227/841[ç]) gibi Ehl-i hadise sert eleştirilerde bulunan, dolayısıyla hadis-rivayet malzemesine oldukça mesafeli duran, hatta bazı sahâbileri çok ağır bir dille tenkit eden Nazzâm (ö. 231/845) gibi bazı şahsiyetlerin bulunduğu doğrudur.<sup>25</sup> Keza Mu'tezilî âlimlerin Usûl-i hamse'ye ters düşen hadisleri tenkide tabi tuttıkları da doğrudur; ancak bu durum Mu'tezile'yi topyekûn hadis inkârcısı olarak nitelendirmeyi<sup>26</sup> gerektirmez. Nitekim yakın geçmişte Mu'tezile'nin hadis anlayışı üzerine yapılan bir doktora tez çalışmasının sonuç kısmında yer alan şu ifadeler söz konusu nitelendirmenin isabetsiz olduğunu göstermektedir:

Bu tezde, Mutezilenin, Sünnet veya hadisi inkâr ettiği iddiasının gerçeği yansıtmadığı; rivayetleri değerlendirirken bazı noktalarda farklı bir tutum benimsemiş olmakla birlikte, Sünnet'in delil oluşu konusunda Sünnî mezheplerden farklı bir tarafının olmadığı sonucuna varılmıştır.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Bkz. Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl (el-Fisal) fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, V. 52; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, I. 137; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, Beyrut trs., s. 84.

<sup>23</sup> M. Şerafeddin Yaltkaya, “İslam'da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler”, *Dârülfünûn İlähiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930, s. 12.

<sup>24</sup> Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa el-Yahsûbî, *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye*, Kahire 1389/1970, s. 7.

<sup>25</sup> Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis*, Beyrut 1995, s. 28-35.

<sup>26</sup> Mu'tezile'nin hadis inkârcılığı iddiası hakkında bkz. Kamil Çakın, *Hadis İnkârcıları*, Ankara 1998, s. 103-119.

<sup>27</sup> Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004, s. 315.

Gelinen bu nokta da şunu özellikle belirtmek gerekir ki İslam'ın ilk dönemlerde hadis veya rivayet kaynaklı bir hükme Kur'an temelinde itiraz edilmesi, "Dinî ahkâmın tesbitinde Kur'an'dan başka kaynağa gerek yoktur" veya "Sünnet ve Hadis'in tümünden reddedilmesi gerekir" gibi iddialara dayanan bir fikrî cereyana ve/veya sistematik bir düşünce tarzına tekabül etmez. Bununla birlikte ilk Haricîlerin Ezarika fırkası bir istisna olarak görülebilir ve bu fırkanın dinî ahkâmın kaynakları konusundaki tavrına benzer tavırlara ilk dönemlerden ziyade - çalışmamızın ilerleyen safahatında görüleceği gibi- modern dönemlerde rastlanır.

Sonuç olarak, gerek ilk dönemlerde gerekse orta (klasik) dönemlerde sistemli bir Kur'ancılık söyleminden söz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Gerçi Şâtıbî (ö. 790/1388), "Ehl-i Sünnet dairesinden çıkmış" diye nitelediği kimselerin Kur'an'la yetinme fikrini savduklarını belirtmiştir.<sup>28</sup> Bu bilgi ilk bakışta Kur'ancılık söyleminin klasik dönemlerde de mevcut olduğunu göstermektedir; ancak konuyu işlediği ana başlık altındaki rivayetlerin ilk dönemlerdeki tartışmalarla ilgili olması, Şâtıbî'nin kendi döneminden ziyade geçmişe atıfta bulunduğuna işaret etmektedir. Bunun aksi söz konusu olsa bile klasik/orta dönemlerde Kur'ancılık söyleminin sesinin gür çıkmadığı kesindir.

## (2) Modern Dönem(ler)

Modern (çağdaş) dönem tamlaması/tanımlaması İslam dünyasında çok ciddi bir kırılma noktasına işaret eder. Genel kabule göre İslam dünyasının çağdaşlık tecrübesi dünyanın çehresine bir başka görünüm kazandıran gelişmelerin yaşandığı 19. yüzyılda başlar. Ancak bu tecrübe bir anda değil Osmanlı İmparatorluğu'nun savaş meydanlarında yediği üç büyük darbeyi müteakiben tedricî olarak yaşanmıştır. Bernard Lewis'e göre bu üç darbeden ilki, Osmanlıların 1774'te Rusya'ya yenilmesi ve bu yenilginin Ruslara siyasi, ticari ve toprakla ilgili muazzam avantajlar sağlayan Küçük Kaynarca Antlaşması'yla perçinlenmesidir. İkinci darbe 1783'te Kırım'ın Ruslar tarafından ilhak edilmesidir. Üçüncü büyük darbe ise 1798'de Napolyon Bonaparte'nin Mısır'ı işgal etmesidir. Kısa sürede gerçekleşen bu işgal bir taraftan Osmanlıların otoritesiyle korunan Arap topraklarının hem stratejik önemini hem de askerî zayıflığını göstermiş, bir taraftan da Fransız devrimine ait seküler fikirlerin İslam'ın harim-i ismetine nüfuz etmesine yol açmıştır.<sup>29</sup> 1857'de Hindu-Müslüman işbirliğiyle tertip edilen Sipahi Ayaklanması'nın başarısızlıkla sona ermesinin ardından İngilizlerin Hindistan'da mutlak hâkimiyet tesis etmesi de Batı'nın bir diğer şiddetli darbesi olarak tarihe geçmiştir.

Bu tarihlerde Müslümanların karşısına çıkan Batı bir elinde bilim ve teknolojinin son ürünlerini, diğer elinde "hukuk-i düvel"i sunarken kimi zaman gündelik hayatı bir sihirbaz marifetiyle kolaylaştırıveren bir dahi, kimi zaman akıllı, becerikli ve istikbalini kucaklamış bir genç görünümündeydi. Çehresi tamamen değişmiş Batı'nın bâtıla hizmet ettiği halde İslam milletlerine galebe çalması, buna karşılık Hakk'a secde eden Ümmet-i Muhammed'in bir bakıma zillet ve meskene-

<sup>28</sup> Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV. 401.

<sup>29</sup> Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2000, s. 55-56.

te duçar olması dönemin Müslümanlarını derin bir hayret ve şaşkınlığa düşürdü. Bu şaşkınlık bir süre sonra, "İşleri dinimiz gibi sağlam, dinleri işimiz gibi çürük" şeklinde bir darb-ı mesele dönüştü.<sup>30</sup>

19. yüzyılda Batı'nın gerek asker ve silah, gerek bilgi ve teknoloji gücüyle girdiği yerden bir daha çıkmaması, bâtıla hizmet etmesine rağmen muzafferiyetin hep onlarda kalması Müslümanları bu çok yönlü mağlubiyet probleminden kurtulmanın yollarını aramaya sevk etti. Bu bağlamda tarihten tevarüs edilen dinî ve ilmî miras da masaya yatırıldı. İslâmî ilimlerin Ümmet'i yeniden dinamizme sevk edecek bir hüviyet kazanmaları için neler yapılabileceği noktasındaki imâl-i fikirler neticesinde bu ilimlerin gerek muhteva gerek metod açısından ihtiyaca cevap vermediği, dolayısıyla köklü bir ıslah ve tecdit gerektiği yönünde hâkim bir kanaat oluştu ve İslam dünyasındaki ıslah-tecdit çağrıları, işgale uğramışlığın da doğrudan etkisiyle ağırlıklı olarak Hint alt kıtası ile Mısır'da yankı buldu.<sup>31</sup>

Hint alt kıtası bağlamında akla gelen ilk isim hiç kuşkusuz Seyyid Ahmed Han'dır. Hindistan topraklarındaki Müslümanların salah ve bekasının İngiliz yönetimine sadakatle mümkün olduğunu düşünen Ahmed Han din ve dinî ilimler sahasında geleneksel anlayışın tahammül sınırlarını zorlayan birçok yeni fikir ortaya attı. İlmî ve entelektüel faaliyetleri arasında, Kur'an'ın tamamını içermeyen bir tefsir ile bu alanda yeni bir metodoloji sunma iddiası taşıyan *et-Tahrîr fî Usûli't-Tefsîr* adlı iki esere de imza atan Ahmed Han Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu ve en mükemmel prensipleri içerdiğini belirtmekle birlikte onun bütün muhtevasının dinî olmadığından söz etti. "Kur'an'da dünyevî işlerle ilgili yaklaşık beş yüz ayet vardır. Ancak söz konusu ayetlerin Kur'an'da yer alması içeriklerinin dinî olmasını gerektirmez" şeklinde özetlenebilecek bu görüşünün<sup>32</sup> yanında büyük ölçüde natüralist ve pozitivist düşüncenin etkisiyle Kur'an'da tabiat yasalarına aykırı hiçbir beyan bulunmadığı tezini savundu. Buna göre sözgelisi bir asa darbesiyle denizin yarılması, kayadan su çıkması gibi olaylardan söz eden ayetler hissî mucizelerden değil aslında izahı mümkün olan bildik doğa olaylarından söz etmekteydi. Gaybî-ruhânî varlıklardan söz ettiğine inanılan ayetler ise gerçekte metaforik ve sembolik içermelere sahipti.<sup>33</sup>

Ahmed Han hadis konusunda da geleneksel kabulleri ciddi biçimde sorguladı. Hz. Peygamber'in vefatından iki asır sonra yazılmaya başlanması, daha önceki zamanlarda sözlü ve bilhassa anlam merkezli olarak nakledilmesi ve rivayetlerde önemli ölçüde ravi tasarruflarının bulunması gibi sebeplerle hadislerin

<sup>30</sup> Ahmet Turan Alkan, *Areş Tecrübeleri*, İstanbul 1999, s. 155-156.

<sup>31</sup> Mustafa Öztürk, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât* VII/4 (2004), s. 75-76.

<sup>32</sup> Bkz. Mazharuddin Siddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul 1990, s. 127; Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sayı: 14 (2003/1), s. 146.

<sup>33</sup> Ahmed Han'ın genelde din, özelde Kur'an ve tefsirle ilgili görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997, s. 59-122; İsmail Albayrak, *Klâsik İslam Modernizminde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 43-81; Abdülhamit Binşik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 324-342.

mevsukiyetinden ciddi kuşku duyulması gerektiğini düşünen Ahmed Han'a göre manevi-ruhani içerikli hadisler hariç, Müslümanları bağlayıcı nitelikte hiçbir hadis yoktur. Kaldı ki hadislerdeki anlatımlar, özellikle de Hz. Peygamber'i yüceltici anlatımlar oldukça abartılı, dolayısıyla gerçeğe aykırıdır. Bunun yanında, İslam tarihinde baş gösteren fitnelerle bağlantılı olarak her fırka kendi görüşlerini destekleyen hadisler uydurmuştur. Hadisler Kur'an ve akıl süzgecinden geçirilip test edilmedikçe sahih kabul edilemez. Sübut yönünden sahih olsalar bile hadislerin birçoğu Hz. Peygamber'in risalet misyonuyla ilgili değildir. Gerçekte Müslümanlar için tek sahih ve sağlam kaynak Kur'an'dır. Bu yüzden Müslümanlar her şeyden önce doğrudan Kur'an'ı anlamakla meşgul olmalıdır. Açık bir zihin ve dilbilimin imkânlarıyla Kur'an'ı bizzat kendisinden anlamak mümkündür. Kur'an'ın tarih-üstü mesajlarını bugüne taşımak için, hadis ve rivayet temelli tefsir edebiyatından kurtulmak gerekir. Çünkü Kur'an tefsirinde hadis ve rivayet malzemesine başvurulması, onun tarih-üstü mesajlarının belli bir tarihi durumla sınırlandırılmasına yol açar.<sup>34</sup>

Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an merkezli İslam tasavvuru Hint alt kıtasında Ehl-i Kur'an ekolü tarafından daha ileri bir noktaya taşındı. Diğer bir deyişle, Ahmed Han'ın düşüncelerini ekstrem denebilecek fikirlerle şerh eden bu ekolün temsilcileri dinî alanda Kur'an'ın tek kaynak olduğu iddiasını savundu. Bu savunu her şeyden önce Sünnet ve Hadis'in otoritesini reddetmek anlamına geliyordu. Bütün görüşlerinin hâsılası, "Kur'an her bakımdan şâfi ve kâfîdir" önermesinden ibaret olan bu ekol Kur'an'ı dinî ve dünyevî konularla ilgili her şeyin bilgisini muhtevi bir ansiklopedi gibi algıladı. Ekolün temsilcileri Kur'an'ın her bakımdan mükemmel bir kitap olduğu noktasında ittifak etmekle birlikte, sınırlı sayıda ayetten oluşan Kur'an metninin gerek tüm fer'î hükümlere kaynaklık etme, gerekse pratik hayatta her gün bir yenisi ortaya çıkan sayısız problemi çözme keyfiyeti konusunda görüş ayrılığına düştü. Bu noktada Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tümmeller ve tikeller açısından Kur'an'ın her türlü ihtiyacı karşılayacak nitelikte olduğunu ileri sürdü. "Kur'an'da gerek farz gerekse nafîle ve ibâha türünden her mesele zikredilmiştir" diyen Çekrâlevî, "Kur'an mücmel, hadisler mufassaldır" şeklindeki geleneksel görüşün Kur'an'ın beyanına ters düştüğü gerekçesiyle yanlış olduğunu savundu ve bu görüşünü, "[Ey Peygamber!] Biz bu Kur'an'ı sana her şeyi açıklamak (...) için indirdik" (16.Nahl 89) ayetine dayandırdı.<sup>35</sup>

Kur'an'dan başka bir kaynağa teşri yetkisi tanımayı şirk kabul eden ve bu görüşe "Hüküm ancak Allah'ındır" (*ini'l-hukmü illâ lillâh*) mealindeki ayetleri mesnet gösteren bu ekol<sup>36</sup> klasik tefsir yöntemlerini de işe yaramaz olduğu ön kabulünden hareketle neredeyse bütünüyle yok saydı. Kur'an'ın kendi kendini açıkladığı ve bu konuda başka hiçbir kaynağa ihtiyaç bulunmadığı fikrinde ısrarcı olan Ehl-i Kur'an'a göre yeterli düzeyde Arapça bilgisi Kur'an'ı doğru şekilde anlayıp

<sup>34</sup> Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, New York 1996, s. 44.

<sup>35</sup> Hâdim Hüseyin İlähîbahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şübühâtühüm Havle's-Sünne*, Taif 1989, s. 265-270.

<sup>36</sup> Birışık, *Hind Altkitastı*, s. 322.

yorumlamaya kâfi idi. Tefsir ve diğer alanlardaki çalışmalarından dolayı Ehl-i Kur'an ekolünün en başarılı siması kabul edilen Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) Kur'an tefsirinde en yetkin otoritenin Hz. Peygamber olduğunu, ancak ona ait tefsir rivayetlerinin tarihî süreçte sıhhatini kaybettiğini söyledi. Buna göre Hz. Peygamber'in Kur'an'ı nasıl anlayıp yorumladığıyla ilgili bilgiler günümüze otantik şekilde ulaşmadığı için hadis kitaplarındaki haberlere güvenilemezdi. Gerek İslam'ın ihyası gerek Ümmet'in salâhı için hadisler Kur'an ışığında gözden geçirilmeli, Kur'an'a uymayanlar reddedilmeliydi. Perviz'e göre bu "hadis inkârcılığı" değil temizleme/tathir ameliyesiydi.<sup>37</sup>

20. yüzyılın başlarından itibaren Hint alt kıtasında Ehl-i Kur'an ekolü tarafından hayli radikal biçimde savunulan Kur'ancılık söylemi aynı tarihlerde Mısır'da da dinî kaynaklarla ilgili tartışmaların merkezine oturdu. Dr. Muhammed Tefvik Sıdkî (ö. 1920) *Menâr* dergisinde yayımlanan ve dört yıl kadar sürecek bir tartışmaya neden olan "el-İslâm Hüve'l-Kur'ân Vahdeh" (İslam Kur'an'dan ibaret) başlıklı makalesinde dinî alanda Kur'an'dan başka hiçbir kaynak bulunmadığı iddiasını savundu ve bu konuda diğer bütün Kur'ancılar -ki Tefvik Sıdkî de adı geçen makalede kendisini "Biz Kur'ancılar" (nahnü'l-kur'âniyyûn) diye tanımlamaktadır- gibi, "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" ayetine başvurdu.

Kur'an'ın dinî ahkâm konusunda yeterli bir kaynak olmadığını düşünen ve bu yüzden sahih, zayıf, mevzu nitelikli onca rivayetle adeta boğuşarak hüküm çıkaran müctehidler Sıdkî'ye göre Kur'an'ı ihmal etmekle en büyük yanlışı yapmışlar ve gerçekte Kur'an'da hiçbir karşılığı bulunmadığı halde namaz, hac, oruç ve diğer konularda kendilerini fazladan vecibelerle mükellef kılmışlardır. Hâlbuki Allah'ın dini son derece kolaydır. Şayet bize hadislerdeki hükümlerle amel etmek farz kılınsaydı, her mükellefin bütün işi gücü bırakıp sabah akşam çok geniş hacimli hadis mecmualarındaki rivayetlerin sağlamını zayıfından ayırttırmaya çalışması gerekirdi. Sünnet taraftarları Hz. Peygamber'e itaat hususunda, "Ey Müminler! Allah'a, elçisine ve sizden olan yetki/otorite sahiplerine itaat edin" (4.Nisa 59) ayetini delil göstermekte. Hz. Peygamber'e itaatın gerekliliğine hiç kimsenin itirazı olamaz. Ancak Allah'ın bize farz kılmadığı bir hükmü Hz. Peygamber'in farz kılıp kılmadığı meselesi tartışmaya açıktır. Hz. Peygamber'in Kur'an'dan bağımsız olarak herhangi bir hükmü farz kıldığı söylenirse, o zaman 4.Nisâ 59. ayet uyarınca Müslüman yöneticilerin de (ulu'l-emr) bize -sözelimi- beş vakit yerine yedi vakit namaz kılmamızı veya bir ay yerine iki ay oruç tutmamızı farz kılmalarının mümkün olduğundan da söz edilebilir. Çünkü ilgili ayette tıpkı Hz. Peygamber'e itaat gibi yetki ve otorite sahiplerine de itaat emredilmiştir.<sup>38</sup>

Daniel W. Brown'ın tespitine göre Sünnet konusuna yaklaşımda Tefvik Sıdkî ile Reşid Rıza'nın (ö. 1935) hareket noktaları temelde aynıdır. "Çünkü" der, Brown, "her ikisi de taklit engelini bertaraf etmek, kaynaklara tekrar dönmek,

<sup>37</sup> Birişik, *Hind Alıktıstı*, s. 387.

<sup>38</sup> Muhammed Tefvik Sıdkî, "el-İslâm Hüve'l-Kur'ân Vahdeh", *el-Menâr*, IX/7 (1906), s. 516-517.

otantik ve orijinal İslam'ı yeniden keşfetmek arzusuyla hareket etmekteydi.<sup>39</sup> Aslına bakılırsa Tefvîk Sıdkî'nin taklidi red vurgusu klasik Selefî düşünceyle, dolayısıyla Reşid Rıza'nın neo-selefî çizgisiyle örtüşmektedir. Buradan hareketle Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın Menâr ekolünde de belli ölçüde Kur'ancılık eğiliminin mevcut olduğu söylenebilir. Zira bu ekolün kurucu şahsiyetlerinin hadise soğuk baktıkları, bilhassa haber-i vâhidlere çok mesafeli yaklaşıtları bilinmektedir. Yine Abduh ve Reşid Rıza'nın Kur'an tefsirinde hadis ve rivayet malzemesine başvurmada isteksiz davrandıkları da iyi bilinen bir husustur.<sup>40</sup> Bu isteksizliğin temel sebeplerinden biri, rivayet malzemesinin Kur'an'daki tarih-üstü mesajları belli bir tarihsel duruma hapsedeceği endişesidir. Kur'an'ın rehberliğini doğru anlayıp kavramak için, her mümin ilâhî kelâmı kendine nazil olmuş gibi okumalı ve buna paralel olarak tefsirde de mümkün mertebe Kur'an metninden başka bir kaynağa, özellikle de klasik tefsirlerdeki sarf, nahiv ve belagatle ilgili izahata, kelâmî ve fikhî içerikli malumata müracaat edilmemelidir. Çünkü klasik tefsirlerdeki bilgiler Kur'an'ın doğru anlaşılmasına engel teşkil etmektedir. Kur'an hidayet konusunda hem yeterli hem de gayet açık ve anlaşılabilir bir kaynaktır. Bu sebeple, müminler araya başka bir vasıta sokmaksızın doğrudan Kur'an'la buluşmalıdır.<sup>41</sup>

"Kur'an'a dönüş" veya "İlimli Kur'ancılık" gibi bir isimlendirmeye uygun düşen bu görüşlerin öncüsü, misyonunun gerektirdiği durumlarda hakikatin ekonomisini uygulamak, gerçeği muhataplarına göre ayarlamak, avam ve havas ile kamusal ve özele yönelik çifte söylem kullanmakta beis görmemek gibi tavırlarıyla tanınan Cemâleddin Afgânî (ö. 1897)'dir.<sup>42</sup> A. Mağribî'nin değerlendirmesine göre Afgânî "Kur'an'a dönüş" konusunda ilhamını Protestan mezhebinin kurucusu Martin Luther'den (1483-1546) alıyordu. Zira "Sola Scriptura" (yalnızca Kutsal Kitap) sloganından hareket eden Luther'in amacı, müminler ile tanrı arasına giren Kilise ve ruhban sınıfının otoritesi yerine doğrudan İncil'in otoritesini kaim kılmak, bunun yanında Kutsal Kitab'ın yorum hakkını papalığın elinden almak ve bu hakkı tüm Hıristiyanlara dağıtmaktı. Şu halde salt Kutsal Kitap sloganı aslında dinde imam işlevi gören peygamber, halife ve ulemanın otoritesini, Sünnet ve hücciyetini reddetmenin stratejisiydi.<sup>43</sup>

Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza'nın Kur'an merkezli İslam söylemi en azından belli ölçüde Seyyid Kutub (ö. 1966) tarafından da benimsenmiştir. *Fî Zilâli'l-Kur'ân* tefsirine, "Kur'an'ın gölgesinde yaşamak bir nimettir. Bu nimeti ancak tadanlar bilir" ifadeleriyle başlayan Kutub, Kur'an'ın yaşanmak için nazil olduğu-

<sup>39</sup> Brown, *Rethinking Tradition*, s. 41.

<sup>40</sup> Bu konuda bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 261-266; Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 132-139.

<sup>41</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, I. 12-15.

<sup>42</sup> Afgânî'nin çifte söylem kullanmasıyla ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, "Oksidantalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü", *Marîfe (Oksidantalizm Özel Sayısı)*, yıl: 6, sayı: 3 (2006), s. 43-69.

<sup>43</sup> Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Ankara 2008, s. 615-616.

nu, İslam dünyasındaki sıkıntılarının temelde Kur'an'ın bireysel ve toplumsal yaşantıdan uzaklaştırılmasından kaynaklandığını, bu sebeple yeniden Kur'an'a dönülmesi ve Kur'an'ın gölgesinde hayatın İslamlaştırılması gerektiğini belirtmiştir.<sup>44</sup> Bunun içindir ki Kutub ağırlıklı olarak Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeye çalışmış, tabiatıyla rivayet malzemesine çok az yer vermiştir. Bu durum, Abdurrahman ve Reşid Rıza'nın savunduğu hidayet merkezli tefsir anlayışının Kutub tarafından da tercihe şayan bulunduğunu göstermektedir. Ancak bir değerlendirmeye göre *Fî Zilâl'* de hadis ve rivayet malzemesine çok az yer verilmesi, Kutub'un hadis ilmindeki bilgisinin yetersizliği, zayıf ve uydurma rivayetlere dayanma ihtimalinin doğuracağı sakıncalara karşı hassasiyeti, eserin yaklaşık yarısının hapisane ortamında yazılması sırasında hadis kaynaklarına müracaat edilememesi gibi sebeplerle ilgilidir.<sup>45</sup>

Kur'ancılık söylemi Mısır'da Ahmed Subhi Mansur tarafından da son derece radikal biçimde savunuldu. Ezher Üniversitesi'nde hocalık yapan ve fakat seksenli yıllarda aykırı görüşleri nedeniyle Ezher'den atılan, daha sonra Amerika'ya gidip Reşad Halife ile ilişki kuran A. Subhi Mansûr günümüzde Mısır merkezli Kur'ancılık söyleminin öncüsü olarak tanınmaktadır. Mansûr, *ahl-alquran.com* adlı internet sitesinde "Ehl-i Kur'an" diye isimlendirdiği din anlayışını şöyle özetlemiştir:

Ehl-i Kur'an şu fikirlere inanan herkesi bünyesinde toplayan bir gövdenin adıdır: Kur'an, İslam'ın ve İslam şeriatının tek kaynağıdır. Kur'an, Müslümanların ihtiyaç duydukları/duyacakları hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır. Kur'an her şeyi açıklamak için nazil olmuştur. Çünkü Kur'an, son peygamber Hz. Muhammed'in sadece kendisine ittiba etmekle memur kılındığı Allah'ın yasasıdır (sünnetullah).<sup>46</sup>

Mısır merkezli modern Kur'ancılık söyleminin manifestosu mahiyetindeki *el-Kur'ân ve Kefâ Masdaran li't-Teşrî'i'l-İslâmî* adlı eserinde Subhî Mansûr Ehl-i Kur'an'ın temel kabullerini kendince temellendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede diğer bütün Kur'ancılar gibi Subhî Mansûr da ilâhî kelâmın her bakımdan şâfi ve kâfi olduğuna inanmakta ve "Kur'an İslam'ın tek kaynağıdır" şeklinde formüle ettiği bu inancını, "Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (6.En'âm 38), "[Ey Peygamber! Biz Kitâb'ı sana her şeyi açıklamak için inzal ettik" (16.Nahl 89) mealindeki ayetlere dayandırmıştır. Buna göre Kur'an'a inanan hiç kimse onun eksik, mücmel ya da açıklamaya muhtaç bir kelâm olduğunu söyleyemez. Yine Kur'an'a inanan hiç kimse onun hiçbir şeyi eksik bırakmadığı, bilakis her şeyi açıklamak üzere nazil olduğuna ilişkin ilâhî beyanların mutlak doğru olduğu hususunda hiçbir şüphe duy(a)maz. Kur'an Müslümanların ihtiyaç duyacakları her şey hakkında konuşmuştur. Çünkü Allah "Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (6.En'âm 38) buyurmuştur. Tefrît, gerekli ve önemli bir şeyi ıskalamak ve hesaba katmamak demektir. Şu halde biz mesela bugün ne namazların rekât sayısı ne de namazın eda keyfiyeti gibi konularda hiçbir sorun yaşamıyoruz. Şayet Allah Teâlâ namaz

<sup>44</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, [Dâru'l-İlm], Diyarbakır trs., I. 11-18.

<sup>45</sup> H. Bekir Karlığa, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 50.

<sup>46</sup> Bkz. [www.ahl-alquran.com](http://www.ahl-alquran.com).

konusunda birtakım sorunlarla karşılaşacağımızı bilseydi –ki geçmişi, şimdiki ve geleceği en iyi bilen O’dur- namazların kaç rekât olduğu, edat keyfiyeti ve vakitleri hususunda bize mutlaka bize açıklamada bulunurdu. Ne var ki Allah bize Kur’an’ı gerek hâl gerek istikbalde fiilen ihtiyaç duyacağımız şeyleri açıklayan bir tarzda indirdi. O halde biz bugün Kur’an’da mevcut olandan başka bir bilgiye, ilave bir izah ve beyana muhtaç değiliz. Kur’an bize namazı bütün detaylarıyla anlatacak olsaydı –ki biz bu ibadetin mahiyetini ve eda keyfiyetini çocukluk çağımızdan beri bilmekte ve fiilen de icra etmekteyiz- bu anlatım bir bakıma boş, anlamsız ve hat-ta şaka gibi bir şey olurdu. Oysa Kur’an, 86.Târik 11-14. ayetlerde de belirtildiği gibi, boş ve anlamsız bir söz değil, hak ve hakikati bildiren bir ilâhî kelimedir.<sup>47</sup>

Makalenin girişinde de kısaca işaret edildiği gibi çağdaş Kur’ancılık söylemi farklı ton ve varyantlarıyla Türkiye’de de kendine taraftar bulmuştur. Bu bağlamda özellikle Mealcilik akımından söz etmek gerekir. Kur’ancı-Mealci söylemin kendini fark ettirmesi 1970’li yılların ortalarına rastlar. Ancak söylemin bu tarihten önce bir teşekkül evresinden geçtiği söylenebilir. Şöyle ki 1960’lı yıllardan itibaren Türkiye’de milliyetçi, mukaddesatçı ve aynı zamanda devletçi İslam anlayışından kendini ayırttırmaya çalışan tenkitçi, reddiyeci ve hatta devrimci olma isteğine sahip bir Müslüman kimliğin inşasına yönelik çabalar zuhur etti. Yine aynı yıllardan itibaren Türkiye ve Orta Doğu’daki sosyalist hareketlerin gelişimine paralel olarak Seyyid Kutub ve Mustafa Sibai (ö. 1964) gibi çağdaş Müslüman düşünürlere ait kitapların Türkçeye çevrilmesi söz konusu çabalara hız ve heyecan kazandırdı.<sup>48</sup> 1960’tan sonra Türkiye’de bütün siyasi yönelimleri az çok besleyen görece özgürlük ortamında muhtelif eserleri Türkçeye çevrilen çağdaş Müslüman düşünürler arasında özellikle Seyyid Kutub’un *Fi Zilâli’l-Kur’ân* tefsiri ile *Yoldaki İşaretler* adlı eseri, başlangıçta milliyetçi-muhafazakâr-mukaddesatçı gelenekten beslenmiş olmakla birlikte zaman içerisinde daha saf, daha rafine bir İslam arayışına koyulan ve bu arayışın sonunda İslam’ın ana kaynağına dönüş fikrine vasil olan Kur’ancı-Mealci zihniyetin o günkü taleplerini büyük ölçüde karşıladı.

Kur’ancı-Mealci söyleme göre İslam pratikteki çeşitliliğine rağmen tek hakikatlidir ve bu hakikatin yegâne kaynağı Kur’an’dır. Bu temel kabul iki önemli sonuç vermektedir. İlki, İslam’da Kur’an’dan başka bir kaynak kabul etmemek; ikincisi de ilkinin muktezası olarak İslam’ın on beş asırlık ilmî ve kültürel birikimini ya da kısaca geleneği reddedip, salt Kur’an metniyle yetinmektir. Bu görüş Kur’ancı-Mealci hareketin yayın organı olan *Kalem* dergisinde yayımlanan bir makalede şöyle formüle edilmiştir:

Bir yanda modernizmin diğer yanda tarih ve geleneğin getirdiği akıl ve yaşam karışıklığı içinde vahyin pırlantisini görebilen bir avuç insanın yapabileceği şey, din adına ve fakat Kur’an’a dayanmayan her şeyi inkâr edip yeniden ve Kur’an’dan başlamak olacaktır.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Ahmed Subhî Mansûr, *el-Kur’ân ve Keşâ Masdaran li’t-Teşrî’i’l-İslâmî*, Beyrut 2005, s. 25-26.

<sup>48</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yücel Bulut, “İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik”, [*Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık* içinde], cilt editörü: Yasin Aktay, İstanbul 2004, VI. 915-921.

<sup>49</sup> Lütfi Altınsu, “Ne yapmak “İstedik”, *Kalem*, sayı: 19-24, Ağustos-Aralık 1989, s. 18.



Kur'ancı-Mealci söylemin bir diğer iddiasına göre Müslümanların tarih boyunca sayısız ihtilafa düşmüş olmaları Kur'an'ın yeterli görülmemiş olmasından dolayıdır. Kur'an'ın getirdikleriyle iktifa edilmemesi, dinde ikinci, üçüncü, dördüncü kaynakların da gerekli olduğuna ilişkin bir yanlış anlayışın doğmasına yol açmış ve tarihsel süreçte genel kabul gören bu anlayış insanları Kur'an'ın tek başına anlaşılamayacağı, anlaşılabilmesi için diğer kaynaklara da başvurulması gerektiği şeklinde ikinci bir yanlış anlayışa sevk etmiştir.<sup>50</sup> *Kalem* dergisindeki muhtelif yazılarda farklı ifade biçimleriyle tekrarlanan bu görüşler, gerek bireysel gerek toplumsal düzeyde sahih bir İslamî düşüncenin teşekkülü için vahyin nüzul dönemiyle çağdaş Müslümanlar arasındaki on beş asırlık geleneğin tasfiye edilmesi gerektiğini salık vermektedir.

Kur'ancılık söyleminin Türkiye varyantlarından biri de -ki bu söylemin en popüler ve aynı zamanda en vülger varyantıdır- Yaşar Nuri Öztürk'e aittir. Zira Öztürk *Kur'an'daki İslam* adlı kitabının önsözünde şöyle demektedir:

Dinin içeriğini, çerçevesini Kur'an çizer. Bunun dışında hüküm kaynağı aramak aldanış, kabullenmekse şirkir. Kur'an'ın tebliğcisi olan Hz. Peygamber bu ana kaynağın dışında hiçbir şey söylemez ve söylememiştir. Onun yaptığı, ana kaynağın zamanüstü buyruklarına açıklama getirmek ve o buyrukları canlı örneklerle insan hayatına kazandırmaktır. O halde, Hz. Peygamber'e maledilen bir söz veya fiil, Kur'an'daki buyruklarla çelişir yahut Kur'an'da olmayan bir hüküm koyma durumunda görülürse, o söz veya fiilin Hz. Peygamber'e nispeti kabul edilemez. Bunun aksini söylemek, Allah dışında din sahibi ve koyucusu icat etmek olur ki bunun Kur'an'dan onay alması mümkün değildir.<sup>51</sup>

Y.N. Öztürk, Türkiye'nin tartışmasız en güçlü sembolik sermayelerinden biri olan Kur'an'a vurgusu ve aynı zamanda parantezsiz bir meal sahibi olması bakımından her ne kadar Kur'ancı-Mealci söyleme yakın bir çizgide konumlanmış gözükse de İslamcılarının siyasal pozisyonlarını tahrip gibi bir hedefe yönelmiş olmasından dolayı çok farklı bir kulvarda koşmuştur. Ayrıca, Mealcilik ile Y.N. Öztürk'ün Kur'an İslam'ı söyleminin hedef kitlelerinde de ciddi bir farklılık söz konusudur. Şöyle ki Kur'ancı-Mealci söylem, gelenek engelinden dolayı Kur'an'la sahici bir ilişki kuramamış olduklarına inanan ve belki de ekseriyeti sessiz çoğunluk sınıfına mensup insanlara hitap ederken Y.N. Öztürk, Kur'an'la ilişki kurmak istedikleri halde kendi sınıfsal veya statü ayrıcalıklarına münasip bir dinî hitap arayan vülger elitist çevrelere (sosyete) uygun bir jargonla konuşmuştur.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> M. Yaşar Soyalan, "Kur'an'ın Gerekliliği ve Yeterliliği Üzerine", *Kalem*, sayı: 9, Eylül 1988, s. 6-7.

<sup>51</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, İstanbul 1997, s. 8. Gerçi Y. N. Öztürk önsözdeki bu ifadelerinin ardından "Hz. Peygamber'in sünnetine 'evet', Hz. Peygamber'e isnat edilen yalanlara 'hayır' demek suretiyle Sünnet-Hadis konusunda topyekûn bir retçi anlayışa sahip olmadığını belirtmek istemiştir. Ancak 25.Furkan 30. ayetle ilgili bir soruya cevap olarak yazdıkları okunduğunda Sünnet ve Hadis'e ne kadar mesafeli durduğu anlaşılır. Bkz. Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s. 125-147.

<sup>52</sup> Bu konuyla ilgili geniş değerlendirme için bkz. Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", [*Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: İslamcılık içinde*], cilt editörü: Yasin Aktay, İstanbul 2004, VI. 390-391.

Tam bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki Türkiye’de Kur’an merkezli İslam tasavvurun mimarı ve dolayısıyla gerek Mealci ekolün gerekse Y.N. Öztürk’ün bu konudaki fikir babalarından biri ve belki de birincisi Hüseyin Atay’dır. Ş. Ali Düzgün’ün ifadesiyle, “Kur’an’a dönüşü Türkiye’de sistematik ve tutarlı bir şekilde işleme ve bunun öncüsü olma onuru Hüseyin Atay’a aittir”.<sup>53</sup> “Kur’an’da her hükmün şartı ve nedeni vardır” fikrini savunan Atay dini akıl ve Kur’an’dan ibaret sayar. Kur’an dışında kalan bütün söz, fikir ve içtihatlar din sahasının dışına, yani dinin kültür sahasına aittir. Buna göre Hz. Peygamber’in sözleri, içtihatları, sünnetleri ve kendi dönemlerinde sahabenin ve bilhassa ilk dört halifenin içtihatları, mezhep imamlarının, müçtehitlerin ve diğer bütün âlimlerin görüş ve içtihatları dinin değil din kültürünün bir parçasıdır.<sup>54</sup>

Geleneğin kurumsallaşmasıyla birlikte Kur’an ve aklın etkinlik alanının daraldığını düşünen Atay’a göre Hz. Peygamber’in döneminde bilgi ve hüküm kaynağı akıl ve Kur’an idi. Bu ilk dönemde Kur’an’ın yanında hadisin bir ağırlığı yoktu. Nadiren Kur’an’da bulunmayan hususlarda hadise müracaat edilirdi. Genç sahabe neslinin yaşadığı bir asırlık ikinci dönemde (660-761) ise İslam’ın hüküm kaynağı Kur’an ve hadis idi. Hadis bu dönemde çoğaldı. Kur’an’da bulunan hükümler için bile hadise gidildi ve böylece hadisin Kur’an’a hâkim olma süreci başladı. Eğer bir hüküm hadiste varsa, ayrıca Kur’an’da bulunup bulunmadığına bakılmadı. Bir başka hüküm kaynağı olarak sahabe sözleri bu dönemde değer kazanmaya başladı ve Peygamber sözü gibi ağırlık kazandı. Böylece Peygamber döneminde hâkim olan akıl ve Kur’an geri plana itildi. Bir sonraki dönemde dinî kaynaklar arasına tâbîîn kavilleri ile müçtehit imamların görüşleri de eklendi. Bundan sonraki dönemde ise taklit geleneği başladı ve bu gelenek tarihsel süreçte hâkimiyetini sürdürdü. Bugün Müslümanlar öncelikle 15 asırlık dinî kültür ve geleneği hesaba çekmek, onun boyunduruğundan kurtulmak, böylece hürriyete kavuşmak durumundadırlar. Böyle bir tutum, söz konusu kültürü küçümsemek değil, onu Kur’an’ın hakemliğinde sorgulayıp yargılamak ve değerlendirme ölçütü olarak salt Kur’an’ı esas almaktır.<sup>55</sup>

Türkiye özelinde Kur’ancılık söyleminin bir diğer popüler temsilcisi Edip Yüksel’dir. Gençlik yıllarında geleneksel İslam anlayışına sahip bir İslamcı aktivist kimliğe sahip olan, ancak sözde “19 Mucizesi”nin mucidi olarak bilinen ve Hadis-Sünnet’i şeytani öğretiler olarak gören Reşad Halife ile tanıştıktan sonra dinî düşüncesinde çok radikal değişimler gerçekleşen E. Yüksel’e göre Kur’an dinin tek kaynağıdır ve bu kaynak her bakımdan yeterlidir. Daha açıkçası, Kur’an bütün ayrıntıları içerir. Kur’an’ı anlamak için, hadis, tefsir, fıkıh bilgisine ihtiyaç yoktur; çünkü o gayet açık ve anlaşılabilir bir kitaptır. Başta ibadetler olmak üzere bir Müslüman için gerekli olan bilgilerin tamamı onda mevcuttur. Sözelimi, Kur’an’da emredilen namaz için abdestli olmak gerekir ancak abdesti sadece cinsel

<sup>53</sup> Şaban Ali Düzgün, “Hüseyin Atay”, [Çağdaş İslâm Düşünürleri içinde], ed. Cağfer Karadaş, İstanbul 2007, s. 278.

<sup>54</sup> Hüseyin Atay, *İslam’ı Yeniden Anlama*, Ankara 2001, s. 56.

<sup>55</sup> Düzgün, “Hüseyin Atay”, s. 271-272.

ilişkide bulunmak ve tuvalet ihtiyacını gidermek bozar; kanamak, kadınlarla toka-laşmak ve kadının adet görmesi abdesti bozmaz ve namaza engel olmaz (5:6; 2:222). Namaz için örtünme diye bir koşul yoktur. Odasında kendi başına veya eşiyile birlikte namaz kılan biri dilerse çırılçıplak namaz kılabilir. Tanrı bizi elbise-lerimize göre değerlendirmez ve bizim saklamaya çalıştığımız organları yaratan ve çalıştıran da kendisi olduğundan onları görmekten mahcup olmaz.

Dinî ahkâmın kaynaklarını Kur'an metnine indirgeme noktasında ilk dö-nem Hâricilerin (Ezarika) çağdaş versiyonu gibi gözükken bu zihniyete göre "na-mazları birleştirmek, kaçırılmış namazları kaza etmek, namazları yolculuk anında kısaltmak, sünnet ve nafil namazlar eklemek, namaz kıldırma memurluğu (imamlık) diye bir meslek icad etmek, kadınların namazda önderlik etmesini ya-saklamak, otururken et-tahiyyatu duasını okumak ve bu duada peygambere ikinci şahıs olarak seslenmek, şهادette Muhammed peygamberin ismini Allah'ın yanına eklemek, Fatihadan sonra zammı sure okumak, eller ve parmakların yeri konu-sundaki detaylarla meşgul olmak, abdest alırken ağzı ve burnu yıkamayı abdestin bir şartı bilmek, namazdan önce ağzı misvaklamanın, sarık veya terlik giyilmes-i-nin daha sevap olacağına inanmak gibi nice kurallar ve inançlar Hadis-Sünnet ve mezhepler yoluyla Muhammed Peygamberden daha sonra sokulan bidatlerdir."<sup>56</sup>

Sonuç olarak, tam teşekküllü şekliyle modern döneme ait bir fenomen gibi gözükken Kur'ancılık söyleminin bütün bu farklı varyantlarının temel iddiaları şöylece özetlenebilir: (1) Kur'an dinin ve dinî ahkâmın tek kaynağıdır. (2) Kur'an her bakımdan yeterlidir. (3) Kur'an bütün detayları içermektedir. (4) Kur'an gayet açık ve anlaşılabilir bir kitaptır. (5) Kur'an'ı anlamak için tefsir, hadis, fıkıh gibi alanlarda bilgi ve uzmanlık sahibi olmaya gerek yoktur. (6) Her Müslüman Kur'an'ı kendine nazil olmuş gibi okumalı; kendisiyle Kur'an arasına başka hiçbir vasıta sokmamalıdır. (7) Kur'an nazil olduğu tarihteki toplumsal matrinden ba-ğımsız olarak nazil olmuştur; bu yüzden onun evrensel mesajlarını bugüne taşı-mak için tarihsel bağlamdan soyutlayarak okumak gerekir. (8) On beş asırlık gele-nek Kur'an'ı doğru anlayıp kavramanın önündeki en büyük engeldir. (9) Bu yüz-den, kendisine dinîlik atfedilen gelenek Kur'an ve aklın hakemliğinde hesaba çe-kilmeli ya da bütünüyle tasfiye edilmelidir. (10) Hadis ve Sünnet esas itibariyle yerel ve tarihseldir; dolayısıyla dinî ahkâmın tespitinde kaynak ve hüccet değeri yoktur.

### KUR'ANCILIK SÖYLEMİNİN TUTARLILIĞI/TUTARSIZLIĞI

Başta Hz. Peygamber'in sözlü ve fiilî sünneti olmak üzere Selef'in içtihat ve uygulamalarını, Ehl-i hadis ve Ehl-i rey ekollerine ait zengin müktesebatı, kısaca Ümmet'in bütün dinî tecrübesini ve bu tecrübeye vücut veren ortak akıl ile bu aklın ürünü olan zengin ilmî geleneği yok hükmünde sayarak dinî ahkâmı tek kaynağa irca eden Kur'ancılık söyleminin tutarlılığı/tutarsızlığı meselesine bu söylemin tarihteki tüm temsilcileri tarafından başlıca delil gösterilen kimi ayetler-

<sup>56</sup> Edip Yüksel, "Kur'an'a Göre Nasıl Namaz Kılabiliriz?", [www.yuksel.org/t/din/namaz.htm](http://www.yuksel.org/t/din/namaz.htm)

de ne kastedildiğini izahla başlamak yerinde olacaktır. Bu bağlamda öncelikle, “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (6.En’am 38) mealindeki ayetin gerçekte ne söylediğini kısaca izah etmek gerekir. Çünkü bu ayet gerek Kur’ancılar, gerek bilimsel(c) tefsirciler, gerek sufiler, kısacası aradıkları her şeyi Kur’an’da bulduklarına ve bulacaklarına inanan tüm çevreler tarafından en güçlü delil olarak sunulmaktadır. Klasik tefsirlere bakıldığında ayette geçen *el-kitâb* kelimesi hemen bütün müfessirlerce, (1) Ümmü’l-kitâb, (2) Levh-i mahfuz, (3) İlm-i ilâhî olarak açıklanmıştır.<sup>57</sup>

Gerek bu izahat gerekse siyak-sibak bütünlüğü ayetin, “insanlar ve diğer bütün canlı varlıkların ecelleri, rızıkları ve amelleri ile ilgili tüm bilgiler eksiksiz olarak Allah katında kayıtlıdır” şeklinde bir anlam taşıdığını göstermektedir. Böyle iken Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *el-kitâb* kelimesine “Kur’an” manası vermeyi tercih etmiştir.<sup>58</sup> Belli ki Râzî’nin bu tercihi usûl ve fîrûda sıkı bir Şâfiî taraftarı olmasıyla ilgilidir. İmam Şâfiî’nin, “Ümmetin [rey, kıyas, içtihat, istinbat meyanında] söylediklerinin tamamı Sünnet’in şerhi; Sünnet’in tamamı da Kur’an’ın şerhidir” sözü dikkate alındığında Râzî’nin “Kur’an’da yok yoktur” gibi bir inanca sahip olması gayet tabiidir. Nitekim *Mefâtîhu’l-Ğayb* isimli tefsirinin tefsirden ziyade ilimler ansiklopedisi mahiyetinde olması da bu inancın bir göstergesi ve semeresidir.

Asıl konuya dönersek, söz konusu ayette Allah’ın sınırsız ilim ve kudretinden söz edilmekte, *el-kitâb* kelimesi ise çeşitli ayetlerde Ümmü’l-kitâb, Levh-i mahfuz, İmâm-ı mübîn gibi farklı terkiplerle ifade edilen İlm-i ilâhîye karşılık gelmektedir. Sonuç olarak, *el-kitâb*’ın ilgili ayette “Kur’an”a delaleti İbn Âşûr’un (ö. 1973) da belirttiği gibi<sup>59</sup> son derece zayıf bir ihtimaldir. Bu ihtimal doğru kabul edildiğinde, sınırlı sayıda ayetten oluşan Kur’an metninde umûr-i dîniyye ve dünyeviyyenin bütün teferruatıyla tek tek tadat edildiğini, dolayısıyla ahkâm yönünden hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını söylemek gerekir ki en azından kimi Kur’ancılar da böyle söylemektedir. “Hiçbir şeyi eksik bırakmadık” demek, “Her şeyden söz ettik” demektir. Nitekim 16.Nahl 89. ayette de, “[Ey Peygamber!] Biz bu Kur’an’ı sana her şeyi açıklamak (...) için indirdik” buyurulmuştur. Ancak Kur’an’daki muhteva lafzî-literal anlamdaki “her şey”in medlulünü kesinlikle karşılamaz. Çünkü bu anlamdaki “her şey”in kapsamına tüm tümeller ve tikeller girer.

Hâlbuki Kur’an’ın muhtevasına bakıldığında ağırlıklı olarak inanç ve ahlakla ilgili tevhid, şirk, iman, küfür, nifak gibi belli başlı konulardan söz edildiği, ahkâmla ilgili ayetlerin ise en tekellüflü hesaplamayla bile ancak beş yüze balığ olduğu, yine Kur’an metninin önemli bir kısmının kıssalardan oluştuğu ve bunların çoğunda tekrarlar ve tedahüller bulunduğu görülür. O halde “her şey”den mak-

<sup>57</sup> Bkz. Ebû Ca’fer et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Beyrut 1999, V. 187; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzil*, Beyrut 1995, II. 95; Ebü’l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzil*, Beyrut 1977, II. 17; Kurtubî, *el-Câmi’*, VI. 38; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, II. 124.

<sup>58</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, Beyrut 2004, XII. 177.

<sup>59</sup> Muhammed Tâhîr b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus trs., III. 217.

sat, bildik anlamda “her şey” değil, başka bir şeydir. Daha açıkçası, 16.Nahl 89. ayette kastedilen anlam, dinî-ahlâkî rehberlik (hidayet) hususunda ve/veya dinî temel ilkeleri konusunda gerekli olan her şeyin Kur'an'da açıklanmış olmasından ibarettir.<sup>60</sup> Bunun aksi savunulduğu takdirde, -sözelimi- 27.Neml 23. ayette geçen *min külli şey'* ibaresine de aynı anlamı yüklemek ve Sebe kraliçesine dünya üzerinde mevcut olan bütün her şeyden, her nesneden birer adet verildiğini söylemek gerekir. Oysa buradaki “her şey”in böyle bir anlam taşımadığı izahattan varestedir. Sonuç olarak, Kur'an zerreden küreye kadar bütün her şeyden tek tek söz eden bir kitap olmadığı gibi prospektüs gibi okunmaya müsait bir metin de değildir.

Dinî ahkâmı tek kaynağa indirgeme konusunda başvurulan bir diğer delil, 6.En'am 57, 12.Yûsuf 40 ve 67. ayetlerde geçen “Hüküm ancak Allah'ındır” mealindeki *ini'l-hükümü illâ lillâh* ibaresidir. Kur'ancı söylemin yorumuna göre,

Hüküm Allah'tan başkasına bırakılırsa, dosdoğru dinden sapılmış olunur. Mezhep içtihatlarıyla, icma, kıyas başlıklarıyla veya hadislerle dayandırılarak verilen hükümler Allah'ın hükmü değildir. Bu mezhepleri dine eşitlemek, Allah'ın hüküm koyucu yetkisini başkasına vermek demektir. Allah'ın hüküm konusunda hiçbir ortağı yoktur. Kişilerin şahsi hükümleri din olamaz. Kehf suresi 27. ayetten Allah'ın hükmüne uymanın Allah'ın vahyine uymakla yerine getirilebileceğini anlarız. Allah'ın kelimelerini değiştirebilecek kimse yoktur, ama mezhepler nasih mensuhla (25. bölümü okuyunuz), uydurma hadislerle Allah'ın hükümlerini değiştirmeye yeltenmişlerdir. Allah'ın hükümleri Allah'ın vahyi olan Kuran'dadır.<sup>61</sup>

İlk Hariciler tarafından da bir tür slogan olarak kullanıldığı bilinen “Hüküm ancak Allah'ındır” mealindeki Kur'an ifadelerinin teşri (hüküm vazetme) yetkisinin kime ait olduğu ve/veya Sünnet'in dinî ahkâm tespitindeki yeri ve kaynak değeri gibi bir konuyla ilgisi yoktur. Zira bu ifadenin yer aldığı 6.En'am 57. ayetin Edip Yüksel mealindeki karşılığı şöyledir:

De: “Ben Rabbimden bir delile dayanmaktayım. Siz ise onu yalanladınız. Ona meydan okuyarak istediğiniz şeyi getirmek benim elimde değil. Hüküm ancak ve ancak Allah'ın. Gerçeği anlatıyor O, en iyi ayırandır.

Türkçesi bozuk bu çeviriden bile açıkça anlaşılmaktadır ki hükmün sadece Allah'a ait olması, müşriklerin “Bizi tehdit edip durduğunuz azabı getir de görelim!” şeklindeki alaycı meydan okumaları karşısında Hz. Peygamber'e, “Bu konudaki yetki sahibi ben değilim. Azap hükmünü verecek olan yegâne otorite Allah'tır” demesi tembihlenmiştir. “Hüküm ancak Allah'ındır” ifadesinin geçtiği diğer iki ayete gelince, bunların birinde (12.Yûsuf 40) şirkin batıl/temelsiz bir inanç olduğu, uluhiyyetin sadece Allah'a has kılınması gerektiği belirtilmiş ve bahis konusu ifade, hapisteki arkadaşlarına tevhid inancını tebliğ eden Hz. Yusuf'un sözü olarak aktarılmış; diğer ayette (12.Yûsuf 67) ise “tedbir ilahi takdiri değiştirmez” şeklindeki inancına atfen Hz. Yakub'un sözü olarak nakledilmiştir. Bir an için söz konu-

<sup>60</sup> Bu konuda bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III. 331.

<sup>61</sup> Kur'an Araştırmaları Grubu, “Kur'an Ayetlerine Göre Din”, [www.kurandakidin.net](http://www.kurandakidin.net) Bu adrese Edip Yüksel ve taraftarlarına ait olan 19.org sitesinin alt pencerelerinden de ulaşılabilir.

su ifadedeki “hüküm” kavramının teşri/yasama ile ilgili olduğu kabul edilse bile, bahse konu üç ayetten hiçbiri “Allah dinî ahkâmı bütün detaylarıyla Kur’an’da vazetmiştir” gibi bir iddiaya haklılık payesi vermez. Aksini iddia etmek ise ancak ilk Haricîlere atfedilen Kur’an ve yorum anlayışıyla mümkün olabilir. Bu anlayışın temel karakteristikleri ise tarih-dışılık, bağlamsızlık, sathîlik ve gelişigüzellik şeklinde sıralanabilir.

Kur’ancı söylemin Kur’an’ı anlama ve yorumlama tarzı da az çok bu özellikleri taşır. Böyle olması Kur’an’ı dinde yegâne ve yeterli kaynak olarak görmenin mukadder sonucudur. Çünkü Kur’an kendi tarihsel ve metinsel bağlamında okunduğu zaman onun her şey hakkında konuşmadığı anlaşılır. Oysa Kur’ancı söyleme göre dinin biricik kaynağı her şey hakkında konuşmalıdır. Bunu mümkün kılmamanın tek yolu, onu tarih ve gelenek sayesinde elde edilen tüm bağlamlardan koparmak ve salt yazılı bir metin olarak anlayıp yorumlamaktır. Oysa geleneğe Kur’an, tek başına bir entite, bir doküman olarak değil, başta ilâhî vahyin Hz. Peygamber’de ete kemiğe bürünmüş ve hayatın içine katılmış şekli olan Sünnet-i hüda olmak üzere, bir anlamda Müslümanların ortak akli ve algısı demek olan icma ile kıyas-ı fukahadan oluşan küllî bir kaynak olarak görülüyordu. Dahası, Kur’an geleneği oluşturan diğer kaynaklarla birlikte Kur’an olarak algılanıyor ve söz konusu kaynakların bulunduğu bir bağlamda anlaşılıyordu.<sup>62</sup> Bu noktada Sünnet’e gerek Kur’an’ın tefsirinde gerek ahkâmın tesbit ve tatbikinde paradigmatik bir rol atfediliyor ve bu rol *es-sünnetü kâdiyetün ‘ale’l-kur’an*<sup>63</sup> sözüyle ifade ediliyordu.

Bu söz ilk bakışta çok cüretkâr bir düşüncüyü ifade ediyor gibi gözükabilir; ancak biraz düşünüldüğünde gayet isabetli bir fikri içeriğe sahip olduğu fark edilir. Çünkü bu söz “Dinî deliller hiyerarşisinde Sünnet birinci, Kur’an ikinci sırada yer alır” veya “Sünnet mutlak manada Kur’an’ı önceler” gibi sathî bir manaya delalet etmekten ziyade, “Allah’ın hükümlerinin pratik hayattaki karşılıkları Sünnet tarafından ortaya konulur” şeklinde bir ince anlam taşımaktadır. Nitekim Kur’an Hz. Peygamber’in hayatında ete kemiğe bürünmüş ve dolayısıyla rehberlik misyonunu Sünnet sayesinde icra etmiştir. Kısacası, Allah’ın Kur’an’daki tüm istek ve beklentileri Hz. Peygamber’in güzel örneğinde (üsve-i hasene) gerçekleşmiştir. Bu açıdan bakıldığında Sünnet Müslümanlar için Kur’an’dan daha öncelikli ve işlevseldir bile denebilir. Zira başta sahabe nesli olmak üzere tüm Müslümanlar Kur’an hitabına Hz. Peygamber sayesinde muhatap oldukları gibi Müslümanlığın pratikte neye tekabül ettiğini de yine onun sayesinde öğrenme imkânı bulmuşlardır. Bu noktada, günümüz Müslümanları Hz. Peygamber’e ve onun Sünnet-i hüdasını bugüne kadar yaşatan herkese sonsuz minnet ve şükran borçlu olduğunu bilmek durumundadır. Dikkat edilirse, burada Hz. Peygamber’e aidiyeti sübut ve delalet yönünden kritik edilmesi gereken tek tek hadislerden ve rivayetlerden değil, İslam ümmetinin mütevatiren nesilden nesile fiilen aktardığı bir dinî-ahlâkî rehberlikten, yani kısaca yaşayan bir sünnetten söz edilmektedir.

<sup>62</sup> Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul 2008, s. 60-61.

<sup>63</sup> Dârimî, “Mukaddime” 49.

İşte bu yaşayan sünnet, bu köklü gelenek ve tarihsel tecrübe bütünüyle yok sayılıp salt Kur'an metniyle baş başa kalınca ona her şeyi söyletmek, dolayısıyla onu anlam ve yorum düzeyinde tahrif etmek pekâlâ mümkün olmaktadır. Bu tür tahrifin en dramatik örneklerinden biri Y.N. Öztürk'ün 74.Müddessir 26. ayette cehennem ve/veya cehennemdeki korkunç ateş anlamında kullanılan "sekar" kelimesine ilişkin şu izahıdır:

Kur'an'ı rasgele insan sözü sayan inatçıların gerçeği görmeleri için itildikleri Sekar, bilgisayardır. Elektrik enerjisi ile çalışır. Ortada hiçbir şeyi görünür halde bırakmaz fakat hiçbir şeyi de kapsamazlık etmez.<sup>64</sup>

Belli ki bu ibretlik yorumun sahibi için, nazil olduğu dönemde Kur'an'ın kime ne söylediği, nüzul döneminde kimin ondan ne anladığı hiç önemli değildir. Mezkûr yorum sahibi için önemli olan, Kur'an'ın ne anlattığı değil, kendisinin ondan ne anladığı ya da ne anlamak istediğidir. Kur'ancı söylemde bilinçli olarak göz ardı edilen gerçek, ilâhî kelamın anlam ve yorumuna ilişkin bilginin çok büyük ölçüde tarih ve gelenek sayesinde tedarik edildiğidir. Çünkü Kur'an'daki ayetlerin ekseriyetinin geçmişten günümüze aynı şekilde anlaşılmasını mümkün kılan şey, sürekliliği temsil eden geleneğin oluşturduğu bağlamlardır. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın lafzının yanı sıra manasının da muhafaza edilebilmesini, dolayısıyla bir Kur'an pasajına zaman ve mekân farkına rağmen aynı mananın verilebilmesini temin eden unsur, mananın metinde/lafızda içkin oluşu değil, taşıyıcılığını geleneğin yaptığı tarihsel bağlamlara sahip oluşumuzdur. Kur'an'ın gelenek tarafından sunulan hazır bağlamlardan bütünüyle bağımsız olarak anlaşılması özellikle bir Müslüman açısından varoluşsal olarak mümkün değildir. Böyle bir okuma, ancak sistematik olarak Kur'an, İslam ve Müslümanlar hakkında cahil bırakılmış muhayyel bir özne için farz-ı muhal kabilinden söz konusu edilebilir.<sup>65</sup>

Öyle görünüyor ki Kur'an'ın dinde yegâne ve yeterli kaynak olduğu söylemi en iyimser nitelendirmeye sahip bilgi ve donanım eksikliğinin ürünüdür, şayet değilse Sünnet ve geleneği sırf problem kaynağı gibi gören bir zihniyetin tezahürüdür. Kur'an'ı özellikle Sünnet'ten ayrı düşünmek, onu öğretmensiz bir ders kitabı gibi görmekle eşdeğerdir. Aslında Kur'ancılığın Kur'an anlayışı da tam olarak budur. Ne var ki bu anlayış tıpkı ilk Haricî gruplar gibi "Hüküm ancak Allah'ındır" diyerekten Hz. Peygamber'in ve nebevi Sünnet'in dinî kaynak hiyerarşisindeki otoritesini yok saymasına karşın, Kur'an'da verili olmadığı halde namazdaki iftitah tekbirinden tahiyat ve selama kadar bütün tikel hükümleri sözüm ona ayetlerden istihraç etmekle kendisini hüküm vaz'ına (teşri) yetkili kılmakta sakınca görmemiştir. Diğer bir deyişle, Kur'ancı söylem, ibtidaen hüküm vaz'ı şöyle dursun, ahkâmla ilgili ayetlerin tatbikinde bile Hz. Peygamber'e "yetki" denebilecek bir yetki tanımazken veya en azından onun tatbikatına çok kere burun kıvrırken, son derece sınırlı bir stoka sahip olan bireysel aklına bir tür "şârilik" misyonu yükleme cüreti gösterebilmiştir.

<sup>64</sup> Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s. 21.

<sup>65</sup> Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 79.

Bütün bunlar bir yana, Kur'ancı söylemin dinî ahkâmı salt Kur'an metninden istihraç/istinbat ettiği iddiası da tartışmaya açıktır. Zira namazın rekâtları, zekâta nisap miktarları gibi birçok konu ve kavram Kur'an'da yer almamaktadır. Oysa kimi Kur'ancı çevreler bütün bu tür konularla ilgili hükümleri Kur'an'dan ürettiklerini söylemektedir. Peki, namazın rekâtlı, zekâtın nisaplı oluşuna dair bilginin kaynağı nedir?<sup>66</sup> Hiç kuşku yok ki bu kaynak Sünnet-Hadis ya da daha genel bir ifadeyle dinî gelenektir. Yani sözü edilen meseleler gelenek yoluyla öğrenilmektedir. Böyle iken Kur'ancılar bu gerçeği bir anlamda yok sayarak doğrudan Kur'an'a başvurmakta ve dinî ahkâmı bütün tümelleri ve tikelleriyle güya tek kaynaktan üretmektedir. Oysa gerçekte yapılan iş, gelenekten aktarma yoluyla öğrenilen dinî ahkâm ve kavramlara kimi zaman aşırı yorumlarla Kur'an'dan bir referans uyarlamaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Bütün bunlara rağmen Kur'ancı söylemin dinî ahkâma Kur'an'dan referans uyarlama çabasında belli ölçüde başarılı olduğundan söz edilebilir. Ancak bu görece başarının aşırı yorum özgürlüğünden kaynaklandığı da söylenmelidir. Çünkü geleneğin tasfiyesiyle elde edilen bu yorum özgürlüğü, anlam tayininde gelenekten boşalan belirleyici konuma modern toplumsal matrisi ve modern öznenin özneliğini ikame etmeyi mümkün kılar.

Kur'ancı söylemin en temel problemlerinden biri de "ilkesizlik" veya daha az ajite edici bir deyişle "prensipsizlik"tir. Bunun en somut örneği ise, bir yandan Sünnet ve Hadisle meşguliyeti çok kere aşağılayıcı bir dil ve üslupla eleştirmek, diğer yandan da Hadis ve rivayet malzemesini yeri geldiğinde kendi iddiasına mesnet göstermektir. Çağdaş Kur'ancılığın en sıkı savunucularından biri olan Edip Yüksel'in ve/veya taraftarlarının 19.org (kurandakidin.net) adlı internet sitesindeki şu metin söz konusu ilkesizliğin en açık belgesi niteliğindedir:

Hadisleri incelemeye Peygamberimiz'in dönemine giderek ve sonra yavaş yavaş kendi dönemimize gelerek başlayalım. Peygamberimiz'in hadis yazımına izin vermediğini, kendi sözlerinin yazımını yasakladığını hadisçiler bile kabul etmektedir. En doğru kabul edilen iki hadis kitabından biri olan Müslim'de ve Hanbeli mezhebinin kurucusu İbni Hanbel'in *Müsned*'inde şu hadisi rivayet ederek Peygamber'in kendi sözlerinin yazımını yasakladığını kabul ederler. "Benden Kuran dışında hiçbir şey yazmayın. Kim benden Kuran dışında bir şey yazmışsa imha etsin." (Müslim, *Sahihi Müslim Kitab-ı Zühd*, Hanbel, *Müsned* 3/12, 21, 33) Darimi'deki hadis ise şöyledir: "Sahabe Allah'ın elçisinden sözlerini yazmak için izin istediler. Ancak onlara izin verilmedi." (Darimi, *es-Sünen*) El-Hatib'teki hadis

<sup>66</sup> Bu bağlamda Edip Yüksel ve taraftarları paranteze alınmalıdır. Çünkü onlara göre namazda rekât, zekâta nisap diye bir şey yoktur. Böyle iken, "Kişi on rekâtlı namazı üç dakikada kılabilir, fakat bir rekâtlı bir namazda saatlerce kalıp Allah'ı daha çok anabilir. Yani namazda rekât sayısının önemli olması için bir sebep gözükmemektedir." (Bkz. Kur'an Araştırmaları Grubu, "Kur'an'da İnanç Konuları, Namaz, Zekât, Oruç, Hac", [www.kurandakidin.net](http://www.kurandakidin.net)) gibi ifadelerle namazda rekât sayısından söz etmeleri ilginçtir. Bu noktada kendilerine, "Allah Kur'an'da rekâttan söz etmediğine göre namazda rekât nereden çıktı? Bir veya on rekâtlı namaz gibi belirlemeler hangi ayete dayanıyor?" diye sormak gerekir. Bizce bu sorunun bir tek cevabı vardır; o da şu gerçeğin ikrarıdır: "Geleneksiz insan ve toplum yoktur; insan için gelenekten kurtuluş da yoktur".



şöyledir: “Biz hadis yazarken Hz. Peygamber yanımıza geldi ve yazdığınız şey nedir? dedi. Senden işittiğimiz hadisler (sözler) dedik. Hz. Peygamber Allah’ın kitabından başka kitap mı istiyorsunuz? Sizden evvelki milletler Allah’ın kitabı yanında başka kitaplar yazdıkları için yoldan çıktılar.” (El-Hatib, *Takyid*, sayfa 33) Tirmizi’den de bunu öğrenebiliriz: “Allah elçisinden sözlerini yazmak için izin istedik, bize izin vermedi.” (Tirmizi, *es-Sünen*, K. İlm, sayfa 11)<sup>67</sup>

Çağdaş Kur’ancılık söyleminin bir diğer meşhur temsilcisi Y. N. Öztürk’ün hadis konusunda sergilediği ilkesizlik ve tutarsızlık ise daha bir ibret vericidir. Zira *Kur’an’daki İslam* adlı eserinde hadis ravilerini Hz. Ömer’e atfen Ehl-i Kitap gibi mişnalar oluşturarak Allah’ın kitabına ortaklar eklemekle suçlayan Öztürk<sup>68</sup> *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed* isimli eserinde, “Cebrail bana geldi ve dedi ki: Allah sana selam gönderiyor ve şöyle buyuruyor: Ben seni dölleyen soya, taşıyan rahme, saran kucağa cehennemi haram kılmış bulunmaktayım”, “Mahşer günü Kevser Havuzu’nun başına geleceğim. Ve sen, ey Ali, havuz başında yönetici olacaksın. Hasan’la Hüseyin de sakilik yapıp su dağıtacaklar” gibi, mevzuat kitaplarında yer alan uydurma rivayetlere yer vermiştir.<sup>69</sup>

Görüldüğü gibi Kur’an’ı dinin yegâne kaynağı olarak gören zihniyet yeri geldiğinde hadislere, hatta uydurma hadislere bile müracaat etmekte, üstelik uydurma hadislere yer verdiği bir kitabın adını *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed* koyabilecek kadar gevşek ve gelişigüzel davranabilmektedir. Şayet bu zihniyet Kur’an metninden başka bir kaynağa başvurmamayı gerçekten başarabilseydi, kendi içinde tutarlı olduğundan söz edilebilirdi. Fakat gerek bu örnekler gerek tarihî tecrübe bilhassa son dönemdeki Kur’ancı eğilimlerin hiçbirinin salt Kur’an metniyle yetinmediklerini/yetinemediklerini, bilakis yeri geldiğinde kâh lügat ve semantikten, kâh hadis ve rivayetten fazlasıyla istifade ettiklerini göstermektedir. Bu durum dinî ahkâmın kaynağını Kur’an’a indirgeme söyleminin iç tutarlılıktan yoksun oluşunu tespit bakımından önemlidir. Yine bu durum, dinî-ilmî mirasa karşı müstağni bir tavırla Kur’an’ı doğru anlama ve yorumlamanın imkân dâhilinde bulunmadığını göstermesi bakımından da önemlidir.

Kur’ancılık söyleminde dikkati çeken bir diğer ilkesizlik ve tutarsızlık, Kur’an’daki bazı kelime ve kavramlara son derece keyfî ve gelişigüzel anlam takdirlerinde kendini gösterir. Bununla ilgili en çarpıcı örneklerden biri yine Y. N. Öztürk’ün, “Hal böyle iken Allah’tan ve onun ayetlerinden sonra hangi hadise iman ediyorlar.” (*fe-bi eyyi hadîsin ba’dellâhi ve âyâtihî yü’minûn*) şeklinde çevirdiği 45.Câsiye 6. ayetteki *hadîs* (söz) kelimesine ilişkin şu yorumudur:

Buradaki *hadîs* kelimesini söz anlamında tercüme edip ayetlerdeki açık mucizeyi anlam kaydırmasıyla örtmeye çalışmak günahdır. 6. ayet, açık bir biçimde Allah’a ve onun ayetlerine karşılık *hadise* inanmaktan söz etmektedir. Ve işin sırrı

<sup>67</sup> Kur’an Araştırmaları Grubu, “Hadislerin (Sünnetin) İncelenmesi”, [www.kurandakidin.net](http://www.kurandakidin.net).

<sup>68</sup> Öztürk, *Kur’an’daki İslam*, s. 129.

<sup>69</sup> Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed*, İstanbul 1997, s. 22, 102. Öztürk’ün bu eserinin çok yönlü eleştirisi için bkz. Bünyamin Erul, “Yaşar Nuri Öztürk’ün Kendi Dilinden Hazreti Muhammed”, *İslâmiyât* VI/2 (2003), s. 161-172.

buradadır. Böyle olduğu içindir ki bu günahı işleyenler öz rablerinin ayetlerine nankörlükle suçlanmış ve onların uydurma hadisleri rehber edinmelerine karşılık 11. ayette: “Hidayet rehberi işte bu Kur’an’dır.” buyurularak ilahi espi iyice pekiştirilmiştir.<sup>70</sup>

İşte bu yorum -belki tahrif demek daha isabetli olur- örnekleri aynı zamanda çağdaş Kur’an üretiminin de ibretlik örnekleridir. Bu üretim kimi zaman en saf ve en som İslam’ın yegâne kaynağının Kur’an olduğu iddiasına hizmet ederken kimi zaman da çağdaş durumu “değer” olarak algılayan Müslüman apolojistler tarafından ilâhî kelâmı modern paradigmalara uyarılma ve/veya uygun hale getirme maksadına amade kılınmaktadır. Bu ikinci amaca matuf çağdaş Kur’an üretimlerinin el ilginç örneklerinden biri, “kocaların tedip maksadıyla karılarına tokat atabileceğini ifade eden 4.Nisâ 34. ayetin yorumunda karşımıza çıkmaktadır. Türkiye’deki Kur’ancılık söyleminin babası sayılan Hüseyin Atay’a göre ayetteki *fadribûhünne* ibaresi “Onlara [karılarınıza] vurun” değil, “ Onlarla [cinsel] ilişki kurun” anlamındadır. Kur’ancılık konusunda H. Atay’ın tilmizi olan Y. Nuri Öztürk’e göre söz konusu ibare, “Onları evden çıkarın/buldukları yerden başka bir yere gönderin”; Kur’ancı söylemin bir diğer hararetli savunucu Edip Yüksel’e göre ise “Onları çıkarın” manasındadır.<sup>71</sup>

Hiç şüphe yok ki bütün bu apolojetik teviller, Kur’an’ın çağdaş değer yargıları açısından problem arzeden bir hükmünü bilhassa çağdaşçı çevrelerin hatırı için izale etmeyi, dolayısıyla apolojetik bir yaklaşımla Kur’an’ı, dolayısıyla Allah’ı söz konusu çevreler nezdinde mahcubiyetten kurtarmayı(!) amaçlar gibidir. Ne var ki böyle yapmakla düpedüz çağdaş bir Kur’an üretilmiş ya da yepyeni bir Kur’an metni inşa edilmiş olmaktadır. Esasen, Kur’an’ın tarih üstü bir metin olarak algılanmasının ve onda yer alan her bahsin “din” ya da dinî içerikli sanılmasının, herhangi bir dönemde hoş karşılanmayan veya izahı zor olan öğeleri yorum marifetiyle Kur’an’dan düşürme yahut herhangi bir dönemde ihtiyaç duyulan öğeleri Kur’an metni içerisinde üretme şeklinde tezahür eden bir bilinç karmaşasına yol açtığına, İslam düşünce tarihinin her döneminden yeterli miktarda örnek bulmakta zorlanmayız. İçinde erkeklerin hanımlarına vurmalarını onaylayan bir ayet bulunmayan, dolayısıyla çağdaşlaştırılmış bir Kur’an metnine duyulan özlem de her ne kadar çağdaş değerlerce kışkırtılsa da bu geleneksel ve psikolojik arka plandan beslenmektedir. Erkek egemen karakterden ve her türlü şiddet unsurundan arındırılmış bir Kur’an metnine sahip olmak, çağdaş Müslümanların ilk özlemleri olamadığı gibi son özlemleri de olmayacaktır. Ancak hiçbir tarihsel veriye başvurulmasa bile, yalnızca Kur’an’ın özgün metninin bütününe yansıyan tarihsel gerçeklik nedeniyle, çağdaş özlemlere cevap verecek Kur’an versiyonları üretmek, -bilimsel açıdan savunulamazlığı bir yana- belli kesimleri tatmin ve mutlu etmenin ötesinde ikna edicilikten uzak kalacaktır. Öte yandan, “darb” kelimesinin 4.Nisâ

<sup>70</sup> Öztürk, *Kur’an’daki İslam*, s. 265.

<sup>71</sup> Bkz. Ömer Özsoy, “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine-‘Karı Dövme’ Olgusu Bağlamında 4.Nisâ 34 örneği-“, *İslâmiyat*, V/1 (2002), s. 111-124.

34. ayette “vurmak/tokat atmak” anlamında kullanıldığı apaçık bir gerçek olarak görüldüğü içindir ki klasik tefsirlerde bu kelimenin ne manaya geldiği hususu tartışılmadığı halde çağdaş Kur'an'cılar “darb” kelimesine yüklenen geleneksel anlamın hangi bilimsel ölçütler açısından yanlış ya da isabetsiz olduğunu izah etmedikleri gibi, kendilerinin “cinsel ilişki kurmak”, “evden uzaklaştırmak” şeklindeki yeni anlam takdirlerini, kelimenin lügatlardaki farklı anlamları arasında hangi ölçüte başvurulduğu belli olmayan bir seçim yapmak dışında herhangi bir bilimsel temele dayandırma ihtiyacı da hissetmemiş gözükümlerler.<sup>72</sup> Böylece Kur'ancılığın yorum anlayışının yöntemsiz, ilkesiz, dolayısıyla keyfî ve sübjektif olduğu gerçeği bu örnekle bir kez daha teyit ve tescil edilmiş olmaktadır. Ayrıca, kimi Kur'ancuların “kadına tokat atma” meselesinde Kur'an'ı bırakıp Sünnet'e sarılmaları/sığınmaları da ayrı bir ilkesizlik olarak görülebilir.

İslamcı ve dolayısıyla Kur'ancı söylemde, yaşanan İslam ve Müslümanlık ile “gerçek ve saf İslam” arasında konan ciddi mesafe ana kaynağa dönüş fikrini güçlendirmiş ama aynı zamanda bu konuda özcü bir yaklaşımı da beslemiştir. Esasen, ana ve yegâne kaynağa dönüş söyleminin menşesinde, sahih bir İslam idrakine ve tatbikatına ulaşmaktan ziyade modernleşme temayüllerine ve dönemin icbarlarına daha uygun bir İslam yorumu üretmek gibi bir saik mevcuttur. Bu merhalede “Kur'an'a dönüş” bir araç kavramdır ve bu kavram esas itibarıyla ulemanın ve metinlerin otoritesinin yanında sosyal değer haline de dönüşen tarihî tecrübe ve geleneğin bağlayıcılığını ortadan kaldırmaya matuf gözükümlerdir. Bunun varacağı yer ise tarihsizlik ve aidiyetsizliktir. Nitekim modern Kur'ancı söylem ile gelenek arasındaki ilişkiler derin boşluklar, kopukluklar ve paradokslarla doludur. Oysa hiçbir din, kültür ve medeniyet geleneksiz teşekkül edemez ve geleneksiz hayatini sürdürmez. Fakat gelenek aynı zamanda tarihin tortularının, terk edilmiş/eskimiş dinî ve kültürel formların, üzerimize yapışmış teamüllerin, insânî zafiyetlerin, başarısızlıkların, acıların da biriktiği bir mahzendir. Modernleşme döneminde ve dolayısıyla Kur'ancılık söyleminde geleneğin bu menfi anlamlarıyla ele alındığı açıktır. Paradoks şurada merkezîleşiyor: Gelenekten kopmak ya da kurtulmak en geniş manasıyla dinden kopmak, uzaklaşmak manasına da geliyor, geleneğe bağlı kalmak ise mevcut kötü, hantal yapının ve şartların, başarısızlık olarak kabul edilen unsurların devamına ve boğuculuğuna rıza göstermek demek oluyor. Üst-çözüm birbirini iter hâle gelen bu iki hattı üst üste değilse de paralel hale getirmekte aranmalıydı/aranmalıdır. Ayrıca bugün fiilî olarak modernlikten tamamen bağımsız bir geleneğin varlığından veya gelenek idrakinden bahsedilmez. Bir başka ifadeyle, modern dönemde yaşayan insanlar olarak bizler geleneği modernleşme öncesinde “olduğu gibi” anlama, kabul etme, benimseme şansına bütünüyle sahip değiliz. Fakat bizim dışımızda gelişen bu fiilî zorlukla geleneği ciddiye almamak aynı şey olamaz. Çünkü gelenek bizim onu tanıyıp tanımama-

<sup>72</sup> Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 138-139.

mızdan, ciddiye alıp almamamızdan bağımsız olarak bize, topluma, asırlara hükmeder.<sup>73</sup>

Esasen, Kur'ancılık söylemine keyfî yorum imkânı sunan temel faktör, daha önce de ifade edildiği gibi Kur'an'ı kendi tarihinden ve gelenekten yalıtılarak okumak gerektiği düşüncesidir. Bu düşünce her mümine Kur'an'ı "şimdi, burada" nazil olmuş gibi okumayı telkin eder. Ancak böyle bir okuma biçimi, Kur'an'ı anlam ve yorum tahrifinin hemen her çeşidine açık hâle getirir. Kaldı ki birçok ayet tarihsel bağlamından koparıldığı takdirde birbiriyle taban tabana zıt iki fikre onay verecek şekilde anlamlandırılabilir. Hâl böyle iken, salt Kur'an'a dönmek ve dinî ahkâmın kaynağını Kur'an ile sınırlandırmak gerektiğinden söz etmek, bir bakıma herkesin kendi perspektifine, arzu ve isteğine uygun Kur'an içerikleri üretmesine cevaz vermekten başka bir şey olmasa gerektir. Bu bağlamda Kur'ancılık söyleminin tarih ve geleneğe kayıtsız kalışında ilâhî mesajın tarih-üstü oluş keyfiyetini izhar etmek gibi bir niyet ve hedeften de söz edilebilir. Kur'ancılara göre bu hedefe ulaşmak için ayetlerin tarihsel nüzul vasatından bağımsız olarak yorumlanması gerekir. Çünkü Kur'an Hz. Peygamber'e ve nüzul dönemindeki toplumsal matrise bağlı olarak inzal edilmemiştir. Bu sebeple Kur'an tarihsel bir okumaya tabi tutulamaz; çünkü tarihsel okuma Kur'an'ın mesaj ve referans çerçevesini daraltır.<sup>74</sup>

Bu görüşün içerdiği evrensellik/tarih-üstülük ana fikri doğrudur; fakat Kur'an mesajını tüm zamanlara taşımanın yolu, onun tarihle bağımlı koparmak ve anlamı salt yazılı metinden üretmeye çalışmak değil, hitap ile mesajı birbirinden ayırmak/ayırıştırmaaktır. Bu ayırma göre Kur'an'ın hitabı tarihseldir. Bunun böyle olduğu bedihidir. Tarihsel hitabın içerdiği mesaj ise kuşkusuz başka tarihselliklere taşınabilir niteliktedir. Kur'an'ın Hz. Peygamber dönemindeki toplumsal matrise bağlı olarak nazil olmadığı iddiasına gelince, bize göre bu iddia isabetli değildir. Çünkü biz biliyoruz ki gerek Kur'an'da gerek Hz. Peygamber'in Sünnet'inde birçok kez cahiliye döneminden tevarüs edilen örfî hükümler ve uygulamalar dikkate alınmıştır. Bununla ilgili en meşhur örneklerden biri Havle binti Sa'lebe hadisesidir. Kocası Evs b. Sâmî'tin zıhar yapması ve zıharın cahiliye hukukunda kesin boşama sonucunu doğurması sebebiyle Hz. Peygamber'e başvuran Havle, geleneksel uygulamayı iptal/ilga edecek bir hüküm istemesine ve mağduriyetinden dolayı bu isteğinde ısrar etmesine rağmen Hz. Peygamber, "Senin problemini çözme imkânım yok; artık kocana haramsın" mealinde bir cevap vermiştir.<sup>75</sup>

Mücâdile suresindeki ilk pasajın nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerin hemen tamamında yer alan bu cevap, Hz. Peygamber'in İslam öncesi Arap toplumundaki mer'i hukuku esas alması, dolayısıyla bu hukuku cahiliye devrine ait olduğu gerekçesiyle yok saymaması hasebiyle manidardır. Keza Havle'nin mağduriyetini gidermek için nazil olan ayetlerde zıharın -evlatlık kurumu gibi- topyekûn ilga

<sup>73</sup> İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul 2009, s. 383-384.

<sup>74</sup> Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 23; Düzgün, "Hüseyin Atay", s. 286-287.

<sup>75</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII. 3-7; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, IV. 304; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 175-176; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 318.

edilmeyip problemin kefarete formülüyle çözüme kavuşturulması da çok anlamlıdır. Kaldı ki başta ceza hukukuyla ilgili olmak üzere Kur'an'daki hükümlerin hemen tamamının İslam öncesi Arap toplumunda bir karşılığı mevcuttur. Daha açıkçası, İslam öncesi Arap toplumunda hırsızın elinin kesilmesi, eşkıyanın asılması, sürgün, celde (sopa cezası), kısas, diyet gibi cezaların yanında iddet, zıhar, ilâ, lian, teaddüd-i zevcât gibi uygulamalar da mevcuttu.<sup>76</sup> Dinî-ahlâkî açıdan kabul edilemez olan içki, kumar, zina, nikâh-ı makt gibi birtakım pratikler Kur'an tarafından ilga edilirken kölelik, çok eşlilik, iddet, zıhar, ilâ, lian gibi birçok geleneksel uygulama ya ıslah ya da ibka edildi.<sup>77</sup>

Bütün bunlar göstermektedir ki gerek Allah'ın gerek Hz. Peygamber'in hüküm vaz'ında beşerî ve tarihî olan her şeyden tecrit keyfiyetinde tümünden icat ve tümünden ilga gibi bir usul takip edilmemiştir. Dolayısıyla dinî hükümler en temel iki kaynağında bile tarih ve gelenekle ilintilidir. Kuşkusuz, zıhar Kur'an metninde yer aldıktan sonra ilâhî beyana konu olması hasebiyle dinî-şer'î hüküm vasfı kazanmıştır; ancak özünde örfidir ya da en azından tarihî ve içtimaî bir geçmişe sahiptir. Hüküm vaz'ında Allah'ın ve Hz. Peygamber'in cahiliye dönemindeki mer'î hukuku yok saymamış olması nazarı itibara alındığında dinî ahkâmın kaynağını Kur'an ile sınırlandırıp Sünnet'i ve diğer delillerin otoritesini yok sayma eğiliminin her şeyden önce Kur'an'la bağdaşmadığı söylenebilir. Bunun yanında, ilâhî iradenin hüküm vazederken İslam öncesi dönemdeki hukuku dikkate aldığı apaçık olmasına rağmen Kur'ancı söylemin nebevi sünnete dinî kaynak vasfını layık görmemesi anlaşılır gibi değildir.

#### DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Kur'ancılık, modern bir söylem ve fenomendir. Gerçi İslam'ın ilk yüzyıllarında da hadis ve rivayet malzemesini sorgulayan, buna bağlı olarak Kur'an'ı ön plana çıkaran eğilimler olmuştur. Ancak bu eğilimler hiçbir zaman sistematik bir düşünce tarzına yahut tarihte derin izler bırakan bir ekole dönüşmemiştir. Hâl böyle iken, özellikle Haricîler ile Mu'tezile öteden beri hadis inkârcısı, dolayısıyla Kur'ancı söylemin kadim temsilcileri olarak gösterilmiştir. Mezhepler tarihiyle ilgili klasik kaynaklardaki bilgiler ışığında ilk Haricîlerin en büyük grubunu oluşturan Ezârîka için böyle bir değerlendirmede bulunmak isabetli olabilir; ancak diğer bütün Haricîler ile tüm Mutezilî fırkaları Kur'ancılık söyleminin savunucuları olarak nitelendirmek yanlış ve yanıltıcı olsa gerektir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Ma'mer b. Râşid ve İmam Şâfiî gibi âlimlere ait eserlerdeki bazı haberlerde geçen "Bize sadece Kur'an'dan söz edin", "Bize Kur'an yeter" gibi söylemler zaman içerisinde gitgide cılızlaşmış ve klasik dönemlerde sevad-ı a'zâmın Sünnet ve Hadis'e sahip çıkmasından ötürü tarih sahnesinden adeta kaybolmuştur. Fakat İslam dünyasının modernleşme hikâyesinin başla-

<sup>76</sup> Bu konuda bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1380, V. 469-611.

<sup>77</sup> Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkâhî Yorumu", *İslâmiyât*, VII/1 (2004), s. 61-76.

dığı 19. yüzyıla gelindiğinde, özellikle Hint alt kıtası ile Mısır'da dini Kur'an'dan ibaret sayma eğilimi ilk dönemlerdeki ibtidai Kur'ancılığın aksine oldukça dinamik ve sistematik biçimde zuhur etmiştir. Son dönemde böyle bir eğilim ve söylemin ortaya çıkışında oryantalistlerin etkili olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Ancak bu olguyu sadece oryantalist projeler ve/veya emperyalistlerin sömürge idealleriyle izah etmek pek isabetli olmasa gerektir. Tarihten tevarüs edilen problemler ve bu problemleri çözecek ilmî ve entelektüel birikimin işlevsizliği, modern hayatın dayatmaları karşısında İslam dünyasının içine düştüğü düşünce krizi ve bu krizin üstesinden gelecek fikrî ve ahlâkî iradenin zayıflığı gibi sebepler de Kur'ancı söylemin zuhurunda önemli rol oynamıştır, denebilir.

Kur'ancılık ve Kur'an İslam'ı özellikle çağdaş dönem Müslüman apolojistlerce savunulan şekliyle birçok yönden kökenci (fundamentalist) İslam anlayışıyla yolları kesişen bir söylemdir. Bir değerlendirmeye göre geleneğin gerçekçilik ve süreklilikle temayüz ettiği hatırlandığında fundamentalizm ile modernizmin paylaştığı ortak zeminin resmi netleşir: Ütopyacılık ve Mesihçilik. Fundamentalizm-modernizm akrabalığının kökü, birincisinin geçmiş "ilkel çağ", ikincisinin gelecek "medeni çağ" özlemiyle geriye (retrospective) ve ileriye (prospective) dönük gelenek reddine dayanır. Bu bakımdan fundamentalizmin arkasında romantizm, modernizmin arkasında ise rasyonalizm saklıdır. Bu bağlamda, İslam'ın Asr-ı saadet diye anılan ilk çağını özleyen Muhammed Abduh'un fundamentalizme, bütün İslam tarihini zulümle karakterize eden bir Şîî olarak altın çağı ileride gören Afgânî'nin ise modernizme yakın durduğu söylenebilir. Daha yakından bakıldığında ise Abduh'un üstadının etkisiyle fundamentalizm ile modernizm arasında salındığı görülür. Nitekim vefatından sonra Abduh'un takipçilerinden bazılarının tam modernizme kayarken M. Reşid Rıza'nın fundamentalizme kayması bu tespiti doğrular. Öte yandan Reşid Rıza'nın aksine Seyyid Ahmed Han'ın Ehl-i hadis ve Vehhâbilik çizgisinden radikal modernizme kayması, aralarındaki özsel ortaklıktan dolayı fundamentalizm ile modernizm arasındaki geçişkenliği gösterir.<sup>78</sup>

Metin içinde sunduğumuz birçok örnekten de anlaşılacağı üzere Kur'ancılık söylemi özellikle radikal versiyonuyla sağlıklı bir Kur'an anlayışından yoksundur. Çünkü bu söylem her şeyden önce Kur'an'ı bir rehber (hidayet) olmaktan çok, bilgi ve eylemle ilgili bütün her şey hakkında söz söyleyen bir metin olarak tasavvur eder. Bu tasavvur Kur'an'ı hiç konuşmadığı konularda konuşurur. Dahası, kimi zaman bilimsel ve teknolojik buluşlar, kimi zaman liberalizm, demokrasi, cumhuriyet, laiklik gibi çağdaş kuram ve kavramlar hakkında Kur'an'ı konuşmak bu tasavvurun karakteristik özelliğidir. Cehennemden söz eden bir ayetteki (74.Müddessir 26) "sekar" kelimesinden bilgisayar anlamı çıkarmak bu söylemin içine düştüğü garabeti anlatmaya kâfidir.<sup>79</sup>

<sup>78</sup> Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 511-512.

<sup>79</sup> Görmez, "Kur'an İslâm'ı ve Kitâbu's-Sünne", s. 11v.

Kimi temsilcilerinin yine cehennemle ilgili bir ayette (74.Müddessir 30) geçen *tis'aete 'aşer* (on dokuz) lafzını matematiksel fantezi nesnesine dönüştürdüğü çağdaş Kur'ancılığın dini en saf ve sahih şekliyle bizzat Kur'an'dan öğrenme iddiası her okumanın aslında bir yorum olduğu gerçeğini görmezden gelmesi hasebiyle de sorunludur. Salt Kur'an okunmasını ve sırf Kur'an'dan konuşulmasını vird-i zeban haline getiren bu söylem, aslında Kur'an'ı değil, Kur'an'da kendi öznelliğini okur. Başka bir ifadeyle, sadece Kur'an'ı konuştuğunu varsayan bu söylem, gerçekte çoğu zaman kendi din ve değer tasavvurunu konuşturur. Çünkü Kur'an'ı başka hiçbir kaynağa başvurmadan anlayıp yorumlama iddiası öznelliğe büyük serbesti tanır.

Diğer taraftan, Kur'ancı söylem Müslümanca bir hayatı metinden üretmeyi önerir. Daha açıkçası, bu söylemin en temel iddiasına göre İslam ve Müslümanlık en doğru biçimiyle Kur'an metninden üretilmelidir. Kur'an'ı bir metin (text), dolayısıyla epistemik bir nesne olarak görmesi nedeniyle daha en başından sorunlu gözükken bu iddia kesinlikle temelsiz ve isabetsizdir. Çünkü hayat, hele hele Müslümanca bir hayat, mana ve mesajı bir tür anlam arkeolojisiyle keşfedilmesi gereken bir metin olarak algılanan Kur'an'dan üretilemez. Diğer bir deyişle, sözüm ona sahih ve sağlıklı Kur'an okumalarıyla daha güzel bir Müslümanlık yaşanmaz, yaşanmaz. Çünkü Müslümanlık denen pratik tecrübe, vahyin nüzul süreci tamamlandıktan sonra tarihin hiçbir uğrağında salt kitaptan/metinden üretilmemiş; bilakis yaşayan Sünnet ve gelenek sayesinde spontane biçimde öğrenilmiş ve nesilden nesile de intikal ettirilmiştir.

Evet, Hz. Peygamber'in zamanında İslamî hayat Kur'an'dan üretilmişti; ancak Kur'an o zaman bir metin değil, Hz. Peygamber'in dilinden sadır olan ve aynı zamanda onun söz ve davranışlarıyla somutlaşan bir keyfiyete sahipti. Bu açıdan bakıldığında ilk nesil Müslümanlar İslamî hayatı Hz. Peygamber'in rehberliğinde bizzat ondan görerek, onun örneğini içselleştirerek öğrendiler ve kendilerinden sonraki nesillere de bunu bir bilgi konusu olarak değil, fiilî bir tecrübe, yaşanan bir gerçeklik olarak intikal ettirdiler. Kaldı ki ilk nesil Müslümanlar iman ve teslimiyeti de Kur'an'ın dil, üslup ve nazım-mana bütünlüğündeki ihtişama duydukları hayranlıktan öte, Hz. Peygamber'in şahsında gördükleri mükemmel örneklikten dolayı tercih ettiler. Bu itibarla denebilir ki İslam bilgi ve sözel tebliğden ziyade, davranış ve temsilin konusudur; dolayısıyla bugünkü sorun da temelde Kur'an'ı bilmemek ve anlamamaktan çok, zaten bilinen ve anlaşılmış olan Kur'ânî değerleri hayata katmayı göze alıp alamamakla ilgilidir.

Sonuç itibarıyla, İslam'ı anlamak ve Müslümanca yaşamak için, Kur'an'ı bir bilgi nesnesi gibi okuyup incelemekten -ki bunun akademik bir uğraştan fazla bir şey ifade etmediği açıktır- yahut bizzat Kur'an'la ilişki kurmaya çalışmaktan ziyade, on beş asırdır zaten kurulu olan bir ilişkiye katılmak, yani her bir Müslümanın yaşayan Sünnet ve gelenek sayesinde hazır/verili olarak bulduğu İslamî değerleri hayata aktarmak gerekir. Bunun aksi bir söylem, Sünnet'e rağmen Kur'an'ı daha iyi anlamaya çalışmak gibi bir iddiada bulunmak anlamına gelir ki böyle bir iddianın hem tarihsiz ve aidiyetsiz hem de çok cüretkâr olduğu aşikârdır.

Bütün bunlar bir yana, Kur'ancılık söyleminin belki de en temel tutarsızlığı dinî ahkâmın tek kaynaklı olduğu iddiasının bizzat Kur'an'la bağdaşmamasındadır. Daha önce değindiğimiz ve fakat önemine binaen burada bir kez daha vurgulamak istediğimiz bu hususa açıklık kazandırmak için Allah'ın hüküm va'zına ilişkin bir keyfiyete değinmek gerekir ve bu bağlamda ilkin Kur'an'da yer alan her teklîfî hükmün Allah tarafından ibda ve ihdas edilip edilmediği meselesi üzerinde durulabilir. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'daki ahkâmın Allah tarafından ibtidaen şer' (şeriat) isbatı keyfiyetinde vaz edilip edilmediği meselesi üzerinde durulabilir ve bu meselenin vuzuha kavuşması için, örnek olarak 2.Bakara 228-240. ayetlere atıfta bulunulabilir.

Bilindiği gibi 2.Bakara 228-240. ayetler nikâh, mihir, talak, iddet, nafaka, radâ gibi muhtelif konularla ilgili hükümler içerir ve bu hükümler bağlamında sıkça "maruf"tan söz edilir. Maruf kavramı dine uygunluk anlamına geldiği gibi toplumsal örf ve geleneğe uygunluk manasını da mutazammındır. Nitekim "maruf"un ilgili ayetlerdeki kullanımı, dinîlik ve şer'îlikten ziyade örfîlik ve örf'e uygunluğa karşılık gelir. Sözelimi, sütanneye takdir edilecek ücretle ilgili hükmü düzenleyen 2.Bakara 233. ayette geçen maruf kelimesinin örf'e/geleneğe uygunluk anlamına geldiği açıktır. O halde, "Kur'an hüküm vaz'ında toplumsal örfü dikkate almış ve ona değer atfetmiştir" demekte sakınca yoktur. Nitekim ibadet, muamele ve ukubatla ilgili birçok hükmün İslam öncesi dönemde mevcut olduğu, Kur'an'ın bütün bu hükümlerden bir kısmını ilga, ama daha çok da ıslah ve ibka ettiği bilinen bir husustur. Buna göre denebilir ki Allah Kur'an'daki hükümleri tarihî ve beşerî olan her şeyden yalıtık biçimde, adeta yoktan yaratma şeklinde vaz etmemiştir. Kaldı ki birçok ayet Hz. Ömer ve diğer bazı sahâbilerin görüş ve düşüncelerini onaylayan içerikte nazil olmuştur. Nitekim Muvâfakât-ı Ömer'in ne denli meşhur olduğu malumdur.

Son olarak Kur'ancılık söylemiyle ilgili bir tespit daha bulunabilir ve bu söylemin Batı'da Reformasyon ile başlayıp Aydınlanma ile devam eden çağın din ve kutsal kitap anlayışına benzediği ileri sürülebilir. Zira Reformasyonla birlikte Batı'da Katolik geleneği bir kenara bırakmak ve bu geleneğin Kutsal Kitap üzerindeki tahakkümünden kurtulmak gerektiği düşüncesi güç kazanmış ve buna paralel olarak Protestanlıkta Sola Scriptura (Sadece kutsal kitap) ilkesi benimsenmiştir. Bu süreçte Kilise ve gelenek yerine Kutsal Kitap tek otorite ve kurtuluş kaynağı olarak görülmüş; ayrıca Kutsal Kitab'ın bütün bilgileri içerdiği ve bu bilgilerin sıradan insanlar tarafından bile kolaylıkla anlaşılabilir nitelikte olduğu düşüncesi-ne binaen ilave kaynaklara ihtiyaç bulunmadığı kabul edilmiştir.<sup>80</sup>

Hıristiyan-Protestan gelenekteki bu görüşler, İslam dünyasının Batı karşısında çok yönlü bir mağlubiyetin derin travmalarını yaşadığı 19. yüzyıldan itibaren Kur'an'a uyarlanmış şekliyle birçok Müslüman aydın ve fikir adamı tarafından da seslendirildi. Modern dönem İslam dünyası Prostestan gelenekteki Sola

<sup>80</sup> Bkz. Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 57-59. "Sola Scriptura" hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İstanbul 2006, s. 145-158.



Scriptura ilkesini belki doğrudan kendi geleneğine taşımadı; ama sonuçta Kur'ancılık söylemi "Sola Scriptura"ya benzer şekilde adeta bir "Sola Corano" -Bu tabiri Mehmet Paçacı'ya borçluyuz- ilkesi vaz etti. Ancak bizim kanaatimiz odur ki bu ilkeyi vaz eden çağdaş Kur'ancılıkta retorik hep güçlü, muhteva sığ ve tutarsız, üslup kâh Hâricî kâh katı Selefî, nassı anlama-yorumlamada yöntem ise ya Bâtınlılık düzeyinde aşırı tevilci ya da Zâhirîlik gibi lafızcı olageldi. Bütün bu menfiliklerine rağmen bahis konusu söylem, İslam ilim ve kültürüyle ilgili birçok konunun tartışmaya açılması, farklı bir okumaya tabi tutulması ve kritik edilmesi gibi müspet sonuçların husulüne de vesile oldu. Evet, olan budur; bundan böyle olmasını arzu ettiğimiz ise şudur: Hadis ve geleneği tenkitten muaf tutan bir yaklaşımla ne Kur'an feda edilmeli, ne de tek sahih kaynak Kur'an'dır diyerek hadis ve gelenek reddedilmelidir. *Ve-kâne beyne zâlike kavâmâ*. Vallâhu a'lem.

### KAYNAKÇA

- Aktay, Yasin, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", [*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* içinde], cilt: 6, cilt editörü: Yasin Aktay, İstanbul 2004.
- Albayrak, İsmail, *Klâsik İslam Modernizminde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004.
- Alkan, Ahmet Turan, *Ateş Tecrübeleri*, İstanbul 1999.
- Altınsu, Lütfi, "Ne yapmak "İstedik", *Kalem*, sayı: 19-24, Ağustos-Aralık 1989.
- Atay, Hüseyin, *İslam'ı Yeniden Anlama*, Ankara 2001.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut trs.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbü's-Süneni'l-Kebîr*, Beyrut trs.
- Birişik, Abdülhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001.
- Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, New York 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Bulut, Yücel, "İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", [*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* içinde], 6. cilt, cilt editörü: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Bûtî, Ramazan, *Dâvâbitü'l-Maslaha fî Şeriatü'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1966.
- Cevad Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1380.
- Çakın, Kamil, *Hadis İnkârcıları*, Ankara 1998.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sünen*, Beyrut 1986.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrhamân, *es-Sünen*, Beyrut trs.
- Düzgün, Şaban Ali, "Hüseyin Atay", [*Çağdaş İslâm Düşünürleri* içinde], ed. Cağfer Karadağ, İstanbul 2007.
- Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Erdoğan, Mehmet, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkinin Fikhî Yorumu", *İslâmiyât*, VII/1 (2004).
- Erul, Bünyamin, "Yaşar Nuri Öztürk'ün Kendi Dilinden Hazreti Muhammed", *İslâmiyât*, VI/2 (2003).
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004.
- Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995.
- Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Ankara 2008.
- Görmez, Mehmet, "Kur'an İslâm'ı ve Kitâbu's-Sünne", [Musa Carullah'ın *Kitâbu's-Sünne* isimli eserine yazdığı giriş yazısı], Ankara 1998.

- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, ngr. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhîr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî*, Beyrut trs.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, İstanbul 1982.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Mısır 1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl (el-Fisal) fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâdüddîn İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire 1994, VIII. 103.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1995.
- İlahibahş, Hâdim Hüseyin, *el-Kur'âniyyûn ve Şübühâtühüm Havle's-Sünne*, Taif 1989.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998.
- Kadı İyaz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa el-Yahsûbî, *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye*, Kahire 1389/1970.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul 2009.
- Karlıga, H. Bekir, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1996.
- Kavak, Özgür, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Divân İlmî Araştırmalar*, sayı: 14 (2003/1).
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1996, s. 178.
- Kur'an Araştırmaları Grubu, "Hadislerin (Sünnetin) İncelenmesi", [www.kurandakidin.net](http://www.kurandakidin.net).
- Kur'an Araştırmaları Grubu, "Kur'an Ayetlerine Göre Din", [www.kurandakidin.net](http://www.kurandakidin.net)
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, [Dâru'l-İlm], Diyarbakır trs.
- Lewis, Bernard, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2000.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid es-San'ânî, *el-Câmi*, [Abdürrezzâk, *el-Musannef* içinde], Beyrut 2000.
- Mansûr, Ahmed Subhî, *el-Kur'ân ve Kefâ Masdaran li't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Beyrut 2005.
- Mansûr, Ahmed Subhî, [www.ahl-alquran.com](http://www.ahl-alquran.com).
- Mertoğlu, Suat, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı': Kur'an'a Dönüştürülen Kur'an İslâm'ına", *Divân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28 (2010/1).
- Mertoğlu, Suat, "İslâm'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", (yayımlanmamış bildiri metni), *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, *İslâm Araştırmalar Merkezi (İsam)*, İstanbul, 18-19 Aralık 2010.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Olgun, Hakan, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İstanbul 2006, s. 145-158.
- Özafşar, M. Emin, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* I/3 (1998).
- Özsoy, Ömer, "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine-'Karî Dövme' Olgusu Bağlamında 4.Nisâ 34 örneği-", *İslâmiyât*, V/1 (2002).
- Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004.
- Öztürk, Mustafa, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât* VII/4 (2004).
- Öztürk, Mustafa, "Oksidantalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü", *Marife (Oksidantalizm Özel Sayısı)*, yıl: 6, sayı: 3 (2006).
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed*, İstanbul 1997.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'daki İslam*, İstanbul 1997.
- Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul 2008.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999.

- Siddikî, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul 1990.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik, "el-İslâm Hüve'l-Kur'ân Vahdeh", *el-Menâr*, IX/7 (1906).
- Soyalan, M. Yaşar, "Kur'an'ın Gerekliliği ve Yeterliliği Üzerine", *Kalem*, sayı: 9, Eylül 1988.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *Cimâu'l-'İlm*, [el-Ümm içinde], Beyrut 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, İstanbul 1985.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria*, Beyrut 1997.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Mitel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Yaltakaya, M. Şerafeddin, "İslam'da İlk Fikri Hareketler ve Dinî Mezhepler", *Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930.
- Yüksel, Edip, "Kur'an'a Göre Nasıl Namaz Kılabiliriz?", [www.yuksel.org/t/din/namaz.html](http://www.yuksel.org/t/din/namaz.html)
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsim Mahmîd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut 1977.
- Zerkeşî, Bedruddîn, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler (el-İcâbe)*, Yayına haz.: Bünyamin Erul, Ankara 2000.



## MAİDE 33-34 EKSENİNDE MUHAMMED ESED'İN SEMBOLİZM ALGISINA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Maşallah TURAN\*

### ÖZET

Sembolik ve mecazî ifadelerin tahlili yapılırken, ifrat ve tefrite düşmemek büyük bir önem arz etmektedir. Özellikle islamî inançlarla modern felsefedeki kimi rasyonel spekülasyonları uzlaştırmaya gereğinden fazla önem atfedilmesi, söz konusu ölçünün önemini bir kat daha arttırmaktadır. Ayrıca herhangi bir kritere tabi olmadan tüm ifadeleri mecaz bahanesi ile öznelleştirip anlamı buharlaştırmak, ilahî bir metnin üzerindeki örtünün kaldırılması adına bir fayda sağlamadığı gibi mesajın asıl gayesinin kaybedilmesi riskini de beraberinde getirebilir. Öyleyse ölçülü hareket etmek, ilahî mesajın asıl ve özünün korunabilmesinin vazgeçilmez şartıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Aşırılık, Sembolist yorumlar.

### IN THE CONTEXT OF 33-34 VERSES OF MAIDE SURAH, A CRITICAL APPROACH ON THE PERCEPTION OF SYMBOLISM OF MUHAMMED ESED

While analysis of the symbolic and metaphorical expressions, the staying away from extremism has a great importance. Especially the giving too much importance to reconcile the beliefs of Islam with some rational speculations of modern philosophy increases the importance of that measure. In addition, the evaporating and making subjective the meaning without being subject to any criteria does not provide a benefit about the removal of cover on the religious text such as can bring with it the risk of losing the main aim of the message. Then the acting deliberately is unavoidable obligation to protection of origination and essence of divine message.

**Key Words:** The Qur'an, Extremism, Symbolist interpretations.

### GİRİŞ

Temelde, ilahî mesajın üzerindeki örtünün kaldırılması ve orjinine uygun bir kutsal metin yorumunun sağlanmasını amaçlayan çabalar ve yöntemler, kimi zaman olumsuz bir mahiyet arz edebilmektedir. Özellikle yakın tarihimiz açısın-

\* Dr., Konya İl Sağlık Müdürlüğü, masallahturan25@gmail.com

dan bakıldığında, işin enteresan olan tarafı, Batıda görülen bu tür çabaların Kur'an ve Sünnete uygulanması önerisine öncülük edenlerin, yine Batılı akademisyenler olmasıdır. Örneğin, Alfred Guillame şöyle der: *"Her Müslüman biliyor ki, Kur'an'ın çoğu Muhammed'in hayatında belirli olaylar ve problemler üzerine inmiştir. Ama İslam'ın getirdiği ve miladi VII. Asrın şartlarına göre inen emirler, yasaklar ve mekruhlarla, sonra gelecek milyonların hayatını idare etmenin amaçlandığını kim kabul eder?"*<sup>1</sup> Rudi Paret ise şu iddiada bulunur: *"Kur'an'ın lafız olarak vahyedildiği ve vahyin mutlak değişmezliği ilkesinden vazgeçip, Kur'an'ın önerdiği yaşama düzenininin Muhammed'in kendi çağına hitap ettiği, yani zamana bağlı olduğu ve sonraki gelişmeler tarafından aşıldığı kabul edilmelidir."*<sup>2</sup> Paret, görüşlerine devamla şöyle der: *"Esasen Kur'an, Müslümanların çağdaşlıkla kucaklaşmalarını onaylamamaktadır. Zira Kur'an'ın dünyası bambaşka ve tarihin çok gerilerinde bir yerdedir. Müslümanların onun evrenselliğine olan inançları gereği, çağdaş yaşam ile olan sorunlarını çözmede de yine ona başvurmaları ise, esasen ona üstesinden gelemeyeceği bir yük yüklemekten başka bir şey değildir."*<sup>3</sup>

Batıda ortaya çıktığı şekliyle yine Batılı akademisyenler tarafından Kur'an ve Sünnete karşı sergilenen bu tür tavırlar, çok geçmeden Müslüman araştırmacılar tarafından da benimsenerek uygulama sahasına konmuştur. Örneğin R. Paret'in çalışmalarından övgüyle bahseden ve istifadeye elverişli bir çalışma olarak tavsiye eden Fazlur Rahman, şöyle der: *"Değişme ilkesine gelişigüzel bir sınır çizilmeyeceğine göre, bu ilke Kur'an'ın özel hükümlerine göre genişletilebilir. Maksat, manevî ve ahlakî hayatımızın temelini, Kur'an ilkelerine göre oluşturmak ise, özel bir sosyal hadise ile özel bir çözümün şekli, ezeli ve ebedi olamaz."*<sup>4</sup>

Bu türden dinî metinleri bağlamından koparıp olağan ve tabii dünyadan tamamen tecrit ederek soyut bir dünya takdim etme çabalarını, yakın bir tarihte Türkçeye kazandırılan "Kur'an Mesajı (The Message of The Qur'an)" isimli değerli meal-tefsir çalışmasının müellifi Muhammed Esed'de de gözlemlemekteyiz.

<sup>1</sup> Bk., Yiğit, Metin, Hermeneutik Yöntem Ve Usul-İ Fıkhın Kat'i-Zanni Diyalektiği, s. 136-138; "Batılı yazarların İslam dünyası için bir kusur olarak gördüğü tarihselci bakış-hermeneutik eksikliği kısa bir süre sonra İslam dünyasında yankı buldu. Fazlur Rahman, Roger Garaudy, Muhammed Arkoun gibi yazarlar, bu eleştirilerde gerçek payının olduğunu kabul ederek bu doğrultuda fikrî faaliyetlerde bulundular." Yiğit, a.g.m., s. 136-138

<sup>2</sup> Paret, Kur'an Üzerine Makaleler, s. 18, 114

<sup>3</sup> Paret, a.g.e., s. 17

<sup>4</sup> Bk., Soysaldı, Kur'an'ı Anlama Metodolojisi, s. 164; Ayrıntılı bilgi için bk., Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 24, 104-106; Kur'an'ın ihtiva ettiği hükümleri küllî ve cüz'î olmak üzere iki kategoriye ayıran Fazlur Rahman, küllî diye isimlendirdiği ve sayılarının oldukça sınırlı olduğunu söylediği genel hükümleri, zaman üstü bir duruşla tahlil eder. Buna mukabil siyaset, hukuk, ekonomi gibi cüz'î/tikel kabul ettiği hükümleri ise tarihsel olarak görür. Ona göre, tikel hükümler ancak gayelerinden genel hükümler çıkarılarak işlevsellik kazanabilirler. *İktisat, hukuk ve siyasetle ilgili hükümleri yöresel ve dolayısıyla tarihsel kabul eden Fazlur Rahman, onlara modern zaman içinde uygulama alanları bulamaz.* Ona göre, hukukla ilgili ayetler, indikleri cemiyetin özelliklerini taşımaktadırlar. Örneğin; savaş ve barışla ilgili bütün ayetlerde, yedinci asır Hicaz Yarımadasının etkileri görülmektedir. Bu tür yöresel ayetler, ancak dolaylı hukuk referansı olabilirler. Evrensel olan ayetler ise, oldukça sınırlıdır. Onlarla iktifa etmek hayatın önünü tıkar. Müslümanların modern zamanla birlikteliklerini tesis etmeleri, birçok hükme kaynaklık edebilecek ilkeler tespit etmelerine bağlıdır. Ayrıntılı bilgi için bk., Soysaldı, a.g.e., s. 164-165

Örneğin, onun sözü edilen meal-tefsir çalışmasında, 'görme', 'işitme' ve 'haberdar olma' sıfatlarıyla ilgili yaklaşımı da bu değerlendirmemizin bir kanıtı niteliğindedir. Kendisi şöyle demektedir: "Allah, 'her şeyi gören', 'her şeyi işiten' yahut 'her şeyden haberdar olan' olarak tanımlandığında biliriz ki bu tanımlamaların fiziksel görme veya işitme olguları ile bir ilişkisi yoktur, ama sadece var olan veya meydana gelen her şeyde Allah'ın ebedi mevcudiyeti gerçeğini insanın anlayabileceği terimlerle anlatmayı amaçlamaktadır."<sup>5</sup> Eğer, mahiyetinin farklılığını ve sınırsızlığını kabul etmekle birlikte, sözü edilen sıfatların bildiğimiz görme, işitme ve haberdar olma ile hiçbir ilgisi yoktur dersek o zaman bu sıfatlar anlamsız olmaz mı? Ayrıca bu sıfatların, meydana gelen her şeyde Allah'ın ebedi mevcudiyeti anlamına gelmesi ne demektir? Karine ve delile dayanmayan bu yorum, en az sıfatlar kadar hatta ondan daha da kapalı ve anlaşılabilir bir yorum değil midir?

İşte bu noktadan hareketle, Kur'an'ı Kerim'in tefsirinde ifrat veya tefritten kurtulamayan aşırı sembolist yorumların somut bir örneklem üzerinden işlenebilmesi için, Muhammed Esed'in "Kur'an Mesajı" isimli meal-tefsir çalışmasında Maide suresi 33-34. ayetin tefsiriyle ilgili açıklamalarını baz almak suretiyle, çerçeveye dışına çıkan sembolizm algısına eleştirel bir bakış açısı getirmeye çalışacağız.<sup>6</sup>

#### Neden Maide 33-34. Ayetler?

Yukarıdaki sorunun cevabını daha iyi algılayabilmek için öncelikle konu edildiğimiz ayetlerin mealine bakalım. Söz konusu ayetler mealen şöyledir: "Allah'a ve Resulü'ne karşı savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuğa çalışanların cezası, ancak öldürülmeleri veya asılmaları veya elleriyle ayaklarının çapraz kesilmesi ya da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu, onlara dünyada çekecekleri bir zillettir, ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır. / Ancak, onları ele geçirmenizden önce tövbe edenler hariçtir. Biliniz ki, Allah gerçekten bağışlayandır, esirgeyendir."<sup>7</sup>

Görüldüğü üzere, "Allah'a ve Resulü'ne Savaş Açanların Cezaları" konulu bu ayetler, şiddetli ve ağır hükümler içermesi yönüyle modern dönemde, izahında en çok zorlanılabilecek hususların başında gelmektedir. Muhammed Esed'in söz konusu ayetlerle ilgili yorumları incelendiği zaman, bu endişemizi haklı kılacak unsurlara fazlasıyla rastlanacaktır. Öyleyse yazarın konuyla ilgili görüşlerine bir göz atalım.

#### Muhammed Esed'in Maide 33-34 İle İlgili Yorumu

Esed'in bu ayetleri yorumlama şekli, aslında onun sembolizm konusundaki algısının bir özeti mahiyetindedir. Şöyle ki; yazar, ayetin metninde geçen "ellerinin

<sup>5</sup> Esed, Kur'an Mesajı, III, 1330

<sup>6</sup> "Kur'an Mesajı" isimli eser bir bütün olarak incelendiği takdirde yazarın, Allah'ın sıfatları, ahiret, cennet-cehennem, melek, cin, şeytan ve mucizeler konusundaki kimi görüşlerinin ve bazı ahkâm ayetleri hakkındaki birtakım yorumlarının, Kur'an metninde yer alan lafız-anlam ilişkisindeki dengenin sarsılmasına yol açabilecek unsurlar taşıdığı görülebilecektir. Bk., Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı Meal-Tefsir, (I-III C.), Çeviren: Koytak, Cahit-Ertürk, Ahmet, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, I, 77 dpn. 248; I, 282 dpn. 43; II, 568 dpn. 50; II, 850 dpn. 5; III, 933 dpn. 58; III, 950 dpn. 66; III, 953 dpn. 77; III, 955 dpn. 4; III, 1330-1332, 1335-1336; III, 1046 dpn. 8

<sup>7</sup> Maide, 5/33-34

ve ayaklarının çapraz kesilmesi” ifadesi için şu açıklamayı yapmaktadır: “Çoğu zaman klasik Arapça’da ‘birinin elini ve ayağını kesmek’ deyimini, ‘birinin gücünü yok etmek’ ile eş anlamlıdır ve burada da muhtemelen bu anlamda kullanılmıştır. Alternatif olarak, hem fiziksel hem de mecazi anlamda ‘mefluç (felç olma) / kötürüm hale getirilmeyi gösteriyor olabilir...”<sup>8</sup>

Bu tarz delil ve karineye dayanmayan bir yorumla “ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi” ifadesini zorlamayla birincil anlamının dışına çıkarması, herhalde “bu ayet şer’î bir hüküm ifade etmiyor” tarzındaki değerlendirmelere bir ön hazırlık mahiyetindedir. Şimdi bu değerlendirmelere bir göz atalım. Şöyle demektedir:

“Klasik müfessirlerin çoğunluğu, bu pasajı<sup>9</sup> bir şer’î hüküm olarak değerlendirir ve bu nedenle şöyle yorumlarlar: Allah’a ve Elçisi’ne savaş açan ve yeryüzünde fesadı yayanların cezası, onların öldürülmeleri yahut asılmaları yahut ellerinin ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi yahut yeryüzünden sürülmeleri olacaktır, bu, onların bu dünyadaki zilletleridir.<sup>10</sup> Ancak metin, aşağıdaki sebeplerle, bu yorumu te’yid etmemektedir:

Bu cümlede geçen dört edilgen fiil -öldürülme, asılma, kesilme ve sürülme-, geniş zaman kipindedirler ve bu şekilde iken gelecek zaman veya emir halini ifade etmezler. ‘Yukattelu’ formu, sadece ‘onlar öldürülüyor’ yahut (müfessirlerin yaptığı gibi) ‘onlar öldürülecek’ anlamlarını ifade etmez, tersine Arap gramerinin temel bir kuralı gereğince, ‘onların büyük kısmı öldürülüyor’ anlamını gösterir. Aynı şey ‘yusallebu (pek çoğu asılıyor)’ ve ‘tukatta’a (büyük kısmının kesilmesi)’ fiilleri için de geçerlidir. Şimdi eğer bunların emredilmiş cezalar olduğuna inanırsak, bu, Allah’a ve Peygamberi’ne savaş açanların tamamının değil de büyük kısmının bu şekilde cezalandırılması gerektiğini gösterirdi. Bu ise Yüce Allah’a atfedilemeyecek olan bir keyfilik varsayımdır. Ayrıca, eğer Allah’a ve Peygamberi’ne savaş açan taraf, yalnızca bir veya birkaç kişiyi kapsıyorsa, ‘büyük kısmı’ emri ona veya onlara nasıl uygulanabilir?

Dahası, yukarıdaki ayet şer’î bir hüküm olarak alınacaksa, ‘onlar yeryüzünden sürüleceklerdir’ ibaresinin ne anlamı olabilir? Bu nokta, gerçekten müfessirleri büyük ölçüde şaşırtmıştır. Onların bir kısmı, mütecavizlerin (İslam) topraklarından çıkarılmaları gerektiğini düşünmüşlerdir. Ama Kur’an’da ‘yeryüzü (arz)’ teriminin böyle sınırlı bir anlamda kullanıldığının örneği yoktur. Diğerleri de, suçluların, ‘yeryüzünden çıkarılmaları’ anlamına gelecek bir yeraltı zindanına hapsedilmeleri gerektiği görüşündedirler.

<sup>8</sup> Esed, a.g.e., I, 194-195 dpn. 44

<sup>9</sup> Maide, 5/33-34. ayetleri.

<sup>10</sup> “Allah’a ve Resulüne savaş açanlar, Müslüman topluma ve onların başkanlarına, imamlarına karşı isyan edenlerdir. Yollarda terör estirirler, yeryüzünü bozguna uğratmaya ve ifsada kalkışlar. Bazıları, devlet başkanının bu cezalardan herhangi birini tatbik etmede serbest olduğunu söylerken, bazıları buna karşı çıkar ve şöyle derler: Eğer bir kimseyi öldürmüş ve mal almamışsa öldürülür, çünkü cana karşı can kısas edilir. Hem öldürüp hem de mal almışsa, asılır ve ölene dek asılı tutulur, asılması mal almasının cezasıdır, ölmesi ise öldürmesinin cezasıdır. Eğer sadece mal almışsa, imam isterse sağ elini hırsızlık cezası olarak, sol ayağını ise isyan ve fesadın karşılığı olarak keser, isterse de onu sürgün eder, yani en tercihe şayan ifadeyle hapseder. Çünkü sadece sürgün, ceza değil, onu başkalarına bela etme ve başka bir yerde yaptıklarını tekrar yapma imkânı vermektir.” İbn Kuteybe, Te’vil’ü Müşkili’l-Kur’an, s. 399-401



Son olarak, yukarıdaki ayetin bir şer'i emir şeklinde yorumlanmasına karşı en güçlü itiraz olarak, Kur'an, kitlesel asılmaya ve kitlesel imhaya işaret eden tamamen aynı ifadeleri (ama bu defa geleceğe yönelik kesin bir niyet ile) Firavun'un ağzından mü'minlere karşı bir tehdit olarak nakleder.<sup>11</sup> Firavun, Kur'an'da her zaman kötülüğün ve Allah'ı inkârın tipik örneği olarak tanımlandığından, aynı Kur'an'ın başka bir yerde Allah'ın düşmanı olarak vasıflandırdığı bir kişiye izafe ettiği ifadelerin aynı ile bir ilahî kanunu yürürlüğe koyması düşünülemez.

Kısaca, müfessirlerin yukarıdaki ayeti şer'i bir hüküm olarak yorumlama gayretleri, bunu iddia eden isimler ne kadar büyük/saygın olursa olsun kesinlikle reddedilmelidir. Diğer taraftan, ayeti okunması gerektiği gibi geniş zaman kipinde okursak, gerçekten ikna edici bir yorum hemen kendini ortaya koyar. Çünkü bu şekilde okunduğunda ayet, hemen bir *durum tespiti* olarak kendini gösterir yani Allah'a karşı savaş açanların hak ettikleri cezanın kaçınılmazlığının bir ifadesi olur. Onların ahlakî yükümlülüklerine düşmanlıkları, bütün dîni/manevî değerlerini kaybetmelerine yol açar ve sonuçta düşükleri uyumsuzluk ve sapıklık, aralarında dünyevî kazanç ve güç uğruna hiç bitmeyen bir çatışmayı teşvik eder, birbirlerinden çok sayıda insan öldürürler ve birbirlerine büyük ölçüde işkence eder ve sakat bırakırlar ve sonuçta bütün bir toplum silinip gider veya Kur'an'ın belirttiği gibi yeryüzünden sürülürler. Sadece bu yorum, ayette geçen bütün ifadeleri tam anlamıyla dikkate almaktadır. Aşırı şiddet fiilleriyle bağlantılı 'büyük kısmı' kaydı, 'yeryüzünden sürülme' ifadesi ve son olarak bu dehşetin 'Allah düşmanı' Firavun tarafından kullanılan terimlerle ifade edilmiş olması.<sup>12</sup>

### Tahlil

Öncelikle Esed'in "ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi" ifadesini, "onların gücünün yok edilmesiyle" eşanlamlı görmesi, herhangi bir delili kaynak olarak yapılan bir yorum niteliğinde değildir. Nitekim "Burada muhtemelen bu anlamdadır" demekle, kendisi de bu duruma işaret etmiş olmaktadır. Ayrıca ifadenin birincil anlamını devredışı bırakmak üzere, alternatif olarak da 'ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi' ifadesinin, hem fiziksel, hem de mecazî anlamda felç olmayı ve kötürüm hale getirilmeyi gösterebileceğini söylemektedir. Yani 'kesilme' fiili, herhangi bir delil olmaksızın 'gücün yok edilmesi, felç olma ve kötürüm hale getirilme' anlamlarına inkılâp edip başkalaşımaktadır.

Halbuki Maide 33. ayette geçen bu ifadeden 5 ayet sonra, 38. ayette "Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının, her ikisinin ellerini kesin" ifadesinin "onların güçlerini yok edin veya fiziksel ve mecazî anlamda onları felç edin" anlamına gelmediğini yazar kendisi de söylemektedir. Onun ifadesiyle "Kur'an, hırsızlığa cay-

<sup>11</sup> "Muhakkak ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim ve hepinizi asacağım." A'raf, 7/124; "(Firavun) dedi ki: Ben size izin vermeden önce O'na inandınız öyle mi? Şüphesiz o, size büyüü öğretti büyüünüzdür. O halde ben de sizin ellerinizi ve ayaklarınızı çapraz olarak keseceğim ve sizi hurma dallarında sallandıracağım. Siz de elbette, hangimizin azabı daha şiddetli ve daha süreklmiş göreceksiniz." Taha, 20/71; bk., aynı mealde olan Şuara, 26/49

<sup>12</sup> Esed, a.g.e., I, 195 dpn. 45

dırıcı bir ceza olarak şiddetli el kesme hükmü getirmiştir ve bu durum İslam'ın öngördüğü kapsamlı bir sosyal güvenlik programının gereğidir.”<sup>13</sup>

O halde delil olmaksızın “ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi” ifadesinin zorlama bir yorumla birincil anlamının dışına çıkarılması, yukarıda da vurguladığımız gibi yazarın “bu ayet şer’î bir hüküm ifade etmiyor” tarzındaki değerlendirmesine bir ön hazırlık mahiyetindedir.

Şimdi, Esed’in bu değerlendirmelerini ve gerekçelerini sırayla ele alalım.

a) Ona göre, ayeti bir şer’î hüküm olarak kabul etmek mümkün değildir. Çünkü öncelikle ayetin metninde geçen dört edilgen fiil yani “(1) Öldürülme, (2) Asılma, (3) Kesilme, (4) Sürülme” fiilleri, geniş zaman kipindedirler ve bu şekilde iken gelecek zaman veya emir halini ifade etmezler. Bu tahlile göre geniş zaman kipi, geçmiş zamanı ve şimdiki zamanı veya sadece şimdiki zamanı ifade eder. Hâlbuki geniş zaman kipi, mantıksal olarak da tüm zamanları içine almıyorsa ve yerine göre onları ifade edemiyorsa, o takdirde geniş zaman olmaktan çıkar ve ona geniş zaman denmesi tutarlı olmaz.

Teknik açıdan ise, geniş zaman kipi geçmişi ve geleceği ifade edebildiği gibi, -belki daha da önemlisi- emir halini dahi ifade edebilmektedir. Örneğin şu ayet-i kerimedeki geniş zaman kipleri emir manası ifade ederler: “Ey iman edenler, sizi acı bir azaptan kurtaracak bir ticareti haber vereyim mi? / Allah’a ve O’nun Resulü’ne iman edersiniz, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edersiniz. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır. / O da sizin günahlarınızı bağışlasın, sizi atlarından ırmaklar akan cennetlere ve Adn cennetlerindeki güzel konaklara yerleştirsün. İşte büyük mutluluk ve kurtuluş budur.”<sup>14</sup> Ayette geçen “iman edersiniz ve cihad edersiniz” kalıpları, “iman edin ve cihad edin” anlamındadır. “O da sizin günahlarınızı bağışlasın” ifadesindeki “bağışlasın (yağfir lekum)” kelimesi de gramer açısından bu manayı desteklemektedir. O takdirde mana “iman edersiniz, cihad edersiniz, o da sizin günahlarınızı bağışlasın” şeklinde değil de “iman edin, cihad edin ki o da sizin günahlarınızı bağışlasın” tarzında olur, bu anlam daha doğru ve daha akıcıdır.<sup>15</sup> Öyleyse geniş zaman kipi, gelecek zamanı veya emir anlamını ifade etmez demek, doğru değildir.

b) Esed’in ikinci gerekçesine göre, “öldürülmeleri” şeklinde tercüme edilen “yukattelu” formu, sadece “onlar öldürülüyor” yahut müfessirlerin yaptığı gibi “onlar öldürülecek” anlamlarını ifade etmez. Tersine Arap gramerinin temel bir kuralı gereğince “onların büyük kısmı öldürülüyor” anlamını ifade eder. Aynı durum “yusallebu (pek çoğu asılıyor)” ve “tukatta’a (büyük kısmının kesilmesi)” fiilleri için de geçerlidir. Şayet, ayeti bir “hüküm ayeti” olarak ele alırsak, o zaman suçluların tamamının değil de büyük kısmının bu şekilde cezalandırılması anlamına gelir, bu ise kanun koyucu olan Allah’a atfedilemeyecek olan bir keyfilik varsayımdır.

<sup>13</sup> Bk., Esed, a.g.e., I, 196-197 dpn. 48

<sup>14</sup> Saff, 61/10-12

<sup>15</sup> Bk., Zemahşeri, el-Keşşaf, IV, 514

Öncelikle belirtmek gerekir ki, söz konusu edilen fiillerin getiriliş şekli olan “tef'il” kalıbının, fiile konu olan nesnelere çoğunluğu ifade etmesi ikincil bir anlamdır, her zaman geçerli olan “olmazsa olmaz” türünden bir husus değildir. Eğer böyle olsaydı, bu kalıpta gelen fiillerin tekil ve ikil kalıpları kullanılamazdı. Görünen o ki yazar da, “eğer savaş açan taraf, yalnızca bir kişiyi yahut birkaç kişiyi kapsıyorsa, ‘büyük kısmı’ emri ona veya onlara nasıl uygulanabilir?” diyerek böyle bir zanna kapılmıştır. Böyle bir değerlendirme ise, açık bir gramer hatasıdır.<sup>16</sup> Zira “Tef'il” kalıbı, fiile konu olan nesnelere çoğunluğu ifade etmekten daha öncelikli olarak, fiilin kendi manasında bir ziyadelik, çokluk, sertlik ve katılık ifade eder. Örnek olarak, Ahzab suresinde geçen şu ayeti Esed'in kendi mealiyle verelim: “Ve onlar, Allah'ın rahmetinden yoksun olduklarından görüldükleri yerde yakalanacaklar ve teker teker ortadan kaldırılacaklardır (kuttulu taktıla).”<sup>17</sup> Kendi bakış açısıyla bakıldığında, yazar burada -kendi tabiriyle- Arap gramerinin temel bir kuralını ihlal etmiştir. Çünkü “Onların büyük kısmı büyük bir ölümle öldürülür” demesi gerekirken, tam aksini hem de vurgulu bir şekilde “teker teker ortadan kaldırılacaklardır” ifadesiyle söylemektedir. Lugat olarak da “kattele fulanen” demek, öncelikli olarak bir kimseyi sert ve acımasızca öldürmek, öldürmek ve bedeni parçalamak, organlarını söküp çıkarmak anlamlarına gelir.<sup>18</sup>

Hem yazarın bakış açısıyla meseleyi ele almaya devam edersek, “yukattelu” formu, “büyük kısmı öldürülüyor” ve “yusallebu”, “büyük kısmı asılıyor” anlamlarına gelse bile, “tukatta'a” formu büyük kısmı kesiliyor anlamına gelmez. Çünkü ilk iki fiilde söz konusu olanlar, suçluların bizzat kendileri iken son fiilde söz konusu olan onların ‘elleri ve ayaklarıdır’. O zaman anlam şöyle olmak durumundadır: Onların tümünün, el ve ayaklarının büyük kısmı kesiliyor. Burada ise, suçluların bir kısmını kapsam dışında bırakmak yoktur, sadece onların ‘el ve ayaklarının bir kısmını kapsam dışında bırakma’ söz konusudur.

Kaldı ki “büyük kısmının öldürülmesi, asılması ve kesilmesi” şeklinde anlaşılabilir, kapsam dışında kalan “az kısmın”, cezaları şüphelerden dolayı düşürülen kimseler olarak düşünülmesi mümkündür, çünkü had cezalarında şüphe varsa ceza uygulanmaz, kesinlik şarttır. Yine kapsam dışında kalan “az kısmın” kanuna yakalanmayan, ele geçirilemeyen kimseler olarak düşünülmesi de mümkündür. Vakıa odur ki, suçluların büyük bir kısmı cezalarını bulsa da, bütün çabalara rağmen yine de bazıları kanundan kaçmayı başarır, cezadan kurtulur.

c) Yazarın üçüncü gerekçesi ise, “onlar yeryüzünden sürüleceklerdir” ibaresidir. Ona göre bu ibare, gerçekten müfessirleri büyük ölçüde şaşırtmıştır. Müfessirlerin bir kısmı, mütecevizlerin (İslam) topraklarından çıkarılmaları gerektiğini

<sup>16</sup> “Onlar kendisiyle dağların yürütüldüğü, yeryüzünün yarılıp açıldığı (kutti'at), ölümlerin konuşurduğu (ilahî) bir metin (dinlemiş olsalardı, ona da inanmazlardı)...” Ra'd 13/31; Esed, a.g.e., II, 492 Esed'in kendi mealiyle verdiğimiz bu ayette “yarılıp-açılma” şeklinde tercüme edilen “kutti'at” fiili, tekil olarak kullanılmıştır.

<sup>17</sup> Ahzab, 33/61; Esed, a.g.e., II, 865 Aynı ayet için yazdığı dipnotta ise yazar, şöyle demektedir: “Lafzen, büyük bir ölümle öldürüleceklerdir.” Esed, a.g.e., II, 866 dpn. 80

<sup>18</sup> Zeyyat, Ahmed Hasan ve diğerleri, Mu'cemu'l Vasit, s. 715

düşünmüşlerdir, ama Kur'an'da arz (yeryüzü) teriminin böyle sınırlı bir anlamda kullanıldığının örneği yoktur. Diğerleri de, suçluların yeryüzünden çıkarılmaları anlamına gelecek bir yeraltı zindanına hapsedilmeleri gerektiği görüşündedirler. Kendisinin ibareye getirdiği yorum ise şu şekildedir: Allah ve Resulü'nün düşmanları, ahlaki yükümlülüklerle düşmanlıkları, uyumsuzlukları ve sapıklıkları sebebiyle kendi aralarında dünyevî kazanç ve güç uğruna hiç bitmeyen bir çatışmanın içine girerler, birbirlerinden çok sayıda insan öldürürler, birbirlerine büyük ölçüde işkence eder ve sakat bırakırlar ve sonuçta bütün bir toplum silinip gider veya yeryüzünden sürülürler. Yani yazara göre, "yeryüzünden sürülme", "bütün bir toplumun silinip gitmesi veya tüm yeryüzünden sürülmeleri" anlamına gelir.

Öncelikle ayetlerin ifadesi doğrultusunda "bütün bir toplumun silinip gitmesinin" söz konusu olması düşünülemez. Çünkü toplum hayatı devam etmektedir, suçluların yakalanmadan önce gelip kendiliğinden teslim olma ve böylece bağışlanma imkânları vardır. Yani suçluların hedef aldığı kitle için yaşam devam etmektedir, tamamen silinip gitmeleri mevzu bahis değildir. "Tüm yeryüzünden sürülmeleri" iddiası ise realitelere aykırıdır. Böyle aykırı bir manayı desteklemek için Kur'an'da "arz" teriminin sınırlı bir anlamda kullanıldığının örneği yoktur demek de, isabetli değildir. Zira 'arz' tabirinin hem tüm yeryüzünü, hem yeryüzünün bir kısmını ifade ettiğinin örnekleri Kur'an'da mevcuttur. Örneğin "Gerçek şu ki, inkâr edenler, yeryüzünde olanların tümü ve bununla birlikte bir katı daha onların olsa, bununla da kıyamet gününün azabından kurtulma fidiyesi vermeye kalkışsalar, yine onlardan kabul edilmez. Onlar için acı bir azap vardır."<sup>19</sup> ayetinde, 'arz' teriminin tüm yeryüzünü ifade ettiği açıktır. Bu ayetten 3 ayet önce yer alan ve bizim de burada inceleme konusu yaptığımız Maide suresi 33. ayetin baş tarafında şöyle denmektedir: "Allah'a ve Resulü'ne karşı savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuğa çalışanların cezası..." Dikkatle düşünüldüğünde burada 'arz' tabirinin bütün yeryüzü anlamında olmadığı "bulunulan yer" anlamında olduğu açıktır. Aksi takdirde suçluların, yeryüzünün istisnasız her tarafında bozgunculuk yapmaları anlamını çıkarmak gerekecektir. Hâlbuki böyle bir anlam söz konusu olmadığı gibi aklen de mantıklı görünmemektedir. Burada maksat "yaşanılan ve bulunulan yer" anlamındadır. Şu ayette de benzeri bir kullanım mevcuttur: "...Allah'ın bu dişi devesi size bir mucizedir, onu salıverin de Allah'ın arzında otlasın, ona bir kötülükle dokunmayın..."<sup>20</sup> Burada da 'arz'dan maksat, 'Semud kavminin yaşadıkları topraklardır' yoksa bütün yeryüzü değildir. Öyleyse 5 Maide 33. ayetin sonlarına doğru yer alan "arzdaki sürülmeleridir" ifadesinin, "buldukları yerden sürülmeleridir" şeklinde anlaşılmasına herhangi bir engel yoktur. Ayrıca böyle bir anlam ayetlerin bağlamına daha mutabıktır.

d) Esed'in en güçlü itiraz olarak gördüğü, bize göre en zayıf itiraz olan dördüncü gerekçesi, Kur'an'ın kitlesel asılmaya ve kitlesel imhaya işaret eden tamamen aynı ifadeleri Firavun'un ağızından mü'minlere karşı bir tehdit olarak naklet-

<sup>19</sup> Maide, 5/36

<sup>20</sup> A'raf, 7/73

mesidir. Ona göre, *Kur'an'ın "Allah'ın düşmanı" olarak vasıflandırdığı bir kişiye izafe ettiği ifadelerin aynısı ile bir ilahî kanunu yürürlüğe koyması düşünülemez*. Bu itirazın zayıflığı kendi bünyesinde. Şöyle ki, Firavun aynı ifadeleri mü'minlere karşı bir tehdit olarak söylemiştir. Bunun anlamı ise şudur: Firavun gibi zalim, despot, hak-hukuk tanımaz, adalet bilmez, yazarın tabiriyle "Kur'an'da her zaman kötülüğün ve inkârcılığın tipik örneği olarak tanımlanan Allah'ın düşmanı" bir diktatör, mü'minlere yani Allah'a ve gönderdiği dine iman eden, yeryüzünü yaşanılır hale getirmeye çalışan, fesad ve bozgunculuktan uzak duran suçsuz insanlara, iman ettiğiniz için sizi asıp keseceğim diyor. Diğer taraftan zulmetmekten münezzehtir olan Yüce Allah, kendisine ve Resulü'ne savaş açan ve buldukları yerde fesad için uğraşın ekin ve nesli yok etme çabasına girişen insanlık düşmanı azgın suçluların yakalanıp cezalandırılmalarını, suçlarına göre öldürülmelerini veya asılmalarını (veya ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesini yahut yeryüzünden sürülmelelerini) emrediyor. İki olayın birbirine tamamen zıt olan bu mahiyetlerini göz ardı edip, sözün muhataplarını ve söyleyeni hesaba katmaksızın sureta bir benzerlik kurmak ve bundan yola çıkarak "Allah'ın düşmanı olan Firavun'un ifadelerinin aynısı ile bir ilahî kanunun yürürlüğe konması düşünülemez" diye iddiada bulunmak, spekülasyondan öte bir şey değildir. Bir sözün kim tarafından söylendiği, kimlere söylendiği, söyleniş maksadı çok önemlidir. Tüm bunları bir tarafa bırakıp sadece söz benzerliği var diye itiraza kalkışmanın gerçekçi bir yanı yoktur.

Örneğin, Kur'an-ı Kerim, şu ifadeleri Firavun'un ağzından nakletmektedir: *"Andolsun ki, eğer benden başka ilah edinirsen, seni zindana atarım."*<sup>21</sup> sözleriyle Firavun, Hz. Musa'yı tehdit ederken, başka bir yerde *"...Ey ileri gelenler, sizin için benden başka ilah olduğunuzu bilmiyorum..."*<sup>22</sup> demektedir. Yine bir başka yerde halkına topluca *"Ben sizin en Yüce Rabbinizim."*<sup>23</sup> demektedir. Bu sözler, Yüce Allah'ın şu ifadeleri ile benzerlik arz etmektedir: *"...Benden başka ilah yoktur, şu halde benden korkup sakının..."*<sup>24</sup>, *"Gerçekten ben, ben Allah'ım, benden başka ilah yoktur..."*<sup>25</sup>, *"Ve Allah ile beraber başka bir ilaha tapma. O'ndan başka ilah yoktur..."*<sup>26</sup>, *"...Ben sizin Rabbinizim, öyleyse bana kulluk ediniz."*<sup>27</sup>. Şimdi, Firavun'un ağzından nakledilen sözlerle, Yüce Allah'ın bu ifadeleri arasında benzerlik var diye bu ayetlere ve onların hükümlerine itiraz etmeye kalkışmanın, hiçbir sağlam dayanağının olmadığı açıktır. Yüce Allah'ın Musa'ya söylediği ifadelerin benzerini, kendisini ilah olarak gören Firavun Musa'yı tehdit ederek ona söylemiştir, öyleyse Firavun'a izafe edilen ifadenin benzeri bir ifadeyle ilahi bir gerçek söylenemez, itikadî bir hüküm yürürlüğe konamaz demek ne derece yanlışsa, "Firavun'a izafe edilen ifadelerle bir ilahî kanunun yürürlüğe konması düşünülemez" demek de o kadar yanlıştır. Fira-

<sup>21</sup> Şuara, 26/29

<sup>22</sup> Kasas, 28/38

<sup>23</sup> Naziat, 79/24

<sup>24</sup> Nahl, 16/2

<sup>25</sup> Taha, 20/14; İşin ilginç olan yanı, bu ayette de muhatap Hz. Musa'dır.

<sup>26</sup> Kasas, 28/88

<sup>27</sup> Enbiya, 21/92

vun hem itikatta hem de uygulamada tamamen hak ve hakikat olan prensipleri kendi zulmüne ve diktatörlüğüne alet etmeye çalışmıştır, durum bundan ibarettir.

Ayrıca Muhammed Esed'in "ayeti bir şer'î hüküm olarak kabul etmek mümkün değildir" tarzındaki iddiası, bahsinde bulunduğumuz ayetlerin nüzul sebebiyle de çelişki arz etmektedir. Zira nüzul sebebinden açıkça anlaşılan bu ayetlerin şer'î bir hüküm ifade ettiği yönündedir. Zira Buhari ve Müslim'in Enes b. Malik'ten rivayet ettiklerine göre, Ukul ve Ureyne kabilelerinden sekiz kişilik bir grup Medine'ye gelip Resulullah'ın huzuruna vararak müslüman olduklarını açıklarlar. Ancak Medine'nin havası onlara iyi gelmez ve hastalanırlar. Bu durumu Hz. Peygamber'e şikâyet ederler. Hz. Peygamber, kendilerini zekâttan toplanan beytü'l-mal develerinin otladıkları yere göndererek onların sütlerinden içip geçinmelerini ve hastalıklarını da o develerin idrarlarıyla tedavi etmelerini emreder, onlar da kabul edip giderler. Bir müddet sonra, bu tavsiyeye uyup tamamen sıhhatlerine kavuşan ve iyileşen bu kimseler dinden dönerler. Bununla da kalmayıp işi ihanete dökerek çobanlardan birinin gözlerini oyup, el ve ayaklarını kestikten sonra onu öldürürler. Hazine develerini sürüp kaçırmaya kalkarlar ve yolları kesip ırza da tecavüz ederler. Ancak kaçıp kurtulabilen bir çobanın ihbarıyla durumdan haberdar olan Hz. Peygamber, onları takip ettirir. Peşlerinden giden birlik, hainleri kısı kıvrak yakalayıp Medine'ye getirir. Resulullah, kısas olarak gözlerinin oyulmasını, ellerinin ve ayaklarının kesilip bu halde Harra'nın bir kenarına atılmalarını, kızgın güneşin altında ölüme terk edilmelerini emreder ve öyle yapılır. Hz. Enes onlardan birini gördüğünü, susuzluktan ölene dek toprağı yaladığını belirtir.<sup>28</sup>

Bu mülahazalardan sonra, inceleme konusu yaptığımız 5 Maide 33. ayetiyle ilgili fıkhıta "Hırab Haddi (Yol Kesmenin Cezası)" başlığı altında yer alan değerlendirmelerden<sup>29</sup> bazı notlar aktarmak istiyoruz. Buna göre, adi bir cinayet olayının aksine, yol kesme esnasında ölen ve malı alınan kişinin velisinin affı ile bu ceza düşmez.<sup>30</sup> Bu, işlenen suça paralel olarak yol kesme cezasının sertliğini ve şiddetini gösterir. Yol kesme kuvvetine sahip olduktan sonra yolu kesen, ister bir grup olsun, ister tek kişi olsun durum değişmez.<sup>31</sup> Suçunun cezası tatbik edilir.

Hanefî, Şafiî ve Hanbelîlere göre, yol kesicilere verilecek had cezası, ayet-i kerimedeki tertibe göredir. Çünkü cezanın suç miktarına göre olması icap eder. Eğer yol kesiciler, sadece malı almışlarsa elleri ve ayakları çaprazlama kesilir, eğer mal almayıp yolcuları öldürmüşlerse öldürülürler ve asma işlemi yapılmaz. Eğer hem öldürmüşler hem de malı almışlarsa öldürülüp asılırlar.<sup>32</sup> Şayet sadece insan-

<sup>28</sup> Bk., Buhari, Muharibin 16,17,18; Diyat 22; Cihad 152; Megazi 36; Müslim, Kasame 9; Ebu Davud, Hudud 3; İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, I, 512-513; Canan, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, VI, 192-197; Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, III, 227-228

<sup>29</sup> Bk., Zuhayli, İslam Fıkhı Ansiklopedisi, VII, 417-428

<sup>30</sup> Zuhayli, a.g.e., VII, 418

<sup>31</sup> Zuhayli, a.g.e., VII, 418

<sup>32</sup> Hanefîlere göre ise, eğer hem adam öldürmüş hem de malı almışlarsa İmam (devlet yetkilisi) serbesttir, dilerse çaprazlama el ve ayaklarını kestirir, sonra da onları öldürtür yahut astırır; dilerse el ve ayaklarını kestirmez, sadece öldürtür yahut astırır. Bk., Zuhayli, a.g.e., VII, 423

ları korkutmuşlarsa, oradan sürgün edilirler.<sup>33</sup> İmam Malik'e göre, yol kesicilerin cezası hususunda karar, Müslümanların İmamı (devlet başkanı)nın içtihad, kanaat ve fakihler ile meşveretine kalmıştır, umumun menfaatlerine uygun ve fesadı defedecek olan şekli seçer. Demek ki, çoğunluğa göre "veya" diye tercüme edilen "ev" harfi, çeşit bildirmek için olup, cezanın, cinayetin türüne göre olacağını ifade etmektedir.<sup>34</sup>

Nefyin (sürgün etmenin) manası konusunda Hanefiler, "hapsetmek" anlamına geldiğini söylemişlerdir. Zira hapis, yaşıyorken dünyadan çıkarmak ve hap-solunan yer hariç yeryüzünden sürgün etmek manasına gelmektedir. İnsanların örfünde de hapse, yeryüzünden sürüp dünyadan çıkarma manası verilir. Malikilere göre nefiy, suçlunun bulunduğu beldeden çıkarılarak başka bir yere gönderilip tövbesi açıkça ortaya çıkıncaya kadar orada hapsedilmesi demektir. Şafiilere göre nefyin manası, suçluların tövbesi ortaya çıkıncaya dek İmam tarafından bir süre hapsedilmesi yahut onlara caydırıcı olacağına kanaat ettiği bir şekilde ta'zir cezası verilmesidir. Hanbelîlere göre ise nefiy, suçluları darmadağın etmek, başka bir beldeye sığınmalarına fırsat bırakmamak demektir.<sup>35</sup>

**Değerlendirme:** Şimdi, yapılan tahliller ve verilen tüm bu bilgilerden sonra konunun en başında verdiğimiz iki ayetin tefsirini yapalım. "Allah'a ve Resulü'ne savaş açan," yani Allah'ın ve Resulü'nün emirlerine ve hükümlerine fiilen karşı çıkmakla onlara harp vaziyeti alan,<sup>36</sup> "yeryüzünde bozgunculuk için koşan," cana veya mala veya ırza saldırmaya veya ekin ve nesli yok etmeye kalkışan, hak nizamı ve halkın asayişini yol keserek, terör estirerek bozmak ve ifsad etmek için çalışan kimselerin suçlarının derecelerine göre cezaları şunlardan ibarettir: "Öldürülmeleri", yani adam öldürmüşlerse kısas yoluyla değil, affı caiz olmamak üzere<sup>37</sup> cezayı tatbik ederek öldürülmeleri, "veya asılmaları" yani hem adam öldürmüşler hem de mal almış veya ırza tecavüz etmişlerse diri olarak asılıp öldürülmeleri yahut öldürüldükten sonra ölü olarak asılıp halka gösterilmeleri, "veya ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi," yani adam öldürmemişler de yalnızca mal almışlar ise, biri sağdan biri soldan olmak üzere birer elleriyle birer ayaklarının kesilmesi, "veya buldukları yerden sürülmeleri," yani anlatılan suçların hiçbirisini işlememiş olup yalnızca yolda tehdit etmişler, korkutup terör estirmişlerse, hapsedilmeleri ve buldukları yerden diğer bir yere sürgün edilmeleridir. "Bu ceza, bunların sırf dünyadaki düşüklük ve rezaletleridir. Bundan başka bunlar için ahirette de pek

<sup>33</sup> Hanefilere göre, yani hapis veya ta'zir cezasına çarptırılırlar. Bk., Zuhayli, a.g.e., VII, 423

<sup>34</sup> Bk., Zuhayli, a.g.e., VII, 423-425

<sup>35</sup> Bk., Zuhayli, a.g.e., VII, 425-426

<sup>36</sup> "Allah'ın ve Resulü'nün emir ve hükümlerini tatbik ve icra eden Allah'ın kullarıyla savaş da, bu manaya dâhildir. Sonra bu savaşın bilinen manasıyla açık savaş olmadığı da gerek ayetin ifade tarzından ve gerekse nüzul sebeplerinden anlaşılmaktadır. Zira görülüyor ki bunda esirlik ve cizye gibi hükümler yoktur." Elmalılı, a.g.e., III, 228

<sup>37</sup> Suç işlendikten ve suçlu yakalandıktan sonra, öldürülen kimsenin velisinin bu suçu bağışlama yetkisi yoktur. Bk., İbn Kesir, a.g.e., I, 513

büyük bir azap daha vardır.” Öyle ki bunların hiçbirisiyle kıyas edilmesi mümkün değildir.<sup>38</sup>

“Ancak siz kendilerini yakalayıp ele geçirmeden önce, tövbe etmiş olanlar hariçtirler. O zaman biliniz ki Allah, şüphesiz affedicidir, merhamet edicidir.”<sup>39</sup> Ardisıra gelen bu ayet, suçluların cezalarını açıklayan önceki ayetin -Esed’in iddia ettiğinin aksine- şer’i hüküm ifade ettiğini biraz daha belirginleştirir. Çünkü buna göre müslüman toplum, suçluları yakalayıp cezalandırmakla görevlidir. Ancak onlar suçluları yakalamadan önce, suçlular kendiliğinden pişman olarak gelip tövbe etseler, cezalandırılmaktan kurtulurlar. Allah’ın bağışlamasına ve merhametine mazhar olurlar.<sup>40</sup>

## SONUÇ

Somut bir örneklem üzerinden işlemeye çalıştığımız gibi, aşırı mecazcı/symbolist bir görüşle dinî metinleri bağlamından koparıp olağan ve tabîî dünyadan tamamen tecrit ederek soyut bir dünya takdim etmeye çalışmak, sembolizm algısının abartılı bir şekilde kullanılmasına yol açmaktadır. Bu durumda mevcut dini metinlerin doğru bir şekilde anlaşılması imkânı neredeyse ortadan kalkmakta ve dine ilişkin pek çok kabul ve bilgi verici iddiaların buharlaşması riskiyle karşı karşıya kalılabilmektedir. Zira metne yüklenen anlam ile metin arasındaki ilgi ve münasebet gözardı edilmektedir.

Öyleyse ısrarla üzerinde durulması gereken husus şudur: Bir kelime için asıl olan mana, onun kendi hakiki anlamıdır. Eğer sahih rivayetler de bu hakiki anlamı destekliyorsa ve kelimenin gerçek anlamını ve ilgili rivayetleri devre dışı bırakacak derecede güçlü bir delil mevcut değilse, o zaman mecaza gitmek, zorlamadan başka bir şey değildir. Kelimenin hakiki ve ilk akla gelen manasıyla anlaşılmasına engel teşkil edecek, onu konulduğu birinci anlamın dışında kullanmaya sevk edecek Kur’an metninde yer alan lâfzî bir delil/karine mevcut olmadığı halde, deliilden yoksun olarak bu tür yorumlara başvurmanın anlamı, Batı aydınlanmasında ifadesini bulan zihinsel çerçevenin temel alınıp, vahyin buna göre değişime ve tevile tabi tutulması gibi görünmektedir. O halde bu tarz tefsir ve yorumlardan kaçınmak, hem İslam’ın kendi çağrısının, hem de dinî duyarlılığın bir gereğidir.

## KAYNAKÇA

- Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, (V. 256/870), *el-Camiu’s-Sahîh*, (I-VIII C.), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981  
 Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, (I-XVIII C.), Akçağ Yayınları, Ankara, 1995  
 Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistani, (V. 275/888), *Sünen*, (I-V C.), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981

<sup>38</sup> Bk., Elmalılı, a.g.e., III, 229-232

<sup>39</sup> Maide, 5/34

<sup>40</sup> İbni Kesir’in açıklamasına ve yaptığı nakillere göre, Sahabeler, suçlu veya suçlular yakalanmadan önce gelip tövbe ettikleri takdirde bütün cezaların düşeceğini söylemişlerdir. Ayetin zahirinden anlaşılan da bu manadır. Bk., İbn Kesir, a.g.e., I, 514-515



- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, (V. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X C.), (Sadeleştirme), Azim Dağıtım, İstanbul, tsz.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, (I-III C.), Çeviren: Koytak, Cahit-Ertürk, Ahmet, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çeviren: Açıkgenç, Alpaslan, Fecr Yayınları, Ankara, 1993
- İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail ed-Dimeşki, (V. 774/1373), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (I-III C.), İhtisar ve Tahkik: Sabuni, Muhammed Ali, Daru'l-Fikir, Lübnan-Beyrut, 1419 (1999)
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineveri, (V. 276/889), *Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an*, Şerh ve Neşreden: Seyyid Ahmed Sakr, Daru't-Turas, II. Baskı, Kahire, 1398 (1973)
- Müslim, Ebu Huseyn b. Haccac el-Kuşeyrî, (V. 261/874), *el-Camiu's-Sahih*, (I-V C.), Tahkik: Abdülbaki, Muhammed Fuad, Mısır, 1347 (1955)
- Paret, Rudi, *Kur'an Üzerine Makaleler*, Derleme ve Çeviri: Özsoy, Ömer, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995
- Soysaldı, Mehmet, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2001
- Yiğit, Metin, *Hermeneutik Yöntem Ve Usul-İ Fıkhın Kat'i-Zanni Diyalektiği*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Bakanlar Matbaası, Erzurum, Mayıs 2001
- Zemahşerî, Carullah Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, (467-538 h.), *el-Keşşaf*, (I-IV C.), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1415 (1995)
- Zeyyat, Ahmed Hasan ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l Vasi*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- Zuhayli, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, (I-X C.), Çeviren: Efe, Ahmet ve diğerleri, Risale Yayınları, İstanbul, 1992.



## MUHAMMED ESED'İN THE MESSAGE OF THE QUR'AN'ININ TÜRKÇE ÇEVİRİSİNİN TENKİDİ

Mahmut AY\*\*

### ÖZET

Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adıyla Türkçeye çevrilen eseri, Türkçe ifade ve üslup açısından başarılı bir çalışmadır. Ancak Esed'in, son derece özgün bir üsluba ve ifade hususiyetlerine sahip olan *The Message of The Qur'ân*'da, kullandığı kelimeleri seçerken takındığı titiz ve istikrarlı tutumun ve bu tutumun neticesinde ortaya çıkan yeknesak üslubun, bu çeviride Türkçeye başarılı bir şekilde aktarıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Mütercimler, bazen de Esed'in ifade ve görüşlerini, yalın haliyle olduğu gibi çevirmek yerine, daha alımlı ve çarpıcı bir Türkçe ile ifade etmek ya da kendi görüş ve anlayışlarını ona söylettirmek adına, yorum katmak suretiyle çevirmişlerdir. Telifi andıran bu tür tercümelemler, kullanılan Türkçe ifadelerin gücü açısından olumlu bir izlenim vermişse de kaynak dildeki metnin üslubunu yansıtamama hatta çarpıtma gibi bir olumsuzluğu da beraberinde getirmiştir. Mütercimlerin bazı basit hatalarından, yeterli düzeyde Arapça bilmedikleri, Kur'an'ın muhtevası ve tefsir ilmi hakkında yeterli alan bilgisine sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca parantezlere boğulmuş olması, metnin akıcılığını engellemiştir. Dipnot numaraları ise bazen yanlış kelimelerin üzerine konulmuştur. Bunun sonucunda da metin düzenlemesi açısından, asıl metinle çeviri metin arasında farklılıklar oluşmuştur. Mevcut haliyle Türkçedeki *Kur'an Mesajı* sadece bir çeviri değildir. O, Esed, Koytak ve Ertürk tarafından yapılmış üç yazarlı bir meâl görünümündedir. Netice itibarıyla bu çevirideki hataların en temel sebebi, mütercimlerin kendilerini asıl metne pek bağlı hissetmemeleri, dolayısıyla tercümede oldukça serbest bir yol izlemiş olmalarıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Muhammed Esed, The Message of The Qur'ân, Kur'an Mesajı, meâl.

\* Bu makalenin serüveni yaklaşık sekiz sene evvel Esed'in meâlinin İngilizce aslı ile Türkçe çevirisini mukâyeseli olarak okurken dikkatimizi çeken bazı hataları not etmek suretiyle başlamış, bu çevirinin yayınlanmasının üzerinden uzun bir süre geçmesine rağmen onun çevirisi hakkında henüz ilmî bir tenkidin yapılmamış olması dolayısıyla, sekiz sene önce kaydedilen bu notların derlenip kaleme alınması ve neşredilmesinin faydalı olacağına karar verilmiştir. Bu makalemizin, *Marife* tarafından yayımlanmak üzere olduğu günlerde, Prof. Dr. İsmail Çalışkan'ın "The Message of The Quran'ın Türkçe Çevirisi (Kur'an Mesajı'nın Eleştirisi" (*İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt. 21, sayı. 3, Aralık 2010, s. 151-164) isimli makalesine muttali olduk. Birbirinden habersiz yapılan bu iki çalışmada bazı benzer hatalara dikkat çekilmiş olması, bu hataların önemini göstermektedir. Eleştirilerimizi yaparken kullandığımız Türkçe nüsha, 1999 basımıdır. Aradan geçen 11 sene boyunca *Kur'an Mesajı*'nın birçok yeni baskısı yapılmıştır. Bu basımlarda bazı hatalar düzeltilmiştir. Biz, *Kur'an Mesajı*'nın en son 2009'da yapılan neşrini de inceleyerek son basımda düzeltilmiş olan hatalara dipnotlarda işaret ettik.

\*\* Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mahmutay2000@hotmail.com

## A CRITIQUE OF TURKISH TRANSLATION OF THE MESSAGE OF THE QUR'ÂN BY MUHAMMAD ASAD

*Kur'an Mesajı*, which is the Turkish translation of *The Message of The Qur'an* by Muhammad Asad, is a successful work in terms of its linguistic style and expression in Turkish. Yet, Asad's careful selection and consistency when choosing particular words and phrases, do not seem to have been reflected on the Turkish rendering at all. Moreover, instead of simply translating the text, the translators, sometimes include additional interpretations of Asad's views with an intention to either use a more catchy style or to promote their own ideas through the use of Asad's name. This kind of translation that resembles authorship, may give a positive impression to the Turkish readers in terms of its style, yet it distorts Asad's own linguistic style and his views. Some of the mistakes observed in the *Kur'an Mesajı*, indicate that the translators do not know Arabic. Neither do they have enough background information regarding the contents of the Qur'an or the field of tafsir. In addition to this, the use of too many parentheses seems to have damaged the fluency of the text. Also some footnotes are mistakenly put for the wrong words. As a result, some serious divergences have occurred between the original and the translated text. The way it is written, *Kur'an Mesajı*, cannot be regarded as only a translation. Rather, it looks like a compilation written by three different authors: Asad, Koytak and Ertürk. In conclusion, the main mistakes of this translation generate from the fact that the translators did not feel themselves bound to the original text and used a rather free and inconsistent method.

**Key Words:** Muhammad Asad, The Message of The Qur'an, Kur'an Mesajı, translation.

### GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, Arapça bilmeyenlerin, öğretilerinden haberdar olmaları için özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren, gerek Müslümanlar gerekse gayr-i müslimler tarafından yoğun bir şekilde başka dillere tercüme edilmektedir. Pek çok dilde olduğu gibi İngilizcede de Kur'an'ın birçok meâli bulunmaktadır. Bunlardan birisi de yaklaşık yirmi yıllık bir zihnî cehdin ürünü olan Yahudi asıllı mühtedî Muhammed Esed'in (ö. 1992) *The Message of The Qur'an* isimli meâlidir. İlk defa 1980'de yayınlanan bu meâl, ihtivâ ettiği bazı özgün yorumları ve kendine has üslubuyla özellikle entelektüel câmiada ilgi görmüş ve İngilizcesinin basımından yaklaşık on altı yıl sonra 1996'da Ahmet Ertürk ve Cahit Koytak tarafından Türkçe çevirisi yayınlanmıştır. İşte bu makalede, sözkonusu çeviride tespit ettiğimiz bazı hataların üzerinde duracağız. Bu çalışma, *The Message of The Qur'an*'ın bizzat kendisi hakkında değil, onun Türkçe tercümesiyle ilgili olduğu için *The Message of The Qur'an*'ın özelliklerine değinmeyeceğiz.<sup>1</sup> Mamâfih mezkûr eserin

<sup>1</sup> Esed'in meâli hakkında Türkiye'de yapılan akademik düzeydeki çalışmalardan bazıları şunlardır: Suat Yıldırım, "Muhammed Esed'in 'Kur'an Mesajı' Adlı Tefsiri Hakkında", *Yeni Ümit*, yıl. 2002/4, s. 5-11; Halil İbrahim Karşlı, "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar Der.* XVI (2003), sy: 1, s. 95-112; Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Meâl-Tefsirinde Batuni Tevil Olgusu", *a.g.d.* XVI (2003), sy: 1, s. 113-127; a.g.mlf., "Muhammed Esed'in Meâl-Tefsirindeki İntihaller Üzerine", *İslâmiyât Der.* X (2007), sy: 3, s. 117-140; a.g.mlf., "Muhammed Esed'in Tefsir Notlarındaki Yanlış Atıflar ve Çarpıtmalar Üzerine", *Marîfe Der.* yıl. 8 (Bahar 2008), sy. 1, s. 45-63; Mustafa Akman, "Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı Adlı Meâl-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme", *İslâmî Araştırmalar Der.* XVI (2003), sy: 1, s. 127-156; a.g.mlf., *Kur'an Mesajında Mu-*

herhangi bir dile tercüme edilmesi durumunda göz önünde bulundurulması gereken bazı hususların üzerinde durmak, faydadan hâli olmayacaktır.

Esasen herhangi bir metni, orijinal dilinden çevirmek yerine çevrildiği bir başka dilden çevirmek, bilimsel açıdan tenkide son derece açık bir durumdur. Manası gibi lafzı da mu'ciz olan ve son derece belîğ ve edebî bir üsluba sahip olan Kur'an-ı Kerim'i de bizzat orijinal dili olan Arapça'dan tercüme etmek yerine çevrildiği bir başka dilden tercüme etmek, ne ilmî ne de dînî açıdan tasvip edilebilecek bir durumdur. Nitekim böyle bir tercüme faaliyetinin sebep olduğu yanlışlıklar, bu şekilde yapılan çevirilerde çok bâriz bir şekilde görülmektedir.<sup>2</sup> Şayet Esed'in bu çalışması, dipnotlarla zenginleşip Mevdudî'nin *Tefhîmu'l-Kur'an*'ını ya da Hasan Basri Çantay'ın *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*'ini andıran bir tefsirî meâl şekline dönüşmemiş olsaydı söz konusu tenkit, bu eserin Türkçe çevirisi için de geçerli olurdu. Ancak Esed'in bu çalışmasının dipnotlarla zenginleşerek kısmî bir tefsir görünümünü kazanmış olması, Türkçe çevirisi için böyle bir tenkide mahal vermemektedir. Dolayısıyla bu eserin Türkçeye kazandırılması gerek akademik açıdan gerekse Esed'in özgün fikirlerinin daha geniş okuyucu kitlesine ulaşması açısından faydalı olmuştur.

Bu çeviride emeği geçenlerin de isâbetle tespit ettikleri gibi Esed hakikaten bir "dil ustası"dır.<sup>3</sup> Onun İngilizcesini okuyanlar bunu hemen fark edeceklerdir. *The Message of The Qur'ân*'ın önsözünde de belirttiği gibi Esed, kendisine kadar gerek Müslümanlar gerekse gayr-i müslimler tarafından yapılan Kur'an meâllerini dil ve üslup cihetinden tatmin edici bulmamaktadır. Bu açıdan neredeyse çeyrek asrı bulan bir zihnî cehdin ürünü olarak klasik kaynaklardan istifadeyi göz ardı etmemekle birlikte dil, üslup ve yaptığı bazı özgün yorumlar açısından orijinal bir eser vücuda getirmiştir.<sup>4</sup>

Esed'in bu çevirisinin başka bir dile tercümesi söz konusu olduğunda, çok önemli olan şu noktaya dikkat çekmek gerekir: Gerek Esed'in önsözde belirttiği ve gerekse onun İngilizcesini dikkatlice okuyan herkesin rahatlıkla fark edeceği gibi

→

*Muhammed Esed*, Çıra Yay., İstanbul 2007; Hayriye Buyuran, *Muhammed Esed'in Ahkâm Âyetlerini Tefsiri ve Bunların İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Adana 2006; Meryem Demiray, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı İsimli Tefsirindeki Metodu*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 2007; Yusuf İçicik, "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâlî'ne Genel Bir Bakış", *Kuran Meâlleri Sempozyumu*, Ankara 2007, I, s. 93-111; İsmail Çalışkan, *M. Esed'in Kur'an Mesajının Tahlil ve Tenkidi*, Ankara Okulu, Ankara 2009.

<sup>2</sup> Cumhuriyetin ilk yıllarında batılı dillerden yapılan Kur'an çevirilerinde bu husus açıkça görülmektedir. Örnekleri için bk. Dücan Cündioğlu, *Kur'an, Dil ve Siyaset Üzerine Düşünceler*, s. 66-152; a.g.mlf., *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, s. 9-259. Ayrıca bu duruma örnek olarak yakın zamanlarda merhum Muhammed Hamidullah'ın Fransızca Kur'an meâlinin Türkçeye yapılan çevirisi gösterilebilir. Bu çevirinin ilmî bir tenkidi için D. Mehmet Doğan'ın *Umrân* dergisinin 2001-Temmuz ve 2001-Eylül sayılarındaki yazılarına bakılabilir.

<sup>3</sup> Bk. Ertürk Ahmet, "Bir Çeviri Serüveni: Kur'an Mesajı ve Muhammed Esed" (Söyleşi), *Uygar Dergisi-Muhammed Esed Özel Sayısı*, (2002) sy: 3-4, s. 51.

<sup>4</sup> Mustafa Öztürk, bir makalesinde (bk. "Muhammed Esed'in Meâl-Tefsirindeki İntihaller Üzerine, *İslâmiyât*, cilt: 10, sayı: 3, s. 2007, s. 117-140) Esed'in intihaller yaptığına dair bazı örnekler vermektedir. Ancak bu intihallerin, *The Message of The Qur'ân*'ın tamamına hâkim olduğunu söylemek pek mümkün değildir.

Esed, âyetlere meâl verirken ve dipnotlarda açıklamalar yaparken gayet itinâli ve titiz bir dil kullanmıştır. Birçok Kur'ânî ifadeyi kendine has özgün bir üslup ile çevirmiş ve meâlin bütününe bakıldığında bu üslubu gâyet tutarlı ve istikrarlı bir şekilde muhâfaza edebilmiştir. Tabiri câizse bu eserde Esed'e ait birçok "klişeleşmiş ifade"ye rastlamak mümkündür. Öyle ki, *The Message of The Qur'ân*'ı İngilizcesinden takip eden dikkatli bir okuyucu Esed'in kullandığı bu klişe ifadelerden hareketle, ilgili âyetin aslında geçen kelimeleri âyete bakmadan rahat bir şekilde tespit edebilir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla maalesef Türkçe çeviride - mütercimlerin de önsözde belirttiği üzere, tercümede takip edilen yöntem(sizlik) icabı veya iki ayrı mütercimin üsluplarından kaynaklanan farklılık dolayısıyla- bu klişeleşmiş ifadelerin çevirisi, çok değişik şekillerde yapılmıştır. Mütercimler, bu durumu, "anlam bütünlüğünü zedelemeyecek bir dil/üslup farkının metne çeşitlilik ve zenginlik, hatta hareket ve derinlik kazandıracağına" inanmalarına bağlamakta ve "eldeki çevirinin böyle bir dil ve üslup farkını da içinde barındırdığını"<sup>5</sup> söylemektedirler. Ancak bu anlayış, birçok açıdan isâbetli değildir. Öncelikle burada yapılan/yapılması gereken iş, bir telif değil, tercümedir. Dolayısıyla mütercimin öncelikli vazifesi, kendince bir dil ve üslup tarzı belirlemek değil, müellifin dil ve üslubunu, mümkün mertebe, olduğu gibi aktarmaya çalışmak olmalıdır. Mütercimler, "Kur'an'ın böyle bir dil/üslup serbestliği ve çeşitliliği içinde çevrilmesi, Türkçe meâller için sanırız yeni bir durumdur"<sup>6</sup> demekte ve bununla övünmektedirler. Ancak mütercimlerin bir tercüme metinde böyle bir yenilik arayışı içinde olmaları, övünülecek bir durum değil, bilakis eleştirilecek bir durumdur. Zira şayet meâlde yeni bir çığır açılmak isteniyorsa, bu, Esed'i kullanarak onun üzerinden değil, yeni baştan bir meâl yazılarak yapılmalıdır. Zira aksi takdirde elde mevcut Türkçe çeviride olduğu gibi, meâl yazarının üslubundan çok, o meâli tercüme edenlerin üslubunu yansıtacaktır. Kaldı ki, tercüme konusuna konu olan metin, sıradan bir metin değil, ilâhî bir kelâm olan ve kendine has bir dil ve üsluba sahip Kur'ân-ı Kerîm'in bir çevirisidir. Kur'an'ın dili ve ifade üslubu, herhangi bir dile çeviri esnasında zaten bir takım değişikliklere maruz kalmaktadır. Hâlihazırda bu değişiklikleri zaten barındıran bir tercüme metni de -çeviride yöntem belirlemenin zorluğu nedeniyle olsa gerek- olabildiğince serbest ve keyfî bir şekilde çevirmek, hiç de isâbetli bir tutum değildir. Ayrıca mütercimler, çevirideki bu "yöntemsizlik" ve "ilkesizlik"lerini, "anlam bütünlüğünü zedelemeyecek bir dil/üslup farkının metne çeşitlilik ve zenginlik hatta hareket ve derinlik kazandıracağını" söyleyerek meşrûlaştırmaya çalışmaktadırlar. Hâlbuki bu durum, genel-geçer bir doğru olsaydı her dil için ve Esed'in eserinin İngilizcesi için de geçerli olmalıydı. Ancak Esed, Kur'ânî kavramları böyle bir bahaneye sığınarak her yerde gelişi güzel bir şekilde çevirmemiş, Kur'an'ın başından sonuna kadar titiz ve tutarlı bir yeknesaklık teşkil edecek şekilde, yani yöntemli ve ilkeli bir şekilde çevirmiştir.

<sup>5</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. XVII.

<sup>6</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. XVIII.

Muhammed Esed'in *The Message of The Qur'an* isimli eserinin Türkçe çevirisinde tespit ettiğimiz hata veya eksikliklerin sadece bir kısmı şunlardır:

### I. Yöntemsizlik ve Aşırı Serbestlikten Kaynaklanan Hatalar

Mütercimler, bu çeviri faaliyetinde kendilerini Esed'in üslubu ile kayıtlı ve sınırlı saymamışlar, dolayısıyla da Türk okuyucuyu, olabildiğince serbest çevirilerden oluşan bir metinle karşı karşıya bırakmışlardır. Şu haliyle bu tercüme, Esed'in üslubundaki yeknesaklığı ve sistematik bütünlüğü yansıtmaktan oldukça uzaktır. Esed'in en temel "klişe ifadeleri" bile, az sonra örneklerde görüleceği gibi maalesef çok farklı şekillerde çevrilmiştir. Aslında mütercimler de bu durumun farkındadırlar. Zira "dilin ritmine, uyumuna ve akışına göre kelime seçiminde farklılık şeklinde ortaya çıkan bu serbestliğin bilinçli bir tercih olduğunu"<sup>7</sup> ifade etmektedirler. Hâlbuki girişte de belirttiğimiz gibi, böyle bir serbestlik, telif eserlerde mazur görülebilir, belki takdir de edilebilir. Ancak başarılı bir tercümede ilk aranan şey, o tercümenin, müellifin anlatmak istediklerini ve üslubunu, mümkün merteye olduğu gibi aktarmasıdır. Maalesef, bu çeviri, bu açıdan başarılı değildir. Bu konuda tespit ettiğimiz bazı örnekler şunlardır:

Esed, Kur'an'da geçen *العَدْلُ* kavramını "justice"<sup>8</sup> ile çevirdiği halde *القِسْطِ* kavramını "equity"<sup>9</sup> ile çevirmektedir. Oysa Türkçe çeviride *القِسْطِ* kavramının Esed tarafından verilen İngilizce karşılığı olan "equity" kelimesi de tıpkı *العَدْلُ* kavramının Esed tarafından verilen İngilizce karşılığı olan "justice" gibi "adâlet" ile tercüme edilmiştir. Hâlbuki "equity" kelimesinin "justice"tan farklılığını vurgulamak için, "hakkâniyet, eşitlik, denklik ya da hakları eşitçe gözetmek" karşılıklarından biri ile çevrilmeliydi.

Esed, Kur'an'da geçen *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا* ifadesini her zaman "those who are bent on denying the truth (hakikati inkara şartlanmış olanlar)" şeklinde; *الكافرون* kelimesini ise "those who deny the truth (hakikati inkar edenler)" şeklinde çevirdiği ve bu iki farklı çevirinin gerekçesini de uzunca bir dipnotla açıkladığı halde<sup>10</sup> Türkçe çeviride "those who are bent on denying the truth" ifadesi, bazen "hakikati inkara kalkışanlar"<sup>11</sup> şeklinde çevrilmiştir. "İnkara kalkışmak" ile "inkara şartlanmak" arasında ciddî bir semantik farklılık söz konusudur. Zira "inkara kalkışmak", henüz yeni başlamış bir inkara da delâlet edebilir, ancak "inkara şartlanmak" ifadesi, o inkarcının uzun bir dönem inkara saplandığını ve bu saplantının doğruluğuna da kendisini inandırdığına/şartlandığına delâlet eder. Ayrıca Türkçe çeviride, sadece "hakikati inkar edenler" şeklinde çevrilmesi gereken *الكافرون* kelimesinin karşılığı olan "those who deny the truth" ifadesi, bazen "hakikati inkara şartlananlar"<sup>12</sup> şeklinde çevrilmiştir. Dolayısıyla Esed'in bu iki kalıbı farklı ifadelerle çevirmekte göster-

<sup>7</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. XVII.

<sup>8</sup> Mesela bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, Nisâ 4/58, Mâide 5/8, En'âm 6/152, Hucurât /9'un meâlleri.

<sup>9</sup> Mesela bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, Mâide 5/8, 42; En'âm 6/152; Hucurât 49/9'un meâlleri.

<sup>10</sup> Bk. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 4 (6. dipnot).

<sup>11</sup> Bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, Âl-i İmrân 3/90'in meâli.

<sup>12</sup> Bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, Âl-i İmrân 3/28'in meâli.

diği titizlik ve ifadeleri kullanmadaki tutarlılık ve hassasiyeti Türkçe tercümede bulmak mümkün değildir.

Esed, Kur'an'da geçen "emvâl" kelimesini, mesela *الَّذِينَ آمَوَاهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ* âyetinde (Âl-i İmran 3/262) olduğu gibi "infak", veya *فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ* âyetinde (Nisa 4/95) olduğu gibi "cihad" ile birlikte kullanıldığında, her zaman "possessions" sözcüğüyle İngilizceye çevirmeyi tercih etmiş; "infak" veya "cihad" ile birlikte kullanılmadığı âyetlerde de "mal" ya da "maddî servet"e delâlet etmek üzere "wealth"<sup>13</sup>, "wordly goods"<sup>14</sup> ya da "substance"<sup>15</sup> kelimeleriyle çevirme yoluna gitmiştir. Hâlbuki Türkçe çeviride bu ayrıntı gözden kaçmış ve "possessions" sözcüğü de "mallar" olarak tercüme edilmiştir. Oysaki bu tür âyetlerde geçen "possessions" kelimesinin doğru tercümesi "sahip oldukları şeyler" olmalıdır. Zira mesela bilgi de insanın sahip olduğu bir şeydir, ama "mal" değildir. Esed'in kastettiği şey ise tam da bu mana, yani kişinin sahip olduğu her şeyi infak etmesi veya her şeyiyle cihad etmesidir.

Esed, Kur'an'da geçen "âhiret" kavramını her zaman "life to come" şeklinde çevirmektedir. Bu ifade, Türkçeye ise bazen "öteki dünya"<sup>16</sup> bazen de "âhiret"<sup>17</sup> şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki "gelecek hayat" şeklinde çevrilseydi daha iyi olurdu. Zira Esed'in bu ifadesi, kendine has bir çeviridir ve âhiret hayatı için Esed hep aynı ifadeyi kullanmaktadır. "Âhiret" için İngilizcede kullanılan en yaygın sözcük "hereafter" dır ve İngilizce meâllerde de umumiyetle bu kelime kullanılmaktadır. Fakat Esed bu yaygın ifade yerine kendisine has bir ifadeyi tercih etmiştir. Ama elimizdeki Türkçe tercüme bu ayrıntıyı maalesef verememektedir.

Kur'an'da geçen *الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* ifadesini Esed, her zaman "those who attain to faith and do righteous deeds" şeklinde çevirdiği halde bu ifade Türkçeye çok değişik şekillerde çevrilmiştir. Mesela; Âl-i İmrân (3)/57'de "iman edip doğru ve yararlı işler yapanlar"; Nisâ (4)/57'de "iman edip doğru ve yararlı işlerde bulunanlar"; Nisâ (4)/122'de "imana erip yararlı ve doğru işler yapanlar"; Mâide (5)/9'da "imana eren ve iyi işler yapanlar"; Mâide (5)/93'de: "imana ermiş olup doğru ve iyi işler yapanlar", A'râf (7)/42'de "imana erişen, doğru ve yararlı işler yapan kimseler"; Yunus (10)/4'te "imana erişip iyi ve yararlı işler, eylemler ortaya koyanlar"; Hud (11)/11'de "dürüst ve erdemli davranan kimseler"; Hud (11)/23'te "gerçek imana erişen, dürüst ve erdemli davranışlar ortaya koyan kimseler"; Ra'd (13)/29'da "imana erişen ve dürüst ve erdemli davranan o kimseler", Kehf (18)/30'da "imana erip de dürüst ve erdemli davrananlar"; Şuarâ (26)/227'de "inanın, dürüst ve erdemli davranışlar ortaya koyan", Ankebût (29)/9'da "imana erip doğru ve yararlı işler yapmış olanlar" ve Rum (30)/45'te "inanıp doğru işler yapanlar" şeklinde çevrilmiştir.

<sup>13</sup> Bk. Asad, *The Message*, Bakara 2/247, 274'ün meâlleri.

<sup>14</sup> Bk. Asad, *The Message*, Bakara 2/155'in meâli.

<sup>15</sup> Bk. Asad, *The Message*, Bakara 2/177'nin meâli.

<sup>16</sup> Mesela bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, Âl-i İmrân 3/77 ve Mülk 67/1'in meâlleri.

<sup>17</sup> Mesela bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, Âl-i İmrân 3/85 ve 152'nin meâlleri.



Esed, Kur'an'da geçen *أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ* ifadesini, hemen her zaman “*swore by God with their most solemn oaths*” şeklinde çevirdiği halde bu ifade Türkçeye değişik şekillerde çevrilmiştir. Mesela Mâide (5)/53'te “kararlı şekilde Allah'a yemin ederler”; En'âm (6)/109'da “en emin ve kararlı bir şekilde Allah'a yemin ediyorlar”; Nahl (16)/38'de “en ciddi yeminlerle Allah'ın ismini anarak... diye and içiyorlar”; Fâtır (35)/42'de “bütün güçleriyle yemin ediyorlar”; Nur (24)/53'te “var gücüyle yemin ederler” şeklinde çevrilmiştir.

Kur'an'da geçen *سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ* ifadesini Esed, hemen her zaman “*extol thy Sustainer's limitless glory and praise*” şeklinde çevirdiği halde bu ifade de Türkçeye çok değişik şekillerde çevrilmiştir. Mesela Hicr (15)/98'de “Rabbi'nin yüceliğini, sınırsız kudret ve kemalini övgüyle an”; Tâhâ (20)/130'da “Rabbi'nin sınırsız kudret ve yüceliğini övgüyle an”; Ğâfir (40)/55'te “Rabbi'nin şanını yücelt”; Kâf (50)/39'da “Rabbimizin sınırsız ihtişamını yüceltin ve hamdedin”; Tûr (52)/48'de “Rabbi'nin sınırsız şanını hamd ile yücelt” ve Nasr (110)/3'de “Rabbi'nin sınırsız şanını yücelt ve O'na hamd et” şeklinde çevrilmiştir.

Yine Esed'in adeta klişeleştirdiği ifadelerden biri olan “*indulge in sins*”, Türkçeye bazen “günah işlemek”(Hâkka 69/9); bazen “günaha dalmak” (Müddessir 74/45), yine aynı âyette “günaha kaptırmak” şeklinde çevrilmiştir.

Esed Kur'an-ı Kerim'deki “*ruşd*” kavramını ve türevlerini İngilizceye devamlı olarak “*consciousness of what is right*” şeklinde aktardığı halde Türkçeye bu ifade çok farklı şekillerde çevrilmiştir. Mesela Kehf (18)/10'da “doğruluk bilinci”; Kehf (18)-10. dipnotta “doğru olana çıkaracak bilgi/bilinç”; Kehf/ (18)23'te “bilgi ve duyarlık düzeyi”; Cin (72)/10'da ise “doğru ile eğriyi ayırd etme bilinci” şeklinde çevrilmiştir. Kur'an-ı Kerim'deki “*mescid*” kelimesini Esed her zaman İngilizceye “*House of Worship*” olarak çevirdiği halde Türkçeye Tevbe (9)/107'de “mabed”; Tevbe (9)/108 ve Kehf (18)/21'de “mescit” olarak çevrilmiştir. “*Truth*” kelimesi ise Kehf (18)/29'da “hak”; Kehf (18)/28'de “güzel”; Kalem (68)/25'te “bir anlam ve amaç” gibi çok farklı şekillerde çevrilmiştir.

Hâkka (69)/29'da “*argument*” kelimesi önce “tartışma ve karşı koyma” şeklinde tercüme edilmiş; sonra da aynı âyetin dipnotunda Esed, aynı kelimeye tırnak içine koymak suretiyle atıf yaptığı halde aynı kelime “mübahase ve delil”e çevrilmiş, yine aynı paragrafın sonunda aynı kelime “itiraz veya itirazlar” şekline dönüşmüştür. Böylece Esed'in tek bir paragrafta, tırnak içine koyarak vurgulu bir şekilde kullandığı ve aynı paragraf içinde kendisine atıf yaptığı bir kelime, Türkçe çeviride kılıktan kılığa girmiştir.

Cin (72)/12'de “*to elude God*” ifadesi, önce “Allah'a üstün gelmek” sonra da “Allah'ın hükmünden kurtulmak” şeklinde çevrilmiştir. Kur'an iki defa aynı ifadeyi tekrarladığı (لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ) ve Esed de aynı ifadeyi İngilizce olarak tekrarladığı halde Türkçeye iki ayrı ifadeyle tercüme edilmiştir.

“*Leave Me alone [to deal] with*” ifadesi Müzzemmil (73)/11'de parantezin hazfiyle “...ı bana bırak”; Müddessir (74)/11'de ise “bana bırak o kişiyle uğraşmayı” şeklinde çevrilmiştir. “*Spell-binding eloquence*” Müddessir (74)/24'te “büyüleyici bir söz” olarak çevrildiği halde aynı âyetin dipnotunda “göz boyayıcı büyü” şeklinde çevrilmiştir. Kıyâmet (75)-11.dipnotta “*shank*” kelimesi önce “ayaklar” keli-

mesiyle çevrilmiş, sonra aynı cümlenin hemen devamında ise “baldır” kelimesiyle çevrilmiştir.

Mütercimlerin metin üzerindeki keyfî tasarruflarından biri de sebebi anlaşıl-  
lamayan bir şekilde asıl metindeki zamirleri çeviri metinde değiştirmektedir. Me-  
sela Hâkka (69)/13'teki “...[*bethink yourselves of the Last Hour*]” ibaresi “[Son Saati  
gözünün önüne getir]” şeklinde çevrilmiştir. Fakat bilindiği gibi “*yourselves*” tekil  
değil çoğul bir zamirdir. Kehf (18)//19'daki “*Your Sustainer knows best how long you  
have thus remained*” cümlesi, “Ne kadar kaldığınızı en iyi Rabbiniz bilir” şeklinde  
çevrilmesi gerekirken, zamirleri değiştirilmek suretiyle “*Ne kadar kaldığımızı en iyi  
Rabbimiz bilir*” şeklinde tercüme edilmiştir. Kaldı ki âyetteki zamirler de zaten  
cemi muhatap zamirleridir. (رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ). En'âm (6)/72'deki “*for it is He unto  
whom you all shall be gathered*” ifadesi, zamirleri değiştirilerek “Çünkü hepimiz  
sonunda O'nun huzurunda toplanacağız” şeklinde çevrilmiştir. Doğru çeviri şöyle  
olmalıdır: “zira sonunda hepinizin huzurunda toplanacağınız zat, O'dur.”

Allah Teâlâ, Kur'an'da kendi zâtından veya fiillerinden bahsederken bazen  
“ben” tekil zamirini değil, “biz” çoğul zamirini kullanmaktadır. Ancak bu tür âyet-  
lerdeki zamirleri Esed de çoğul olarak çevirmesine rağmen mütercimler, Türkçeye  
bazen tekil zamiriyle “ben” olarak çevirmişlerdir. Mesela Bakara (2)/58'deki وَسَيَزِيدُ  
نُغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَأَنبِيَاكُمْ الْمُسْلِمِينَ ifadesi, Esed tarafından “*We shall forgive your sins, and shall  
amply reward the doers of good*” şeklinde “we (biz)” zamiriyle tercüme edilmiş, ancak  
Türkçeye tekil kalıpla aktarılmıştır: “Günahlarınızı bağışlayayım ve iyilik yapan-  
lara mükâfâtını vereyim”. Ancak ne tuhaftır ki aynı âyetteki قُلْنَا kelimesinin İngi-  
lizcesi olan “*We said*”, çoğul kalıpla “demiştik” şeklinde çevrilmiştir. Benzer şe-  
kilde Bakara (2)/151'deki آيَاتِنَا kelimesini Esed, “*Our messages*” şeklinde çoğul  
zamiriyle çevirdiği halde, mütercimler bunu “mesajlarım” şeklinde çevirmişlerdir.  
Ancak yine ilginç bir şekilde aynı âyette geçen أَرْسَلْنَا kelimesinin İngilizcesi olan  
“*We have sent*” ifadesi, “gönderdik” şeklinde çoğul kalıpla çevrilmiştir. Yine Kasas  
(28)/40'daki فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ cümlesi, Esed tarafından “*And so We seized  
him and his hosts and cast them into the sea...*” şeklinde çoğul zamirler aynen muhâ-  
faza edilerek çevrildiği halde Türkçe çeviride çoğul zamir tekil zamire dönüşmü-  
ştür: “Ve bu yüzden onu ve onun buyruğunda olanları kısıvrak yakalayıp denize  
gömdüm...”

Hız. İsa'nın vefatı ve ref'inden bahseden Âl-i İmrân (3)/55'te Esed, اِنِّي مُتَوَفِّيكَ ifadesini, “*Verily I shall cause thee to die!*” şeklinde tercüme etmiştir. Bu cümlede  
aslında diğer meâllerde olduğu “Seni vefat ettireceğim” anlamı verilmesi gerekir-  
ken, sanki Esed “*I shall send you to death*” şeklinde değişik bir ifade kullanmış gibi,  
bu cümle “Seni ölüme yollayacağım!” olarak Türkçeleştirilmiştir. Esed'in kullandı-  
ğı kelimelerin dışına çıkılarak yapılan ve Esed'in üslubunu değil de mütercimlerin  
üslubunu yansıtan bu ifadeyi, Mustafa İslamoğlu da meâlinde aynen kullanmış-  
tır.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Bk. Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, Âl-i İmrân 3/55'in meâli.

Âl-i İmrân (3)/49 ve 50'deki "I have come with a message" ifadesi, "Bir mesaj getirdim" şeklinde çevrilmiştir. "Bir mesajla geldim" şeklinde tercüme edilseydi kaynak dildeki metin, olduğu gibi aktarılmış olurdu. Zira Esed, "I have brought a message" ifadesini kullanmamıştır. Âl-i İmrân (3)/65'deki "Will you not, then, use your reason?" cümlesi, "Aklınızı kullanmıyor musunuz?" şeklinde çevrilmiştir. Doğru çeviri, "Şu halde, aklınızı kullanmayacak mısınız?" olmalıdır. Kıyamet/16'da "move not" nehyi "oynatıp durma" şeklinde aşağılayıcı ve azarlayıcı bir üslupla çevrilmiştir. Hâlbuki ne Kur'an'da ne de Esed'in meâlinde böyle azarlayıcı bir üslup söz konusudur.

Müddessir (74)-26. dipnotta "conscious belief" ifadesi "bilinçli kulluk" olarak çevrilmiştir. Cin/18'de ise "worship" kelimesi "kulluk" şeklinde çevrilmiştir. Esed, bu iki yerde iki değişik kelime kullandığı ve bunların da Türkçe karşılıkları birbirinden farklı olduğu halde niçin bu farklılık çeviri metne yansıtılmamıştır?

Müddessir (74)/6'daki "giving" kelimesi, "iyilik yapmak" şeklinde çevrilmiştir. Gerçi bu âyetin Türkçe meâllerinin ekserisinde "iyilik yapmak" ifadesi geçmektedir. Muhtemelen mütercim de onlardan etkilenmiştir. Ancak burada öncelikli gaye, Esed'in nasıl tercüme ettiği olmalıdır. O, "giving" kelimesini kullanmak suretiyle bunun her iyilik değil özellikle "bir şey verme yoluyla yapılan iyilik" özellikle de "mâlî yardım" olduğunu ima etmiştir. Yoksa "giving" yerine başka birçok kelimeyi kullanabilirdi. Müddessir (74)/3'deki "And Thy Sustainer's greatness glorify!" cümlesi "Rabbi'nin büyüklüğünü ve yüceliğini an!" şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki şöyle bir tercüme, Esed'in bu ifadesinin daha yalın ve yakın bir karşılığı olurdu: "Yücelt Rabbi'nin şanını!"

Cin (72)/15'teki "they are indeed [but] fuel for [the fires of] hell" ifadesi "...yalnızca cehennem [ateşi] için yakıt oldular" şeklinde kaynak dildeki metinden (geniş zaman) farklı bir zaman kipiyle (geçmiş zaman) çevrilmiştir. Cin (72)/19'daki "kalabalıklar" anlamındaki "crowds" kelimesi, son derece keyfi bir şekilde "telaşla" kelimesiyle çevrilmiştir. Hâlbuki aynı âyetin dipnotunda aynı ibârenin lafzî anlamı verilirken, aynı kelime "kalabalıklar" şeklinde çevrilmiştir.

Hâkka (69)/16. dipnotta geçen "shackles" kelimesi, çoğul bir isim olduğu halde bir fiil olarak "bağlamak" şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki aynı mütercim, Esed'in bu dipnotta çapraz atıfta bulunduğu yerlerde geçen "shackles" kelimesini, doğru olarak "bağlar, halkalar" diye çevirmiştir. Hâkka (69)/19'da "as for him" ifadesi atlanmış, hâlbuki aynı ifade 25. âyette tercüme edilmiştir. Âyetlerin İngilizce meâli şöyledir: "(19) Now as for him whose record shall be placed in his right hand..." "(25) But as for him whose record shall be placed in his left hand" Bu cümlelerin Türkçe tercümesi ise şöyledir: 19: "Sicili sağ eline tutuşturulan..." 25: "Sicili sol eline tutuşturulana gelince..."

Kalem (68)/47'de "all that exist" ifadesi "varoluş" şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki "bütün varlık" veya "var olan her şey" şeklindeki bir tercüme, daha doğru olurdu. Çünkü kaynak dildeki metinde "var olan, varlık âleminde bizzat mevcut olan şeyler"e atıf yapılmaktadır. "Varoluş" ise "şeylerin varlık âlemine gelişini veya

genel olarak var olma durumunu ifade eden bir kavramdır.”<sup>19</sup> İlginçtir ki aynı ifade doğru olarak Hakka (69)-11. dipnotta “mevcut olan veya olabilecek her şey” şeklinde çevrilmiştir.

Kalem (68)/27'deki “*we have been rendered destitute*” cümlesi “*galiba elimizden çıkmış*” şeklinde tercüme edilmiştir. Hâlbuki “*destitute*”, “tamamen yoksul, barınaksız, meteliksiz kalmak”<sup>20</sup> anlamındadır. Doğru çeviri şöyle olmalıdır: “Tamamen mahrum bırakılmışız!” Kalem (68)/32'deki “*for, verily, unto our Sustainer do we return with hope!*” ifadesi, Türkçeye “Biz de ümitle O'na yöneleceğiz” şeklinde çevrilmiştir. Fakat “Çünkü biz ümitle Rabbimize yönelmekteyiz” şeklindeki bir çeviri daha doğru olacaktır. Zira böyle bir çeviri ile, hem “*for* (çünkü)” bağlacı hazfedilmemiş, hem de daha doğru bir zaman kipiyle çevrilmiş olacaktır.

Kalem (68)/17'deki “[*As for such sinners*], behold *We [but] try them*” ifadesi “Ve biz o [günahkar]ları [sadece] sınavacağız.” şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki “[Böyle günahkârlara gelince] Biz onları sınarız” şeklinde çevrilseydi hem “*as for*” un anlamı verilmiş, hem daha doğru bir zaman kipiyle çevrilmiş, hem de Türkçe olarak cümlenin anlamını bulanıklaştıran “[sadece]” kelimesi gereksiz yere kullanılmamış olurdu. Zira kaynak cümledeki “[but]” bağlacı, âyetin birinci cümlesini (*behold We try them*) ikinci cümleye (*as We tried the owners of a certain garden*) bağladığımızda ancak anlamlı olabilir. Kaynak metnin aksine tercüme metinde bu iki cümle birbirine bağlanmamıştır. O zaman da bu kelimenin çevrilmemesi gerekirdi.

Mülk (67)/7'deki شَهِيحًا kelimesini Esed, İngilizceye “*its breath indrawing*” şeklinde tercüme etmiştir. Bu ifade, Türkçeye ise “*çıkardığı sesi*” şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki “nefes alışını/fokurtusunu” şeklinde çevrilseydi hem kaynak dildeki metne daha sâdik kalınmış hem de Kur'an'ın ve Esed'in vermek istediği detay da aktarılmış olurdu. Zira “ses” umumî bir kelimedir. “Nefes alış/fokurtusu” ifadesi ile o sesin mahiyeti ve neye benzediği anlatılmış/anlaşılmış olmaktadır.

Mülk (67)/2'deki “*He who has created death as well as life*” cümlesi, “O, hem ölümü hem de hayatı yaratmıştır” şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki “yaratmıştır” değil de “yaratmış olandır” şeklindeki bir tercüme daha doğru olacaktır. Nitekim aynı surenin 3. âyetindeki benzer ifade, işaret ettiğimiz gibi çevrilmiştir. Ayrıca aynı cümledeki “*truly forgiving*”, “çok bağışlayıcı” şeklinde çevrilmiştir. Oysa “gerçek bağışlayıcıdır” şeklindeki bir çeviri daha isâbetli olurdu. Zira Esed “*very forgiving*” yerine “*truly forgiving*” demeyi tercih etmiştir.

Mülk (67)/1'de “*HALLOWED be He in whose hand all dominion rests, since he has the power to will anything*” ifadesi Türkçeye “HÜKÜMDARLIĞIN sahibi olan Allah kutludur, yücedir; O her dilediğini yapmaya kâdirdir.” şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki “Ne Yücedir O bütün hükümranlığı elinde tutan! Zira O, her şeyi dileme gücüne sahiptir” şeklinde çevrilseydi asluna çok daha uygun bir çeviri olurdu. Çünkü bu çeviri cümleye dikkatle bakıldığında asıl cümleden birçok yönden farklı olduğu görülecektir. Öncelikle kaynak dildeki cümle kurallı değil devrik bir cümle-

<sup>19</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 974.

<sup>20</sup> Bk. Sally Wehmeier, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, s. 342.

dir. Fakat Türkçeye kurallı bir cümle olarak çevrilmiştir. İkinci olarak, asıl metinde "Allah" lafzı mevcut değilken tercüme metinde yer almaktadır. Üçüncü olarak, asıl metindeki "*dominion* (hükümrancılık)" kelimesinin başında "*all* (bütün)" sıfatı olduğu halde Türkçeye çevrilmemiştir. Dördüncü olarak, -çeviri metinde birçok defa rastlandığı gibi- aşağı yukarı aynı manalara gelen iki kelime (kutludur, yücedir) birlikte kullanılmıştır. Beşinci olarak, Âyette (بِيَدِهِ) ve Esed'in meâlindeki (*in whose hand*) "elinde tutan" ifadesi, çeviride yer almamıştır. Böylece Türk okuyucu, Esed'in bu Kur'ânî ifadeyi mecaz sayıp lafzî anlamıyla tecüme etmediğini zannedecektir. Altıncı olarak, kaynak dildeki metinde iki cümleyi birbirine bağlamak gibi önemli bir fonksiyonu olan "*since* (zira)" bağlacı tercümede hazfedilmiştir.

Kehf (18)/34'de "*followers*", "*nüfus*" olarak çevrilmiş, dolayısıyla da "*...and mightier am I as regards [the number and power of my] followers*", Türkçeye "nüfusça da senden daha güçlü daha ilerdeyim" şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki "tâbilerim[in sayısı ve kuvveti] itibariyle senden daha güçlüyüm" şeklinde çevrilseydi orijinal metne daha yakın bir tercüme olurdu. Kehf (18)//22'deki "*obvious argument*" ifadesi, "*görünür ders*" olarak çevrilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla mütercim, dipnottaki açıklamadan hareketle "*argument*" kelimesini "ders" şeklinde çevirmeyi uygun görmüştür. Fakat buna gerek yoktur. Zira Esed anlatmak istediğini dipnotta anlatmıştır. Müellif dipnotta "*lesson*" kelimesini kullanıp meâlde "*argument*" sözcüğünü tercih ettiğine göre bu farklılığın tercümeğe de yansıtılmış olması gerekirdi.

Kehf (18)//22'deki "*a few have any [real] knowledge of them*" cümlesi "zaten çok az kimse onlar hakkında kayda değer bir şeyler bilmektedir" şeklinde çevrilmiştir. Doğrusu "*real*" kelimesini "gerçek/doğru" şeklinde çevirerek literal anlamını aynen muhafaza ederek çevirmek yerine bu şekilde tercüme etmek pek makul görünmemektedir. Hâkka (69)/11'in İngilizcedeki cümlelerin kuruluşu ile Türkçe'deki birbirinden farklıdır. "It was We who caused you to be borne..." şeklindeki ifade, Türkçeye, çeviri metinde olduğu gibi, "... Biz ... taşıdık" şeklinde değil, "Bizdik sizi... taşıyan... veya sizi... taşıyan Bizdik" şeklinde olsaydı Esed'in üslubu daha net bir şekilde yansıtılmış olurdu.

Mütercimlerin keyfî tasarruflarından biri de asıl metin üzerinde çeşitli ilâve ve hazifler yapmış olmalarıdır. Örnekleri çok olduğu için bunları ayrı bir başlık altında incelemek uygun olacaktır.

## II. Gereksiz İlâve ve Hazifler

Mütercimler, kendilerini kaynak dildeki metinle bağımlı ve sınırlı addetmedikleri için asıl metne, kendilerinden birçok kelimeler, dolayısıyla da manalar eklemişler ya da asıl metindeki bazı kelimeleri, dolayısıyla da manaları çevrilmesi gerektiği halde çevirmemişlerdir. Bu anlayışın sonucu olarak da eldeki çeviri metnin her sayfasında keyfî ve gereksiz ilâveler ve haziflerin bolca örnekleri görülmektedir. Bu tür ilâvelere şu örnekler verilebilir:

Esed, Mâide (5)/58'in başını İngilizceye şöyle çevirmiştir: "*for, when you call to prayer...*" Bu ifade, Türkçeye şöyle aktarılmıştır: "Onları namaza çağırdığınızda..." Görüldüğü gibi Esed'in çevirisindeki "*for*" kelimesi Türkçe tercümede hazfedildiği gibi, Esed'in çevirisinde karşılığı olmayan "onları" kelimesi, Türkçe tercü-

mede yer almıştır. Doğru çeviri şöyle olmalıdır: “zira namaza çağırduğunuzda...” Önemli gibi görünen bu yanlış ilâve, Esed’in meâlinden çok etkilenmiş olan İslamoğlu’nun meâline de yansımış ve İslamoğlu, sanki âyetin metninde “onları” kelimesi yer alıyormuş gibi, bu kelimedenden hareketle âyetteki “salât” kelimesinin, namaz değil, “din” ya da “davet” şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Zira ona göre “onlar”, bir önceki âyette geçen Yahudi, Hıristiyan ve müşriklerdir. Bunlar ise namaza değil, olsa olsa dine çağırılırlar.<sup>21</sup> Görüldüğü üzere Esed’in hatalı çevirisi, onun meâlinden etkilenen meâller üzerinde de yanlış yönlendirmelere neden olmuştur.

Esed, Fâtır (35)/1’deki مَا يَشَاءُ مَا يَخْلُقُ cümlesini, “[Unceasingly] He adds to His creation whatever He wills” şeklinde çevirmiştir. Esed’in bu meâli ise Türkçeye şöyle tercüme edilmiştir: “O, dilediğini [kesintisiz şekilde] kendi hilkat âlemine katıp onu genişletir.” Görüldüğü gibi Esed, “hilkat âlemi” ve “genişletme” kelimelerini kullanmamış, bunlar mütercimler tarafından ilâve edilmiştir. Doğru çeviri şöyle olmalıdır: “O, dilediğini [kesintisiz bir şekilde] mahlûkâtı arasına katar.”

Âl-i İmrân (3)/1’de “GOD - there is no deity save Him, the Ever-Living, the Self-Subsistent Fount of All Being!” cümlesi, “ALLAH, kendisinden başka ilâh olmayan, Sonsuza Kadar Diri, Hayatın ve Varlığın Kaynağı ve Dayanağı, Her şeyi Hükmüne, İradesine Bağlı Kılan Yaratıcı!” şeklinde çevrilmiştir. Görüldüğü gibi kaynak metinde “Her şeyi Hükmüne, İradesine Bağlı Kılan Yaratıcı!” ifadesinin karşılığı yoktur. Şu halde “katkı”sız çeviri, “ALLAH -ki O’ndan başka ilâh yoktur, sonsuz hayat sahibi, var olan her şeyin tek başına/kendi kendine ayakta duran kaynağı!”

Esed, Âl-i İmrân (3)/30’un meâlini şöyle yapmaktadır: “On the Day when every human being faced with all the good that he has done...” Türkçe çeviride ise cümle daha farklı kurgulanmış, asıl metinde olmayan korsan bir “düşünün” kelimesi eklenmiştir: “Her insanın yaptığı bütün iyilikleri de kötülükleri de karşısında bulacağı o Gün’ü düşünün...”

Bakara (2)/268’de “God is infinite” cümlesi, “Allah kudret ve egemenlikte sınırsızdır” şeklinde çevrilmiştir. “Kudret ve egemenlik” kelimeleri fazladan ilâvedir. Kehf (18)/17’deki “Bir koruyucu, bir dost” ifadesindeki “bir dost” kısmı fazladır. Asıl metinde sadece “protector” vardır.

Hâkka (69)/23’te “with its fruits within easy reach” ifadesi “(yaptıklarının) meyvelerine kolayca ulaşabileceği” şeklinde çevrilmiş. Asıl metindeki ifadeye “yaptıklarının” şeklinde kayıtlayıcı bir mana ilâve etmek doğru değildir. Zira Türkçede “yaptıklarının meyveleri” ibaresinden anlaşılan, “yaptıklarının karşılığı”dır. Hâlbuki merhum Esed “the fruit of their past deeds” gibi bir ifade kullanmayı sadece Cennet’teki meyvelerden bahsetmektedir. Görüldüğü gibi gereksiz bir ilâve cümlelerin manasında çok önemli değişikliklere müncer olabilmektedir.

Müzzemmil (73)/5’de “We shall bestow upon thee a weighty message” cümlesi “Biz sana (sorumluluğu) ağır bir mesaj yükleyeceğiz.” şeklinde gereksiz bir parantez ile birlikte çevrilmiştir. Mürselât (77)/32’de “[yanan] kütükler gibi (ateşten)

<sup>21</sup> Bk. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, s. 206 (1. dipnot).

kıvılcımlar” ifadesinde “ateşten” parantezi gereksizdir. Kıvılcım, zaten ateş parçası değil midir?

Mütercimler, zaman zaman çeviri metne, asıl metinde olmayan gereksiz ilâveler yaptıkları gibi bazen de kaynak dildeki bazı kelimeleri gereksiz bir şekilde hafzetmişlerdir. Bu tür hazıflara, şu örnekler verilebilir:

Kehf (18)/12'deki “[and We did all this]” ifadesi; Kehf (18)/17'de “[bearing witness to]” ifadesi; Kalem (68)/32'deki iki cümleyi birbirine bağlayan “for” bağlacı; Hâkka (69)/7'deki حُسُومًا kelimesinin karşılığı olan “without cease” ifadesi; Hâkka (69)/11'deki “floating” kelimesi; Müzzemmil (73)/4'deki “with thy mind attuned to its meaning” ifadesi çevrilmemiştir.

Kehf (18)-32. dipnottaki “self-evident ethical lesson” ifadesi sadece “âşikâr ders” olarak çevrilmiş, böylece “ethical” kelimesi tercümede yer almamıştır. Kehf (18)/50'de'deki مِنْ دُونِي ifadesinin karşılığı olan “instead of Me (Benim yerime/Beni bırakıp da)” kelimeleri çevrilmemiştir. Enbiyâ (21)/112'deki الرَّحْمَنُ kelimesini Esed, “the Most Gracious” şeklinde çevirdiği halde Türkçe çeviride bunun karşılığı yoktur. Esed, Secde (32)/27'deki أَفَلَا يُبْصِرُونَ ifadesini, “Can they not, then, see [the truth of Resurrection]?” şeklinde çevirdiği halde, bu cümle Türkçeye çevrilmemiştir. Mücâdele (58)/22'deki خَالِدِينَ فِيهَا ifadesini, her zaman olduğu gibi “therein to abide” şeklinde çevirdiği halde Türkçe çeviride bu kelimelerin karşılığı yoktur.<sup>22</sup> Mülk (67)/6'daki “who are bent on blaspheming” ibaresi “isyankar davrananlar” şeklinde çevrilmiş ve “bent on (şartlanmak)” ifadesi çevrilmemiştir. Mülk (67)-8. dipnotta “the fact that a definite...” cümlesindeki “fact (gerçek)” kelimesi atlanmış ve sonraki cümlede bu sefer de asıl metinde olmadığı halde “gerçeğini” kelimesi ilâve edilmiştir. Cin (72)/9'daki “[which we had thought well-suited]” ibaresi sadece “[uygun]” kelimesi ile çevrilmiştir. Hâlbuki “uygun olduğunu zannettiğimiz” şeklindeki bir çeviri, en azından daha tam olurdu.

<sup>22</sup> Son üç eksiklik, Doç. Dr. Mustafa Öztürk tarafından da tespit edilmiş (bk. Öztürk, “Muhammed Esed'in Meâl-Tefsirindeki İntihaller Üzerine, *İslâmiyât*, cilt: 10, sayı: 3, s. 2007, s. 124-125; a.g.mlf., *Meal Kültürümüz*, s. 112) ve muhtemelen bu tespitlerin yayınlanmasından sonra 2009'daki baskıda bu eksiklikler giderilmiştir. Ayrıca Öztürk'ün tespit ettiği bazı eksiklikler de makalesinin yayınlanmasından yıllar evvelki baskılarda giderilmiştir. Mesela Öztürk, Tevbe (9)/58'deki فَإِنْ أَظْمَرُوا مِنْهَا رِضْوَانًا ifadesinin Esed tarafından “if they are given something thereof, they are well-pleased” şeklinde tercüme edildiği halde, bu ifadenin karşılığının Türkçe çeviride yer almadığını söylemektedir. Ancak bu tespit, geç yapılmış bir tespittir. Zira çevirinin 1999 ve sonraki yıllarda yapılan baskılarında bu eksiklik giderilmiştir. Çünkü bu baskılarda Türkçe çevirideki “onlardan kendilerine bir şey verilirse memnurlukla karşılırlar” ifadesi, bu cümlenin karşılığıdır. Yine Öztürk, Enfâl (8)/42'deki لَسْمِيعٍ عَلِيمٍ وَإِنَّ اللَّهَ ifadesinin karşılığı olan “And, behold, God is indeed all-hearing, all-knowing” ifadesinin Türkçe çeviride yer almadığını söylemektedir. Ancak bu tespit de geç yapılmış bir tespittir. Zira çevirinin 1999 ve sonraki yıllarda yapılan baskılarında bu eksiklik de giderilmiştir. Çünkü bu baskılarda Türkçe çevirideki “Allah her şeyi işiten, her şeyi bilendir” ifadesi, bu cümlenin karşılığıdır. Öztürk'ün mezkur makalesi, 2007'de yayınlanmıştır. Kullandığı çeviri nüsha, 1996 yılındaki ilk baskıdır. Bizim kullandığımız çeviri ise, 1999'da yapılan 5. baskı, yani Öztürk'ün makalesinin yayınlanmasından 8 sene önce basılmış olan nüshadır. Öztürk'ün kullandığı baskıyı ve 1997'de yapılan ikinci baskıyı incelediğimizde bu cümlelerin çevirisinin gerçekten yer almadığını gördük. Ancak bu hatalar, 1999 ve sonraki yıllarda yapılan baskılarda düzeltilmiştir. Dolayısıyla bu eksiklikler, Öztürk'ün makalesi yayınlanmadan en az 8 sene önceki nüshada giderilmiş olmasına rağmen bu durum onun dikkatinden kaçmıştır.

Kalem (68)/33'deki “[which sinners shall have to bear]” ifadesi “[günahkarların uğrayacağı]” şeklinde çevrilmiştir. Oysa ki “[Günahkarların uğramak zorunda kalacağı]” şeklinde çevrilseydi daha tam bir çeviri olurdu. Müzzemmil (73)/14'deki “when the earth and the mountains will be convulsed and the mountains will [crumble and]” ibaresindeki ikinci “mountains” Türkçeye tercüme edilmemiştir. Çeviri metin şöyledir: “Yeryüzünün ve dağların sarsılacağı ve [parçalanarak] savrulan bir kum haline geleceği...” Müddessir (74)/41'deki “of those who were lost in sin” cümlesi “günahkarlara” şeklinde tek bir kelime ile çevrilmiş. Hâlbuki semantik ilmine göre bir manayı bir kelime ile anlatmakla bir cümle ile anlatmak arasında fark vardır.<sup>23</sup> İnsan (76)-27. dipnotta önce gereksiz bir şekilde “powers” kelimesi atlanmış, sonra da sanki tercüme metinde önceden zikredilmiş gibi “bu güçler” diyerek mevcut olmayan “güçler” kelimesine atıf yapılmıştır.

### III. Anlamın Mutasyona Uğramasına Neden Olan Çeviri Hataları

Türkçe çevirideki bazı hatalar, Esed'i yanlış veya eksik anlamaktan, ya da onun yaptığı yorumlarda kilit rol oynayan bir kelime veya kelimelerin hiç çevrilmemesinden kaynaklanmakta, dolayısıyla Esed'in vermek istediği anlamı, ya hiç verememeye ya da yanlış aktarmaya müncer olmaktadır. Bu tür hatalara şu örnekler verilebilir:

Esed, Kur'an'da, özel olarak Kur'an'a ya da daha evvelki ilâhî kitaplara atfen kullanılan *Kitâb* kelimesini, diğer İngilizce meâl yazarlarının aksine *book* (kitap) olarak değil *divine writ* şeklinde çevirmeyi tercih etmiştir.<sup>24</sup> O, bu kelimenin, bu şekilde tercüme edilmesini çok önemsemiş olmalıdır ki bu kelimeyi niçin bu şekilde çevirdiğini izah sadedinde önsözünde bir paragraflık bir bölüm ayırmıştır.<sup>25</sup> Esed'in, *Kitâb* kelimesini bu şekilde çevirmesinin gerekçesi özetle şudur: Kur'an, nâzil olduğu dönemde henüz iki kapak arasında bir kitap formunu almadığı için ilk muhataplarının, bu *Kitâb* kelimesini, “kitap” şeklinde anladıkları düşünülemez. Dolayısıyla Esed, *kitâb* kelimesinin, kendisinden türetildiği *k-t-b* kökünün anlamı olan “yazmak” ve “emretmek, buyurmak” ile irtibatını kurarak, bu etimolojik bağ dolayısıyla Kur'an'ın ilk muhataplarının, bu ifadeden, *divine writ* veya “revelation”ı (vahiy) anladıklarını düşünmekte ve bu sebeple bu kelimeyi, *book* (kitap) olarak değil, *divine writ* şeklinde çevirdiğini söylemektedir. Ancak ne ilginçtir ki Türkçe çeviride Esed'in bu ifadelerinden birkaç sayfa önce, Türkçe çeviri için yazılmış olan önsözde mütercimler, *divine writ* ifadesini bazen “ilâhî kelâm”, bazen “kitap”, bazen de “ilâhî ferman” şeklinde çevirdiklerini<sup>26</sup> belirtmektedirler. Yani Esed'in üzerinde en hassas olduğu çevirilerde dahi mütercimler, Esed'in ya amacını anlaya-

<sup>23</sup> F.R. Palmer, *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*, s.123.

<sup>24</sup> Mesela bk. Asad, *The Message*, Bakara 2/2, 44, 53, 78, 79, 113; Âl-i İmrân 3/23; Nisâ 4/113, 127 ve 140'ın meâlleri. Öte yandan Esed, “ehl-i kitâb” ya da “Allah'ın kitapları” tamlamalarında olduğu gibi özel olarak bir vahiy mecmuasına atfen değil de genel manada vahye atıf yapıldığını düşündüğü durumlarda “*kitâb*” kelimesini, “*revelation* (vahiy)” kelimesi ile çevirmektedir. Mesela bk. Asad, *The Message*, Bakara 2/129, 151, 231; Âl-i İmrân 3/48, 136'nın meâlleri.

<sup>25</sup> Bk. Asad, *The Message*, s. VI.

<sup>26</sup> Bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. XVII.



mamanın ya da onun hassasiyetlerini dikkate almayan aşırı serbest çeviri anlayışlarının bir neticesi olarak, onun kitabının önsözünde bile yer vererek en hatalı çeviri örneklerinden biri olarak eleştirdiği bir tercüme, Esed'in meâlinin Türkçe çevirisinde yapmışlardır. Zira Türkçe çeviride -kendilerinin de açıkça ifade ettikleri gibi- Kur'an'da geçen *Kitâbın* karşılığı olarak bazen "kitap" kelimesini kullanmışlardır.<sup>27</sup> Öte yandan Türkçe çeviriye bakıldığında, bu *divine writ* ifadesinin, daha çok "ilâhî kelâm" şeklinde tercüme edildiği görünmektedir. Hâlbuki bu Türkçe karşılık, Esed'in *kelâmullah* ifadesine verdiği meâlin karşılığıdır. Zira Esed, Kur'an'da geçen *kelâmullah* ifadesini, geçtiği üç yerde de *word of God* (Allah'ın sözü) şeklinde çevirmektedir.<sup>28</sup> Bu ifade de Türkçe çeviriye "Allah'ın kelâmı" olarak geçmiştir.<sup>29</sup> O halde sorulması gereken soru şudur: *Divine writ* ile *word of God* ifadeleri arasında hiçbir fark yok mudur? Pek tabii ki vardır ve bu fark da Türkçe çeviriye yansıtılmalıdır. Şu halde *-k-t-b* kökünün hem yazmak hem de emretmek anlamlarına geldiğine dair bizzat Esed'in yaptığı vurgudan hareketle- Esed'in bu çevirisinin en uygun Türkçe karşılığının, "ilâhî buyruk" ya da "ilâhî ferman" olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu *divine writ* ifadesini, "ilâhî kelâm" şeklinde çevirmek isâbetli değildir.<sup>30</sup> Zira "kelâm" ile "ferman" arasında, *word* ile *writ* arasındaki kadar fark vardır. Lâkin bu farklılık, maalesef Türkçe çeviriye yansıtılmamıştır.

Âl-i İmrân (3)/4'deki *وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ* cümlesini, Esed "[upon man] the standart by which to discern the true from the false" şeklinde çevirmiştir. Türkçe tercümede ise "upon man (insanoğluna)" ifadesi yer almamaktadır. Hâlbuki bu ifade çevrilmeyince Esed'in âyette geçen *el-Furkân* kelimesi hakkındaki yorumu kaybolmaktadır. Zira bu âyetin dipnotundaki çapraz atıftan da anlaşıldığı üzere Esed, âyette geçen *el-Furkân*'ı klasik görüşteki gibi Kur'an'ın diğer bir ismi olarak değil, "akıl" olarak yorumlamaktadır. Bunun için de bu *el-Furkân*'ın sadece Hz. Muhammed'e (s.a.v) değil bütün insanlığa verildiğini düşündüğüne işaret etmek üzere "upon man (insanoğluna)" ifadesini kullanmıştır.

Âl-i İmran (3)/18'in çevirisinde iki önemli hata yapılmıştır. Âyetin Esed tarafından yapılan çevirisi şöyledir: "GOD [Himself] proffers evidence – and [so do] the angels and all who are endowed with knowledge- that there is no deity save Him, the Upholder of Equity..." Bu meâlin Türkçe tercümesi ise şöyle verilmiştir: "ALLAH [bizâtihi Kendisi] ile melekler ve hak ve adâleti gözeten ilim sahipleri O'ndan başka Tanrı olmadığına şahittir..." Bu çevirideki birinci hata, "proffers evidence" ifadesinin, diğer klasik meâllerde olduğu gibi "şahittir" şeklinde çevrilmesidir. Hâlbuki doğru çeviri "delil sunar" olmalıdır. Zira bu ifadenin hem literal anlamı budur, hem de Esed'in kendisi de niçin böyle bir çeviri yaptığını hemen bu ifadenin sonuna koyduğu 11. dipnotta açıklamıştır: "Lit., 'bear witness' – i.e.,

<sup>27</sup> Mesela Türkçe çeviride, Kalem 68/37'nin meâlinde "*divine writ*", "kitap" olarak çevrilmiştir.

<sup>28</sup> Bk. Asad, *The Message*, Bakara 2/75; Tevbe 9/6 ve Fetih 48/15'in meâlleri.

<sup>29</sup> Bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, Bakara 2/75; Tevbe 9/6 ve Fetih 48/15'in meâlleri.

<sup>30</sup> İsmail Çalışkan da Esed'in *divine writ* ifadesini, "ilâhî kelâm" olarak çevirmiştir. Bk. Çalışkan, *Kur'an Mesajının Tahlil ve Tenkidi*, s. 50.

through the nature of His creation, which shows plainly that it has been brought into being by a consciously planning Power (lafzî tercümesi, ‘şahitlik yapar’- yani bilinçli bir şekilde kurgulanmış planın arkasındaki Güç tarafından var edildiğini açıkça gösteren mahlûkâtın doğal yapısı aracılığıyla).<sup>31</sup> Esed, bu dipnotta şunu söylemeye çalışmaktadır: Bu ifadeyi, literal anlamıyla değil, bu literal anlamın delâlet ettiği mana ile çevirdim. Zira Allah’ın kendisinden başka ilâh olmadığına şahitlik etmesinin anlamı, buna şahitlik eden, yani kâinâtın tek bir yaratıcı tarafından var edilmiş olması gerektiğini gösteren mahlûkâtın her birini, bu hakikatin birer delili olarak sunması, yaratmasıdır. Ayrıca, mütercimlerin yaptığı gibi, âyetin meâlinde “Allah şahittir” dedikten sonra, niçin böyle bir çeviri yapıldığının izahı için konulan dipnotta da “lafzen, Allah şahitlik eder” demek anlamsız olmaktadır. Zira “Allah şahittir” ile “Allah şahitlik yapar” arasında ne fark vardır ki Esed, bu farkı ve yaptığı çevirinin niçin lafzî anlamın dışında olduğunu açıklamak için bir dipnot koymuş olsun! İkinci ciddî hata ise şudur: Âyette geçen قَائِلًا بِالْقِسْطِ ifadesini Esed, Allah Teâlâ’nın bir sıfatı olarak kabul etmiştir. Cümlelerin dizilişinden bu kolaylıkla anlaşıldığı gibi bu kelimelerin ilk harflerinin büyük harflerle yazılmış olması da bunu açıkça göstermektedir. Ancak mütercim, -muhtemelen diğer meâllerden etkilenerek- “hak ve adâleti gözeten ilim sahipleri” diyerek قَائِلًا بِالْقِسْطِ ifadesini, ilim sahiplerinin (ulu’l-ilm) sıfatı yapmıştır. Esed’in bu meâlinin doğru çevirisi şöyle olmalıdır: “ALLAH [ın bizzat kendisi], melekler ve kendilerine ilim verilenler [de] O Eşitlik ve Dengeyi Gözeten’den başka bir ilâh olmadığına dair delil sunarlar.”

Âl-i İmrân (3)/23’te geçen لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ يَدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ ifadesini Esed, şu şekilde çevirmiştir: “*They have been called upon to let God’s writ be their law.*” Bu İngilizce meâl, Türkçeye şöyle tercüme edilmiştir: “Onlara aralarında hüküm verirken Allah’ın kelâmına başvurmaları yolunda çağrı yapılmıştır.” Doğru çeviri ise şöyle olmalıdır: “Onlar, Allah’ın fermanını kanun edinmeye çağırılmışlardır.” Zira Esed, لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ifadesini, doğrudan lafzî anlamı olan “*decide [all disputes] between them*” ile değil de “kanun (*law*)” ile çevirdiğini, bir başka ifadeyle yaptığı çevirinin literal anlamın ötesinde bir çeviri olduğunu açıklamak üzere dipnot koyma ihtiyacı hissetmiştir.<sup>32</sup>

Esed, Âl-i İmrân (3)/34. ve 35. âyetlerini birleştirerek tercüme etmiş ve niçin birinci cümlelerin sonunu ikinci cümleyle birleştirdiğini açıklamak üzere bir de dipnot koymuştur.<sup>33</sup> Ancak mütercim, Esed’in bu cümleleri birleştirmesinin gerekçesini açıklayan dipnotu aynen tercüme etmesine rağmen 34 ve 35. âyetleri meâlde birbirinden ayırarak müstakil birer cümle şeklinde çevirmiştir. Esed’in meâli ve onun Türkçesi şöyledir: “(34) ...*And God was all-hearing, all-knowing*<sup>34</sup> (35) *when a*

<sup>31</sup> Bu çeviri, tarafımızdan yapılan çeviridir.

<sup>32</sup> Bk. Asad, *The Message*, s. 69 (16. dipnot).

<sup>33</sup> Bk. Asad, *The Message*, s. 71 (23. dipnot).

<sup>34</sup> Esed, buraya dipnot koyarak bu iki cümleyi birleştirmesinin gerekçesini şöyle açıklamaktadır: “*My joining of this phrase with the following passage is in agreement with the interpretation advanced by Muhammad Abduh and Rashid Rida.*” (Bu ifadeyi, hemen ardından gelen pasaj ile birleştirmemin sebe-

woman of [the House of] Imran prayed..."; "34. Allah her şeyi işiten, her şeyi bilendir. 35. Bir vakit İmrân ailesinden bir kadın... diye Rabbine yakarmıştı." Oysa doğru çeviri, şöyle olmalıdır: "(34-35)...ve Allah, İmrân [ailesinden] bir kadın ... diye dua ederken her şeyi işitmekte, her şeyi bilmekteydi."

Âl-i İmrân (3)/40'daki "...Answered [the angel]: Thus it is.." ifadesi, "[Ona]: 'Pekala olabilir' dendi..." şeklinde; Âl-i İmrân (3)/41'deki "...Said [the angel]: 'Thy sign shall be that for three days thou wilt not speak unto men other than by gestures'..." ifadesi de benzer şekilde " 'İşaretin şudur ki' denildi, 'üç gün boyunca yüz işaretleri dışında insanlarla konuşma!...' " Görüldüğü gibi, Esed, bu sözlerin melekler tarafından söylenildiğine vurgu yaparken, Türkçe çeviride "melekler" çıkartılarak kimin söylediği belli olmayan sözler şeklinde yansımıştır. Ayrıca ne âyette ne de Esed'in çevirisinde "konuşma!" nehyi mevcut değildir. Dolayısıyla birinci âyet, "Cevap verdi [melek]: 'Pekala olabilir' diye..." şeklinde; ikinci âyet de "Dedi ki [melek]: 'Senin işaretin, üç gün boyunca mimikler dışında insanlarla konuşmamak olacaktır'..." şeklinde çevrilmelidir.

Âl-i İmrân (3)/61'de geçen وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ifadesine Esed'in verdiği meâl şöyledir: "ourselves and yourselves". Bu kelimeler, Türkçe çeviriye "bizim yandaşlarımız ve sizin yandaşlarınız" şeklinde yansıtılmıştır.<sup>35</sup> Hâlbuki Esed'in kullandığı bu kelimelerin doğru ve katıksız çevirisi "bizzat kendimizi ve kendinizi" şeklinde olmalıdır.

Âl-i İmrân (3)/58'e Esed, şöyle meâl vermiştir: "THIS MESSAGE do We convey unto thee, and this tidings full of wisdom:" Bu meâl, Türkçeye şöyle çevrilmiştir: "BU BİLDİRDİKLERİMİZ, sana ilettiğimiz mesajlardan ve hikmet yüklü haberlerdendir." Görüldüğü gibi, Türkçe çeviri, Esed'in verdiği meâlden oldukça uzaktır. Zira Türkçe çeviride Esed'in bu çevirisinin gerekçesini açıklayan dipnotta "literal anlam" olarak verdiği cümle tercüme edilmiş gibidir. Hâlbuki Esed, o dipnotu, âyeti, niçin literal anlamıyla tercüme etmediğini açıklamak üzere koymuştur. Dipnotta literal anlam olarak verdiği cümle şudur: "This We convey unto thee of the messages and the wise tidings (Sana bu ilettiğimiz, mesajlardan ve hikmetli haberlerdendir)" Mütercimim, meâlde verdiği çeviri ile bu literal anlam arasında önemli hiçbir fark yoktur. Ancak kaynak dildeki metinde Esed'in meâlinde verdiği mana ile dipnotta verdiği literal anlam arasında önemli farklar vardır. Zaten bu farkı açıklamak üzere, Esed bu dipnotu koymuştur. O, bu dipnotta 58. âyeti 59. âyet ile birlikte değerlendirdiğini ve 58. âyette geçen "mesaj"ın başka bir mesaj değil 59. âyette geçen mesaj olduğunu söylemektedir. Zaten bunu ifade etmek üzere meâlde 58. âyetin sonuna üst üste iki nokta koymuş ve o mesajın 59. âyette geçen mesaj olduğunu belirtmeye çalışmıştır. Ancak Türkçe çeviride iki âyet, birleştirilerek çevrilmemiş ve Esed'in verdiği meâl, maalesef çarpıtılmıştır. Şu halde doğru çeviri şöyle olmalıdır: "Sana gönderdiğimiz mesaj ve hikmet dolu müjde şudur:..."

→

bi, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza tarafından ileri sürülen yorumla uyumludur.) (Assad, *The Message*, s. 71, 23. dipnot).

<sup>35</sup> İslamoğlu da muhtemelen bu çeviriden etkilenerek bu kelimeleri "bizimkiler ve sizinkiler" şeklinde çevirmiştir. Bk. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, Âl-i İmrân 3/61'in meâli.

Esed, Âl-i İmrân (3)/119'u şöyle çevirmiştir: "Lo! It is you who [are prepared to] love them, but they will not love you, although you believe in all of the revelation..." Bu ifadeler, Türkçeye şöyle tercüme edilmiştir: "Siz onları sev[meye haz]ırsınız, ama onlar bütün vahiyelere inansanız bile sizi sevmeyecekler..." Bu çeviride "bütün vahiyelere inansanız bile" ifadesi, hem yanlış bir tercüme hem de anlamsız bir sözdür. Zira Müslümanlar zaten bütün vahiyelere/ilâhî kitaplara inanmaktadırlar. Âyette söz konusu edilen ve Esed tarafından da İngilizceye doğru aktarılan husus, Müslümanların bütün vahiyelere/ilâhî kitaplara inanmalarına rağmen, Müslüman olmayanların onlara kin ve nefret beslemeye devam etmeleridir. Şu halde doğru çeviri şöyle olmalıdır: "Siz onları sev[meye hazır]sınız, ancak onlar, siz bütün vahiyelere inandığınız halde sizi sevmeyeceklerdir."

Esed, Mâide (5)/32'de geçen مُسْرِفُونَ فِي الْأَرْضِ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ cümlesini İngilizceye şöyle çevirmiştir: "...many of them go on committing all manner of excesses on earth". Daha sonra da bu cümlede geçen مُسْرِفُونَ kelimesini, niçin "go on" şeklindeki geniş zamanlı bir fiille çevirdiğini açıklamak üzere şu dipnotu koymuştur: "The present participle, la musrifûn indicates their 'continuously committing excesses' (i.e., crimes), and is best rendered as 'they go on committing' them". Esed, bu açıklamasında ism-i fâil formundaki مُسْرِفُونَ kelimesinin, süreklilik ifade ettiğini, bu sebeple de bu süreklilik anlamını yansıtmaması için İngilizceye "go on" şeklinde, devamlılık manasını içeren geniş zamanlı bir fiille çevirdiğini anlatmaktadır. Oysa bu ifadenin Türkçe çevirisinde bu anlam yansıtılmamıştır. Zira Türkçe çeviride hem meâl kısmında hem de ilgili dipnotta geniş zaman yerine "onların çoğu, yeryüzünde her çeşit aşırılığa meyletmeye devam etti" şeklinde geçmiş zaman kipiyle çevrilmiştir. Doğru çeviri şöyle olmalıdır: "Onların çoğu, yeryüzünde her çeşit aşırılığı işlemeye devam etmektedirler."

Esed, A'râf (7)/127'deki آهْتَكْ kelimesini "gods" olarak çevirdiği halde, bu kelime Türkçeye "topraklar" olarak çevrilmiştir.<sup>36</sup> Kehf (18)/16'daki "now that", "bunun içindir ki" şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki doğru tercüme "madem ki" şeklinde olmalıydı. Cümleye yanlış başlanıldığı gibi kaynak dildeki cümle "present perfect" kipinde iken hedef dildeki cümlede haber kipi değil dilek kipi (uzaklaşp...sığın) kullanılmıştır. Kaldı ki Kur'an'da da mazi sığası (اعْتَرَلْتُمُوهُمْ) kullanılmıştır. Şu halde mevcut Türkçe çeviriye göre sanki Allah'tan başka tapındıkları şeylerden de uzaklaşmaları emredilmiş gibi anlaşılacaktır. Oysa, âyetten ve onun İngilizce çevirisinden, Ashâb-ı Kehf'in önce kendi toplumlarından ve onların tapındıkları şeylerden uzaklaştıkları, bunun üzerine de Allah'ın onlara mağaraya sığınmalarını emrettiği anlaşılacaktır. İfadenin İngilizcesi ve Türkçe tercümesi şöyledir: "Hence, now that you have withdrawn from them and from all that they worship instead of God, take refuge in that cave...", "Bunun içindir ki şimdi siz onlardan da onların Allah'tan başka tapındıkları bütün o asılsız şeylerden de uzaklaşp şu mağaraya sığın ki..." Hâlbuki doğru tercüme şöyle olmalıdır: "Mademki siz onlardan ve onların Allah'tan başka kulluk ettikleri şeylerden uzaklaştınız, o halde

<sup>36</sup> Bu hata, çevirinin 2009 baskısında giderilmiştir.

Allah'tan başka kulluk ettikleri şeylerden uzaklaştınız, o halde mağaraya sığınınız ki..."

Kehf (18)//19'da *"insight"* sözcüğü *"sezgi"* kelimesi ile karşılanmıştır. Oysa kelimenin en doğru Türkçe karşılığı, *"derin bir kavrayış"* tır ve burada da bu şekilde tercüme etmeye hiçbir mâni yoktur. Bu kelime, *'sezgi'* kelimesinin delalet ettiği manadan daha farklı bir manaya delalet etmektedir. Bilindiği gibi, *"sezgi"*, *intuition* kelimesinin karşılığıdır.

Sebe (34)/8 ile ilgili 5. dipnotta Türkçe çeviride şöyle denilmektedir: "...Bu ifadenin tertip tarzı, azabın kesin olarak *bu* dünyada olacağına işaret etmektedir." Bu cümleden anlaşılın, Esed'in, Kur'an'da bahsedilen azabın, âhirette değil dünyada gerçekleştiğini düşündüğüdür. Hâlbuki Esed burada genel olarak Kur'an'da geçen azaptan değil, bu âyette geçen azaptan bahsetmektedir. Zira o, şöyle demektedir: *"The construction of this phrase points definitely to suffering in this world."* Bu cümlenin doğru çevirisi şöyle olmalıdır: "Bu ifadenin yapısı(ndan) anlaşıldığına göre âyetteki *azâb*), kesinlikle bu dünyadaki azaba işaret etmektedir."

Mülk (67)/23'teki *"[God is] He who has brought you [all] into being, and has endowed you with hearing, and sight, and hearts."* cümlesi "O, sizi hayata getiren, size kulaklar, gözler ve kalpler bağışlayandır" şeklinde çevrilmiştir. Ancak bu çeviride birden fazla hata yapılmıştır. Evvela, *"[God is]"* ifadesi, tercüme edilmemiştir. Saniyen, *"hearing and sight"* ifadeleri yanlış bir biçimde "kulaklar ve gözler" şeklinde çevrilmiştir. Zira İngilizcede *"hearing"* *"the organ that you hear with"* değil *"the ability to hear"*dir. *"Sight"* ise *"the organ that you see with"* değil *"the ability to see"* dir. Ayrıca Esed'in üslubunu daha iyi aktarmak için *"brought you [all] into being"* ifadesinin, "hayata getiren" değil de "varlık âlemine çıkaran" şeklinde çevrilmesi daha uygun olurdu. Şu halde doğru tercüme "[Allah'tır] sizi varlık âlemine çıkaran ve size işitme ile görme kabiliyeti ve kalpler bahşeden" şeklinde olmalıdır. İlginçtir ki İnsan (76)/2'de mütercim bu ayrıntıyı görmüş, fakat parantez içinde vermek suretiyle kendine ait bir anlamlandırma gibi göstermiştir.

Kalem (68)/8'deki *"likes and dislikes"* ifadesi "arzu ve özlemler" şeklinde çevrilmiştir. Doğrusu "hoşa giden ve gitmeyen şeyler" olmalıdır.

Kalem (68)/18'deki *"and made no allowance [for the will of God]"* ifadesi Türkçeye "ve onlar [Allah'ın iradesi ile ilgili] hiçbir istisnâî kayıt da koymamışlardı" şeklinde çevrilmiştir. Oysaki Esed'in bu ifadesinin, tam Türkçe karşılığı şudur: "ve [Allah'ın iradesini] hiç hesaba katmamışlardı." Öyle anlaşılmaktadır ki mütercim, bu âyetin İngilizce meâlini Türkçeye çevirirken, Türkçe meâllere bakmış ve oradakilere yakın bir meâl vermeye çalışmıştır. Mesela bu âyeti, Elmalılı "Bir istisna da yapmıyorlardı" şeklinde; Hayrettin Karaman ve arkadaşları "Onlar istisna da etmiyorlardı" şeklinde; Süleyman Ateş ise "İstisna da etmiyorlardı" şeklinde çevirmiştir.

Kalem (68)/26'da *"as soon as they beheld..."* ifadesi "bakıp" şeklinde değil "bakar bakmaz" şeklinde çevrilmeliydi. Zira Esed "when" zarfını değil *"as soon as"*i kullanmıştır.

Kalem (68)/26'daki kesinlik ifade eden *"surely"* kelimesi, olasılık ifade eden *"herhalde"* kelimesi ile çevrilmiştir. Hâlbuki "kesinlikle" kelimesi ile çevrilseydi

daha doğru ve bağlama da daha uygun olurdu. Kaldı ki âyetteki ifade de son derece tekidlidir. Zira tekid ifade eden “inne” ve haberin başındaki “lâmu’l-ibtidâ” ile iki defa cümlenin anlamı pekiştirilmiştir.

Hâkka (69)/7’nin Esed tarafından yapılan İngilizce tercümesi “which he willed against them for seven nights and eight days without cease, so that in the end thou couldst see those people laid low [in death], as though they were so many [uprooted] trunks of hollow palm trees” şeklindedir. Bunun Türkçe çevirisi ise şu şekilde yapılmıştır: “Allah [onların kökünü kurutmak üzere] üzerlerinde o kasırgayı yedi gece sekiz gün estirdi; öyle ki insanların [kökünden çıkarılmış] hurma kütükleri gibi yere yıkıldıklarını gözünde canlandırabilirsin.” Dikkat edilirse tercüme metindeki “[kökünü kurutmak üzere]” ifadesi “[in death]”in çevirisidir. Hem cümlenin akışından hem de “in death” ibaresinden böyle bir mana çıkarmak oldukça tuhaftır. Doğrusu “[cansızca]” şeklinde olmalıdır. İkinci olarak “görebilirdin” şeklinde çevrilmesi gereken “couldst see” ifadesi, “gözünde canlandırabilirsin” şeklinde çevrilmiştir. Üçüncü olarak ise, âyette geçen حُسُومًا kelimesinin karşılığı olarak verilen “without cease (kesintisiz bir şekilde)” ifadesi, tercüme metinde yer almamaktadır.

Müzzemmil (73)/2’deki “Keep awake [in prayer] all but a small part” cümlesindeki “all but a small part” kısmı “gece biraz ilerleyince” şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki ne âyette ne de Esed’in çevirisinde gecenin ilerlemesinden veya gerilemesinden bahsedilmektedir. Doğru çeviri, “gecenin az bir kısmı hariç” olmalıdır.

Kıyâmet (75)/17’yi Esed, “for, behold, it is for Us to gather it [in thy heart,] to cause it to be read [as it ought to be read]” şeklinde çevirmiştir. Bu ifadeler, Türkçeye şöyle aktarılmıştır: “çünkü onu [senin kalbine] yerleştirmek ve [gerektiğinde] okutturmak bizim işimizdir” şeklinde çevrilmiştir. Görüldüğü gibi bu âyetin İngilizce çevirisi ile onun Türkçesi arasında epey farklar vardır: Mesela Esed, جَمَعَهُ kelimesini literal anlamıyla “to gather (toplamak)” fiiliyle çevirmiş, ancak bu kelime Türkçeye “yerleştirmek” olarak aktarılmıştır. İkinci olarak, “to cause it to be read” ifadesinin tam Türkçe karşılığı “okutturmak” değil “okunmasını/okutulmasını sağlamak”tır. Üçüncü olarak, âyette geçen tekid edatı اِنَّ nin karşılığı olan “behold” kelimesi tercüme edilmemiştir. Dördüncü olarak, “[as it ought to be read]”, “[gerektiğinde]” değil, “gerektiği şekilde” olarak çevrilmelidir. Zira bu parantez içindeki ifadenin gerekçesi hakkında yaptığı açıklamada Esed, Kur’an’ın ne şekilde okunması/anlaşılması üzerinde durarak, âyette geçen “cem’ (toplamak)” ve “kur’ân (okumak)” kelimelerinden hareketle, Kur’an’ı doğru okumanın, Kur’an’ı bütüncül bir bakış açısıyla ele alarak okumakla mümkün olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Şu haliyle zaten İngilizcesi itibariyle de yanlış çevrilen bu “[gerektiğinde]” kelimesinden Esed’in kastettiği anlam çıkmamaktadır. Zira “[gerektiğinde]” kelimesinde vurgu, zamana iken, “gerektiği şekilde” ifadesindeki vurgu yöntemidir. İlginçtir ki bu yanlışlık, aynı surenin 9. dipnotunda tekrarlanmamış ve bu ifade, doğru olarak “gerektiği gibi” şeklinde çevrilmiştir. Şu halde bu âyetin doğru çevirisi, şöyle olmalıdır: “Zira, şüphesiz, onu [senin kalbinde] toplamak ve onun [gerektiği şekilde] okunmasını sağlamak bizim görevimizdir.”

İnsan (76)/18'de "*whose name is 'Seek Thy Way'...*" ibaresi, "...Selsebil isimli" şeklinde tercüme edilmiş ve Esed'in meâlindeki özgünlük bozulmuştur. Eğer Esed, meâlinde bu "Selsebil" kelimesini aynen muhafaza ederek "*whose name is 'Salsabil'...*" şeklinde çevirmiş olsaydı, bu tercüme doğru olurdu. Ancak onun Kur'an'da geçen "Selsebil" kelimesini, meâlinde İngilizceye "*Seek Thy Way*" (Yolu-nu Ara) şeklinde tercüme ettiği halde Türkçe çevirisinde bu ifadeyi Türkçeye tercüme etmemek isâbetsiz bir tercih olduğu gibi Esed'in çevirisini yansıtmaktan uzaktır.

İnsan (76)-23. dipnotta "*His attributes as they manifest themselves in His creation...*" ifadesi, "O'nun yaratıcılığında tezahür eden sıfatlarını..." şeklinde tercüme edilmiştir. Hâlbuki dipnotun devamındaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Esed'in anlatmak istediği husus, insan aklının Allah'ın bizzat kendisini kavramaktan âciz olması ve O'nu ancak esmâ ve sıfatlarının tecellîgâhı olan mahlûkâtı aracılığıyla tanıyabilecek bir kapasiteye sahip olmasıdır. Dolayısıyla O'nun esmâsının tecellî ettiği yer, O'nun yaratıcılığı değil, "yaratıkları"dır. Şu halde doğru tercüme "O'nun, mahlûkâtında tecellî eden sıfatlarını..." şeklinde olmalıdır.

İnsan (76)-24. dipnotta "*at all times of wakefulness*" ibaresi "uyandığın her an" şeklinde tercüme edilmiştir. Doğru çeviri ise "uyanık olduğun her an" olmalıdır. İnsanın "uyandığı an" ile "uyanık olduğu an" arasındaki fark, izahtan vârestedir.

Mürselat (77)/25'deki "*the earth*" kelimesi "toprak" şeklinde tercüme edilmiştir. Aynı hata Abese (80)/36'da da tekrarlanmıştır. Hâlbuki İngilizcede "earth" kelimesi, "toprak (*land, soil*)" anlamında kullanıldığı zaman "the" "article"ını almaz. Bu kelime "the" "article"ını aldığı zaman "yeryüzü" şeklinde çevrilmelidir.

#### IV. Esed'i Yalın Bir Şekilde Tercüme Etmek Yerine İlâve Yorumlarla Telifi Andıran Tercüme Yapmak

Mütercimler, bu çeviride lafzî tercüme değil manevî tercüme esas almışlardır. Her dilin kendine has bir ifade yapısı olduğu için, elbette dozu kaçırılmadan yerli yerince yapılan manevî tercüme, yani anlamın çevrilmesi, sadece kelimelerin bire bir sözlük anlamlarının karşılıklarıyla çevrilmesi demek olan lafzî tercümeden daha sağlıklı bir yöntemdir. Ancak yöntem olarak manevî tercüme benimsendiğinde dahi, kaynak dildeki metnin anlam ve üslubu mümkün merteye olduğu gibi aktarılmaya çalışılmalıdır. Maalesef bu çeviride, mütercimler bu hususa dikkat etmemişler, Esed'i yalın haliyle çevirmek yerine, onun yorumlarına, ilâveler ekleyerek, kendilerince katkılar yaparak çevirmeyi tercih etmişlerdir. Bu da çoğu zaman, Esed'in söylemediğini ona söyletirmekle sonuçlanmıştır. Bu tür hatalara şu örnekler verilebilir:

Esed, Kur'an'da geçen "takva" kavramını, her geçtiği yerde "*God-consciousness*" olarak çevirmiştir.<sup>37</sup> Bu çeviri de Türkçeye "Allah'a karşı sorumluluğunun bilincinde olmak" şeklinde aktarılmış ve bu Türkçe ifade, bazı meâl yazar-

<sup>37</sup> Mesela bk. Asad, *The Message*, Bakara 2/3, 103, 212'nin meâlleri.

larına da ilham kaynağı olmuştur.<sup>38</sup> Ancak “*God-consciousness*” ifadesinin bu şekilde Türkçeleştirilmesi, her ne kadar Türkçe ifade açısından kulağa hoş gelse de Esed’in ifadesinin aynen değil, yorum katılmış bir tercümesi görünümündedir. Zira bu Türkçe ifadenin tam İngilizce karşılığını Esed, farklı kelimelerle ifade etmiştir: “*Sense of responsibility before Him*”<sup>39</sup> Kaldı ki, Esed, “takva” kavramını niçin bu şekilde çevirdiğini açıklamak üzere verdiği dipnotta kişinin sorumluluğunun bilincinde olmasına değil, Allah’ın varlığının bilincinde/farkındalığında olmasına (*awareness of His all-presence*) vurgu yapmaktadır.<sup>40</sup> Şu halde bu ifadenin katkısız tam Türkçe karşılığı “Allah bilinci”dir.

Esed, “tâğût” kavramını, “*powers of evil*” şeklinde çevirmiştir.<sup>41</sup> Bu ifade Türkçeye, tamamen siyâsî bir delâlete sahip olan “şeytânî güç ve düzenler”<sup>42</sup> ifadeleriyle tercüme edilmiştir. Hâlbuki Esed, politik bir “*evil* (kötülük)”ten değil “teolojik” bir “*evil* (kötülük)”ten bahsetmektedir. Nitekim bu meâlin gerekçesini açıklarken de “tâğût, Allah’tan başka tapılan her şeydir”<sup>43</sup> demektedir. Ayrıca Esed, şeytandan bahsederken “evil” değil “Satan” kelimesini kullanmaktadır.<sup>44</sup> Şu halde bu ifadenin en doğru ve yalın tercümesi, “kötülüğün güçleri” olmalıdır.

Esed, Kur’an’da geçen *أَنْزَلَ عَلَيْكَ نَزْلًا عَالِيًّا* ve *نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ فِي قُرْطَاسٍ* fiilini her zaman “*He bestowed on you from on high*” şeklinde tercüme ettiği halde Türkçe çeviride “*on high* (yücelerden/yukarıdan)” kısmı, muhtemelen okuyucu tarafından bu ifadede Allah’a mekân isnad edildiği şeklindeki bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için genelde tercüme edilmemiştir.<sup>45</sup> Ancak bazen, bu yanlışlıktan dönülerek, “*on high*” ifadesinin, “katımızdan”<sup>46</sup>, “yücelerden”<sup>47</sup> ve “yukarıdan”<sup>48</sup> şeklinde çevrildiği de olmuştur. Bazen de “sizin üzerinize yukarıdan indirdi (*sent down upon on you*)” ifadesi, sadece “bağışladı” şeklinde, “indirme” fiili dahi kullanılmadan çevrilmiştir.<sup>49</sup> Ancak bu isâbetli bir tutum değildir. Zira Esed, bu ifadeyi kullanmışsa, onu Türkçeye çevirmek gerekir. Zira okuyucunun ne anlayacağından ziyâde Esed’in ne dediği dikkate alınmalıdır.

En’âm (5)/7’de geçen *كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ* ifadesini, Esed “a writing on paper” şeklinde çevirmiş, bu ise Türkçeye “yazılı bir metin” olarak tercüme edilmiştir. Ancak

<sup>38</sup> Mesela bk. Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, Bakara 2/103, 212; Âl-i İmrân 3/15, 137, 198’in meâlleri.

<sup>39</sup> Asad, *The Message*, s. 398 (34. dipnot).

<sup>40</sup> Bk. Asad, *The Message*, s. 3 (2. dipnot).

<sup>41</sup> Bk. Asad, *The Message*, Bakara 2/256, 257; Nisâ 4/51, 60, 76; Mâide 5/60, Nahl 16/36 ve Zümer 39/17’nin meâlleri.

<sup>42</sup> Bk. Esed, *Kur’an Mesajı*, Bakara 2/256, 257; Nisâ 4/51, 60, 76; Mâide 5/60, Nahl 16/36 ve Zümer 39/17’nin meâlleri.

<sup>43</sup> Bk. Asad, *The Message*, s. 58 (250. dipnot).

<sup>44</sup> Mesela bk. Bakara 2/36, 168, 208, 268 ve 275’in meâlleri.

<sup>45</sup> Bk. Esed, *Kur’an Mesajı*, Bakara 2/90; Âl-i İmrân 3/7, 84; Nisa 4/113; Nahl 16/89; Furkan 24/32; Hadîd 57/9’un meâlleri.

<sup>46</sup> Bk. Esed, *Kur’an Mesajı*, Bakara 2/23’ün meâli.

<sup>47</sup> Bk. Esed, *Kur’an Mesajı*, Âl-i İmrân 3/53’ün meâli.

<sup>48</sup> Bk. Esed, *Kur’an Mesajı*, Âl-i İmrân 3/124’ün meâli.

<sup>49</sup> Bk. Esed, *Kur’an Mesajı*, Âl-i İmrân 3/154’ün meâli.



metne sâdik ve yalın çeviri, “kağıt üzerinde bir yazı” olmalıdır. Zira Esed, “a written text” dememiştir. Nitekim aynı surenin 91. âyetinde geçen قَرَاتِيْسَ kelimesinin Esed tarafından “leaves of paper” şeklinde yapılan çevirisi, Türkçeye “kağıt parçaları” olarak asıl metne sâdik bir biçimde tercüme edilmiştir.

#### V. Arapça'yı Bilmemek ve Kur'an ve Tefsir ile İlgili Yeterli Alan Bilgisine Sahip Olmaktan Kaynaklanan Hatalar

Mütercimler, “aslî dilin dışındaki bir dilden yapılan çevirilerde var olan sâkıncalar bu çeviride söz konusu değildir...Oysa elinizdeki çalışmada, İngilizce metinden çeviri yapılırken Kur'an'ın Arapça nüshası ile bağlantı sürekli muhafaza edilmiş...”<sup>50</sup> diyerek bu çeviride Kur'an'ın Arapçasının da göz önünde bulundurulduğunu söylemekte ve bu açıdan -bu şekilde aslî dilinin dışındaki bir dilden yapılan çevirilerin aksine- bu çeviride herhangi bir hata ve kusurun olmadığını iddia etmektedirler. Oysa Türkçe çeviri dikkatlice incelendiğinde, mütercimlerin bu konuda başarılı olduklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Zira biri başarılı bir iktisatçı diğeri de başarılı bir edebiyatçı olan bu iki mütercimin, Arapça bilmemek ve Kur'an'ın muhtevasına, tefsir ilmine ve gerekli alan bilgisine vâkıf olmaktan kaynaklanan çeşitli hatalar yaptıkları anlaşılmaktadır. Mütercimlerin Arapça bilmemelerinden kaynaklanan hatalardan tespit ettiklerimizin bir kısmı şunlardır:

İngilizcede “you” zamiri, hem “sen” hem de “siz” yerinde kullanıldığı için mütercimler bazen bu “you” zamirini Türkçeye çevirirken, Arapça bilmedikleri ve dolayısıyla âyetin aslıyla mukâyesede edemedikleri için hata etmişlerdir. Mesela Esed, Mâide (5)/29'da geçen يٰٓاَيُّهَا وَ اٰثِمٰكُ ifadesinin literal anlamını dipnotta şöyle vermektedir: “Lit., ‘my sin as well as thy sin’”.<sup>51</sup> Bu ifade, Türkçe çeviriye şu şekilde yansıtılmıştır: “Lafzen, ‘hem benim günahlarımı hem de sizin günahlarınızı’”. Hâlbuki böyle bir lafzî çeviri, اٰثِمٰكُ و اٰثِمٰكُ şeklindeki bir ifadenin karşılığıdır. Oysaki âyette hem اٰثِمٰكُ kelimesi, hem de muhatap zamir tekildir. Dolayısıyla doğru tercüme şöyle olmalıdır: “Lafzen; ‘hem benim günahımı hem de senin günahını’”. Bakara (2)/149'daki وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ ifadesi, Esed tarafından “Thus, from wherever thou mayest come forth, turn thy face” şeklinde çevrilmiş, Türkçe çeviriye ise şöyle yansıtılmıştır: “Nereden gelirsiniz gelin...yüzünüzü...çevirin...” Benzer şekilde En'âm (6)/150'deki فَلَا تَشْهَدُ مَعَهُمْ ifadesinin İngilizcesi olan “do not bear witness with them” ifadesi, “sakın onların bu düzmece şahitliklerine katılmayın” şeklinde çevrilmiştir. Kehf (18)/22'deki فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ اِلَّا مَرًا ظَاهِرًا تَسْتَفْتِي فِيهِمْ وَلَا ifadesi, Esed tarafından “do not argue with them...and do not ask ...” şeklinde tercüme edilmiş, Türkçeye ise “onlar hakkında kimseyle tartışma(yın) ve...hiçbir şey sorma(yın)” şeklinde çevrilmiştir. Mütercimler bu nehyin, müfrede mi cem'e mi yönelik olduğunda tereddüt etmiş olmalı ki ikisine de ihtimali olsun diye “(yın)...(yın)” parantezlerini koyma ihtiyacı duymuşlardır. Zira İngilizce emir ve nehiy cümlelerinde muhatabın tekil veya çoğul olması fiilin yapısında herhangi bir

<sup>50</sup> Bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. XV.

<sup>51</sup> Asad, *The Message*, s. 147 (36. dipnot).

değişikliğe sebebiyet vermediğinden buradaki “do not argue... do not ask” hem çoğul muhataba hem de tekil muhataba yönelik bir nehiydir. Hâlbuki âyette nehiy, “müfred muhâtab” sigasındadır. Eğer mütercimler Arapça bilmiş olsalardı böyle bir hata yapmazlardı.

Esed, Kur’an’da geçen kelimeleri literal anlamlarının dışında bir mana ile çevirdiği zaman umumiyetle bunun gerekçesini dipnotta açıklamaktadır. Dipnotta da önce o kelime veya deyimden lafzî manasını vermektedir. İşte bu tür durumlarda mütercimler lafzî manayı verirken Arapça bilmemekten kaynaklanan hatalar yapmaktadırlar. Mesela Esed, Âl-i İmrân (3)/151’de geçen *لَمْ يُنَزِّلْ* fiilinin literal anlamını şöyle açıklamaktadır: “He has not been sending down or bestowing from on high”. Bu da Türkçeye şu şekilde aktarılmıştır: “lafzen ‘indirmemektedir’ veya ‘göndermemektedir’”. Ancak *لَمْ يُنَزِّلْ* fiili, geniş zaman olumsuz kipi değil, geçmiş zaman olumsuz kipidir. Dolayısıyla doğru çevirisi, “indirmemiştir veya göndermemiştir” şeklinde olmalıdır. Benzer şekilde Âl-i İmrân (3)/83’te geçen *يُرْجَعُونَ* fiili hakkında verdiği dipnotta Esed, bu kelimenin lâfzen “they will be returned” anlamına geldiğini söylemektedir. Mütercim ise bu ifadeyi “döneceği halde” şeklinde çevirmiştir. Hâlbuki doğru çeviri “döndürülürler” olmalıdır. Şayet mütercim, *يُرْجَعُونَ* fiilinin meçul ve cemi kalıbında olduğunu bilseydi bu hatayı yapmazdı.

Esed, Âl-i İmrân (3)/34’deki, *إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ* ifadesini “when a woman of the House of Imran” şeklinde çevirmiştir. Esed, bu meâlde verdiği parantezle âyette *آل* (the house/aile) kelimesinin geçmediğini, bunun kendisi tarafından yapılan bir ilâve olduğunu göstermek istemiştir. Ancak Türkçe tercümede bu parantez verilerek sanki âyette *آل* kelimesi geçiyor gibi bir izlenim verilmiştir.

Ayrıca çeviri metinde, “ketîbe” olarak yazılması gerek kelimenin, “kâtibe”,<sup>52</sup> “mükellibîne” olarak yazılması gereken kelimenin “mukellebîne” şeklinde yazılması gibi Arapça bilmemekten kaynaklanan bazı hatalı yazımlar da mevcuttur.<sup>53</sup>

Mütercimler, örneklerde de görüldüğü şekilde Arapça bilmemekten kaynaklanan hatalar yaptıkları gibi Kur’an ile alâkalı gerekli alan bilgisine sahip olmaktan kaynaklanan bazı hatalar da yapmışlardır. Bunlardan bir kısmı şunlardır:

Bakara (2)-49. dipnotta Esed, Sâbiiler’den bahsederken “a gnostic sect (gnostik/irfânî bir mezhep)” ifadesini kullanmaktadır. Türkçe çeviride “gnostic” terimi, “bilinemezci” kelimesiyle karşılanmıştır. Oysa İslâmî literatürdeki karşılığı “irfâniyye” olan “gnostisizm”, genel olarak ifade etmek gerekirse, bilgi kaynağının keşf ve ilham olduğunu savunan akımları ifade eder. “Bilinemezci” ise “gnostik”in değil “agnostik”in karşılığıdır.<sup>54</sup>

Âl-i İmrân suresinin girişindeki açıklamalarda “Âl-i İmrân” ifadesi, Esed tarafından “The House of Imran”<sup>55</sup> şeklinde çevrilmiştir. Bu ifade, Türkçeye “İmran

<sup>52</sup> Bk. Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 100 (44. dipnot).

<sup>53</sup> Bk. Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 185 (13. dipnot).

<sup>54</sup> Krş. Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 112. Bu hata, muhtemelen Öztürk’ün bu tespitinden sonra, “bilinemezci” kelimesinin, “irfâni/bilinirci” kelimeleriyle değiştirilmesi suretiyle çevirinin 2009’daki basısında giderilmiştir.

<sup>55</sup> Bk. Muhammad Asad, *The Message*, s. 65.

Soyu<sup>56</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak doğru çeviri, "İmran Ailesi" olmalıdır. Zira "İmran Soyü", İmran'ın soyundan olmayan kişileri kapsamayan ve kıyâmete kadarki bütün soyunu içine alan bir ifadedir. Hâlbuki "Âl-i İmrân", İmran'ın soyundan olmayan kişileri de içine alacak şekilde sadece onun döneminde yaşayan şu insanlardan oluşmaktadır: Baba İmran, karısı Hane, kızı Meryem, torunu İsa, bacanağı Zekeriya ve onun oğlu Yahya. Nitekim Âl-i İmrân (3)/35'in Türkçe çevirisinde "İmran Ailesi" şeklinde doğru çevrilmiştir.

Âl-i İmrân (3)/61'de geçen "mübâhale"yi mütercimler, Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından Necran Hıristiyanlarına teklif edilen 'namaz yoluyla sınanma'(!) olarak açıklamaktadır. Kaynak metindeki ifade şöyledir: "Although they refused the 'trial through prayer' (mubâhalah) proposed to them by the Prophet..."<sup>57</sup> Bu ifade, Türkçeye şöyle çevrilmiştir: "Onlar Hz. Peygamber tarafından kendilerine teklif edilen 'namaz yoluyla sınanma'yı reddettikleri halde ..." <sup>58</sup> Mütercimlerin, "mübâhale"yi "namaz yoluyla sınanma" olarak açıklaması, bu kavramı ve bu âyetin nüzûlüne sebep olan hâdiseleri bilmediklerini göstermektedir. "Mübâhale", sözlük anlamı itibariyle "lânetleşme, beddualaşma"<sup>59</sup>; bu âyetin bağlamındaki anlamı itibariyle de "hangi taraf yalancı ise Allah'ın ona lânet etmesini bütün kalbiyle istemek"<sup>60</sup> demektir. Şu halde buradaki "prayer" kelimesi, "namaz" olarak değil "lânetleşme, beddualaşma" olarak çevrilmelidir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) Necrânlı Hıristiyanlara namaz kılmayı değil beddualaşmayı, lânetleşmeyi teklif etmiştir.

Kıyâmet Suresi'nin giriş kısmındaki açıklamalardaki "the first third of the Mecca period" ifadesi, "Mekke döneminin ilk çeyreğinde" şeklinde tercüme edilmiştir. Hâlbuki "çeyrek" yarımın yarısıdır. Yani matematiksel ifade ile bir tamın dörtte biridir. Oysa Esed, dörtte bir'den değil "üçte bir" den bahsetmektedir. Mesele ise sadece "üçte bir-dörtte bir" meselesi değildir. Meselenin özü şudur: Kısmen İslâm âlimlerinin ve özellikle de Nöldeke (ö. 1930) sonrası Batılı müsteşriklerin kabul ettiği nazariyeye göre Kur'an'ın Mekke dönemi üç ayrı alt döneme ayrılabilir.<sup>61</sup> Yani ilk, orta ve son olmak üzere üç Mekki dönem söz konusudur. Esed de bu nazariyeyi benimsemiş olmalıdır ki "ilk üçte birlik (the first third of)" ifadesini kullanmıştır.

Kehf (18)//27'de "There is nothing that could alter His words" cümlesi, "O'nun sözlerini değiştirebilecek kimse yoktur" şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki "nothing" kelimesi "kimse" yerine "hiçbir şey" ile çevrilmelidir. Çünkü Esed kasıtlı olarak "There is no one who could" dememiştir. Zira 35. dipnot, Esed'in atıf yaptığı dipnotla paralel bir şekilde dikkatle okunduğu takdirde Esed'in niçin "no one" değil de "nothing" dediği daha iyi anlaşılacaktır. Bu dipnotta atıf yaptığı Bakara (2)/106'nın 87. dipnotunda Esed, klasik nesh nazariyesini kabul etmediğini beyan

<sup>56</sup> Bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 86.

<sup>57</sup> Asad, *The Message*, s. 76 (48. dipnot).

<sup>58</sup> Bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 101 (48. dipnot).

<sup>59</sup> Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 522.

<sup>60</sup> Mesela bk. el-Beydâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, I, 163.

<sup>61</sup> Mesela bk. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, s. 108-114

etmektedir. Söz konusu âyetin de (Kehf [18]/27) o açıklamayı destekler mahiyette olduğunu göstermeye çalışmıştır. Yani burada âyetlerin/kelimelerin, birbirlerinin yerine geçemeyeceklerini, bir âyetin/kelimenin bir başka âyeti/kelimeyi nesh edemeyeceğini/değiştiremeyeceğini vurgulamaya çalışmıştır. Binâenaleyh buradaki “nothing” den maksat “kişiler”den ziyade özellikle “âyetler”dir.

Kasas (28)-6. dipnotta geçen “Old Testament”, “Eski Ahid” olarak çevrilmesi gerekirken “Tevrat” olarak çevrilmiştir. Hâlbuki Tevrat, otuz dokuz kitaptan oluşan Eski Ahid’in ilk beş kitabı, yani sadece bir bölümüdür.<sup>62</sup>

Mürselât (77)/46’da geçen *إِنَّكُمْ مَجْرُمُونَ* ifadesi için Esed’in dipnotta “Lit., ‘behold, you are lost in sin’<sup>63</sup> şeklindeki açıklaması, Türkçeye “Lafzen, ‘siz günaha batmışlardansınız’<sup>64</sup> şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki böyle bir lafzî çeviri, *إِنَّكُمْ مِنَ الْمَجْرِمِينَ* ifadesinin karşılığıdır. Muhtemelen mütercim, bu âyetteki *مَجْرُمُونَ* kelimesinin de Kur’an’da birçok yerde geçen başında *مِنْ* edatı ile kullanılan çoğul kelimeler gibi kullanıldığını düşünmüştür. Âyette ise *مِنْ* edatı yoktur. Dolayısıyla doğru çeviri “Lafzen, ‘gerçekten siz günaha batmışsınız’” şeklinde olmalıdır.

## VI. Parantez ve Dipnot Hataları

Türkçe çevirinin önsözünde mütercimlerin belirttiğine göre Esed’e ait olan parantezler köşeli parantez; mütercimlere ait olan parantezler ise normal parantez şeklinde verilmiştir. Ancak çeviri boyunca bu ayrıma özen gösterilmediği anlaşılmaktadır.

Mütercimler bazen Esed’in parantez içinde verdiği kelimeyi parantezden çıkararak Türkçeye aktarmışlardır. Âl-i İmrân (3)/54’te “inanmayanlar İsa’ya...” ifadesinde kaynak dildeki metinde “Jesus” kelimesi köşeli parantez içinde verildiği halde çeviri metindeki “İsa” kelimesi, parantez içine konulmamıştır. Benzer şekilde Mülk (67)-6. dipnottaki “*a blasphemy [kufr]*” ifadesi, “isyankarlık ve küfür” şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki “isyankarlık[küfür]” şeklinde verilmiş olsaydı, aslına daha iyi yansıtan bir metin düzenlemesiyle karşı karşıya olurduk. Bazen de müellife ait parantezler, mütercimlere aitmiş gibi gösterilmiştir. Mesela Âl-i İmrân (3)/55’teki “(kat kat)” ifadesi, İngilizce metindeki “*far*” kelimesinin tercümesi olduğu halde “[kat kat]” şeklinde köşeli parantez içine alınmamış, normal parantez içine konulmuştur.

Bazen de mütercimlere ait parantezler, müellife aitmiş gibi gösterilmiştir. Mesela Kehf (18)/11’in Türkçesindeki “[dış dünyaya]” ifadesindeki parantez, mütercime ait iken müellife aitmiş gibi köşeli parantez içinde verilmiştir. Benzer şekilde Kehf (18)/25’teki “onlar[ın]” kelimesindeki köşeli parantez müellife değil mütercime aittir, dolayısıyla köşeli değil normal parantez içinde verilmelidir. Yine Hâkka (69)/14’deki köşeli parantezler de mütercimlere ait olduğu için köşeli değil normal parantez içinde verilmelidir.

<sup>62</sup> Krş. Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 112.

<sup>63</sup> Asad, *The Message*, s. 921 (14. dipnot).

<sup>64</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 1223 (14. dipnot).

Bazen de Esed'in, âyette geçen bir kelimenin sıfatı olarak parantez içinde verdiği ifadeler, başka bir kelimenin öncesine konularak yanlış bir kelimeye sıfat yapılmıştır. Mesela Mülk (67)/30'da "*who [but God] provide you with water from [new] unsullied springs*" Türkçeye "*(Allah'tan başka) kim size temiz kaynaklardan [yeni] su verebilir?*" şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki asıl metindeki "*new*" "*water (su)*"yun değil "*unsullied springs (temiz kaynaklar)*"ın sıfatıdır.

Mütercimler, zaman zaman da gereksiz parantezler koymuşlardır. Kalem (68)-25.dipnotta "*ince (yaratış) planı*" ifadesinde parantez içindeki "*yaratış*" kelimesi gereksizdir. Zira normal zekâ düzeyine sahip bir insan, dipnotun başından beri hep bu "*ince yaratış planı*"ndan bahsedildiği için bu "*ince plan*"ın "*yaratış*" planı olduğunu rahatlıkla anlayabilir. Hâkka (69)/10'daki "*ve Rablerinin (gönderdiği) elçilere*" ifadesindeki parantez de gereksizdir. "*Rablerinin elçileri*" tamlamasından okuyucunun, bu elçilerin, Rableri tarafından "*gönderilmiş*" olduklarını anlamayacağı düşünülemez. Eğer bu kelimenin mutlaka kullanılması isteniyorsa, parantezsiz kullanılması daha iyi olurdu. Çünkü maalesef metinde sık sık parantezlerle karşılaşmak okuyucuyu yorduğu gibi metni de karmaşıktırmıştır.<sup>65</sup>

Bazen de çeviri metinde dipnot yanlış bir kelimenin üzerine konulmuş, böylece yapılan açıklama başka bir kelimeyle/meseleyle alâkalı gibi gösterilmiştir. Mesela Kehf (18)/6'nın İngilizcesi şöyledir: "*But wouldst thou perhaps, torment thyself to death with grief over them...*" Asıl metinde dipnot numarası âyette geçen فَعَلَّكَ kelimesinin karşılığı olan "*perhaps*" in üzerinde iken ve dipnottaki açıklama da bu فَعَلَّكَ kelimesi ile ilgili iken, çeviri metinde "*perhaps*" kelimesi tercüme edilmemiş, sonra da gereksiz bir parantez açılmış ("*inansınlar diye*") ve dipnot bununla ilgiliymiş gibi dipnot numarası bu parantezin üzerine konulmuştur.

## VII. Diğer Çeviri Hataları

Esed, meâlinde bazı kelimelerin İngilizcedeki yazım yanlışlarına dikkat çekmektedir. Ancak mütercim, bu tür durumlarda metni olduğu gibi tercüme etmiş, yazılışlarını da Türkçedeki gibi yazmıştır. Böyle olunca Türk okuyucu, anlamsız bir metinle karşılaşmaktadır. Mesela Esed, "*Mekke*" şehri için İngilizcede kullanılan *Mecca* kelimesinin doğru yazımının aslında *Makkah* olması gerektiğini ifade etmektedir: "*Mecca (which, correctly transliterated, is spelt Makkah)*"<sup>66</sup> Mütercim ise bunu Türkçeye uyarlamış, sanki Esed, Türkçedeki bir kelimenin doğru yazımını öğretiyormuş gibi Türk okuyucuyu anlamsız bir durumla karşı karşıya bırakmıştır: "*Mekke (ki doğru yazım *Mekkeh* şeklindedir)*".<sup>67</sup> Mütercimlerin bu ifadesine göre bu kelimeyi Türkçede "*Mekke*" şeklinde yazmak yanlıştır. Kelimenin doğru yazımı, *Mekkeh*'dir. Hâlbuki Türkçe telaffuz açısından bu kelimenin sonuna "*h*" koymadan "*Mekke*" şeklinde yazılması yanlış değildir. Zira birçok Türkçeleşmiş Arapça kelimenin sonundaki "*tâ-i marbûta*", "*h*"siz yazılmakta ve

<sup>65</sup> Krş. Ebubekir Sifil, "Muhammed Esed'e ve 'Kur'an Mesajı' Adlı Esere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Uygur Dergisi*, (2002) sy: 3-4, s. 81.

<sup>66</sup> Asad, *The Message*, s. 81 (75. dipnot).

<sup>67</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 109 (75. dipnot).

telaffuz edilmektedir. Böyle yazılmaları halinde Arapçadaki telaffuzları ile Türkçedeki telaffuzları arasında ciddi bir fark yoktur. Ancak İngilizcede bu kelimenin sonuna “h” konulmazsa, “e” harfi genelde “i” şeklinde de okunduğu için “Mekki” olarak telaffuz edilebilir. Esed’in dikkat çekmek istediği husus budur.

Bakara (2)/268 ve 269’u virgülle birbirine bağladığı ve 269. âyeti küçük harfle başlatarak iki âyeti tek bir cümle halinde değerlendirip tercüme ettiği halde Türkçe çeviride buna dikkat edilmemiş ve birbirinden bağımsız iki ayrı cümle gibi tercüme edilmiştir: “*God is infinite, all-knowing, (269) granting wisdom unto whom He wills.*”; “Allah kudret ve egemenlikte sınırsızdır, her şeyi bilendir. (269) Dilediğine hikmet bağışlar...” Doğru çeviri, şöyle olmalıdır: “Allah, sınırsızdır, her şeyi bilendir, (269) dilediğine hikmet bağışlayandır.”

Kehf (18)-24. dipnottaki “*to be dead for hundred years*” ifadesi, “yüzyıl için öldürülen” şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki buradaki “*for*” edatının, Türkçeye “için” şeklinde çevrilmemesi gerekirdi. Zira bilindiği gibi mesela “*I have been living in İstanbul for thirty years*” cümlesindeki “*for*” edatını Türkçeye “için” şeklinde çevirmek yanlış olacaktır. Kehf (18)//24’deki “*without [adding] ‘if God so wills’...*”, “eğer Allah dilerse [sözcüğüyle birlikte söyle]” şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak “eğer Allah dilerse” ifadesi, bir sözcük değil, tam üç sözcükten oluşan bir şart kipidir.

Mülk (67)/13’deki “*state them openly*” ifadesi “açığa vurun” şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki “açıkça ifade edin” şeklinde çevrilsen daha doğru bir tercüme olurdu. Zira Türkçede bir şey sadece sözle değil, mesela davranışlarla da açığa vurulur. Ancak bu İngilizce ifadeden anlaşılan “açıkça söylemek/ifade etmek”tir. Kalem (68)/11. dipnottaki “*by bestowing on them affluence out of all proportion to their moral deserts*” ifadesi, “onlara manevi/ahlaki liyakatleri (çoraklıkları) ile orantısız bir zenginlik vermek suretiyle” şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki “onlara ahlaki yoksullukları ile orantısız bir zenginlik vermek suretiyle” şeklindeki bir çeviri daha doğru olacaktır. Ayrıca “zaaftan” şeklinde yazılması gereken kelimeyi “zaafdan”<sup>68</sup> şeklinde yazmak gibi bazı yazım yanlışları da göze çarpmaktadır.

## SONUÇ

Esed’in *Kur’an Mesajı* adıyla Türkçeye çevrilen eseri, Türkçe ifade ve üslup açısından başarılı bir çalışmadır. Bu açıdan mütercimlerin hakkını teslim etmek gerekir. Ancak Esed’in, son derece özgün bir üsluba ve ifade hususiyetlerine sahip olan *The Message of The Qur’ân*’da, kullandığı kelimeleri seçerken takındığı titiz ve istikrarlı tutumun ve bu tutumun neticesinde ortaya çıkan yeknesak üslubun, bu çeviride Türkçeye başarılı bir şekilde aktarıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Zira Esed’in bütün meâl boyunca adeta klişeleştirerek kullandığı ifadeler (الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) ifadesinin çevirisinde olduğu gibi), Türkçe çeviride kılıktan kılığa girmiştir. Bazen de الْعَدْلُ kavramını “justice”; الْقِسْطُ kavramını “equity” ile çevirmek gibi Esed’in, iki kavramı İngilizceye ısrarla iki değişik kelimeyle çevirmiş olmasına rağmen, tercümede her iki kavram da tek bir karşılıkla (adâlet) Türkçeye aktarılmıştır. Ayrıca إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ifadesini “those who are bent on denying the truth (hakikati inkara şartlananlar)” şeklinde; الْكَافِرُونَ kelimesini ise

<sup>68</sup> Bk. Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 87.

(hakikati inkara şartlananlar)" şeklinde; الكافرون kelimesini ise "those who deny the truth (hakikati inkar edenler)" şeklinde çevirmek gibi Esed'in büyük hassasiyetle birbirinden farklı bir şekilde çevirmiş olduğu kalıp ifadeler, çeviri metinde birbirlerinin yerine karıştırılarak kullanılmıştır.

Ayrıca Esed'in yine üzerinde çok hassas bir şekilde durduğu konularda mütercimler, ya onu anlayamamak ya da aşırı serbest çeviri anlayışlarının bir neticesi olarak, onun hassasiyetini dikkate almamışlar, hatta onun çok yanlış gördüğü tercümelerin aynısını Türkçe çeviride yapmışlardır. Mesela Esed, Kur'an'da geçen "Kitâb" kavramının, "book (kitap)" şeklinde çevrilmemesi gerektiğini önsözünde bile ısrarla vurgulamasına rağmen, Türkçe çeviride bu kelime bazen "kitap" şeklinde çevrilmiştir. Bunlara ilâveten, Türkçe çeviride keyfi ve gereksiz ilâve ve haziflere de sıkça rastlanmaktadır

"Takva" ve "tâğût" kavramlarının çevirisinde görüldüğü gibi mütercimler, Esed'in ifade ve görüşlerini, yalın haliyle olduğu gibi çevirmek yerine, daha alımlı ve çarpıcı bir Türkçe ile ifade etmek ya da kendi görüş ve anlayışlarını ona söyletirmek adına, yorum katmak suretiyle çevirmişlerdir. Telifi andıran bu tür tercüme, kullanılan Türkçe ifadelerin gücü açısından olumlu bir izlenim vermişse de kaynak dildeki metnin üslubunu yansıtamama hatta çarpıtma gibi bir olumsuzluğu da beraberinde getirmiştir.

Örneklerde görüldüğü gibi bu çeviride -müellifi yanlış anlamaktan, aşırı serbestlikten veya bir zuhulden kaynaklanan- asıl metindeki anlamı ya tamamen tahrif eden, çarpıtıcı ya da eksik aktaran çevirilere de zaman zaman rastlanmaktadır.

Mütercimlerin, yeterli düzeyde Arapça bilmedikleri, Kur'an'ın muhtevası ve tefsir ilmi hakkında yeterli alan bilgisine sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Zira özellikle dipnotlarda kelimelerin lafzî manaları verilirken ve zamirler konusunda basit hatalar yapmışlardır. Dolayısıyla bu çeviri, İngilizcenin yanı sıra Arapçayı da bilen ve tefsir ilmi sahasında yeterli bilgi birikimine sahip olan kişi veya kişilerce mutlaka yeniden gözden geçirilmelidir.

Çeviri metinde, Esed'in kullandığı parantezler köşeli parantezlerle, mütercimlere ait olan parantezler de yuvarlak parantezlerle verilmeye çalışılmıştır. Ancak bu ayırımında zaman zaman hatalar yapılmış, köşeli parantez olması gereken yerde yuvarlak parantez; yuvarlak parantez olması gereken yerde köşeli parantez kullanılmıştır. Ayrıca parantezlere boğulmuş olması, metnin akıcılığını engellemiştir. Dipnot numaraları ise bazen yanlış kelimelerin üzerine konulmuştur. Bunun sonucunda da metin düzenlemesi açısından, asıl metinle çeviri metin arasında farklılıklar oluşmuştur. Kısaca anlattığımız bütün bu hatalar, aslında Esed'in meâlinin, Türkçe çeviri esnasında nasıl anlam ve üslup mutasyonuna uğratıldığının ya da biraz ironik ifadeyle "Arslan"ın (Esed) kuşa nasıl çevrildiğinin özeti- dir.

Mevcut haliyle Türkçedeki *Kur'an Mesajı* sadece bir çeviri değildir. O, Esed, Koytak ve Ertürk tarafından yapılmış üç yazarlı bir meâl görünümündedir. Zira mütercimlerin özellikle önsözdeki iddialı ifadelerinden de öyle anlaşılmaktadır ki onlar kendilerinin Esed'i tercüme ettiklerini unutup Kur'an'ın meâlini adeta yeni

baştan yazdıklarını zannederek kendilerini Esed'in mütercimi değil, bir meâl yazarı gibi görmüşlerdir. Bu sebeple de meâlde yeni bir çığır açma arayışı içine girmişlerdir. Gerçekten de bu arayış, bu eserde, mütercimlerin de belirttikleri gibi, serbestliği esas alan, Kur'ânî kavramları her geçtiği yerde -metne hareketlilik ve canlılık katma iddiasıyla- farklı kisvelere büründürerek çeviren yeni bir meâl tarzını ortaya çıkarmıştır. Ancak böyle olabildiğince serbest bir meâl yönteminin isâbet-sizliği bir tarafa, mütercimlerin, başka dildeki bir meâlin tercümesi üzerinden böyle bir arayış içinde olma hakları yoktur. Zira meâlde yeni bir yöntem icad etmeye teşebbüs eden bir kimsenin, bu teşebbüsünü, başka dildeki bir meâli kendi diline çevirerek gerçekleştirmesi, dolayısıyla kendi üslubunu başkasına mâl etmesi, söylemek istediklerini, başkasının adını kullanarak ona söylettirmesi, bilimsel ve etik açıdan kabul edilebilir bir durum değildir. Dolayısıyla meâlde yeni bir anlayış getirmek isteyen bir insanın, bu düşüncesini, başka dildeki bir meâlden kendi diline yaptığı bir çeviride değil, yeni baştan yazacağı meâlde ortaya koyması daha anlaşılabilir ve takdire şâyân bir tutum olurdu.

Son olarak şunu ifade edelim ki, bu çevirideki hataların en temel sebebi, mütercimlerin kendilerini asıl metne pek bağlı hissetmemeleri, dolayısıyla tercümede oldukça serbest bir yol izlemiş olmalarıdır. Mütercimler, Türkçeyi iyi kullanmış olabilirler. Ancak tercümede sadece hedef dili iyi kullanmak yetmez, kaynak dildeki metnin muhteva ve üslubunu da hedef dile başarılı bir şekilde, yani mümkün merteye en yalın şekliyle, olduğu gibi yansıtmak gerekir. Zira mütercimnin başarısı, müellifi gölgelemek veya perdelemekten değil, bilakis ona iyi bir ayna olmaktan geçer. Tercümenin iyisi de, aslına serkeşlik eden değil sadâkat gösterendir. Hâsılı, her tercüme aslında bir yorumdur; ancak her yorum, aşırı bir yorum olmak zorunda değildir.

#### KAYNAKÇA

- Asad Muhammad, *The Message of The Qur'ân*, Dar al-Andalus, Gibraltar 1993.
- el-Beydâvî Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersâdet, İstanbul ts. I-II.
- Cevizci Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., I. bs. İstanbul 2000.
- Çalışkan İsmail, *Kur'an Mesajının Tahlil ve Tenkidi*, Ankara Okulu, I. bs. Ankara 2009.
- Ertürk Ahmet, "Bir Çeviri Serüveni: Kur'an Mesajı ve Muhammed Esed" (Söyleşi), *Uygur Dergisi-Muhammed Esed Özel Sayısı*, (2002) sy: 3-4, s. 50-60.
- Esed Muhammed, *Kur'an Mesajı Me'al-Tefsîr*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., V. bs. İstanbul 1999.
- İbn Manzûr Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I. bs. Beyrut 1996, I-XVIII.
- İslamoğlu Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekeçeli Meâl-Tefsîr, Gerekeçeli Meâl Tefsîr*, Düşün Yay., XI. bs. İstanbul 2010.
- Öztürk Mustafa, "Muhammed Esed'in Meâl-Tefsirindeki İntihaller Üzerine, *İslâmiyât Dergisi*, X (2007) sy: 3, s. 117-140.
- , *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu, I. bs. Ankara 2008
- Palmer F.R., *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk, Kitabiyat, I. bs. Ankara 2001.
- Sifil Ebubekir, "Muhammed Esed'e ve 'Kur'an Mesajı' Adlı Esere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Uygur Dergisi-Muhammed Esed Özel Sayısı*, (2002) sy: 3-4, s. 78-81.



- Watt Montgomery, *Bell's Introduction to the Quran*, Edinburg University Press, I. bs. Edinburg 1970.
- Wehmeier Sally, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, VI. bs. Oxford University Press, Oxford 2000.



## KUR'ÂN KISSALARININ İSLÂM TÂRİHİ ÖĞRETİMİ AÇISINDAN REFERANS OLABİLİRLİĞİ ÜZERİNE

Mustafa ÖZKAN\*

### ÖZET

Kur'ân'ın hacim olarak önemli bir kısmını kıssalar oluşturmaktadır. İslâmî literatürde kıssa, tarihin derinliklerinde kalmış bilgilerin, insanlara ders/öğüt verme amacına dönük olarak belli başlı ilkeler doğrultusunda anlatılmasıdır. Bu yönüyle kıssalar, ihtiva ettikleri tarihî bilgi, ilgili bilginin yorumlanış ve aktarılış şekli itibariyle, İslâm Tarihi öğretimi açısından önemli bir kaynak niteliğini taşımaktadırlar. Ancak bu, kıssaları içeren Kur'ân'ın bir tarih ya da tarih felsefesi kitabı olduğu anlamına gelmemektedir. Makalemizde ana hatlarıyla şu iki sorunun cevabı üzerinde durulmaktadır: Bir, Kur'ân'da kıssalar hangi ilkeler doğrultusunda aktarılmaktadır? İki, söz konusu ilkelerin İslâm Tarihi öğretiminde uygulanabilirlik imkânı var mıdır, şayet varsa bu nasıl olmalıdır?

**Anahtar Kelimeler:** Kıssa, İslâm Tarihi, Eğitim-Öğretim.

### TEACHING OF THE QUR'AN TALES ISLAMIC HISTORY POSSIBILITY OF REFERENCE

In volume is an important part of the parables of the Qur'an. In Islamic literature the parable, had deep knowledge of history, people teaching/preaching as a major goal oriented principles are explained in line. This aspect of parables, historical information they contain, and interpretation of relevant information is transferred as of the shape, nature of Islam are of an important resource in terms of history teaching. This, however, parables, the book contains the philosophy of the Qur'an that does not mean a date or philosophy book. The answer to the problem outlined in this article focuses on two things: One, the Quran parables, which are transferred in accordance with the principles? Two, Is there a possibility of applicability of these principles in the teaching of Islamic History, if any, how can this be?

**Key Words:** Parable, Islamic History, Education and Training.

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, b.ozkan02@gmail.com

## GİRİŞ

Kur'ân kıssaları, tarihin bilinmesi ve insanlığın tarihten ders alması açısından şüphesiz büyük bir öneme sahiptirler. Zira kıssalar, hakkında yeterli bilgiye sahip olamadığımız peygamberler ve birçok eski kavim/millet hakkında bize sağlıklı bilgi edinme ve bu bilgilerden ibret alma imkânını sunmaktadırlar. Tarihi bilgileri içeren kıssaların kaynağının vahiy, aktarıcısının ise güvenilir bir kaynak olan Kur'ân'ın oluşu, söz konusu bilgilerin önemini daha da arttırmaktadır. Dolayısıyla kıssalar; bize insanlık tecrübesini doğru bir şekilde öğrenme, ilgili tecrübe ışığında kendimizi, içinde bulunduğumuz anı ve şartları sağlıklı bir tarzda anlama/yorumlama fırsatını sağlamaktadırlar. Aynı zamanda kıssalar, bizi hem doğru bir tarih bilgisi ve şuuruna, hem de sağlıklı bir gelecek inşa etme şansına sahip kılmaktadırlar.

Kur'ân kıssalarıyla ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Yapılan çalışmalarda ise kıssalar genel olarak; tarih felsefesi,<sup>1</sup> tarihî değeri/mevsûkiyeti<sup>2</sup>, ilâhî kelâmın mesajının iletilmesinde arz ettiği önem<sup>3</sup> ve tarihte toplumsal çöküşlerin nedenlerinin tespiti (sünnetullah) açısından ele alınmışlardır.<sup>4</sup> Biz ise çalışmamızda, kıssaların İslâm Tarihi ile olan ilişkisini dikkate alarak; kıssaların Kur'ân'da hangi ilkeler çerçevesinde aktarıldığını tespit ederek, bunların (ilkelerin) lisans döneminde İslâm Tarihi öğretiminde uygulanabilirlik imkânı ve bunun nasıl olabileceği üzerinde durmaya çalışacağız. Ayrıca makalemizde konu sınırlaması yoluna giderek, Hz. Peygamber döneminde vuku bulan kıssaları (İsrâ, Bedir ve Uhut Savaşları, Mekke'nin Fethi, Tebûk Gazvesi...) değil de, daha önceki peygamber ve kavimleri konu edinen kıssaları ele almaya ve konumuz açısından yorumlamaya çalıştık. Kaynak olarak da Genel İslâm Tarihi ve Tefsir kitaplarının yanı sıra, eğitim-öğretimle ilgili teori, süreç ve teknikleri içeren modern çalışmalardan yararlandık.

Çalışmamızda ana hatlarıyla şu yöntem takip edilmiştir: Konu hakkında bilimsel anlamda bir altyapı oluşturmak amacıyla, Kur'ân kıssaları hakkında genel bilgiler verilmiştir. Akabinde, kıssaların anlatımı/aktarılmasında dikkat edilen ilkeler tespit edilmiştir. Daha sonra, tespit edilen ilkelerin İslâm Tarihi öğretiminde uygulanabilirliği tartışılmıştır. Ayrıca, konumuzla ilgili olarak istifade edilen âyetlerin sadece ilgili kısımlarının meâlleri verilmiştir.

## KISSALAR HAKKINDA TEORİK BAZI BİLGİLER

Kur'ân kıssaları; tarihî gerçeklikleri, kaynağı, anlamı, gayesi, anlatım şekli ve mantık örgüsü itibarıyla kendine has bir bütünlük arz ederler. Bu yönüyle kıssalar –zaman zaman kıssalarla karıştırılan- mitoloji, mesel ve hikâye gibi kavramlardan farklılık arz ederler. Söz konusu farklılığın somut olarak anlaşılması için, şu

<sup>1</sup> Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", *Kur'ân Sempozyumu*, yıl. 1994/9, s. 87-98.

<sup>2</sup> Halefullah, *Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ân* ; Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri", *Diyanet İlmî Der.* Ankara, yıl. 1996/4, c. s. 63-91; Dartma, Bahaddin, "Arkeolojik Veriler Bağlamında Kur'ân Kıssaları", *Akademik Araştırmalar Der.* yıl. 2003/5, sy. 18, s. 163-176.

<sup>3</sup> Şengül, "Kur'ân Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", *I. Kur'ân Sempozyumu*, yıl. 1994, s. 133-139.

<sup>4</sup> Okumuş, *Kur'ânda Toplumsal Çöküş*; Siddikî, *Kur'ân'da Tarih Kavramı*.

özet bilgilerin verilmesi faydalı olacaktır: “Kıssa” kelimesi, Arapça “k-s-s” kökünden gelmektedir.<sup>5</sup> Kelime olarak, bir haberin izini sürmek, onu açıklayıp bildirmek ve nakletmek anlamına gelen kıssa,<sup>6</sup> terim olarak ise, geçmişte vuku bulmuş siyasi ve toplumsal bazı hadiselerin, daha sonra gelen insanlara öğüt vermek amacıyla belli kurallar dâhilinde aktarılmasını ifade eder.<sup>7</sup> Dolayısıyla kıssalar; “anlatma, nakletme anlamına gelen hikâye”<sup>8</sup> ile “ders vermeyi hedefleyen atasözleri niteliğindeki mesel”lerden farklıdır.<sup>9</sup> Aynı şekilde kıssalar; “fizik ötesini açıklamayı ve ders vermeyi amaçlayan insanlığın kolektif şuurunun ortak ürünü olan mitoloji”<sup>10</sup> ve “düzensiz-belirsiz şeylerin anlatımı anlamına gelen esâtîru'l-evvelîn” den de farklı bir mâhiyete sahiptirler.<sup>11</sup>

Kur'ân'ın miktar olarak önemli bir kısmını kuşkusuz kıssalar teşkil etmektedir. Bir görüşe göre Kur'ân'da kıssalarla ilgili âyetlerin sayısı 1600 civarındadır.<sup>12</sup> Oran olarak ise, kıssaların Kur'ân'ın üçte ikisini oluşturduğu belirtilebilir.<sup>13</sup> Kıssaların miktarıyla ilgili zikredilen rakam ya da oranlar bir kesinlik ifade etmezler bile, bunlar, Kur'ân'da kıssaların önemli bir yekûn oluşturduğunu göstermesi açısından anlamlıdır.

Kur'ân kıssalarının ihtiva ettikleri bilgiler, yaşanmış tarihî hadiselerle ilişkin doğru/gerçek bilgilerdir.<sup>14</sup> Kıssaları bize aktaran kaynak ise, Allah'ın koruması altında bulunan ve hiç değişmemiş/değiştirilemeyecek olan Kur'ân'dır.<sup>15</sup> Zaten Kur'ân'da da, kıssaların sahih bilgiler içermediğine dair iddialar dikkate alınır ve söz konusu bilgilerin doğru olduğu tezi ısrarla savunulur. Kıssalarda aktarılan bilgilerin doğru olduğuna dair şu âyetler zikredilebilir: “Sana peygamberlerin haberlerinden –kalbini kendisiyle sağlamlaştıracak – “doğru haberler” aktarıyoruz. Bunda da sana hak ve mü'minlere bir öğüt ve uyarı gelmiştir.”<sup>16</sup> “Biz bu Kur'ân'ı sana vahyetmekle, en güzel kıssaları gerçek bir haber (kıssa) olarak aktarıyoruz. Oysa sen, daha önce bundan haberi olmayanlardandın.”<sup>17</sup> “And olsun ki, onların kıssalarında temiz akıl sahipleri için ibretler vardır. Kur'ân uydurulabilecek bir söz değildir...”<sup>18</sup>

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “s-t-r” maddesi; Ayrıca şu âyetlerde geçen kıssa kelimesi, bir sözü beyan edip aktarma anlamında kullanılmıştır: Yûsuf 12/3; En'âm, 6/57; Neml, 27/76; Mü'min, 40/78.

<sup>6</sup> Kılıç, “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar”, s. 88; Şengül, “Kıssaların Önemi”, s. 133; Bulaç, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, XLVI; Kehf, 18/64; Kasas, 28/11; Neml, 27/76; Mü'min, 40/78.

<sup>7</sup> Kaya, “Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündükleri”, *UÜİFD*. yıl. 2002/2, s. 31; Arpaguş, “Mitoloji, Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Kültürel Miras”, *MÜİFD*. yıl. 2003/2, s. 89.

<sup>8</sup> Cürçânî, *Terimler Sözlüğü*, s. 89; Yıldırım, “Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar”, *AÜİFD*. yıl. 1979, s. 38; Şengül, “Kıssaların Önemi”, s. 135.

<sup>9</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 174; Şengül, “Kıssaların Önemi”, s. 135.

<sup>10</sup> Arpaguş, “Mitoloji, Kur'ân-ı Kerim Kıssaları”, s. 8; Kılıç, “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar”, s. 88.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, s-t-r maddesi; Râgıp el-İsfahânî, *Müfredat*, s. 696; Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 51.

<sup>12</sup> Kaya, “Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündükleri”, s. 31.

<sup>13</sup> Bkz. Yıldırım, “Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar”, s. 37.

<sup>14</sup> Sıddîkî, *Kur'ân'da Tarih Kavramı*, s. 75.

<sup>15</sup> Şengül, “Kıssaların Târîhi Değeri”, s. 68.

<sup>16</sup> Hûd, 11/120.

<sup>17</sup> Yûsuf, 12/3.

<sup>18</sup> Yûsuf, 12/111.

Kıssaların ihtiva ettiği bilgilerin doğruluk derecesinin yanı sıra tartışılan diğer bir konu da, kıssalarda anlatılan olayların gerçekleşip gerçekleşmediğidir. İslâm Dünyası'nda kıssaların bahsettiği olayların gerçekleşmediğini iddia edenlerin başında, Mısırlı araştırmacı Halefullah gelmektedir. Ona göre Kur'ân kıssalarının amacı, gerçekleşmemiş olaylar üzerinden muhataplara ders/mesaj vermek ve böylece insanların hidâyete ermelerini sağlamaktır.<sup>19</sup> Halefullah'ın bu tezini kabul etmek zor görünmektedir. Zira kıssaların tarihsel gerçeklikle bağdaşmadığını ve ya bağdaşmayabileceğini düşünmek, Allah'ın tarihle ilgili olguları olduklarından farklı bir biçimde aktarabileceği manasına gelir. Söz konusu durum da, İslâm'daki Tanrı tasavvuruyla bağdaşmaz.<sup>20</sup>

Kıssalarda mevzubahis edilen konular (kişi ve tarihî olaylar), Hz. Peygamber dönemindeki insanların fazla da yabancı olmadığı konulardır. Dolayısıyla kıssalar, Hz. Peygamber dönemindeki insanlara hitap etmiştir.<sup>21</sup> Ancak bu, kıssaların tarih üstü olmadığı, yani herkese hitap etmediği ya da mesajının herkesi kapsamadığı anlamına gelmemektedir.<sup>22</sup>

Kuşkusuz Kur'ân kıssalarının temel amacı, insanlığın tarihî tecrübesi üzerinden muhataba ders vermek, onun yaşadığı anı doğru yorumlamasına yardımcı olmak, zikredilen olayların içerdiği mesajları kavrayarak kendisine çekidüzen vermesine katkıda bulunmak<sup>23</sup> ve nihayetinde kişinin yaşamının her alanında ahlâkîliği esas alarak yaşamasını sağlamaktır.<sup>24</sup> Kıssaların amacına işaret etmeleri bakımından şu âyetler dikkat çekicidir: *"Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini teskin edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz. Bunda sana hak, mü'minlere de bir öğüt ve hatırlatma gelmiştir."*<sup>25</sup> *"And olsun, onların kıssalarında temiz akıl sahipleri için ibretler vardır..."*<sup>26</sup>

Kıssalar, insanın fitratına uygunluğu nedeniyle İslâmî tebliğde bir eğitim-öğretim aracı/tekniki olarak kullanılmıştır.<sup>27</sup> Zira kıssalar, tarihî olayların insanın âdeta göz, kulak, kalp ve aklına hitap edecek bir tarzda anlatılmasına daha elverişlidirler. Kıssalardaki söz konusu özellik, ilâhî mesajın daha zevkli, kolay ve doğru bir şekilde öğrenilip ezberlenmesini, aynı zamanda olaylarla verilmek istenen mesajın davranışlara yansımaları ve kalıcı olmasını sağlamaktadır.<sup>28</sup>

<sup>19</sup> Halefullah, *Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ân*, s. 21-20, 116, 131 vd.

<sup>20</sup> Reçber, *İslâmiyât Der.* yıl. 2004/7, sy. 1, s. 152.

<sup>21</sup> Paçacı, *İslâmiyât Der.* yıl. 2004/7, sy. 1, s. 132.

<sup>22</sup> Özsoy, *İslâmiyât Der.* yıl. 2004/7, sy. 1, s. 141-145.

<sup>23</sup> Okumuş, "Kur'ân'da Toplumsal Çöküş", s. 198; Pakiç, "Kur'ân Kıssalarındaki Kapalılıkların Giderilmesi", *DAAD.* yıl. 2006/2, s. 123; Zeyveli, "Kur'ân Kıssaları", *İAD.* yıl. 1995/9, s. 177-183, 180; Şengül, "Kıssaların Önemi", s. 137; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 171-172.

<sup>24</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 11; Öztürk, "Kur'ân, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası", *ÇÜİFD.* yıl. 2004/4, s. 163; es-Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, III, 199.

<sup>25</sup> Hûd, 11/120.

<sup>26</sup> Yûsuf, 12/111.

<sup>27</sup> Yıldırım, "Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar", s. 38-39; Şengül, "Kıssaların Önemi", s. 133.

<sup>28</sup> Atay, *Kur'ân'a Göre İman Esasları*, s. 107; Şengül, "Kıssaların Tarihî Değeri", s. 64; Sayı, "Kur'ân'da Kıssa Kavramı Üzerine", *DEÜİFD.* yıl. 1995/9, s. 145-196.

Kıssalara ilişkin verilen bu temel bilgilerden sonra, kıssaların anlatımında esas alınan ve tespit etmeye çalıştığımız ilkeleri açıklamaya ve bunların İslâm Tarihi öğretiminde uygulanabilirlik imkânı bunun nasıl olabileceği üzerinde tartışmaya geçebiliriz.

## A) KUR'ÂN KISSALARININ ANLATIMINDA ESAS ALINAN İLKELER

### 1- Bilginin Mesaj İçin Bir Araç Alarak Değerlendirilmesi

Bilginin, mana/mesajı iletme gibi temel bir fonksiyonun olduğu söylenebilir. Bu tespit doğru ise, bilginin, mesajın taşınmasında bir araçsallık görevi ifa ettiği düşünülebilir. Ancak sözü edilen durum, bilginin önemsiz olduğu ya da bilgi ile mananın birbirlerinin alternatifi olduğu anlamına gelmemektedir. Konumuz çerçevesinde bilgi-mesaj ilişkisine baktığımızda şunu söylemek mümkündür: Kur'ân kıssalarında temel vurgu, kişi ya da olaylara ilişkin bilgiye değil de, o bilgiyle verilmek istenen mesaja yöneliktir. Zaten kıssaları okuduğumuzda dikkatimizi çeken ve bizi heyecanlandıran asıl unsur, anlatılan olaya dair bilgiler değil de o olayın sebebi, söz konusu sebebin doğurduğu sonuç ve bu sonucun bize verdiği dersiştir. Dolayısıyla Kur'ân kıssalarının gayesi, hiçbir zaman salt hikâyecilik, edebiyat veya tarihî bir olaya ilişkin tüm bilgileri detaylarıyla aktarmak değildir.<sup>29</sup> Tam tersine, kıssalara konu olan kişi, kavim ve hadiselere ilişkin bilgiler, ilâhî mesajın muhataba iletilmesi için bir araç olarak değerlendirilmiştir.

Kur'ân kıssalarında mesaj, genelde peygamberler ya da helâk olmuş kişi/kavimlerin merkezinde buldukları olaylar üzerinden verilmiştir. Buna örnek olarak şu âyetler gösterilebilir: *"Böylece biz Nûh'u ve gemide bulunanları kurtardık ve bunu âlemlere bir âyet (kendisinden ders çıkarılacak) bir olay kılmış olduk".*<sup>30</sup> (Firavun kastedilerek): *"Biz de bu gün bedenini, senden sonra geleceklere ibret olman için kurtaracağız. Gerçekten insanların çoğu bizim âyetlerimizden habersizdirler."*<sup>31</sup>

Mesaj için bir vesile olarak değerlendirilen kıssaların, hedef olarak iki farklı insan grubuna hitap ettikleri söylenebilir: Bunların birinci grubunu, sıkıntılara mâruz kalan ve teselli edilmek istenen mü'minler oluşturmaktadır. Söz konusu konumdaki mü'minlere, kendi dönemlerinde zulüm görmüş ancak daha sonra mükafata nâil olmuş peygamber ve taraftarlarına ilişkin kıssalar anlatılır. Şu âyetler bu çerçevede okunabilir: *"And olsun, biz Mûsâ'ya ve Hârûn'a lütufta bulduk. Onları ve kavimlerini o büyük üzüntüden kurtardık."*<sup>32</sup> (Hz. İlyas'tan bahsedildikten sonra) *Şüphesiz biz, ihsanda bulunanları böyle mükafatlandırırız".*<sup>33</sup> *"Hani biz onu (Lût'u) ve ailesini topluca kurtarmıştık."*<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Güler - Özsoy, *Konularına Göre Kur'ân*, s. 693.

<sup>30</sup> Ankebût, 29/15.

<sup>31</sup> Yûnus, 10/92.

<sup>32</sup> Sâffât, 17/114-115.

<sup>33</sup> Sâffât, 37/131.

<sup>34</sup> Sâffât, 37/133

Kur'ân kıssalarının hitap ettiği ikinci grup insan ise, peygamber ve onların getirdiği mesaja karşı direnen inkârcılardır. Bunlara yönelik kıssalarda da temel olarak şu mesaj verilir: “İnkârcılıkta direnmeyin. Tarihte tevhide karşı çıkanların akıbetlerini düşünün. Kendinize çekidüzen verin; yoksa tarihteki inkârcıların başına gelen sizin de başınıza gelebilir...” Şu âyet bu bağlamda değerlendirilebilir: “İşte biz onların her birini kendi günahlarıyla yakalayiverdik. Böylece onlardan kiminin üstüne taş fırtınası gönderdik, kimini şiddetli bir çığlık sarıverdi, kimini yerin dibine geçirdik, kimini de suda boğduk...”<sup>35</sup>

Görüldüğü gibi kıssalarda asıl amaç, tarihî şahsiyetlerden bahsetmek ya da yaşanmış olayları tüm detaylarıyla anlatmak değildir. Kıssalarda mevzubahis edilen tüm peygamberler, kavimler ve olaylara ilişkin verilen bilgiler, ilâhî mesajın doğru anlaşılması ve insanların hidâyete ermeleri amacı doğrultusunda bir araç görevini ifa etmektedirler. Dolayısıyla kıssalarda bilginin bir araç, amacın ise mesaj/öğüt verme olduğu söylenebilir.

## 2- Bilgi Miktarı İle Mesaj Arasındaki Dengenin Sağlanması

Kıssalarda verilen bilgi miktarı ile hedeflenen mesaj arasında bir denge vardır. Söz konusu dengenin nasıl olduğunun anlaşılması için, İslâm Tarihi genel kaynaklarında Hz. Nûh ve Nûh Tûfânı'na ilişkin bilgilerin nasıl verildiğine bakmakta/karşılaştırmakta fayda vardır: Dünyanın yaratılışından müellifin vefatına kadar olan olayları içeren genel tarih kitaplarında, Hz. Nûh ve Tûfânı şu başlıklar çerçevesinde ele alınmıştır: Hz. Nûh'un ağaç dikmesi; gemiyi ne zaman ve nerede yaptığı; gemi yapımının kaç yıl sürdüğü; geminin uzunluğu, yüksekliği, rengi ve şeklinin ne ve nasıl olduğu; gemide bulunanların sayısı, isimleri ve bunların Hz. Nûh'a yakınlık dereceleri; gemiye bindirilen hayvanların sayısı ve cinsleri; Tûfân'dan sonra hayatta kalanların yaşamlarını nerede ve nasıl sürdürdükleri...<sup>36</sup> Oysa kıssalarda Nûh Tûfânı ile ilgili yukarıdaki bilgiler verilmemiştir. Kıssalarda Hz. Nûh ve Tûfânı hakkında verilen bilgilerin özeti ana hatlarıyla şu şekildedir: Hz. Nûh, kavmini tevhide çağırmıştır. Kavminin ileri gelenleri ise tevhide karşı çıkmışlardır. Bu yüzden Allah Hz. Nûh'un kavmini cezalandırmıştır.<sup>37</sup> İlgili olayın sebebi, şekli ve sonucu çok kısa olarak şu âyetlerle belirtilmiştir: “Nûh: Ey kavmim! Allah'a ibadet edin, ondan başka ilâhınız yoktur. Yoksa sizin için büyük bir günün azabından korkarım” dedi. Kavminin ileri gelenleri: “Doğrusu, biz seni apaçık bir şaşkınlık içinde görüyoruz” dediler.<sup>38</sup> Onu (Nûh'u) yalanladılar. Biz de onu ve onunla beraber

<sup>35</sup> Ankebût, 29/40. Ayrıca bkz Âl-i İmrân, 3/137; Yûnus, 10/13.

<sup>36</sup> Bkz. Belhî, *Kitabu'l Bed' ve't-Târih*, I, 218-221; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, I, 112-120; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab*, I, 46-47; Ya'kûbî, *Târîh*, I, 38-39; ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, s. 7-8; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 75.

Hz. Nuhla ilgili oluşturulan diğer konuların detayları için bkz. Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, s. 47-50.

<sup>37</sup> Güler-Özsoy, s. 730; Ay, “İlâhî Mesajın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri”, *İAD*. yıl. 1996/9, s. 95.

<sup>38</sup> A'râf, 7/59-60.



*gemide bulunanları kurtardık. Âyetlerimizi yalanlayanları ise suda boğduk*".<sup>39</sup> Görüldüğü üzere burada Nûh Tûfânı'nın umûmî olup olmadığı, gemideki yolcuların kaç kişi oldukları, bunların gemide kaç gün kaldıkları, suyun istilasının ne kadar sürdüğü vesaire üzerinde durulmamıştır.<sup>40</sup>

Nûh Tûfânı'nın anlatımında görüldüğü gibi, kıssalarda verilen bilginin miktarı ile hedeflenen mesaj arasında bir uyum söz konusudur. Buna bilgi-mesaj dengesi de diyebiliriz. Söz konusu dengeye göre, kıssalarda ele alınan şahıs ya da olay, tüm detaylarıyla anlatılmaz. Bunun yerine, olayın sadece mesaj içeren ya da belirlenen hedefe hizmet edebilecek öğelere/kısımlara yer verilmiştir.<sup>41</sup> Hatta kıssalarda, tarih ilminde önemli bir yere sahip olan "zaman ve mekân" kavramlarına bile iletilmek istenen mesaja katkı sağlamadığı için- yer verilmemiştir. Çünkü olaya ilişkin gereksiz bilgilerin verilmesi ya da olayın tüm teferruatıyla zikredilmesi, kıssaların delâletine gölge düşürme ve bu anlamda verilmek istenen mesajın anlaşılmasını ihtimalini içinde barındırır.<sup>42</sup>

Kıssalarda verilen bilgi miktarı ile hedeflenen mesaj arasında gözetilen denge, kıssaların temel üslûbuyla ilgili bir öğretim ilkesidir diyebiliriz. Bu ilkeye göre verilecek gereksiz bilgi, muhatabın zihnen yorulup dikkatinin dağılmasına, konunun gölgede kalmasına, hatta mesajın unutulmasına neden olabilir. Aynı şekilde bir konuda yetersiz bilginin verilmesi de, konunun ya da mesajın bir bütün olarak hızlı ve doğru anlaşılmasına engel teşkil edebilir.<sup>43</sup> Dolayısıyla Kur'ân kıssalarında verilen bilgi, ne mesajı boğacak kadar fazla, ne de verilmek istenen dersin/mesajın doğru anlaşılmasını engelleyebilecek kadar az miktardadır.

### 3- Mesaj ve İlgili Bilginin Somutlaştırılması

Bilindiği gibi din dünyası, tabiatı itibariyle genel olarak soyut bir alanı ifade eder. İman, ahlâk, sabır, cennet-cehennem, iyilik-kötülük, sevap-günah gibi kavramlar, söz konusu alana ilişkin örneklerden sadece bir kısmını oluşturmaktadır. İnsan ise fıtratı gereği, soyut olandan daha ziyade, somut olana meyyleder. Belki de bu gerçeğe binaen, Allah bazı somut olaylar, Hz. Peygamber ise toprağa zaman zaman şekiller çizmek ya da parmaklarıyla yaptığı bazı işaretler yapmak sûretiyle dinî konuları öğretmeye/mesaj vermeye çalışmışlardır.<sup>44</sup>

Kur'ân kıssalarıyla verilmek istenen mesajların anlaşılmasında somutlaştırma ya da konuyu müşahhaslaştırmanın önemi büyüktür. Çünkü insan gördüğüne, duyduğuna ve hissettiğine daha çok ilgi duyar. Aynı zamanda insan, birden fazla duyu organına hitap eden konuları daha hızlı, doğru öğrenir ve öğrendiklerini uzun süre muhafaza edebilir.<sup>45</sup> Dolayısıyla insan fıtratını bilen Allah da, kıssalar

<sup>39</sup> A'râf, 7/64.

<sup>40</sup> Şengül, "Kıssaların Önemi", s. 136.

<sup>41</sup> Şengül, "Kıssaların Önemi", s. 139; Zeyveli, "Kur'ân Kıssaları", s. 181.

<sup>42</sup> Yıldırım, "Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar", s. 48-49.

<sup>43</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 7 vd.

<sup>44</sup> Ebû Gudde, Hz. Muhammed ve Öğretim Metodları, s. 124.

<sup>45</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s. 86; Öcal, *Öğretim Yöntemleri*, s. 87.

vesilesiyle insanlığa ulaştırmak istediği mesajı, bazı olaylar üzerinden somutlaştırmak sûretiyle vermiştir. Böylece kıssaların istekli olarak dinlenmesi/okunması, hedeflenen mesajın doğru bir şekilde anlaşılması sağlanmıştır. Örneğin Hz. Nûh ve Tûfânı bir edebî metin olarak anlatılmaz. Tam tersine, Nûh Tûfânı'yla verilme istenen ders/mesaj, Nûh Tûfânı'nın merkezini oluşturan gemi somutlaştırması üzerinden verilmeye çalışılır. Buna göre sırasıyla Nûh'un kavmiyle mücadelesi, gemi yapımına başlanması, inananların gemiye bindirilmesi, her tarafın sularla kaplanması ve nihâyetinde inananların kurtuluşu, müşriklerin ise boğulması bir film şeridi gibi gösterilmiştir.<sup>46</sup> Öyle ki, kıssanın muhatabı olan insan, Nûh Tûfânı'nı âdeta görür, duyar, hisseder ve kısacası olayın içinde yaşamak sûretiyle, Yaratıcı'nın büyüklüğüne, inananların kurtuluşuna, müşrik ve müşrikliğin sonucunun ne olduğuna şahitlik yapar ve verilmek istenen mesajı hemen almaya başlar.

Yine kıssalarda mesajı somutlaştırmaya örnek olarak, Hz. Mûsâ'nın Firavun'la mücadelesi ve bu mücadelenin şekli ve nihaî sonucunun aktarılış şekli verilebilir. Kıssada öncelikle Hz. Mûsâ ile Firavun arasındaki tevhid mücadelesi, ardından da Mûsâ'nın sihirbazları mağlup eden mucizesi anlatılır.<sup>47</sup> Daha sonra ise tevhid ve şirk mücadelesinin sonucunu belirtmek üzere, Firavun ve taraftarlarının Hz. Mûsâ'yı kovalamaları, denizin yarılması, mü'minlerin kurtuluşu, Firavun'un ise boğuluşu canlı bir sahne şeklinde şu ifadelerle tasvir edilmiştir: *"İki topluluk birbirilerini gördüklerinde Mûsâ'nın adamları: "Gerçekten yakalandık" dediler. Mûsâ: "Hayır" dedi. "Şüphesiz Rabbim, bizimle beraberdir; bana yol gösterecektir" dedi. Bunun üzerine Mûsâ'ya: "Asanla denize vur" diye vahyettik. (Vurdu ve) Deniz hemencecik yarılıverdi de, denizin her parçası kocaman bir dağ gibi oldu. Ötekileri de (Firavun ve adamlarını) buraya yaklaştırdık. Mûsâ ile beraberindekilerin hepsini kurtarmış olduk. Sonra ötekilerini de suda boğduk."*<sup>48</sup>

#### 4- İnsan Merkezli Bir Yaklaşımın Esas Alınması

İnsan merkezli yaklaşımla kastedilen, kendisine hitap edilen kişinin bilgi seviyesi, anlama kapasitesi ve o andaki psikolojisinin dikkate alınarak bilginin miktarı ve aktarılış şeklinin o kişiye göre ayarlanmasıdır. Buna, öğretimde bilişsel ve duyuşsal süreçlerin ölçü alınarak konuların anlatılması da denebilir. Kısacası bilişsel süreç, kişinin bir konu hakkında ön ve genel bilgilere sahip kılınmasıdır. Duyuşsal süreç ise, muhatabın verilmek istenen bilgiyi almaya hazır hâle getirilmesidir.<sup>49</sup> Duyuşsal sürece, hazır olunmuşluk hâli de denir.

Modern eğitim-öğretimde olduğu gibi, kıssalarda da muhatap açısından bilişsel sürece dikkat edilmiştir. Bu anlamda muhatabın bilgi seviyesi, anlama/yorumlama kapasitesi, psikolojisi ve diğer unsurlar dikkate alınarak, ona gereken bilgi uygun miktar, yer ve zamanda ilgili araç/tekniklerle verilmiş, konu edinen olay ya da olaya ilişkin bilgiler üzerinden de ona ders/öğüt verilmiştir.

<sup>46</sup> Mü'minûn, 23/27 ve diğer âyet-i kerimeler.

<sup>47</sup> Şuarâ, 26/18-51.

<sup>48</sup> Şuarâ, 26/61-66.

<sup>49</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s. 27.

Kıssalarda bilgi aktarılırken bilişsel süreç kadar dikkate alınan diğer bir aşama ise duyuşsal özelliğidir. Buna göre, öğrenme pozisyonundaki kişinin anlatılan bilgiyi alması, anlaması ve ondan ders çıkarması için, öncelikle o kişi verileni istekli olarak dinlemeye hazır hâle getirilir. Ardından da konu, muhatabın zevkle dinleyip anlayabileceği ve ders çıkaracağı bir formatta aktırılır. Kıssaların anlatımında insan merkezli yaklaşımın esas alınmasına örnek olarak Hz. Yûsuf kıssası verilebilir: Yûsuf kıssasında öncelikle Hz. Yûsuf'un gördüğü rüyaya –ki buna konu da diyebiliriz- değinilmiştir. Ardından, Hz. Ya'kûb'un rüya konusunda Yûsuf'u uyarması zikredilmiştir. Daha sonra Yûsuf ve kardeşlerinin kıssasında ibretlerin bulunduğu (yani konunun önemine) dikkat çekilmiş,<sup>50</sup> en sonunda ise Yûsuf'un her aşaması ibretlerle dolu kıssası anlatılmıştır.

##### 5- Tarihe Objektif Yaklaşım

Kuşkusuz her insan, insan olması itibariyle, hata yapma potansiyeline sahip olarak yaratılmıştır. Bu da doğal olarak her insanın az veya çok miktarda, büyük ya da küçük derecede hata yaptığını/yapabileceğini ve işlenen hataların ibret alınması için zikredilmesi gerektiğini göstermektedir. Zaten Kur'ân da söz konusu gerçeği esas aldığından, gerektiğinde hata yapan kişi/kişileri ve onlardan sadır olan yanlış fiilleri eleştirmiştir. Aynı zamanda Kur'ân, hata ve hataların faillerini -ders alınması için- sonraki insanlara aktarmıştır. Örneğin –tebliğdeki stratejisi nedeniyle- âmâ olan Abdullah b. Ümmü Mektûm'a gereken ilgiyi göstermeyen Hz. Muhammed'in söz konusu tavrının doğru olmadığı zikredilmesi<sup>51</sup> ve Huneyn'de sayılarıyla böbürlenip gururlanan -ve bu yüzden ilk başlarda savaşı kaybeden Müslümanların eleştirilmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.<sup>52</sup>

Başlığımızla ilgili olarak peygamber kıssalarına bakıldığında şunlar belirtilebilir: Kıssalarda olay, şahıs ve bunlarla ilgili bilgilerin değerlendirilmesi ve aktarılmasında objektiflik ilkesi gözetilmiştir. Yani hatanın kaynağına bakılmaksızın, her türlü hata ve hatanın failleri eleştirilmiştir. Örneğin, ilk insan-peygamber olan Hz. Âdem'in tüm ilâhî uyarılara rağmen hata yaptığı ve işlediği hatadan ötürü cennetten çıkarıldığı hadisesi, Âdem'den sonra gelen tüm nesillere -ibret alınması için- anlatılmıştır.<sup>53</sup> Hz. Âdem'in hata yapması, bu yüzden yerilmesi ve söz konusu olayın tüm insanlara aktarılmasıyla, kanaatimizce şu mesaj verilmek istenmiştir: İlk insan ve peygamber olan Âdem bile şeytana uyararak hata işlemiştir. O, yaptığı hata nedeniyle Allah tarafından bir şekilde cezalandırılmıştır. Dolayısıyla şeytan sizi de kandırarak, yanlış tercihte bulunmanıza neden olabilir. O yüzden dikkatli olunuz...

Kıssalarda, peygamberlerin bile yanlış tercihte bulunabileceği ve bu sebeple Allah'ın eleştirisine mâruz kalabilecekleri gerçeği, Hz. Âdem'le sınırlı tutulmamıştır. Örneğin Hz. Nûh, iman etmeyen ve boğulacağı tahmin edilen oğlu için: "Rab-

<sup>50</sup> Yûsuf, 12/4-7.

<sup>51</sup> Abese, 80/1-10.

<sup>52</sup> Tevbe, 9/26

<sup>53</sup> Tâhâ, 20/116-121.

*bim! Oğlum benim ailemdendir. Doğrusu senin sözün yüksektir..." deyince, Allah: "Ey Nûh! O senin aileden değildir. Çünkü o, doğru olmayan bir iş yapmıştır (yani tevhidi - mü'min olmayı reddetmiştir).<sup>54</sup> Öyleyse, hakkında bilgin olmayan şeyi benden isteme. Sana, cahiller gibi davranmamamı öğütlerim."<sup>55</sup> şeklinde uyarmıştır. Allah, Hz. Nûh'un müşrik olan oğluyla ilgili yanlış düşünceye sahip oluşunu başka bir âyette ise şu şekilde eleştirmiştir: "...Zulmedenler (oğlun) konusunda bana hitapta bulunma. Çünkü onlar suda boğulacaklardır."<sup>56</sup> Sonuç olarak diyebiliriz ki, kıssalarda tarihî bilgiyi değerlendirme ve aktarma konusunda objektiflik ilkesi esas alınmıştır.*

#### 6- Olayların Sebep-Sonuç İlişkisi İçerisinde Sunulması

Kur'ân kıssalarında gerek kişi ve gerekse kavimlerle ilgili tüm iniş ve çıkışlar ya da ceza ve mükâfatlar, genelde bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde aktarılmıştır. Buna göre muhatabın dikkati sadece sonuçlara değil, aynı zamanda söz konusu edilen sonuçları doğuran sebeplere çekilmiştir. Böylece kıssaları okuyan/dinleyen kişinin zikredilen konuyu anlama, tarihî olaylara ilişkin sebep-sonuçlar arasında bağlantı kurma, aktarılan olayla kendi döneminde vuku bulan hadiseler arasında mukayese yapma ve tüm bunlar ışığında doğru bir tercih yapma imkânı sağlanmış olur.

Kanaatimizce kıssalarda sebep-sonuç ilişkisine yapılan vurgunun temel amacı şudur: "Tarihin öznesi insandır. Hür iradesi ile iyi davranışlarda bulunan insan/kavimler mükâfata nâil olmuş, ilâhî uyarılara rağmen tevhid dışı bir yaşam sürdürenler ise cezaya mâruz kalmış ve kendi kendilerini yok etmişlerdir. Sonuç olarak kıssaların muhatabı, kıssa kahramanlarının tercih ve tercihlerinin sonuçlarının nasıl olduğunu öğrenme ve nihâyetinde kendi kararını verme imkânına sahip kılınmış olur. Böylece insan ya da toplumun helâk olmaması için, helâka neden olan düşünce ve yaşam biçiminden uzaklaşması gerektiğine dikkat çekilmiş olur. Aşağıda sebep-sonuç içeren âyet-i kerimler bu bağlamda değerlendirilebilir:

(Hz. Mûsâ'nın kavminden bahsedilirken şu ifade kullanılır:) "...Onların üzerine horluk ve yoksulluk (damgası) vuruldu ve Allah'tan bir gazaba uğradılar. Bu, kuşkusuz, onların Allah'ın âyetlerini tanımama ve peygamberleri haksız yere öldürmelerindendi. Yine bu, isyan etmelerinden ve sınırı çiğnemelerindendi."<sup>57</sup> "And olsun, sizden önceki nesilleri zulmettikleri için yıkıma uğrattık. İşte biz, suçlu-günahkâr olan bir topluluğu böyle cezalandırırız."<sup>58</sup> "Nûh'un kavmi de, peygamberleri yalanladıklarından onları suda boğduk ve insanlar için bir ibret kıldık. Biz zulme sapanlara acıklı bir azap hazırlamışız."<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI, 81.

<sup>55</sup> Hûd, 11/45-46.

<sup>56</sup> Hûd, 11/37.

<sup>57</sup> Bakara, 2/61.

<sup>58</sup> Yûnus, 10/13.

<sup>59</sup> Furkân, 25/37.

### 7- Diyalog Yönteminin Kullanılması

Kur'ân kıssalarında peygamberlerin kavimleriyle olan mücadelelerinin sebebi, şekli ve sonuçları, bazen de kullanılan diyaloglar üzerinden muhataplara aktarılmıştır. Böylece peygamberlerin kavimlerinden neler talep ettikleri, kavimlerinin ise ne gibi gerekçelerle istenilenleri reddettikleri sonuçlarıyla birlikte âdeta bir münazara havasında dinleyiciye/okuyucuya sunulmuştur. Böylece kıssalarla verilmek istenen mesajın daha hızlı ve doğru bir şekilde verilmesi ve kavranması sağlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla, kıssalarda kullanılan diyalogların, ilâhî mesajın iletilmesinde bir eğitim-öğretim tekniği ya da aracı görevini gördükleri söylenebilir.

Kıssalarda geçen diyalogların şekli ve içerikleri hakkında şunlar belirtilebilir: Diyaloglara konu olan meseleler, Peygamberler ile kavimleri arasında şüphesiz yaşanmıştır. Ancak, kıssalarda verilen diyalogların formatları -kanaatimizce- Allah tarafından belirlenmiştir. Zira diyalogdaki sorular kısa, öz, muhatabı akıl ve hisleleriyle etkisi altına alabilecek ve aynı zamanda istenilen cevabı doğurabilecek niteliktedir. Anı şekilde, verilen cevaplar kısa ve ilâhî mesajın gerçekliğini teyid eder özelliktedir. Dolayısıyla kıssalarda verilen diyaloglar, hem şekil hem de içerik olarak her insanın zevkle dinleyebileceği, rahatlıkla anlayabileceği ve aynı zamanda ezberleyip başkasına da aktarabileceği kadar ilgi çekici, açık ve nettir. Hz. Nûh, Hûd ve İbrahim ile kavimleri arasında yaşanan aşağıdaki tartışmalar, kıssalarda kullanılan diyaloglara örnek olarak verilebilir:

(Hz. Nûh, kavmine): *"Ey kavmim! Allah'a ibadet edin. Ondan başka tanrınız yoktur. Yoksa sizin için büyük bir günün azabından korkarım"* dedi.

Kavminin ileri gelenleri: *"Doğrusu biz seni apaçık bir şaşkınlık içinde görüyoruz."* dediler.

Hz. Nûh: *"Ey kavmim! Bende bir şaşkınlık yoktur; tam tersine ben âlemlerin Rabbi'nin elçisiyim. Rabbimin gönderdiklerini size iletiyor ve size öğüt veriyorum..."* dedi.<sup>60</sup>

Hz. Hûd, kavmine: *"...Ey kavmim! Allah'a saygılı olmayacak mısınız?"* dedi.

Kavminin ileri gelenleri: *"Biz, senin bir budalalık içinde olduğunu görüyor ve senin yalancı olduğunu düşünüyoruz."* dediler.

Hz. Hûd: *"Ey kavmim! Bende hiçbir budalalık yok; aksine, ben âlemlerin Rabbi'nin elçisiyim..."* dedi.<sup>61</sup>

Hz. İbrahim'in kavmi (putları kıran) İbrahim'e : *"Ey İbrahim, bunu ilahlarımuza sen mi yaptın (yani putlarımızı sen mi kırdın)?"*

Hz. İbrahim: *"Hayır"* dedi. *"(Duran putu göstererek) "Bu yapmıştır. Bu, onların büyükleridir, eğer konuşabiliyorsa ona sorun!"* dedi.

Bunun üzerine (İbrahim'in kavmi ) kendi vicdanlarına başvurdular da; *"Gerçek şu ki, zalim olanlar bizleriz"* dediler.

<sup>60</sup> A'râf, 7/59-63.

<sup>61</sup> A'râf, 7/65-67.

Hız. İbrahim: "O halde, Allah'ı bırakıp da sizlere yararı ve zararı olmayan şeylere mi tapıyorsunuz? Yazıklar olsun size ve Allah'tan başka tapıklarınıza! Siz yine de akıllanmayacak mısınız?"<sup>62</sup> dedi.

### 8- Soru Sorma Tekniğine Başvurulması

Kur'ân kıssalarında mesajın iletiminde başvurulan diğer bir teknik ise, soru sorma tekniğidir. Bu tekniğin amacı, muhatabı duyuşsal olarak konuyu dinleyecek hâle getirmek, konuyu ona mal etmek ve onun cevap verme sürecinde istenilen mesajı anlamasını sağlamaktır.<sup>63</sup> Bu anlamda soru sorma tekniği, kıssaların içerdikleri öğütlerin alınması için; okuyucunun anlatılanı dinlemesini, dinlediklerini anlamaya/yorumlamaya çalışmasını ve sonunda hedeflenen mesajı anlama ve bu doğrultuda sağlıklı bir karar vermesini kolaylaştırıcı bir fonksiyona sahiptir.

Kıssalarda peygamberlerin sordukları sorular iki açıdan dikkatimizi çekmektedirler: Birincisi; soruların kısa-öz, muhatabın hem akıl hem de hislerine hitap edecek ve dinleyicinin/okuyucunun tüm dikkatini konu/mesaj üzerine çekecek kadar iyi oluşturulmuş olmasıdır. İkincisi ise her sorunun değindiği konunun farklı oluşudur. Böylece her peygamber sorduğu soruyla, kendi dönemindeki en büyük probleme işaret etmiş ve kavimlerini esas olarak konu edinen problemten kurtarmaya çalışmışlardır. Örneğin Hz. Lût, kavmine "zinanın çirkinliği", Hz. İbrahim ise toplumuna "putlara tapmanın anlamsız oluşu" ile ilgili soru sormuşlardır.

Bazı peygamberlerin kendi kavimlerine yönelttikleri kimi sorular şu şekildedir: Hz. Nûh (kavmine): "Allaha karşı gelmekten sakınmaz mısınız?"<sup>64</sup>

Hız. Hûd (Âd Kavmine): "Ey kavimim! Allah'a ibadet edin, ondan başka tanrınız yoktur. O'na saygılı olmayacak mısınız?"<sup>65</sup>

Hız. Sâlih (kavmine): "Ey kavimim! Neden iyilikten önce kötülüğü acele istiyorsunuz? Size merhamet edilmesi için Allah'tan bağışlanma dilereniz olmaz mı?"<sup>66</sup>

Hız. İbrahim (babasına): "Babacığım! İşitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?"<sup>67</sup>

Hız. Lût (kavmine): "Âlemlerde sizden önce hiç kimsenin yapmadığı bir hayasızlığı mı yapıyorsunuz?"<sup>68</sup>

### 9- Muhatabın Araştırma ve Düşünmeye Sevk Edilmesi

"...Yeryüzünde gezip dolaşın da yalanlayanların uğradıkları sonuç nasıl oldu bir görün."<sup>69</sup> "Onlar yeryüzünde gezip dolaşmıyorlar mı? Böylece kendilerinden öncekilerin nasıl bir sonuca uğradıklarını görsünler..."<sup>70</sup> Bu ve benzeri âyetler hedef olarak, özel-

<sup>62</sup> Enbiyâ, 21/62-67.

<sup>63</sup> Aydın, Din Öğretiminde Yöntemler, s. 231-233.

<sup>64</sup> Şuarâ, 26/106.

<sup>65</sup> A'râf, 7/65.

<sup>66</sup> Neml, 27/46.

<sup>67</sup> Meryem, 19/43.

<sup>68</sup> A'râf, 7/81.

<sup>69</sup> Âl-i İmrân, 3/137.

<sup>70</sup> Rûm, 30/9, 42.

likle şirkte direnen ve kıssalar vasıtasıyla verilmek istenen öğütleri kabul etmeyenlere yöneliktir diyebiliriz. Bu konumdaki insanlara âdeta şu mesaj verilmektedir: Şirk zulümdür. Şirke sarılanlar helâk olmuşlardır. Sizler de helâk olmak istemiyorsanız, sahip olduğunuz bâtil inanç ve din dışı yaşamdan vazgeçin...

Kişilerin gezip-görmeye ve bu anlamda daha önceki kavimlerin nasıl helâk olduklarını görme ve düşünmeye teşvik edilmeleri, aynı zamanda kıssalarda kullanılan önemli bir eğitim-öğretim tekniğidir. Söz konusu tekniğin temel amacı şudur: "Tarihte cezalandırılan kişi ya da toplumlari vesile kılarak, muhatabın bunlardan ders alıp kendisine çekidüzen vermesini sağlamak; kıssalarda aktarılan olaylara ilişkin bilgilerle tatmin olmayan ya da etkilenmeyenlerin, gerçeği görmeleri için ilgili olayların cereyan ettiği yerleri ve bu yerlerdeki bulguları görmek sûretiyle ibret almalarını kolaylaştırmaktır. Zira kıssalarda geçen olayların cereyan ettiği yerleri gezip-görme, olayı, cereyan eden mekânla birlikte düşünme, anlatılan hadisenin gerçekliğine işaret eden arkeolojik bazı bulgu ve belgeleri inceleme, kişinin gerçeği anlamasına, onun üzerinde düşünmesine ve nihayetinde bir karar vermesine yardımcı olur. Zira gezip-görme şeklindeki faaliyet, konunun doğru ve hızlı bir şekilde anlaşılmasını sağlayacak önemli bir öğrenim tekniğidir.<sup>71</sup>

### B) KUR'ÂN KISSALARININ ANLATIMINDA ESAS ALINAN İLKELE-RİN İSLÂM TARİHİ ÖĞRETİMİNDE UYGULANABİLİRLİĞİ

Çalışmamızın bu kısmında, İslâm Tarihinin de kapsamında bulunduğu modern tarih ile Kur'ân'da tarih olarak geçen kıssaların birbirleriyle ilişkisini, kapsamlarını, içerdikleri konular itibariyle evrensel olup-olup olmadıklarını, mezkûr iki farklı tarih anlayışında dinin yeri ve bunların öğretim metotları arasındaki benzerlikleri/farklılıkları tartışmayacağız. Şunu yapmaya çalışacağız: Kur'ân kıssalarının anlatımında esas alınan ve tespit etmeye çalıştığımız ilkelerin, İslâm Tarihi öğretiminde uygulanıp uygulanmayacağını, şayet uygulanabilecekse, bunun nasıl olabileceğini ele almaya çalışacağız. Ancak konuya geçmeden önce, bundan sonra sık sık kullanacağımız aşağıdaki kavramları açıklamak yerinde olacaktır diye düşünüyoruz. Bu kavramların başında eğitim, öğretim ve öğretim yöntemi gelmektedir.

Eğitim, en genel anlamıyla öğrenme sonucunda oluşan davranış değişikliğidir.<sup>72</sup> Öğretim, Belirli bir öğrenme durumunda önceden belirlenmiş hedeflere en etkili biçimde ulaşmak üzere uygun personel, araç, gereç, yöntem ve teknikleri kullanma sürecidir.<sup>73</sup> Öğretim yöntemi ise, öğretimde amaçlara ulaşabilmek için, tekniklerin, işlenecek konunun, araç-gereç ve kaynakların bir bütünlük oluşturacak biçimde düzenlenerek hizmete sunulmasında izlenen bir öğretim yoludur.<sup>74</sup> Bu tanımları aktardıktan sonra, şimdi de kıssa anlatımında esas alınan ilkelerin İslâm Tarihi öğretiminde uygulanıp-uygulanmayacağına geçebiliriz:

<sup>71</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s. 223.

<sup>72</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s. 231.

<sup>73</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s. 7.

<sup>74</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s. 27.

### 1- Bilginin Mesaj İçin Bir Araç Olarak Değerlendirilmesi İlkesi

Daha önce de belirtildiği gibi, kıssaların temel amacı, sadece tarihî olanı aktarmak değildir. Kıssalarda asıl amaç, insanlık tecrübesi üzerinden muhabata ders/öğüt vermektir. Bu tespitimiz doğruysa, şunu söyleyebiliriz: Kıssaların anlattığı tarihî bilgiler, ilâhî mesajın iletilmesi doğrultusunda bir araç görevini ifa etmektedir. Başka bir ifadeyle, kıssalarda aktarılan bilgi, mesaj için bir araç olarak değerlendirilmiştir.

Tecrübelerimize, eğitim-öğretimle ilgili temel ilkelere ve Kur'ân kıssalarıyla İslâm Tarihinin sahip oldukları ortak paydalara dayanarak, yukarıdaki ilkenin İslâm Tarihi öğretiminde uygulanabileceği kanaatini taşımaktayız. Zira hem kıssa hem de İslâm Tarihinde konu (tarih), muhatap (insan) ve amaç (tarihi bilgiler üzerinden insana ders vermek) aynıdır. Dolayısıyla bu kadar ortak paydaya sahip iki ilmin öğretim tekniklerinin de aynı ya da en azından birbirlerine yakın olması normaldir. Şimdi de, "Bilginin Mesaj İçin Bir Araç Olarak Değerlendirilmesi İlkesi"nin İslâm Tarihi öğretiminde nasıl uygulanabileceğini bir konu üzerinden açıklayabiliriz. Konumuz Hilfu'l-Füdûl olsun. Söz konusu ilke çerçevesinde Hilfu'l-Füdûl'u şu aşamalar çerçevesinde işleyebiliriz:

I. Aşama: Bu aşama dersin ilk 5 dakikasında uygulanır. Söz konusu aşamaya güdüleme süreci de denilir. Burada güdülemenin amacı şudur: Öğrencilere konunun önemini hatırlatma, onların konuya dikkatlerini çekme ve konu hakkındaki bilgi derecelerini öğrenmek amacıyla soru sorulmasıdır. Zikredilen amaç bağlamında; amacı, içeriği ve şekli iyi ayarlanmış 1 veya 2 soru sorulur. Eğitim-öğretimde bu aşamadaki sorulara, "dikkat çekici" ya da "açış soruları" denilir. Dersin bu aşamasında konuyla ilgili şu sorular sorulabilir: "İslâm Tarihinde büyük bir önem arz eden Hilfu'l-Füdûl'un ne olduğunu bileniniz var mı?" (ilk soruya verilen cevapların mahiyetleri dikkate alınarak, ikinci soru olarak şu sorulur). "Hz. Peygamberin de kurucuları arasında bulunduğu bu teşkilat/yapı neden kuruldu ve bu teşkilatın günümüze mesajı ne olabilir?"

II. Aşama: İkinci aşamada güdülemeleri sağlanmış öğrencilerin konu hakkındaki bilgi seviyeleri, anlama/yorumlama kapasiteleri ve dikkat durumları dikkate alınarak konu hakkında detaylı bilgiler, ilgili teknik(ler)le (ki burada takrir tekniğinin kullanılması daha uygun olabilir) verilir. Dersin bu aşamasında genel olarak Hilfu'l-Füdûl'un kuruluşunu zorunlu kılan dönemin siyasal-sosyal yapının mahiyeti, Hilfu'l-Füdûl'un anlamı, nerede, ne zaman, niçin, nasıl ve kimler tarafından kurulduğuna... ilişkin sağlıklı bilgiler verilir. Yine II. Aşamada, öğrencinin konuyu anlama derecesini öğrenme ve derse dikkatinin canlı tutulması amacıyla dönük olarak, "kontrol soruları" olarak nitelendirilen bazı sorular sorulmalıdır.

III. Aşama: Dersin bu aşamasında ise tarihî bilginin tarihte kalmaması, o bilginin yorumlanması, ondan ders çıkarılması ve gündelik hayatta bize ışık tutması için bilginin güncelleştirilmesi yoluna gidilebilir. Zikredilen amaç çerçevesinde soru-cevap tekniği kullanılarak öğrencilere şu sorular sorulabilir: "Daha peygamber olmamış Hz. Muhammed'in, Müslüman olmayan insanlarla birlikte zul-



me karşı koymak için Hilfu'l-Füdûl'u kurmasından ne gibi dersler çıkarabiliriz?" Hilfu'l-Füdûl'un varlık sebebi ve işleyişini belirleyen temel ilke ne idi? Hilfu'l-Füdûl'da olduğu gibi, Hz. Peygamberin gerektiğinde Müslüman olmayanlarla işbirliğine gitmesini dikkate alırsak, bizim bu gün yabancı devletlerle güvenlik, siyasî ve iktisadî amaçlı anlaşmalar yapmamız doğru mudur? Hilfu'l-Füdûl'un temel amacını esas aldığımızda, bu gün haksızlığa maruz kalan farklı ırk, renk, dil, din, mezhep ve siyasî görüşteki insanlara sahip çıkabilir miyiz? Mademki Hilfu'l-Füdûl'un temel prensibi "yardım edilmesi için mazlumun dini sorulmaz" ise, günümüzde haksızlığa uğrayan dışımızdaki insanları neden savunmuyoruz?"

III. Aşama çerçevesinde sorulan soruların cevapları da dikkate alınarak, konu üzerinden şu mesajlar verilebilir: Müslümanlar olarak, zulme karşı koymak için gerektiğinde Müslüman olmayanlarla işbirliği yapabiliriz. Kişilerin alt kimliklerine (farklı ırk, renk, dil, mezhep vs) bakmaksızın haksızlığa maruz kalan insanlara sahip çıkmalı onların haklarını savunmalıyız.

Görüldüğü gibi, burada öncelikle konu hakkında sağlıklı bilgiler ilgili tekniklerle (takrir ve soru-cevap) verildi. Ardından, (soru-cevap yöntemiyle) bu bilgiler üzerinden asıl alınması gereken derslere değinildi. Yine dikkat edildiyse, ders işleme sürecinde hem öğretici hem de öğrenci aktif durumdaydılar. Bu ise konunun zevkle dinlenmesini, hızlı-doğru anlaşılmasını ve yapılan yorumlar çerçevesinde alınması gereken derslerin alınmasını sağladı. Böylece konuyla ilgili verilen tüm bilgiler, verilmek istenen *mesaj* için bir araç olarak değerlendirildi.

## 2- Bilgi Miktarı İle Mesaj Arasındaki Dengenin Sağlanması İlkesi

Daha önce de belirtildiği gibi, kıssalarda verilen bilgi miktarı ile hedeflenen mesaj arasında bir denge gözetilmiştir. Buna göre istenilen mesajın alınması için ilgili konuda ne az ne de fazla bilgi verilmiştir. Çünkü bilginin fazlalığı, mesajı ikinci plâna düşürebilir. Yine bir konuda bilginin sınırlı/yetersiz oluşu, konu ve konu vesilesiyle verilmek istenen mesajın tam ve doğru olarak anlaşılmasını zorlaştırabilir.

İslâm Tarihi öğretiminde bu ilkenin uygulanabilirliğine gelince şunlar belirtilebilir: Zikredilen dersin öğretiminde mezkûr ilke uygulanabilir ve uygulanmalıdır diye düşünüyoruz. Zira ele alınan konu tüm detaylarıyla anlatılmaz ve ona farklı açılardan bakılmazsa, ilgili mevzûun parçacı bir yaklaşımla ele alınmasına neden olur. Bu da işlenen konunun eksik ve yanlış anlaşılmasını beraberinde getirecektir.<sup>75</sup> Aynı şekilde bilinen, ya da rahatlıkla öğrenilebilecek bir konu hakkında gereğinden fazla bilginin verilmesi, muhatabın sıkılmasına, zamanın israfına ve konunun içerdiği mesajın kayboluşuna neden olabilir. Dolayısıyla İslâm Tarihi öğretiminde -kıssaların anlatımında yapıldığı gibi- işlenen konu hakkında verilecek bilginin miktarı ve çerçevesi iyi belirlenirse bu, konu ve ilgili mesajın daha rahat ve doğru bir şekilde öğrenilmesini sağlayabilir.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 7.

<sup>76</sup> Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 7.

### 3- Mesaj ve İlgili Bilginin Somutlaştırılması İlkesi

Bilindiği gibi kıssalarda anlatılan konuların zevkle dinlenmesi/okunması, hızlı-doğru öğrenilmesi, yorumlanması, davranışlara yansımaları ve kalıcı olması için somutlaştırma yoluna gidilmiştir. Bu da, ele alınan konunun herhangi bir olay üzerinden aktarılması sûretiyle yapılmıştır. Mesajın aktarılmasında araç görevini yapan olay ise insanın adeta göz, kulak ve hislerine hitap edecek bir tarzda somutlaştırılarak anlatılmıştır. Nûh Tûfânı buna örnek olarak verilebilir.

İslâm Tarihi öğretimi açısından somutlaştırma ilkesinin uygulanabilirliği konusunda şunlar belirtilebilir: Bilindiği gibi İslâm Tarihi öğretiminde genelde takrir/anlatım tekniğine başvurulur. Bu, biraz da mezkûr dersin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Ancak araştırmalar, anlatım/takrir yönteminin yararlarının yanında, şu dezavantajlarının da bulunduğunu ortaya koymaktadır: 'Öğrenci sınıfta aktif değil, pasif konumdadır. Öğrencinin derse ilgisi ve katılımı istenilen düzeyde olmaz. Derse aktif olarak katılmayan öğrencinin konuyu hızlı ve doğru anlaması, yorumlaması ve kalıcı kılması mümkün olmamaktadır.' Görüldüğü üzere İslâm Tarihi öğretiminde takrir yöntemi tek başına yeterli olmamaktadır. Dolayısıyla takrir yönteminin, diğer bazı eğitim-öğretim teknikleriyle desteklenmesi zarureti vardır.

Kıssaların anlatımında başvuru bilgilerin somutlaştırılması ilkesinin, İslâm Tarihi öğretiminde uygulanabileceği hatta uygulanması gerektiği kanaatini taşıyoruz. Bu da, modern teknoloji ve eğitim-öğretim tekniklerinden yararlanarak, derse uygun görsel-işitsel materyaller eşliğinde anlatmak şeklinde olabilir.<sup>77</sup> Örneğin Bedir, Hendek savaşları ya da Mescid-i Nebevî, Sevr Mağarası, Akabe Biatları anlatılacaksa, bahsi geçen savaşların vuku buldukları yerlerin ve söz konusu yapıların fotoğraflarının tahtaya yansıtılması faydalı olacaktır. Aynı şekilde takrir yöntemiyle anlatılacak konunun önceden hazırlanıp akıllı tahtaya yansıtılması, öğrencinin dikkatinin derse çekilmesi, konuyu takip etmesi, not alabilmesi... açısından çok yararlı olacaktır. Hatta imkân varsa, tarihî mekân ya da eserler ziyaret edilebilir. Çünkü eğitim-öğretimde ne kadar duyu organına hitap edilir ve ne kadar uygun araç gereçler kullanılırsa eğitim-öğretim o kadar hızlı, zevkli ve kalıcı olur.<sup>78</sup> Araştırmalara göre dersin görsel-işitsel materyaller eşliğinde anlatılmasının şu faydaları vardır:

- Öğrencinin derse ilgisini arttırıp, onun derse aktif olarak katılmasını sağlar.
- Konuyu pekiştirir.
- Soyutu somutlaştırır.
- Zaman ve sözde tasarrufu sağlar.
- Algılama, anlama ve kalıcılığı beraberinde getirir...<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s. 86; Öcal, s. *Öğretim Yöntemleri*, 87.

<sup>78</sup> Sarıçam, "İslâm Târîhi Derslerinde Görsel Malzemenin Kullanımı", *İslâm Târîhi Öğretiminin Problemleri Kolokyumu*, s. 12-13; Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s. 86.

<sup>79</sup> Sarıçam, "İslâm Tarihi Derslerinde Görsel Malzemenin kullanımı", s. 15.

#### 4- İnsan Merkezli Bir Yaklaşımın Esas Alınması İlkesi

Kur'ân kıssalarında uygulanan bu ilke, sadece İslam Tarihi öğretiminde değil, tüm ders ve konuların anlatımında uygulanabilecek/uygulanan bir yöntemdir. Bu yöntemin temel felsefesi şudur: Öğretici konumunda bulunanın, öğrencinin bilişsel ve duyuşsal durumunu, bilgiyi anlama ve yorumlama kapasitesini ölçü alarak, konuyu ilgili yöntem ve tekniklerle anlatmasıdır.<sup>80</sup> Başka bir ifade ile zikredilen ilke, öğreticinin ders işlerken “neyi, niçin, ne kadar, ne zaman, nerede ve nasıl vereceğini” bilmesi ve uygulamasıdır. Kanaatimizce bu ilke, İslâm Tarihi öğretiminde uygulanabilir bir ilkedir. Çağımızda eğitimcilerin çok önemseydiği ve literatüre “öğrenci merkezli ders işleme” olarak geçen mezkûr teknik, İslâm Tarihi öğretiminde de muhakkak istifade edilmesi gereken bir eğitim-öğretim tekniğidir.

Öğrenci merkezli ders işlemeyi ifade eden yukarıdaki teknik, kıssaların anlatımında olduğu gibi, Hz. Peygamber tarafından da çok önemsenmiştir. Hz. Peygamber'in, “Kellimu'n-nâse alâ kaderi ukûlihîm (İnsanların bilgi ve anlama kapasitelerine göre konuşun) buyurması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Buna göre öğretim üyesi, bahse konu olan ilkeyi İslâm Tarihi öğretiminde şu şekilde kullanabilir: Öğrencilerin derse ilgilerini ve katılımlarını giriş/açış sorularıyla sağladıktan sonra, onların ilgili konudaki bilgi düzeylerini, gelişim seviyelerini, anlama ve yorumlama kapasitelerini dikkate alarak, konuyu uygun yöntemlerle sunar. Ardından, öğrencilerin ilgilerini canlı tutmak, konuyu ne kadar öğrendiklerini ölçmek ve öğrenilenin kalıcı olmasını sağlamak için “yoklama türü sorular” sorar. Böylece öğrencinin derse aktif olarak katılması ve buna bağlı olarak anlatılan konuyu zevkle dinlenmesi, hızlı-doğru bir şekilde anlaması ve yorumlaması sağlanmış olur.<sup>81</sup> Sonuç olarak kıssalarda esas alınan bu ilkenin İslâm Tarihi öğretiminde uygulanması, özellikle İslâm Tarihi dersinin sevilmesini sağlayacaktır diye düşünüyoruz.

#### 5- Tarihe Objektif Yaklaşım İlkesi

Kur'ân kıssalarında tarihî şahsiyet, kavim ve olaylar, ders alınmak için anlatılır. Bu yapılırken herhangi bir şahsa, kavme ya da millete kutsiyet atfetme, onları yüceltme yoluna gidilmez. Kısacası, kıssalarda tarihî olanı anlama, aktarma ve yorumlama sürecinde objektiflik ilkesi esas alınmıştır. Buna göre hata yapanlar peygamberler bile olsa, ilgili hata ve failleri -ders alınsın diye- biz muhataplara bildirilmiştir.<sup>82</sup>

Kıssalarda esas alınan objektiflik ilkesi, İslâm Tarihi öğretiminde uygulanabilir, hatta uygulanması elzem olan bir ilkedir. Tarih algımıza ve kimliğimize bağlı olarak, tarih öğretiminde savunmacı, yüceltmeci, politik, ideolojik, dogmatik, pragmatik yaklaşımlar ile olaylara taraflı bakma, genellemeler yapma, eleştiriden

<sup>80</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s. 27.

<sup>81</sup> Savaş, “İslâm Târîhi Öğretiminde Aktif Eğitim Uygulaması”, *İslâm Târîhi Öğretiminin Problemleri Kolokyumu*, s. 26.

<sup>82</sup> Hûd, 11/37, 46-45; Tâhâ, 20/116.

kaçınma, öteki yaratma, geçmişe özlem, geçmişle özdeşleşme gibi sorunlarımız vardır.<sup>83</sup> Tarih konusundaki bu muhafazakâr anlayışımıza bağlı olarak, tarihimizi kutsallaştırma/yüceltme ve onunla yüzleşme gereğini duyma gibi çıkmazlarımız vardır. Bu da doğal olarak bizi sağlıklı bir tarih bilgisi ve telakkisinden mahrum bırakmaktadır. Ancak yapılması gereken, tarihe eleştirel bir bakış açısıyla bakmak ve öğrencilere de bu perspektifi kazandırmaktır.

İslâm Tarihi öğretiminde yukarıdaki ilkenin uygulanması sırasında şu problemle karşılaşılabilir: Tarihimizi yücelten/kutsallaştıran, tarihî olana farklı açılardan ve şüpheli yaklaşımla bakmayan, kısacası İmam-Hatip Liselerinde öğrendikleri bilgiyi mutlak doğru kabul eden ve akademik bir bakış açısını henüz kazanmamış öğrencilerin zorlanabilme ya da tepki gösterebilme ihtimalidir. Ancak tarihî bilginin ele alınışında dikkat edilmesi gereken objektiflik ilkesinin gerekliliğinin öğrenciye benimsetilmesi hâlinde, konuların eleştirel bir yaklaşımla işlenmesi ve anlatılanlardan ders alınması mümkün olabilecektir. Öğrencinin eleştirel yaklaşımlara tepki göstermemesi ya da kendisinin de tarihe objektif olarak bakabilmesini sağlamak için dersin başında şunlar yapılabilir/hatırlatılabilir:

- Kur'an'ın "Ey iman edenler, eğer bir fâsık, size bir haber (ders bağlamında buna "tarihî bilgi" de diyebiliriz) getirirse, onu "etrafıca araştırın." Yoksa cehalet sonucu, bir kavme kötülükte bulunursunuz da, sonra işlediklerinize pişman olursunuz."<sup>84</sup> şeklindeki âyetin varlığı ve mesajı öğrenciye kavratılabilir.

- İslâm Tarihinin İslâm'ın değil, Müslümanların tarihi olduğu, bu anlamda tarihimizin beşerî bir ürün olduğu, beşerî olanın ise hatalar ihtiva edebileceği, ayrıca, beşerî olanla ilâhî olanı özdeşleştirmenin yanlış olduğu tarzındaki önemli tespitte dikkat çekilmelidir.

- Neticede insan olan atalarımızın da hata yapmış olabilecekleri, ilgili hataları görüp onlardan ders alınması gerektiği, tarih öğrenmenin ancak bu şekilde bize fayda sağlayabileceği, Kur'ân kıssalarında da tarihî olanın bu şekilde ele alındığı kavratılmalıdır.

Objektiflik ilkesinin tarih dersinde uygulanması, öğrencinin tarihî bilgiye eleştirel bir bakış açısıyla bakmasını, ondan ders almasını ve kısacası sağlıklı bir tarih bilgisi ve şuurunu kazanmasını sağlayacaktır diye düşünüyoruz. Bu açıdan söz konusu ilkenin önemsenmesi ve İslâm Tarihi öğretiminde dikkate alınması büyük bir önem arz etmektedir.

#### 6- Olayların Sebep-Sonuç İlişkisi İçerisinde Sunulması İlkesi

Kıssalarda kişi ya da kavimlerin cezalandırılmaları ya da helâk oluşları, her zaman nedenleriyle birlikte anlatılmıştır. Bunun nedeni ise, sonuçlardan önce o sonucu doğuran sebeplere dikkat çekmek ve insanın kötü sonuçları doğuran sebeplerden uzak durmasını sağlamaktır. İslâm Tarihi öğretiminde de uygulanması imkân dâhilinde olan –ki büyük oranda uygulanıyor- bu ilkenin daha da önem-

<sup>83</sup> Öztürk, *İslâm Târîhi Öğretiminin Problemleri Kolokyumu*, s. 33.

<sup>84</sup> Hucurât, 49/6.

senmesi gerektiğini düşünüyoruz. Zira tarihin doğru öğrenilmesi ve ondan ders alınması, söz konusu ilkenin büyük bir titizlikle uygulanmasına bağlıdır.

### 7- Soru-Cevap Tekniği İlkesi

Kur'ân kıssaları anlatımında en çok başvurulan tekniklerden birisi de soru-cevap tekniğidir.<sup>85</sup> Mezkûr teknik sayesinde, muhatabın konuya dikkatinin çekilmesi, anlatılanları düşünmesi ve onlarla ilgili muhakeme yapması sağlanır.

İslâm Tarih öğretiminde de rahatlıkla uygulanabileceğine inandığımız bu tekniğin etkili/verimli kullanılabilmesi için şu hususların bilinmesinde fayda vardır: Mümkün mertebe sorular, dersin ilk 5 dakikasında bilişsel süreçten sonra sorulmalıdır.<sup>86</sup> Bu, hem öğrencinin bilgi seviyesinin tespiti, hem konunun önemine dikkat çekilmesi ve hem de öğrencinin derse katılımının sağlanması açısından önemlidir.

Soru-cevap tekniğinde soru kadar, sorunun formatı, içeriği, amacı, ne zaman sorulacağı ve verilen cevaplar karşısında gösterilecek tavrın nasıllığı da önemlidir. Buna göre soruların kısa ve anlaşılır olmasının yanı sıra, öğrencinin gelişim/bilişim seviyesine uygunluk arz etmesi, öğrencinin düşünmesi ve konunun anlaşılmasına katkı sağlayıcı nitelikte olması gerekir.<sup>87</sup> Sorular soruluş amaçlarına göre ise üçe ayrılır: a) Dikkat çekici (açış) soruları: Bu sorular, dersin başladığı ve konunun önemli olduğu mesajını vermek için dersin başında sorulur. b) Kontrol soruları: Dersin başı, ortası ve sonunda öğrencinin neler bildiğini/öğrendiğini öğrenmek için sorulan sorulardır. c) İpucu veren sorular: Konunun anlaşılması ve öğrenciye yol göstermek amacıyla sorulan sorulardır.<sup>88</sup>

Soru-cevap yönteminin istenilen faydayı sağlaması, şüphesiz öğretmenin kişilere göre soru sorması ve cevaplar karşısında takınacağı tavrın niteliğine bağlıdır. Öğrenci merkezli ders işlemlerini bilen bir öğretici, soru soracağı öğrencinin bilgi seviyesini ve konuşkanlık derecesini dikkate alarak, sorunun formatını ve zorluk derecesini ona göre ayarlar. Hatta çekingen, içine kapanık ve sınıfta kendisini ifade edemeyen öğrencilerin bu eksikliklerinin giderilmesi için kolay soru sorulmalıdır. Ayrıca İslâm Tarihi öğretiminde soru-cevap tekniğini kullanmanın istenilen sonucu vermesi için öğretici cevap veren öğrenciyi büyük bir dikkatle dinlemeli/ dinlenmesini sağlamalı, cevap yanlış olsa ya da aykırı fikirler içerse bile öğrenci yadırganmamalı, -derse katkı sunmaya ve doğruyu bulup sunmaya çalıştığı için- ona teşekkür etmelidir.

Kısacası İslâm Tarihi derslerinin sevilmesi, bu dersin işlenişinin zevkli hâle gelmesi, öğrencinin derse aktif olarak katılmasının sağlanması için taktir yönteminin yanı sıra, soru-cevap tekniği kullanılırsa, dersin işlenişi daha etkili ve verimli olabilir.

<sup>85</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/137; A'râf, 7/67, 81; Meryem, 19/43; Suarâ, 26/106; Neml, 27/46.

<sup>86</sup> Öcal, *Öğretim Yöntemleri*, s. 195.

<sup>87</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s. 240-245.

<sup>88</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, s. 239.

### 8- Muhatabın Araştırma ve Düşünmeye Sevk Edilmesi İlkesi

Kıssalarda, tarihî bilginin aktarılması ve öğrenilmesiyle iktifa edilmez. Aynı zamanda muhatabın tarihten gereken dersi alması için, onun tarihî yerleri gezip-görmesi, eski kavimlerin akıbetini hatırlatıcı mahiyette olan tarihî eserleri/belgeleri bulup bunlar üzerinde düşünmesi de teşvik edilir.

İslâm Tarihi öğretiminde ise bu ilke şu şekilde uygulanabilir diye düşünüyöruz. İmkân varsa tarihî mekânların gezdirilmesi, şayet bu mümkün değilse görsel araçlar kullanılarak önemli tarihî mekân ve eserler ilgili araç-gereçlerle sınıf tahtasına yansıtılabilir. Aynı şekilde, eski kavimlere ilişkin arkeolojik veriler (bulgu-belgeler) varsa bunların gerçeği, yoksa resimleri sınıf ortamında gösterilebilir. Böylece öğrencinin derse ilgisi, katılımı, konuyu hızlı-doğru algılaması ve ilgili konu üzerinden verilmek istenen mesajı alması sağlanabilir.

### SONUÇ

Kur'ân kıssaları, başka kaynaklardan bulamayacağımız tarihî bilgileri ihtiva etmektedirler. Aynı zamanda kıssalardaki bilgiler, bir takım amaç ve ilkeler doğrultusunda yorumlanır ve muhataba aktarılır. Bu açıdan kıssalar İslâm Tarihi için sadece bir bilgi kaynağı değil, aynı zamanda bilginin nasıl yorumlanması ve öğretilmesi gerektiği konusunda da bir referans niteliğini taşımaktadır.

Bilindiği gibi Kur'ân kıssalarının nihâî amacı, tarihî şahsiyet, kavim ve olaylar üzerinden muhataba ders/ibret vermek ve böylece onun tevhid inancını benimsemesini ve hayatın her alanında ahlâkî davranmasını sağlamaktır. Ayrıca kıssalar, söz konusu amacın gerçekleşmesi yolunda bir araç olarak görülmüştür. Çünkü kıssaların anlatımında muhatabın duyuşsal-bilişsel seviyesinin esas alınması, tarihî bilgilerin somutlaştırılarak verilmesi ve uygun eğitim-öğretim tekniklerinin kullanılması gibi ilkeler esastır. Bilginin, söz konusu ilkeleri içeren kıssalar vasıtasıyla aktarılması ise kıssaların muhatabı olan insanın fitratına daha uygundur.

Tespitimize göre, Kur'ân kıssaları ana hatlarıyla şu ilkeler çerçevesinde aktarılmış/anlatılmıştır: Tarihî bilginin ilâhî mesaj için bir araç olarak değerlendirilmesi, aktarılan bilgi miktarı ile hedeflenen mesaj arasındaki dengenin sağlanması, mesaj ve ilgili bilginin somutlaştırılarak verilmesi, anlatımda insan merkezli bir yaklaşımın esas alınması, diyalog yönteminin kullanılması, soru sorma tekniğine başvurulması ve muhatabın araştırma ve düşünmeye sevk edilmesi.

Kanaatimizce bu gün İslâm Tarihi ilminin en büyük problemi, mezkûr ilmin önemsiz oluşu, buna bağlı olarak sevilmemesi ve ona gereken değerin verilmemesi değildir. Bize göre ilgili konudaki en büyük problem, tarihî bilginin doğruluk derecesini tespit edememe, yorumlayamama ve ilgili bilgileri uygun eğitim-öğretim teknikleriyle aktaramamaktır. Başka bir ifadeyle, İslâm Tarihi öğretiminin en büyük problemi yöntem sorunudur. Söz konusu durum ise her şeyden önce tarih felsefesi ve insan psikolojisinin yanı sıra, modern eğitim-öğretimle ilgili teori, süreç, kavram ve teknikleri bilmemiz ve tarih öğretiminde bunları uygulamamız gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kur'ân kıssalarının anlatımında esas alınan ilkelerin, İslâm Tarihi öğretimi açısından bir referans olabileceğini düşünüyoruz. Söz konusu ilkeler esas alınarak, İslâm Tarihi öğretiminin şu prensipler çerçevesinde yapılmasının faydalı olabileceğini düşünüyoruz:

1- Kıssalarda, kıssaların önemine vurgu yapıldığı gibi, İslâm Tarihi öğretiminde de, İslâm Tarihi ilminin bizler için ne kadar önemli/gerekli bir ilim olduğu kavratılmalıdır. Bu bağlamda; tarihimizin gelecekle geçmiş arasında bir köprü vazifesi gördüğü, millet olarak varlığımızı sürdürmenin, kedimizi, anı/yaşadığımız şartları doğru bir şekilde tanımanın ve daha önce yaşanmış bir takım olumsuzlukların benzerlerinin yaşanmamasının sahip olacağımız sağlıklı bir tarih bilgisi ve şuuruyla mümkün olabileceği bilinci öğrenciye verilmelidir.

2- Kıssalarda, kıssaların içerdiği bilgilerin doğru olduğuna vurgu yapılır. İslâm Tarihi öğretiminde de aktarılacak bilgilerin doğruluk derecesinin tespit edilmesi gerekir. Bu çerçevede ele alınan bilgilerin, ilişkilendirildikleri olay ve dönemin şartlarıyla örtüşüp-örtüşmediği, farklı kaynaklarda nasıl aktarıldığı araştırıldıktan sonra aktarılmalıdır. Çünkü yanlış ve eksik tarihî bilgiler, öğrencinin konuyu tam öğrenme, yorumlama, ondan ders çıkarma ve o bilgiyi gündelik yaşamla ilişkilendirmesine engel teşkil eder

3- Kıssalar, ilâhî mesajın iletilmesinde bir araç görevini görürler. İslâm Tarihinde de tarihî bilgiler, ders/mesaj vermek için bir vesile olarak değerlendirilmelidir. Yani bilgi, mesaj için bir araç olarak kullanılmalıdır. Örneğin Hz. Peygamber'in de kurucuları arasında bulunduğu Hilfu'l-Füdûl anlatıldıktan sonra, zikredilen teşkilatın varlık sebebi, yapısı ve işleyişi üzerinden şu mesajlar aktarılabilir: Müslümanlar olarak olup-bitenlere karşı duyarlı olmalı ve zulme karşı koymak için gerektiğinde Müslüman olmayanlarla işbirliği yapabilmeliyiz. Kişilerin alt kimliklerine (farklı ırk, renk, dil, mezhep vs.) bakmaksızın, haksızlığa maruz kalan insanlara sahip çıkmalı onların haklarını savunmalıyız.

4- Kıssaların anlatımında başvurulduğu gibi, biz de İslâm Tarihi öğretiminde yerine göre soru sorma, taktir, diyalog gibi teknikleri kullanmalı, ayrıca konuyu somutlaştırmak için uygun görsel-işitsel materyaller eşliğinde ders işlemeliyiz. Bu, derse ilginin artmasına, anlatılan konunun hızlı, doğru anlaşılması ve yorumlanmasına katkı sağlar.

5- Dikkat edilirse kıssalarda hata yapan peygamberler bile eleştirilmiş ve onların hataları –ders alınsın diye- bize aktarılmıştır. Biz de İslâm Tarihi öğretiminde kıssalarda uygulanan bu objektiflik ilkesini esas alarak, tarihe eleştirel bir yaklaşımla yaklaşmalıyız. Bu çerçevede İslâm Tarihinin İslâm'ın değil, Müslümanların tarihi oluşunu, insan olan Müslümanların da hata yapabileceklerini, dolayısıyla tarihimizi kutsallaştırma yerine onu eleştirel bir bakış açısıyla ele alıp yorumlamanın ve ondan ders çıkarmaya çalışmanın daha uygun olacağını öğrenciye kavratmalıyız.

6- Kıssaların anlatımında büyük oranda uygulanan muhatap merkezli konu anlatımı ilkesini, İslâm Tarihi öğretiminde uygulamalıyız. Söz konusu ilke gereğince öğretici olarak, öğrencilerin gelişim seviyelerini, bilişsel ve duyuşsal özelliklerini, anlatılanı anlama ve yorumlama kapasitelerini dikkate alarak, konuyu uygun

araç-gereçlerle anlatmalıyız. Başka bir ifadeyle öğretim üyesi tarih dersini işlerken insan psikolojini esas alarak; derste neyi, niçin, ne zaman, ne kadar, nasıl ve ne ile vereceğini/öğreteceğini bilmeli ve uygulamalıdır.

Sonuç olarak; İslâm Tarihi dersinin sevilmesi, doğru öğretilmesi, ondan ders alınması ve ilgili bilgilerin günlük hayatla ilişkilendirilmesi için, söz konusu ilmin uygun araç ve tekniklerle öğretilmesi büyük bir önem arz etmektedir. Bu bağlamda Kur'ân kıssalarının anlatımında esas alınan ilkelerin, İslâm Tarihi öğretimi için referans alınmasının faydalı olacağı muhakkaktır.

### KAYNAKÇA

- Akdemir, Abdullah, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, Ankara 2006.
- Arpağuş, Hatice K., "Mitoloji, Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Kültürel Miras", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2003, sy. 2, İstanbul 2003.
- Atay, Hüseyin, *Kur'ân'a Göre İman Esasları*, Ankara 1961.
- Ay, Eyüp, "İlâhî Mesajın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri: Kur'ân'ın Arka Plânına Arkeolojik Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, yıl. 1996/9, Ankara 1999.
- Aydın, Mehmet Zeki, *Din Öğretiminde Yöntemler*, Ankara 2005.
- Belhî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, I-II, Beyrut 1997.
- Bulaç, Ali, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, İstanbul 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1991.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, (ö. 740/1340), *Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, İstanbul 1997.
- Dartma, Bahaddin, "Arkeolojik Veriler Bağlamında Kur'ân Kıssalarının Fiilen Gerçekleşmemiş Hadiseler Olduğuna Dair", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, yıl. 2003/5, sy. 18, İstanbul 2003.
- Dineverî, Ebû Hanîfe (ö. 282/895), *Ahbârü't-Tivâl*, Beyrut ts.
- Ebû Gudde, Abdulfettah, *Hiz. Muhammed ve Öğretim Metodları*, çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul 1998.
- Güler, İlhami - Özsoy, Ömer, *Konularına Göre Kur'ân*, Ankara 1998.
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *Fennu'l-Kasasi Kur'ânî'l-Kerim*, Kahire 1972.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, I-XI, Beyrut 2006.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ (ö. 746/1345), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-II, Beyrut 2004.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ts.
- Kaya, Remzi, "Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2002, sy. 2, Bursa 2002.
- Kılıç, Sadık, "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", *Kur'ân Sempozyumu*, Ankara 1996.
- Kutup, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, I-X, çev. Salih Uçan vd, İstanbul 1990.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali B. Hüseyin (ö. 346/957) *Murâcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV, Beyrut 2005.
- Okumuş, Ejder, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, İstanbul 1995.
- Öcal, Mustafa, *Öğretim Yöntemleri*, İstanbul 2007.
- Özsoy, Ömer, *İslâmiyât*, yıl. 2004/7, sy. 1, Ankara 2004.
- Öztürk, Levent, *İslâm Tarihi Öğretiminin Problemleri Kolokyumu*, Ankara 2009.
- Öztürk, Mustafa, "Kur'ân, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004.
- Paçacı, Mehmet, *İslâmiyât*, yıl. 2004/7, sy. 1, Ankara 2004.
- Pakiş, Ömer, "Kur'ân Kıssalarındaki Kapalılıkların Giderilmesi Meselesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, yıl. 2006/2.
- Râgip el-İsfahânî, *Müfredat*, çev. Yûsuf Türker, İstanbul 2007.
- Reçber, M. Said, *İslâmiyât*, yıl. 2004/7, sy. 1, Ankara 2004.



- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, I-VII, çev. Sadreddin Gümüş - Nedim Yılmaz, İstanbul 1995.
- Sarıçam, İbrahim, "İslâm Târîhi Dersinde Görsel Malzemenin Kullanımı", *İslâm Târîhi Öğretiminin Problemleri Kolokyumu*, Ankara 2009.
- Sıddıkî, Mazharuddin, *Kur'ân'da Târih Kavramı*, çev. Süleyman Kalkan, İstanbul 1990.
- Savaş, Rıza, "İslâm Târîhi Öğretiminde Aktif Eğitim Uygulaması", *İslâm Târîhi Öğretiminin Problemleri Kolokyumu*, Ankara 2009.
- Sayı, Ali, "Kur'ânda Kıssa Kavramı Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 1995/9, İzmir 1995.
- Şengül, İdris, "Kur'ân Kıssalarının Târihî Değeri Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, yıl. 1996/32, Ankara 1996.
- , "Kur'ân Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", *I. Kur'ân Sempozyumu*, Ankara 1994.
- Şimşek, Said, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, İstanbul 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Târîhu't-Taberî*, I-VI, Beyrut 2008.
- Ya'kûbî, Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (ö. 297/897), *Târîh*, I-II, Beyrut 1993.
- Yıldırım, Suat, "Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 1979/3 Ankara 1979.
- Zeyveli, Hikmet, "Kur'ân Kıssaları", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, yıl. 1996/9, Ankara 1996.



## KUR'AN'DA ALLAH'IN MUTLAK İRADESİ VE İLMİ KARŞISINDA İNSANIN İRADE ÖZGÜRLÜĞÜ

Hamdi GÜNDOĞAR\*

### ÖZET

İslâm'da insan özgürlüğü problemi Kur'an'da bildirilen Allah'ın mutlak iradesi ve ilmiyle beraber ele alınmak durumundadır. Çünkü insanın varlığı bizatihi kendinden olmayıp, onu yaratan Allah'a bağlıdır. İnsanın dünyaya gelişi de, dünyayı terk etmesi de Allah'ın iradesi ve ilmi dahilindedir. İnsanın hür iradesiyle tercihlerini yapma potansiyel ve kabiliyeti de yine Allah'ın güç ve iradesi kapsamındadır.

Kur'an'da Allah'ın mutlak irade ve ilim sahibi olduğunu bildiren ayetlerin yanısıra, insanın da irade sahibi olduğunu belirten birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerde insanların yaptıkları şeylerden sorumlu olduğu, iyi şeyler yaptıklarında mü-kâfât, kötü şeyler yaptıklarında ise ceza alacakları bildirilmektedir. Kur'an'ın insanları bu şekilde uyarması ve yaptıklarından sorumlu tutması, insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, İrade, İlim, Hürriyet.

### FREEDOM OF MAN'S WILL IN THE FACE OF GOD'S ABSOLUTE WILL IN THE KORAN

The problem of human freedom in Islam must be adressed together with the absolute will and knowledge of God that reported in the Koran. Because one's own existence is not self- but it depends on God. The arrival of man in the world, but also to leave the world is within God's will and his wisdom. The free will of human potential and the ability to make choices also are covered by God's power and the will.

Verses in the Koran that states that God's absolute will and knowledge, as well as the owner, there are many verses stating that people have the willpower. These verses is reported that the people responsible for things they do and the verses reward people when they make good things, bad things when they reported to the penalty claims. In this way to keep people alert and responsible for the actions of the Qur'an, shows that human beings have free will.

**Key Words:** Koran, Will, Knowledge, Freedom.

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hamdigundogar@hotmail.com

## GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın mutlak iradesi ve ilminden haber veren birçok ayetin yanı sıra,<sup>1</sup> insanın irade sahibi olduğunu vurgulayan ve yaptıklarından sorumlu olduğunu belirten ayetler de bulunmaktadır.<sup>2</sup> Kur'an'da, irade ve ilim sıfatları ile beraber, Allah'ın diğer isim ve sıfatları zikredilerek, O'nun kâinattaki hâkimiyeti vurgulanmaktadır. Bunun yanında, insanlardan, doğru yolu seçenlerin kendi lehine, sapkınlığa düşenlerin de kendi aleyhlerine bir fiil gerçekleştirdikleri bildirilmekle, insanların irade sahibi varlıklar oldukları ve fiillerinden sorumlu oldukları belirtilmiştir.<sup>3</sup>

İrade meselesinde tartışmaların cereyan ettiği en önemli husus; Allah'ın mutlak iradesi karşısında insan iradesine yer olup olmadığıdır. Allah'ın mutlak iradesi ve ilmi her şeyi kuşatıyorsa, insanın irade hürriyetinden bahsedilebilir mi? Allah insanın irade ve fiillerinin de yaratıcısı mıdır? İnsan için mutlak bir özgürlük söz konusu mudur? İslâm âlimleri bu ve buna benzer sorulara cevap aramışlardır.

Hürriyet meselesinin esas dayanağı şüphesiz ki, Allah'ın mutlak iradesinin yanında, insanın da hürriyeti olup olmadığıdır. Bir başka ifadeyle, insan hürriyetinden bahsedebilmenin ön koşulu onun irade sahibi olmasıdır. İnsan, fiillerini şu veya bu şekilde yapmayı ya da yapmamayı tercih edip seçebilmeli ki onun hürriyetinden bahsedilebilsin.<sup>4</sup>

İnsan özgürlüğü problemi, Kur'an'da bildirilen Allah'ın mutlak iradesiyle beraber ele alınmak durumundadır. Çünkü insanın varlığı bizatihi kendinden değil, onu yaratan Allah'a bağlıdır. İnsanın dünyaya gelişi de, dünyayı terk etmesi de Allah'ın iradesi dahilindedir. İnsanın hür iradesiyle tercihlerini yapma potansiyel ve kabiliyeti de yine Allah'ın güç ve iradesi kapsamındadır. Başka bir ifadeyle insanın dünya hayatını yaşaması, tamamen Allah'ın iradesinin bir sonucudur. Bu sebeple insan iradesi üzerinde konuşulurken, kâinatı ve insanı kuşatan Allah'ın mutlak iradesi ve hâkimiyeti göz önünde bulundurulmalıdır.

İslâm düşünce tarihinde Filozoflar ve kelâm âlimleri, Allah'ın mutlak irade ve ilmi hususunda görüş ve düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Bunlardan bazıları Allah'ın mutlak irade ve ilmi karşısında insana özgürlük tanımazken, diğerleri insanın iradesinde özgür olduğu şeklinde görüşler ortaya koymuşlardır.

Kur'an'da Allah'ın mutlak iradesi ve ilmi ile insan iradesini ihtiva eden ayetlere geçmeden önce, İslâm düşünce tarihinde irade ve ilim konusunda ortaya konulan düşünceleri özet mahiyetinde ele almakta fayda mülâhaza ediyoruz.

<sup>1</sup> Bkz. el-Bakara, 2/26, 185, 253; Âl-i İmran, 3/108; el-En'am, 6/125; er-Ra'd, 13/11; el-İsra, 17/16; el-Ahzab, 33/17; el-Cin, 72/10; el-Mü'min, 40/31.

<sup>2</sup> Bkz. Âl-i İmran, 3/145; el-Enfal, 8/62,71; Yusuf, 12/25; el-İsra, 17/18; el-Hac, 22/25; el-Ahzab, 33/28-29.

<sup>3</sup> Bkz. el-Bakara, 2/281; el-Kehf, 18/29; el-İnsan, 76/3.

<sup>4</sup> Özler, "İnsan Hürriyeti Meselesinin Kur'an Bütünlüğü İçinde Tahlili", *Ekev Akademi Der.* 1998/I, sy, 3, s. 19.

### 1. Kelâm Mezheplerinin İrade ve İlim İle İlgili Görüşleri

İslam düşünce tarihinde irade konusunda yapılan tartışmalarda birbirine zıt iki temel görüşün ortaya çıktığı bilinen bir husustur. Bunlardan birincisi; Allah'ın mutlak iradesi karşısında insandan iradeyi tamamen nefyeden, insanı cebre mahkûm, irade sahibi olmayan bir varlık durumuna düşüren Cebriyye mezhebinin görüşüdür. İkincisi ise, Kaderiyye/Mu'tezile mezhebinin tefvize<sup>5</sup> dayalı, insana fiillerinde özerklik tanıyan düşüncedir. Ehl-i Sünnet'in iki mezhebi olan Eş'ariyye ve Matürîdiyye'ye mensup âlimler ise bu konuda cebr ve tefviz'in arasında yer alan, Allah'ın mutlak iradesi yanında insana da kesb yoluyla bir irade alanı açmaya çalışan görüşler ortaya koymuşlardır.

Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Ata (ö. 131/748)' ya göre, insan yaptıklarını hür bir irade ile yapmakta ve sonuçlarına katlanmaktadır. Allah'ın insanların iradesine ve fiillerine müdahalesi söz konusu değildir. Aksi halde Allah'ın adaletine gölge düşmüş olur.<sup>6</sup>

Mu'tezili âlimler, iradenin hâdis bir fiil olduğunu ve insanın fiillerinde tamamıyla hür iradesine göre hareket ettiğini söylemişlerdir.<sup>7</sup> Mu'tezilî âlimlere göre irade fiili sıfatlardandır ve bir mahalde olmaksızın hâdistir. Allah'ın mürid oluşu, mürid olmadığı bir andan sonradır. Zira Allah sonradan olma bir irade ile diler. Allah'ın zatî veya kadîm bir irade ile dilemesi doğru değildir.<sup>8</sup>

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/934), eserlerinde Allah'ın mutlak ve zatî bir irade sahibi olduğunu belirtmiştir.<sup>9</sup> Eş'arîlere göre irade, Allah ile kaim olan ezeli bir sıfattır. Allah'ın iradesi hayır ve şer olarak Allah'ın ilmine uygun olarak meydana gelen her şeyi içine alır. Allah'ın irade etmediği bir şey meydana gelmez, irade ettikleri de meydana gelir.<sup>10</sup> Allah'ın iradesi mutlak ve her şeyi kuşatmaktadır. İnsanın fiilleri de Allah'ın iradesinin kapsamı içindedir. İnsanın fiillerinin dayandığı bir iradesi vardır, dolayısıyla insan fiillerinde özgür sayılır. İşte insanın özgür olması ve fiillerine de ihtiyari fiiller denilebilmesi için bu fiillerin insanın irade ve tercihinin dayanması kâfidir. Ancak bu irade ve tercih insandan kaynaklanmaz, aksine Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Bundan dolayı Eş'ariyye'ye göre insan, fiillerinde tercih sahibi olduğu halde ihtiyarında mecburdur.<sup>11</sup>

Eş'arîler iradeyi Allah'ın bir sıfatı olarak ele almışlar ve insan iradesini ise "kesb" olarak isimlendirmişlerdir. Eş'arîlere göre kesb; insan iradesiyle Allah'ın takdiri arasındaki bir telif ve uyumdur. Buna göre insan irade ve kesb sahibidir. Ancak bu iradenin muayyen ve mukadder şey üzerine bir tesiri, yani fiil ve eylemlerinde bu iradenin bir fonksiyonu yoktur. Yalnız ona kasıt ve niyet halinde katılır

<sup>5</sup> Tefviz; insanın fiillerinde Allah'ın iradesinden bağımsız olarak kendi iradesiyle hareket etmesidir.

<sup>6</sup> Şehristanî, *el-Milel*, I, 61; Bkz. el- Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakif*, VIII,172.

<sup>7</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l Usulî'l-Hamse*, s. 431.

<sup>8</sup> Kadı Abdülcebbar, a.g.e., s. 431 vd.; Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, I/266; Şehristanî, *el-Milel*, I,78.

<sup>9</sup> Eş'arî, *el-İbane*, s. 50.

<sup>10</sup> Bağdadî, *Usûli'd-Din*, s. 122.

<sup>11</sup> Mustafa Sabri, *İnsan ve Kader* s.78.

ki işte buna kesb denir.<sup>12</sup> Burada görüldüğü gibi insan iradesi olarak değerlendirilen 'kesb' in özgürlük bağlamında insana her hangi bir alan açmadığı, insanın fiil ve eylemlerinde tamamen ilahi iradeye bağlı olduğu sonucu çıkmaktadır.

Matürîdîliğin insan iradesi ve özgürlüğü hakkındaki görüşü Eş'arîlikten farklıdır. Ebu Mansur el-Matürîdî (ö.333/944)'ye göre insanların fiilleri Allah'ın ihtiyar ve iradesiyle yaratılmaktadır. Fiillerin insana aidiyeti ise, insanın irade ve kesbi ile olması dolayısıyladır. İnsanın fiillerinde Allah'ın yaratıcı olması; Allah'ın insanın fiilleri üzerinde irade sahibi olması demektir. İnsanın fiillerini cüzi iradeyle kesb etmesi ise, insanın fiillerinde irade ve ihtiyar sahibi olduğunu göstermektedir.<sup>13</sup> Dolayısıyla Allah, mutlak ve külli iradeye sahiptir. İnsan ise cüz'i iradeye sahiptir ve bu iradeyi Allah yaratmamaktadır.<sup>14</sup>

İnsan irade ve fiilleri konusunda Matürîdîlik ve Eş'arîlik arasındaki en önemli fark; Matürîdîliğe göre cüzi iradenin yaratılmamış olduğudur. Matürîdîlik, cüzi iradenin yaratılmamış olduğunu söylemekle insanın hür bir irade ve ihtiyara sahip olduğunu, fiil ve eylemlerini bu iradeyle özgür bir şekilde kendisinin gerçekleştirdiğini ifade etmiş olmaktadır. Bundan dolayı insan yaptıklarından sorumlu olup sevap ve cezaya müstehaktır.

Allah'ın irade sıfatı üzerinde olduğu gibi, O'nun ilmi ile ilgili olarak da İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren çeşitli görüş ve düşünceler ortaya konulmuştur. İlk dönem İslâm âlimlerinden Hasan el-Basrî, (ö. 110/728), Allah'ın ezeli ilmiyle insanların fiillerini bildiği kanaatindedir. Ancak ona göre bu ilim mâlûma ve insan iradesine tâbi olup, zorlayıcı değildir. İnsanlar özgür iradeleriyle öyle davranacaklarından dolayı Allah öyle bilmektedir.<sup>15</sup>

İmam Azam Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin Allah'ın ilmi hakkındaki görüşü şöyledir: "Allah, ezeli ilmiyle kıyâmete kadar olacakları bilir ve buna göre 'Levh-i Mahfûz'a yazar. Olaylar zamanı gelince Allah'ın ilmine göre meydana gelir." Ancak Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ın 'Levh' teki yazısı hüküm olarak değil, vasıf olarak mevcuttur. Allah'ın bilmesi; yok olanı yokluğu halinde yok olarak, var olanı da varlığı halinde var olarak bilmez. Ayakta olanı o haliyle, oturanı da oturduğu haliyle bilir.<sup>16</sup>

Allah'ın ilim sıfatı Ehl-i Sünnet kelâm ekolleri olan Eş'arî ve Matürîdiyye'ye göre ezeldir. Allah, varolanları bu ezeli bilgisiyile bilir. Ancak Allah'ın ezeli bilgisi varlıklar üzerinde zorlayıcı bir durum teşkil etmez.

İnsan fiillerinin mahiyetine kitaplarında geniş yer veren Eş'arî kelâm âlimlerinden Fahreddin er-Râzî'ye göre Allah insanların fiillerinin meydana geleceğini

<sup>12</sup> Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdî*, s. 30.

<sup>13</sup> Bkz. Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 364-365, 387.

<sup>14</sup> Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, s.10-13,168; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 331; Toprak, "İnsanın Fiilleri Konusunda Matürîdî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf." *SÜİFD*, 1990/3; s. 184; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdî*, s.30.

<sup>15</sup> Sinanoğlu, " Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu" *KSÜİFD*, 4(2004) s. 29-30.

<sup>16</sup> Bkz. Ebu Hanife, *Fıkıh-ı Ekber*. s. 72; Sinanoğlu, *a.g.m*, s. 30.

veya gelmeyeceğini bilir. Ona göre meydana gelmeleri Allah'ın ilmi dahilinde olan şeylerin gerçekleşmesi zorunludur. Allah'ın ilmi dışında bir şeyin meydana gelmesi ise mümkün değildir.<sup>17</sup>

Matürîdî kelâm âlimlerinden İbn Hümmâm, Allah'ın külliyyatı ve cüziyyatı bütün yönleriyle bildiğini ve O'nun ilminin dışında hiçbir şeyin cereyan etmediğini ve bütün hâdislerin, bütün cüzleriyle Allah'ın ilmine muhtaç olduklarını belirtir.<sup>18</sup> Allah fiillerini gerçekleştirmede irade sahibidir. Çünkü O, bütün eşyayı yapıp yapmamada muhtârdır. Fâili Muhtâr'ın ise yapacağı şeyleri bilmesi gerekir. İhtiyâr ancak ilimle olur. Bir şeyi yaratmayı kasteden Allah, o şeyi bildikten sonra ona yönelir. Bu zaruridir.<sup>19</sup>

Mu'tezile âlimleri, kadimlerin çoğalmasına yol açar endişesiyle Allah için ezeli sıfatların varlığını kabul etmemişlerdir. Mu'tezile sadece sıfat siygasında gelen Mevcud, Hayy, Âlim ve Kadir sıfatlarının Allah'ın zatıyla kaim olduğunu kabul etmiş, Allah'ın diğer sıfatlarının ise muhdes olduğunu iddia etmiştir.<sup>20</sup> Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyle el-Allaf (ö.235/849)'a göre Allah âlimdir. O'nun ilmi zatıdır.<sup>21</sup> Mu'tezile'ye göre Allah varlıkları ve var olacakların cüziyyatını bilir.<sup>22</sup>

Allah'ın mutlak kudreti ve ilmi konusunda naklettiğimiz bu özet bilgilerden anlaşıldığı gibi, kelâm âlimleri birbirlerinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Mu'tezile âlimleri Allah'ın kadim bir iradesinin olmadığını, hadis bir irade ile irade ettiğini söylemişlerdir. Böyle olunca Mu'tezile'ye göre insanın irade ve fiilleri Allah'ın mutlak iradesi kapsamında değildir ve dolayısıyla insan kendi hür iradesiyle hareket eder ve fiillerini gerçekleştirir.

Eş'arî ve Matürîdî kelâm âlimleri Mu'tezile'nin görüşünün aksine, Allah'ın kadim ve mutlak irade sahibi olduğunu ve insan irade ve fiillerinin de Allah'ın mutlak iradesi kapsamında olduğunu ifade etmişlerdir. Eş'arî ve Matürîdî âlimler Allah'ın iradesinin kadimliği konusunda Mu'tezile karşısında yer almakla beraber insan irade ve kesbi hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Kelâmi birçok meselede farklı görüşler ortaya koyan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin Allah'ın mutlak ve ezeli ilmi konusunda benzer görüşler ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Mu'tezile'nin Allah'ın zatıyla kaim ve ezeli olarak kabul ettiği dört sıfattan birisi ilimdir. Ehl-i Sünnette olduğu gibi Mu'tezile'ye göre de Allah ezeli olarak âlimdir ve varlıkları her yönüyle bilir.

Kelâm mezheplerinin irade ve ilim ile ilgili görüşlerini özetledikten sonra, şimdi Allah'ın mutlak iradesine Kur'an'da nasıl yer verildiğini görelim.

<sup>17</sup> Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, IX,40; Gündoğar, *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, s. 102.

<sup>18</sup> İbn Hümmâm, *el-Müsâyere*, s. 60; Ayrıca Bkz. Güneş, *İbnü'l-Hümmâm'ın Kader Anlayışı*.

<sup>19</sup> Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere*, s. 59-60.

<sup>20</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 183.

<sup>21</sup> Şehristani, *el-Milel*, I, 46.

<sup>22</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, IX, 30.

## 2. Kur'an'da Allah'ın Varlıklar Âlemi Hakkındaki Mutlak İradesi

İrade kelimesi, talep etmek, istemek manasına Arapça "rvd" kökünden "İf'al" vezninde mastardır. İrade kelimesi; isteme ve dileme gibi ilk anlamların yanısıra, kasdetmek, kurmak, idare etmek, emretmek, harekete geçme gücü ve yeteneği gibi anlamları da içermektedir.<sup>23</sup> Kur'an'da Allah'ın bir şeyin olmasını irade ettiğinde ona "ol" demesiyle o şeyin olduğu bildirilmektedir. "(O), göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Bir şeyi dilediğinde ona sadece «Ol!» der, o da hemen oluverir."<sup>24</sup> Bu ve buna benzer ayetlerde Allah'ın mutlak iradesiyle kâinata hakim olduğu ve dilediği anda dilediği şeyi yaratabileceği bildirilmektedir.

Kur'an'da irade anlamında kullanılan bir diğer terim "meşiet"tir. "Meşiet" "şae" fiilinin mimli mastarı olarak türetilmiştir ve "şae" fiilinin en yaygın mastarı olarak kullanılmıştır. "Şae" ile "erade" fiilleri genelde aynı anlamda kullanılmaktadır. Bununla birlikte meşietin "birini bir şeye zorlamak" anlamına geldiği belirtilmiştir.<sup>25</sup> "Şey" kelimesinin mevcut anlamına gelmesinden dolayı "şae" fiili için icad anlamı da verilmiştir. Kelâmcıların çoğuna göre meşiet kavramı, irade kavramıyla aynı anlamdadır. Genel olarak irade kavramı yerine kullanılabilirse de, bazılarına göre aslında meşiet; şeyin icadı ve isâbetidir. Allah hakkında kullanıldığında icad etme, insanlar için kullanıldığında ise isâbet etme anlamındadır. Allah'ın meşietini 'şey'in varlığını gerektirir. "*Vemâ teşâûne illâ en yeşâallâhu Rabbul âlemin*" (Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz)<sup>26</sup> ayetinde bildirildiği üzere, Allah'ın meşiet ettiği olur, etmediği olmaz.<sup>27</sup> Şöyle de denilebilir; Allah'ın bir iş hakkında iradesi, yasa (sünnetullah) olmazsa, insanların o işte bir irade ve fiili olmaz. İnsanların bir şeyi gerçekleştirebilmeleri ancak Allah'ın o fiili gerçekleştireme imkânlarını yaratmasına bağlıdır.

İlahi irade; Allah'ın mümkün olan her şeyi caiz olan şekillerde, sınırsız vakitlerden birinde yapma veya yapmama konusundaki tayin, tercih ve tahsisidir. İrade Allah'ın vacip sıfatlarından, zıddı olan cebir ve zorlama ise Allah için düşünülemez. Kâinatın hudusu, yani sonradan oluşu Allah'ın zorunlu bir fail olmayıp irade ve ihtiyar sahibi olmasının bir delilidir. Allah'ın irade sıfatı yalnız aklen caiz ve mümkün olanlarla ilgilidir, Onun iradesi muhale taalluk etmez. Allah, ezeli iradesi ile mümkün ve caiz şekiller ve ihtimallerin bir kısmına ezelde tahsis eder. Varlık âlemine çıkacak şeyin varlığının yokluğuna tercihini, zaman, mekân, keyfiyet ve gerçekleşmesini tahsis etmek, her şeyin bir irade gereği ortaya çıktığını ve çıkmaya devam ettiğini ifade eder. Bunun aksine bir ihtimal yoktur. İrade sıfatı Allah'ın ilim sıfatıyla yakından ilgilidir ve ilim sıfatına uygun bir şekilde

<sup>23</sup> Bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "r-v-d" maddesi, III, 187-191.

<sup>24</sup> el-Bakara, 2/117; Ayrıca bkz. el-En'am, 6/73; en-Nahl, 16/40; Yasin, 36/82.

<sup>25</sup> İbn Manzur, *a.g.e.*, "ş-y-e" maddesi, I, 103-106.

<sup>26</sup> et-Tekvîr, 81/29.

<sup>27</sup> Râğıp el-İsfehânî, *Müfredât*, r-v-d maddesi, s. 206. İrade ve Meşiet kavramları hakkında geniş bilgi için bkz. Memiş, "Allah'a İzafe Bakımından Kur'an'da İrade ve Meşiet Kavramları" *DEÜİFD*, XXXI/2010.



gerçekleşir. Bu uygunluk da ezeldir. İlm-i İlâhîde değişme mümkün olmadığı gibi ilâhî iradede de değişiklik sözkonusu değildir.<sup>28</sup>

İlâhî irade; tekvinî (kevni) ve teşriî (dini) irade olarak ikiye ayrılır. Tekvini irade; Allah'ın kâinattaki varlıkların oluşumu ile ilgili olan iradesidir. Tabiat kanunları, insanın fitratı, tekvini irade ile var olmuştur. Burada insanın iradesiyle müdahil olacağı bir alan söz konusu değildir. Tekvini irade hayır, şer, taat ve ma'siyetin tamamına ilişkindir.<sup>29</sup> Örneğin tekvini iradeye taalluk eden ayetlerden birisi şöyledir: "...Allah sizi helak etmeyi murad ediyorsa zaten öğüt vermenin size bir faydası olmaz..."<sup>30</sup>

Teşriî irade; Allah'ın rızasına uygun emirlerini ve dini kuralları içine alan iradesidir. Yani, yaratıcının, yarattığından yapmasını istediği, irade ettiği şeylerdir. Onun irade ettiği her şey iman ve iyi ameller çerçevesine girmektedir. Teşriî irade yalnız hayra ve taata taalluk eder.<sup>31</sup> Teşriî iradede Allah'ın dilemesi, o iradenin gerçekleşmesini gerektirmez. İnsanların seçim ve tercihlerinin bu irade ile birleşmesi sayesinde teşriî irade gerçekleşmiş olur. "...Allah dinî hükümler koymakla, size kolaylık getirmek istiyor, sizi zora, sıkıntıya sokmak istemiyor..."<sup>32</sup> "Muhakkak ki Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emrediyor (irade ediyor)..."<sup>33</sup> ayetleri, teşriî iradeye taalluk eden ayetlerden bazılarını teşkil etmektedir.

Allah'ın iradesi, O'nun her şeye kadir olduğunu<sup>34</sup>, İlahi iradenin kesinlikle geri çevrilemeyeceği<sup>35</sup>, Allah'ın ceza verme yönünde tecelli eden iradesinden kimsenin korunamayacağı<sup>36</sup>, Allah'ın kurduğu düzenin gereği bir şeyin olmasına "ol" demesinin yeteceği<sup>37</sup>, Allah'ın insanlara zarar vermeyi veya fayda sağlamayı istemesi halinde, kimsenin karşı çıkmaya güç yetiremeyeceği<sup>38</sup> vb. şekillerde tecelli eder.

Kur'an, Allah'ın iradesinin mutlaklığı ve insan iradesinin sınırlılığına şöyle işaret etmektedir: "De ki, ey mülkün sahibi Allah'ım! Mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden de alırsın. Dilediğini güçlü, dilediğini zelil edersin. İyilik senin elindedir. Evet, Sen her şeye gücü yetensin"<sup>39</sup> "De ki, Allah'ın dilemesi dışında, ben kendime ne bir yarar sağlayabilir ne de bir zarar verebilirim..."<sup>40</sup> "Rabb'iniz, sizi daha

<sup>28</sup> İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 270

<sup>29</sup> İzmirli, *a.g.e.*, s. 270.

<sup>30</sup> Hud, 11/34.

<sup>31</sup> İzmirli, *a.g.e.*, s. 270.

<sup>32</sup> el-Bakara, 2/185.

<sup>33</sup> en-Nahl, 16/90.

<sup>34</sup> el-Maide, 5/17.

<sup>35</sup> er-Ra'd, 13/11.

<sup>36</sup> el-Ahzab, 33/17.

<sup>37</sup> Yasin, 36/82.

<sup>38</sup> el-Feth, 48/11.

<sup>39</sup> Al-i İmrân, 3/26.

<sup>40</sup> Yunus, 10/ 49.

iyi bilir, dilerse size merhamet eder ve dilerse sizi cezalandırır. Biz seni kendilerinden sorumlu olarak göndermedik.”<sup>41</sup>

Kur’an’ın yukarıda zikrettiğimiz ayetlerinde, insanla ilgili tasarrufların asıl itibariyle Allah’ın mutlak iradesine bağlı olduğu belirtilmektedir. Ayrıca insanın iradesiyle gerçekleştirdiği fiil ve davranışların, Allah’ın iradesi ve evrene koyduğu yasalardan (sünnetullah) bağımsız olmadığı gerçeğini de ilgili ayetlerin anlamından çıkarmak mümkündür.

Kur’an’da insan iradesinin mutlak bir vasıf taşımayıp mukayyed olduğu bildirilmektedir. “...Allah dilemediğiçe siz dileyemezsiniz.”<sup>42</sup> ayeti buna bir örnektir. Eş’arî’ye göre bu ayet, bizim ancak Allah’ın irade etmemizi istediği şeyleri irade edebileceğimizi haber veriyor.<sup>43</sup> Bundan dolayı bütün fiillerin müridi Allah’tır. Bunun aksi Allah’a acizlik getirir.<sup>44</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) mezkûr ayeti şöyle yorumlamaktadır: “Kader ve insan iradesi ile ilgili olarak delil getirilen bu ayette, insanların bir iradeye sahip oldukları, ancak bununla beraber insanların söz konusu iradesinin mutlak olmayıp Allah’ın iradesine uygunlukla kayıt altına alındığında şüphe yoktur. Dolayısıyla burada sorumluluk insana, hüküm ise Allah’a aittir.” Yazır, ilgili yorumunu şu şekilde sürdürmektedir: “İnsan kendi kaderini kendi keyfine göre çizemez. İnsan, Allah’ın dilemesi çerçevesinde sorumludur. Allah ise hiç bir kayda bağlı olmadan dilediğini yapar.”<sup>45</sup>

İnsan iradesinin mutlak bir vasıf taşımadığını bildiren “Alemlerin Rabbi olan Allah dilemediğiçe, siz dileyemezsiniz”<sup>46</sup> ayeti için Fahreddin er-Râzî şöyle diyor: “Allah, dileme gücünü insanlara vermeyi dilerse, ancak o zaman insan irade etme kudreti gösterebilir, çünkü irade fiili, sonradan meydana gelen, yaratılan bir sıfattır. Onun meydana gelmesi için, mutlaka başka bir iradeye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla insanların fiilleri, olumlu da olsa, olumsuz da olsa, Allah’ın iradesine dayanır.”<sup>47</sup>

Gerek Eş’arî ve Razî ve gerekse Yazır’ın görüşlerinden şu sonucu çıkarabiliriz: Allah’ın her şeyi kapsayan mutlak bir iradesi vardır. Allah’ın bu mutlak iradesi karşısında insan iradesi tamamen cebr altında değildir, fakat bütünüyle Allah’ın mutlak iradesinden de bağımsız değildir. Bu görüşü şu ayetlerde desteklemektedir. “Ayetlerimizi yalanlayanlar karanlıklarda (kalmış) sağırılar ve dilsizlerdir. Allah kimi dilerse onu şaşırtır, kimi de dilerse onu doğru yola koyar.”<sup>48</sup> “Eğer Allah sizi azdırmak istemişse, ben size öğüt vermek istesem de nasihatım size fayda vermez...”<sup>49</sup>

<sup>41</sup> el-İsrâ, 17/ 54.

<sup>42</sup> el-İnsan, 76/ 30.

<sup>43</sup> Eş’arî, *el-Luma’*, s. 57.

<sup>44</sup> Toprak, “İnsanın Fiilleri Konusunda Matürîdî ve Eş’arî Arasındaki İhtilaf”, s. 180.

<sup>45</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII,473.

<sup>46</sup> et-Tekvir, 81/29.

<sup>47</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXXI,76.

<sup>48</sup> el-En’am, 6/39.

<sup>49</sup> Hud, 11/34.

İbn Rüşd (ö.1198), "Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı, fakat o dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Yapageldiğiniz işlerden elbette mes'ul olacaksınız."<sup>50</sup> ayetini şöyle yorumlamıştır: " Allah'ın istediğini dalalette kılması, ve istediğini hidayette kılması, toplum hayatında yolunu şaşırmış, yani kendi tabiatları gereği dalalete hazırlanmış, iç ve dıştan kendilerini kuşatan saptırıcı sebeplerle sapıklığa yönelmiş birtakım insanların durumunun bildirilmesidir.<sup>51</sup> Bu ayette, insanların yaptığı fiillerden sorumlu tutulacağı aşikârdır. Ama aslolan bu mana ile birlikte, gerçekte ilahi iradeye bağlı olarak cereyan eden sıfatlarda, Allah'ın her şeyi ihata eden mutlak bir irade sahibi olduğunun teyid edilmesidir.<sup>52</sup>

Fahredden er-Râzî, Allah'ın iradesinin mutlak olduğuna delalet eden ayetlerden birinin "*Oysa Rabb'in dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi inanırdı. İnanmaları için, insanları sen mi zorlayacaksın?*"<sup>53</sup> olduğunu belirterek, bu ayette, Allah'ın tüm insanların inanması hususunda ilahi iradenin tahakkuk etmediğini ifade eder. İnsan irade ve fiillerinin Allah'ın iradesi ve yaratmasına bağlı olduğu görüşünde olan Râzî, Allah'ın gerek evrendeki varlıklar ve gerekse insanın irade ve fiilleri üzerinde mutlak irade sahibi olduğu görüşünü ortaya koymuştur.<sup>54</sup>

Necati Öner, insan hürriyetinin sınırsız olmadığını, onun üzerinde Allah'ın mutlak iradesinin olduğunu şöyle ifade eder: "Seçme hürriyeti insan için ancak sınırlı bir alanda söz konusu olabilir. İnsanın hayatıyla ilgili önemli hususlar bunu kanıtlar. İnsanın dünyaya gelişi kendi elinde değildir, dünyayı terk edişi de böyledir. Bu durum insanı kendisini aşan bir varlıkla yüzyüze getirmekte ve sonsuz hürriyete sahip mutlak bir varlığı düşündürmektedir. Hürriyet konusu işlenirken böyle mutlak bir varlığı dikkate alma zorunluluğu doğar. Hürriyet meselesi üzerine eğilen akıl için, mutlak hürriyete sahip bir varlığı hesaba katmak kaçınılmaz olur. İster kabulü, ister reddi olsun, mutlak varlık üzerinde düşünmeden hürriyet meselesi için bir çözüm yolu bulunmaz."<sup>55</sup>

Allah'ın iradesinin mutlaklığı, O'nun iradesinin ve hâkimiyetinin kapsamı dışında bir şeyin kalmamasını zorunlu kılar. Bunun tersi, Allah'ın iradesinin mutlaklığına halel getirir. O halde Allah, kâinattaki bütün mevcudatı irade etmiş, kudreti ile yaratmış ve koyduğu yasalarla da idare etmektedir. Allah'ın iradesiyle, akıl ve irade sahibi olarak yarattığı insan, O'nun iradesi ve koyduğu yasalara uygun olarak irade ve tercih kabiliyetine sahip olmuştur.

İrade fiilini, yukarıda zikredilen farklı anlamlarla beraber düşündüğümüz zaman, bu fiilin; dileme, isteme gibi anlamların yanı sıra, aynı zamanda Allah'ın kâinattaki varlıklar üzerindeki sistemi ve düzeni anlamını da içerdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu bağlamda Kur'an ayetlerinde ifade edilen Allah'ın sünneti

<sup>50</sup> en-Nahl, 16/93.

<sup>51</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf-an-Menahici'l-Edille*, s. 135.

<sup>52</sup> Altıntaş, "Kelâmi Ayetleri Okumada Anlama Yöntem", *CÜİFD*, 1996/1, s. 108.

<sup>53</sup> Yunus, 10/99.

<sup>54</sup> Bkz. Râzî, *Mefatihu'l-Çayb*, XVII/139-140.

<sup>55</sup> Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 32.

(sünnetullah) <sup>56</sup> kavramı da, Allah'ın mutlak iradesi ve hâkimiyeti noktasında mütalaâ edilebilir. Allah'ın evrendeki hâkimiyet ve idaresi sadece kevnî olaylarla sınırlı olmayıp, aynı zamanda insan davranışlarını da kapsamakta ve dolayısıyla tarihin akışını da ilgilendirmektedir. Nitekim Allah'ın mutlak iradesini bildiren ayetlerin büyük çoğunluğunda muhatap insan olmuştur.

Kur'an'da belirtildiği üzere, insan, akıl ve iradesiyle diğer varlıklardan farklı olmakla birlikte, 'sünnetullah'ın dışına çıkan bir varlık değildir. Allah'ın mutlak iradesi ve hâkimiyeti, canlı ve cansız bütün varlıkları kuşattığı gibi, insan iradesini ve onun fiillerini de içine almaktadır. Allah'ın mutlak iradesi kapsamına, insanın iradesinin ve dolayısıyla fiillerinin de girmesi tabiidir. Kur'an, ilahi iradenin mutlak, özgür ve önüne geçilemez olduğu, dolayısıyla insanın iradesini sınırladığı,<sup>57</sup> hayır ve şer olarak olup-biten her şeyin Allah'ın iradesi istikametinde gerçekleştiği,<sup>58</sup> fakat Allah'ın iradesinin mutlak, hikmete dayalı ve adil olduğu, insanlar için asla cebri ve zulmü içermediğini bildirmektedir.<sup>59</sup> Diğer taraftan insanın iradesini konu edinen ayetlerde, onun pratik hayatına dair iradesine dikkat çekilmektedir. İnsanın fiilleri ve ahlâkına ilişkin Kur'an ayetleri, insanın iradesinde özgür olduğunu,<sup>60</sup> bundan dolayı, onun iyi ya da kötü şeyleri gerçekleştirdiğini ve bunun sonucunda ilahi adalete uygun olarak mükâfat veya cezaya müstahak olacağını bildirmektedir.<sup>61</sup> Allah'ın mutlak iradesi, insanın sınırlı iradesini kuşatmaktadır. Ancak söz konusu irade, insan iradesi açısından zorlayıcı bir durum meydana getirmemektedir. Her şeyi kuşatan Allah'ın ilmi nasıl ki insan fiilleri üzerinde bir cebri gerektirmiyorsa, Allah'ın iradesi de insan fiillerinde bir zorlama sebebi teşkil etmemektedir.

### 3. Kur'an'a Göre Allah'ın Varlıklar hakkında Ezeli Bilgiye Sahip Oluşu

İlim lugatte; cehaletin zıddı, şuur,<sup>62</sup> hissetmek, algılamak, hayal etmek<sup>63</sup> gibi anlamlara gelir. İstilahî olarak ilim; bir şeyi hakikatiyle idrak etmek, bir şeyin kendisinde mevcut olan veya olamayan hususların ne olduğuna karar vermektir.<sup>64</sup>

İlahî bilgi; mutlak, şüphesiz, bütün detaylarıyla, gizli, açık, gayb ve şahadet cihetiyle bilmek anlamındadır.<sup>65</sup> Allah'ın ilim sahibi olması, şüphesiz bütün varlığı her yönüyle bilmesini gerektirir. Allah'ın mutlak bilgisi O'nun kâinattaki irade ve koyduğu yasalarla beraberdir. Allah'ın ilmi, zamanın ezeli, ebed ve şimdi olarak

<sup>56</sup> Bkz. el-Fatır, 35/43; el-İsra, 17/77; el-Ahzab, 33/38, 62; el-Feth, 48/23.

<sup>57</sup> Bkz. el-Bakara, 2/253; er-Ra'd, 13/11; el-Ahzab, 33/17.

<sup>58</sup> Bkz. el-En'am, 6/125; el-İsra, 17/16; el-Cin, 72/10.

<sup>59</sup> Bkz. el-Bakara, 2/26, 185; Âl-i İmran, 3/103; el-Mü'min, 40/31.

<sup>60</sup> Bkz. Âl-i İmran, 3/145; el-İsra, 17/18; el-Ahzab, 33/28-29.

<sup>61</sup> Bkz. el-Enfal, 8/62,71; Yusuf, 12/25; el-Hac, 22/25.

<sup>62</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XII, 417-418.

<sup>63</sup> Tehanevi, *Keşşafu Istılahatı'l-Funûn*, II, 1056.

<sup>64</sup> Isfehâni, *Müfredat*, s. 343; Cürçani, *et-Ta'rifat*, s. 103.

<sup>65</sup> Bkz. el-Bakara, 2/55, 77, 216, 220, 232, 235, 255; Al-i İmran, 3/7, 29, 66, 140, 142; en-Nisa, 4/66; el'A'raf, 7/7; Hud, 11/14; el-Mülk, 67/26; el-Ahkaf, 46/23.

isimlendirilen bütün kısımlarını kapsar. Başka bir ifadeyle O'nun bilgisi, varlığı bütün değişimleriyle beraber içine alır.

Kur'an, Allah'ın ilminden ve varlıklar üzerindeki güç ve hâkimiyetinden şöyle bahsetmektedir: *"Her dışının neye gebe olduğunu Allah bilir. Ve rahimler ne eksiltir, ne artırır, onu da bilir. O'nun katında her şeyin bir ölçüsü vardır. Allah görünmeyeni de bilir, görüneni de, O büyüktür ve çok yücedir."*<sup>66</sup>

Allah'ın yaratmış olduğu varlıklarla ilgili bütün ayrıntıları bilmesi, ilahi ilminin gereğidir. Canlı veya cansız, herhangi bir varlığın ve o varlıkla ilgili herhangi bir durumun, Allah'ın ilminin dışına çıkması mümkün değildir. Allah'ın ilminin bu keyfiyetini, Hamdi Yazır şöyle açıklıyor: "Allah'ın bilgisi, bütün incelikleri, bütün tedbirleri ve sonuçları içeren bir bilgidir. Allah katında her şey bir ölçü iledir. Başından sonuna kadar belli sınırlar içinde bir takdir iledir. Her şey kendi özünde ve haddi zatında ölçülmüş, biçilmiştir. Her şeyin haddi ve hududu vardır ve zincirleme olarak bütün sebepler silsilesiyle tamamen Allah'a dayanır. O'nun ilmiyle çerçevelenmiş olmayan hiçbir şey yoktur. Her şeyin kendi özünde herhangi bir varlık mertebesinde meydana gelişi veya meydana gelmeye kabiliyetli oluşu, Allah'a göre hazır bir ilimdir, olacağı da olmuş gibi bilir, O'nun bilgisi dışında zaten bir şey olamaz. O gizliyi, gaybı da bilir, açık ve aleni olan şeyleri de bilir. Allah duyularla algılanamayan şeyleri de bilir, hazır olanı da bilir. O yok olanı da bilir, mevcut olanı da bilir."<sup>67</sup> Yazır'ın Allah'ın ilmine ilişkin yaptığı tefsire göre; Allah'ın bilgisi salt bilgi ile sınırlı değildir. Allah'ın ilmi aynı zamanda varlıkları takdir etmeyi, onları belirlemeyi ve yaratmayı da içermektedir.

Allah'ın canlı ve cansızlar hakkındaki sonsuz ilmi aynı zamanda gaybi bilgileri de kapsamaktadır. Kur'an ayetlerinden öğrendiğimiz göre gaybla ilgili bilgiler sadece Allah'a aittir. *"Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfuz) olmasın"*<sup>68</sup> *"Şüphe yok ki kıyametin ilmi Allah katındadır. O, yağmurun yağacağını ve rahimlerde olanı da bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını ve nerede öleceğini bilmez. Gerçekten Allah her şeyi bilir ve her şeyden haberdardır"*<sup>69</sup> ayetleri bu gerçeği beyan etmektedir. İnsan, ileride başına ne geleceğini, eline ne geçeceğini, iyilik mi kötülük mü kazanacağını, kendi gayretiyle bilemez. Yine o, nerede ve ne zaman öleceğini de bilemez. Fakat Allah her şeyi bilir ve her şeyden haberdardır. Olmuşu, olacağı, görüleni, görülmeyeni, açığı, gizliyi, hepsini bilir.<sup>70</sup>

Allah'ın olmuş ve olacak olan şeyleri bilmesi, O'nun ilminin bir gereğidir. İnsanlar açısından gelecekte olan şeyler Allah için 'gelecek' değildir. İnsanların

<sup>66</sup> er-Ra'd, 13/8-9.

<sup>67</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 128-129.

<sup>68</sup> el-En'am, 6/59.

<sup>69</sup> Lokman, 31/34.

<sup>70</sup> Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 280.

gelecekle ilgili bazı tahmin ve bilgileri –meteorolojinin hava tahminleri gibi- sınırlı düzeyde olup geçicidir ve Allah'ın evrene koyduğu yasa ve imkânlarla bağlıdır. Allah'ın gayba ilişkin külli ilmi ise hiçbir şeye bağlı olmayıp ilahi boyuttur.

Allah'ın kevnî olaylarla ilgili ezeli iradesi, bilgisi ve takdirinin anlaşılması konusunda herhangi bir problem yaşanmazken, insan irade ve fiilleri açısından meseleye bakıldığında durum farklılaşmaktadır. Allah'ın bütün mahlûkat için olan iradesi ve ilmi, insanın hür iradesi ve fiillerini kapsar mı? Allah her şeyi irade ediyorsa, insanın hür iradesi diye bir şey söz konusu olur mu? Allah her şeyi biliyorsa, insanın yaptıkları üzerinde bir zorlama ve baskı var mıdır?

Yukarıdaki sorulara cevap verilebilmesi için, Allah'ın iradesi ve ilmi, kâinata koyduğu yasalar ve hâkimiyeti ile beraber, insanın iradesi gerçeğinin göz önünde bulundurulması gerekir. Çünkü Kur'an bize her ikisinin varlığından söz etmektedir. Kur'an ayetleri insanın kendi iradesiyle fiillerini gerçekleştirdiğini ve yaptığı iyilikler için mükâfat, kötülükler için de ceza alacağını bildirmektedir. O halde insan, yaptıklarından dolayı sorumlu tutulan irade sahibi bir varlık olmaktadır. Bu konuyu Kur'an şöyle beyan eder: *"Nefsini arzusunu ilah edinen, Allah'ın (halini) bildiği için saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?"*<sup>71</sup>

İnsanlar gerçekleştirdikleri fiillerinin veya karşılaştıkları olayların kendileri hakkında kesin bir şekilde hayır veya şer olduğunu bilemezler. Ancak Kur'an bütün bunların Allah tarafından bilindiğini şöyle haber verir: *"Savaş, hoşunuza gitmediği halde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki; bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz".*<sup>72</sup> Ayette belirtildiği üzere Allah, kulları için emrettiği şeylerde hangi yararların olduğunu ezeli bilgisiyle bilmektedir.

Allah'ın hayır ve şer olarak meydana gelecek olan bütün şeyleri gökler ve yer yaratılmadan önce ilahi ilmi ile ihata ettiğini Kur'an şöyle bildirmektedir: *"Bilmez misin ki, Allah gökte ve yerde ne varsa hepsini bilir. Muhakkak ki bunların hepsi bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da) dır. Şüphesiz ki Allah'a göre bu çok kolaydır."*<sup>73</sup>

Batı'da süreç felsefesi ışığında Allah'ın bilgisi ile ilgili tahliller yapılmıştır. Son dönem batılı filozoflardan Whitehead ve Hartshorne'un konu ile ilgili açıklamaları önemlidir. Whitehead ve Hartshorne, Allah'ı mutlak yönüyle zamana bağlı kılmazlar. Whitehead'a göre Allah'ın varlığı tarihin seyrine değil, tarihin seyri O'nun varlığına bağlıdır. O'nun kavramsal bilgisinin ezeli oluşu da bundan dolaydır. Öyle görünüyor ki, Whitehead Allah için 'mazi'nin söz konusu olamayacağına inanır. Ama Allah için gelecek söz konusu mudur? Aydın'a göre, Allah her iki vechesiyle birlikte düşünüldüğünde Whitehead sisteminin bu soruya olumlu cevap vermesi kaçınılmazdır.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> el-Câsiye, 45/23.

<sup>72</sup> el-Bakara, 2/216.

<sup>73</sup> el-Hacc, 22/70.

<sup>74</sup> Aydın, a.g.m, s. 67.

Hartshorne ise söz konusu soruya olumlu cevabını açıkça şöyemekte ve düşüncesini şöyle savunmaktadır: “Allah şimdiki şimdi, geleceği de gelecek olarak bilir. Gelecek şöyle veya böyle belirlenmiş olan bir ihtimaller ve imkânlar sahasıdır. Eğer “Allah her şeyi bilir” ile anlatılmak istenen şey, Allah'ın imkânları, anahatları bilmesi ise doğrudur. Yok eğer geleceği, “sanki gerçeklik kazanmış olarak” bilmesi ise bu Allah'ın da, öteki bütün var olanların da elini kolunu bağlayan bir determinizmdir.”<sup>75</sup>

Hartshorne'a göre “her şeyi bilmek” zaman ötesinde bir bilgi anlamına gelmez. Allah ilerde olacak bir olayın imkânını önceden bilir, olay meydana geldiğinde de gerçek olay olarak bilir ve böylece daha önce bildiğinden fazla bilmiş olur. Fakat her iki zamanda da -önce de, olaydan sonra da- ne var ise, onu bütünüyle bilir. Yani bilgide herhangi bir eksiklik yoktur. Bir anda imkân var, Allah onu bütünüyle bilmekte, başka bir anda gerçeklik var, Allah onu da bütünüyle bilmektedir. Bu Allah'a bir noksanlık getirir mi? Hartshorne'a göre klasik teistlerin büyük çoğunluğu bu soruya “evet” dedikleri için yanlışlığa ve tutarsızlığa düşmüşlerdir. Hartshorne'a göre soruyu “evet” şeklinde cevaplandırmak yanlıştır, çünkü ancak *olmuş olan* bir şeyin bilinmemesi cahilliktir. Eğer ortada bir realite olsa da Allah onu bilmeseydi, elbette eksiklik söz konusu olurdu. Bilgi sadece ve sadece realiteye tekabül ettiği sürece doğru olur. Realite henüz yoksa bilinecek olan şey nedir? Ve bu şey bilinmiyorsa, bilgisizlik bunun neresindedir? Asıl hata, olmayan bir şeyi olmuş gibi bilmektir. Doğru olan ise, henüz kesinlik ve belirlilik kazanmamış olanı, *nasıl ise öylece* bilmektir.<sup>76</sup>

Süreç felsefesinin temel ilkelerini benimseyen Muhammed İkbal'e göre; Allah'ın kendine özgü yetkinliği, şüphe yok ki kendine özgü bir bilgiyi gerektirir. Biz dışımızda bulunan bir nesneyi bir “başka” varlık olarak alır ve onu öylece bilgi objesi olarak kabul ederiz. İkbal'e göre böyle bir bilgi fiilini, kapsamını her şeyi içine alacak şekilde genişletsek bile Allah'a atfedemeyiz. Allah'ın dışında kalan başka bir varlık olmadığına göre, başka bir ifadeyle, O, “muhit” olduğuna göre, âleme dışarıdan bakarak bilgi sahibi olmaz.<sup>77</sup>

Süreç felsefesi filozoflarının Allah'ın bilgisi hakkındaki düşüncelerinin ilk nüvelerini İslâm alimlerinde görmek mümkündür. Örneğin Ebû Hanîfe'nin daha önce naklettiğimiz “Allah'ın ‘Levh’ teki yazısı hüküm olarak değil, vasıf olarak mevcuttur. Allah'ın bilmesi; yok olanı yokluğu halinde yok olarak, var olanı da varlığı halinde var olarak bilmedir. Ayakta olanı o haliyle, oturanı da oturduğu haliyle bilir”<sup>78</sup> şeklindeki görüşü, geleceğin ihtimaller ve imkânlar sahası olması anlamında önemlidir.

<sup>75</sup> Hartshorne, *Man's Vision of God'* dan nkl. Aydın, a.g.m, s. 68.

<sup>76</sup> Aydın, a.g.m, s. 68.

<sup>77</sup> İqbal, *Reconstruction og Religious Thought in Islam*, s. 68; Aydın, “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi” s. 67.

<sup>78</sup> Bkz. Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber*. s. 72; Sinanoğlu, “Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu”, s. 30.

Süreç felsefesi filozoflarından Whitehead, yukarıda zikrettiğimiz ifadelerinde; "Allah'ın varlığı tarihin seyrine değil, tarihin seyri O'nun varlığına bağlıdır. O'nun kavramsal bilgisinin ezeli oluşu da bundan dolaydır" diyor. Ancak bundan önce, Allah'ın zamana bağlı olmadığı gerçeğini İbn Arabi "hazır olma" prensibine göre şöyle ifade etmiştir: "Her şey başlangıçsız ve sonsuz varlıkta hep birlikte vardır. Değişme ve zaman insanın vehmidir. Her şey aynı zamanda vardır. Gerçek olan geçmiş ve gelecek değil, değişmeyen andır. Yalnız bu değişmez ezeli varlıkta yaratılış, doğuş, değişiş değil, gizliden açığa çıkan ezeli bir "hazır oluş" vardır. İbn Arabi'ye göre bütün varlık "hazır" dır. Ve bu hazır oluş sonsuzlukta hiçbir boşluk ve yokluk yeri bırakmamak üzere tam bir hazır oluştur."<sup>79</sup>

"Allah'ın hür bir irade imkânı verdiği insanın, bu imkânını gerçek anlamda kullanabilmesi için geleceğin belirlenmemiş olması gerekir" şeklindeki bir görüş,<sup>80</sup> insan hürriyet ve iradesine yer bulmak açısından makul görünmektedir. Ancak bu görüşü Allah'ın 'gayb'ı bildiğini ifade eden Kur'an ayetleri ile telif etmek zor görünmektedir. Allah'ın "Âlim" isminden bahseden ayetlere baktığımızda, zaman problemi olmayan Allah'ın geleceği bilmesi, O'nun ilminin bir gereği olmaktadır. Allah'ın "Âlim" sıfatı, O'nun zaman ve mekân kaydı olmaksızın, büyük-küçük, gizli-aşikâr, her şeyi, her hadiseyi hakkıyla bilmesi demektir.<sup>81</sup> Nitekim Yunus Suresi'nin 61. ayeti, Allah'ın zaman ve mekân farkı olmaksızın her şeyi ilmiyle kuşattığına bir örnektir: "(Ey Muhammed) Sen hangi işte bulunursan bulun, ona dair Kur'an'dan ne okursan oku ve (ey insanlar) hangi şeyi yaparsanız yapın, siz ona daldığınızda biz sizi mutlaka görürüz. Ne yerde, ne gökte, zerre ağırlığınca, (hatta) bu zerre-den daha küçük veya daha büyük olsun, hiçbir şey Rabbinden uzak (gizli) olmaz; hepsi muhakkak apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da yazılı) dır."

Allah'ın ilmi insan fiilleri üzerinde herhangi bir zorlama meydana getirmez, çünkü Allah'ın ilmi maluma tabidir. Allah'ın ilminin maluma tabi olduğu söylenildiği zaman, Allah'ın mutlak iradesi ve izni dahilinde, fakat O'ndan bağımsız, insanın iradesi kabul edilmiş olur. Allah için zaman söz konusu olmadığı için, Allah önceden bilir veya ezelde bilir demenin anlamı yoktur. Önemli olan, irade ve hareket olarak insanın hür fiilinin, Allah'ın ilmine konu olmadan 'evvel' ortaya çıktığını ve Allah'ın sonsuz yaratma alternatiflerinden 'insan' yaratma çeşidinde, bu yetkiyi (hürriyeti) insana verdiğini kabul etmektir. İster kâinat, isterse insan cinsi karşısında diri, aktif, dinamik, her an irade eden Allah tasavvuru bunu gerektirir.<sup>82</sup>

Allah'ın insanların fiil ve davranışlarını ezeli ilmiyle bilmesinin, onlar üzerinde bir zorlama meydana getirmediği hususuyla ilgili olarak, Hz. Ömer'in naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah'ın sizin hakkınızdaki ilmi, sizi gölgeleyen gök ve sizi üzerinde taşıyan yer gibidir. Nasıl siz, gökten ve yerden çıkmaya muktedir değilseniz, aynı şekilde Allah'ın ilminden de çıkmaya

<sup>79</sup> Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 220.

<sup>80</sup> Bkz. Özdemir, "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", *CÜİFD*, Sivas, 2002, V/I, s. 225.

<sup>81</sup> Bkz. Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s.111.

<sup>82</sup> Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, s. 100.



gücünüz yetmez. Nasıl gök ve yer sizi günah işlemeye sevketmiyorsa, bunun gibi Allah'ın ilmi de sizi o günahları işlemeye zorlamıyor.”<sup>83</sup> Hz. Peygamber'den nakledilen bu hadiste verilen örnekle, Allah'ın iradesi ve ilmi karşısında insanın özgür iradesiyle yaptığı fiillerde herhangi bir zorlamanın olmadığını bildirmiş olmaktadır. Buna göre Allah'ın ilmi, Allah'a özgü ve bütün varlığı tüm yönleriyle kuşatan bir bilgidir. Söz konusu kuşatmanın içine iradeli, iradesiz, bütün varlıklar girmekte ve onun dışında bir şey kalmamaktadır.

Kur'an, Allah'ın, bilgisi ile bütün varlıklara her yönüyle hâkim olduğunu, hiçbir şeyin onun bilgisi dışında kalmadığını bildirmektedir. Durum böyle olunca diğer varlıklardan irade özgürlüğü yönüyle farklı olan insan da bu çerçevenin içinde yerini almış olmaktadır. Öyle ki, insan sahip olduğu irade ile istediği veya istemediği, tercih ettiği veya etmediği bütün hal ve durumlar da Allah'ın ilmiyle kuşatılmıştır. Çünkü insana irade kabiliyetini veren, bu iradesini kullanma yetisini bahşeden yine Allah'tır. İnsanın iradesini iyi veya kötü yönde kullanması için ona serbest bir alan açan da Allah'tır. Kur'an ayetlerinden anlaşıldığına göre Allah, insanın iradesiyle tercih ettiği fiilleri zaman farkı olmadan bilir ve bu fiilleri için insana bir zorlamada bulunmaz. Tanınan serbest alan içinde insan, fiillerini özgürce yapar ve sonuçlarına katlanır. Buna göre salih amel işleyene sevap, kötülük yapana ise günah yazılır.

#### 4. Kur'an'da İnsan Özgürlüğü

İnsanın irade sahibi olduğu ve fiillerini kendi hür iradesiyle gerçekleştirdiği, yaşanılan ve hissedilen bir gerçektir. İnsanın fiillerini kendi hür iradesiyle seçtiği, dolayısıyla bu fiillerinden sorumlu olduğu, Kur'an ayetlerinde belirtilmiştir. Kur'an bir taraftan Allah'ın mutlak irade sahibi olduğunu bildirirken, diğer taraftan insanın da irade sahibi olduğunu zikreder. İlk bakışta bir tenakuz varmış gibi görünen Kur'an ayetleri, Kur'an bütünlüğü içinde ele alındığı zaman, herhangi bir çelişkinin olmadığı görülmektedir. Allah'ın iradesinden haber veren ayetler, O'nun iradesinin, mutlak, eşsiz ve ezeli olduğunu, var olan her şeyin Allah'ın iradesi ile ihata edildiğini vurgular. İnsana ait olan iradeden bahseden ayetler ise, insanın sınırlı ve cüzi olan iradesini ortaya koyar. İnsanın kendi iradesiyle seçtiği bir şeyin Allah'ın iradesine ters düşmesi söz konusu değildir.<sup>84</sup> Eğer Allah insana irade etme imkânı vermeseydi, insan iradesinden bahsetmek mümkün olmazdı.

Allah'ın mutlak iradesi dahilinde insanın irade sahibi olması, fiillerini hür bir şekilde gerçekleştirme imkânı sağlamaktadır. Allah'ın hürriyet vermediği canlılarda akıl olmadığı gibi sorumluluk da yoktur. İnsan ise akıl, irade ve beraberinde sorumluluk sahibi bir varlıktır. Allah'ın mutlak iradesi dahilinde insan iradesinin imkânı nasıl olabilir? gibi bir soruya ancak şöyle cevap verilebilir. Allah'ın aşkın ve

<sup>83</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, II,50. Bu hadis, muteber hadis kaynaklarında tesbit edilememiştir.

<sup>84</sup> Bkz. el-Butî, *İslâm Akaidi*, s. 162; Özler, “İnsan Hürriyeti Meselesinin Kur'an Bütünlüğü İçinde Tahlili”, s. 28-31.

sınırsız olan iradesi ve ilmi, fizik dünyaya ait olan ve sınırlı bir canlı olan insanın hürriyet dünyasını kuşatabilme imkânından dolayıdır.

Kur'an'da Allah'ın mutlak iradesi yanında insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu belirten ve onun gerçek anlamda fail olduğuna delalet eden çok sayıda ayet mevcuttur. Biz bunlardan birkaçını ele alacağız. Bu ayetlerden birisi, insanın yaptıklarının karşılığını alacağını bildiren "...*Herkese kazandığı tastamam verilecektir...*"<sup>85</sup> ayetidir. Burada insanın dünyada hayır ve şer adına işlediği her şeyin onun kendi kazancı olarak ahirette karşısına çıkacağı belirtilmektedir. Kur'an, bu ayet ile insanın gerçekleştirdiği fiil ve davranışlarıyla elde ettiklerinin, onun iradesinin ve tercihinin eseri olduğu ve bunun karşılığında kendisine verileceğini bildirmektedir.

Kur'an insanın bireysel olarak hür bir iradeye sahip olduğunu, iradesini iyi veya kötü yönde kullanmasının onun inisiyatifinde olduğunu şöyle bildirir. "*Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör.*"<sup>86</sup> "*Ve de ki hak Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin.*"<sup>87</sup> Bu ayetlerde, insana imkân tanındığı, şükretme ya da nankör olmada tercihin insana ait olduğu belirtilmektedir. Ayrıca îman veya inkâr arasında karar verme hususunda da tercihin yine insanın kendisine bıraktığı bildirilmekte ve dolayısıyla insanın tercihlerini yapmakta özgür olduğu beyan edilmektedir.

Her bireyin özgür iradesiyle yaptıklarının onun yararına veya zararına olacağını Kur'an; "*Herkesin kazandığı ya kendi lehine ya da aleyhinedir.*"<sup>88</sup> "*Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara asla zulmedici değildir.*"<sup>89</sup> "...*Kim doğru yolu seçerse kendi lehinedir. Kim de saparsa kendi aleyhine sapmış olur...*"<sup>90</sup> ayetleriyle beyan eder. Allah'ın, insanı yaptıklarından sorumlu tutması ve yaptıklarının sonucuna göre ona mükâfat veya ceza vermesi, hem Allah'ın koyduğu adalet ilkesi ve hem de insanın ahlâkî sorumluluğunun neticesidir.

Allah insanları iyilik yapmaya teşvik ederken, aynı zamanda onları kötülük işlemekten men etmektedir. Aynı zamanda Allah, kötülük yapanların, yaptıklarının sonucuna katlanacaklarını, daha önceki milletler üzerinden şu örneklerle somutlaştırmaktadır. "*Başımıza gelen herhangi bir musibet ellerinizle işlediklerinizden dolayıdır.*"<sup>91</sup> "*Yaptıklarından dolayı, başlarına bir musibet geldiğinde: "Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de, ayetlerine uysak ve müminlerden olsaydık olmaz mıydı?" derler.*"<sup>92</sup> "*İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma*

<sup>85</sup> el-Bakara, 2/281.

<sup>86</sup> el-İnsan, 76/3.

<sup>87</sup> el-Kehf, 18/29,

<sup>88</sup> el-Bakara, 2/286.

<sup>89</sup> el-Fussilet, 41/46.

<sup>90</sup> ez-Zümer, 39/41.

<sup>91</sup> eş-Şûra, 42/30.

<sup>92</sup> el-Kasas, 28/47.

*ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır.*"<sup>93</sup>

Kişisel davranışlarda fiil, insan tarafından, onun iradesi ve hür seçimiyle yapılıyor. İnsanın seçimine göre de Allah, o fiili yaratıyor ve bundan dolayı onu sorumlu tutuyor. Bunun gibi, toplumsal fiiller de toplumun tercihleri doğrultusunda Allah tarafından yaratılırlar. Nitekim Kur'an'da "*Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirinceye kadar Allah, onlarda bulunanı değiştirmez...*"<sup>94</sup> "*Bu yaptığınızın karşılığıdır. Yoksa Allah kullarına asla zulmetmez*"<sup>95</sup> buyurularak, toplumsal değişimin ve dönüşümlerin o toplumların tercihleri doğrultusunda Allah tarafından gerçekleştirildiği, bu tercihe göre şekillenen ilahi iradenin bir toplumun kötülüğünü dilemesinden sonra artık geri dönüşün olmadığı belirtilmektedir.<sup>96</sup>

Gerçek hayata baktığımızda, kişisel olarak yapıp ettiklerimizin karşılığını görerak bizzat tecrübe etmekteyiz. İsteklerimizi hür irademizle, yaşayarak idrak etmekteyiz. Toplumların başlarına gelenlerin de bizatihî o toplumu oluşturan bireylerin yapıp ettiklerinin sonucu olduğunu Kur'an haber vermektedir.

Allah, insanı ve toplumları bireysel ve toplumsal irade imkanıyla donatmış ve gerekli uyarıları da yapmıştır. O, insanın irade sahibi bir varlık olduğunu farklı bağlamlarda ifade ettiğine göre, insanın hür bir iradeye sahip olduğu ve bu iradesi sonucu özgür bir varlık olduğu aşikardır. Bununla beraber insanın bütün iradî fiillerinin, hal ve hareketlerinin Allah'ın mutlak iradesi ve ilminin sınırları içerisinde olduğu da Kur'an'ın müteaddit defalar bildirdiği bir gerçektir. Allah'ın koyduğu yasalar çerçevesinde insan, özgürlüğünü çeşitli fiil ve davranışlarıyla gerçekleştirmektedir. İrade hürriyetinden bahseden âyetler insana yönelik olup, onun neleri yapabileceğini gösterirken, insandan irade ve seçimi kaldırdığı görünen âyetler ise Allah'a yönelik olup, insanın gücünün imkânını ve sınırını tayin etmektedir.

## SONUÇ

İrade sıfatı öncelikle Allah'ın dilemesi anlamında olmakla beraber, O'nun evrendeki idare ve hâkimiyeti anlamına da gelmektedir. Evreni ve içindeki her şeyi yaratan Allah'ın, bu varlıklar üzerinde ilmiyle bir hâkimiyet kurması ve her şeyi iradesiyle koyduğu yasalarla idare etmesi tabiidir. Böyle olunca Allah'ın her şeyi iradesine göre tanzim etmesi ve yönlendirmesi O'nun ilahlığının tabii bir sonucu olmaktadır.

İnsan iradesine yer veren ayetlerde, insanların fiilerinde tasarrufları olmakla beraber, Allah'ın irade ve ilminin insanların irade ve fiillerini de kapsadığı anlaşılmaktadır. Ancak Allah'ın bu irade ve ilmi, insanların kendi irade ve tercihlerini herhangi bir yönde kullanmalarına bir engel teşkil etmemektedir. Bu durumu,

<sup>93</sup> er-Rum, 30/41.

<sup>94</sup> er-Ra'd, 13/11.

<sup>95</sup> Al-i İmran, 3/182.

<sup>96</sup> Kılavuz, "*Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*", s. 161-162.

insanlar, pratik hayatta yaşayarak görmekte ve fiillerini hür iradeleriyle gerçekleştirmektedirler. O halde burada anlaşılması ve kabul edilmesi gereken şey; Kur'an ayetlerinde bildirildiği üzere genel kapsam anlamında Allah'ın mutlak irade ve ilminin her şeyi içine almasıdır. İnsanlar uzayın sınırlarını aşamadıkları gibi, Allah'ın irade ve ilminin sınırlarını da aşamazlar. Bu Kur'an ayetlerinin bildirdiği bir gerçektir. Kur'an ayetlerinin açık bir şekilde ifade ettiği bir diğer gerçek ise; insanların fiillerini özgürce ortaya koydukları ve fiillerinden sorumlu olduklarıdır.

İslâm düşünce tarihinde Mu'tezile âlimleri, insanın iradesinde özgür olduğunu, fiillerini Allah'ın iradesi olmadan gerçekleştirdiklerini söylemişlerdir. Onlara göre Allah'ın iradesi hadistir ve Allah'ın mürîd oluşunu, mürîd olmadığı bir andan sonradır. Mu'tezile, insan iradesine yer bulmak için Allah'ın iradesi hadistir demek zorunda kalmıştır. Ancak Mu'tezile'nin bu görüşünü, Allah'ın mutlak iradesinden haber veren Kur'an ayetleriyle telif etmek zordur.

Diğer taraftan Ehl-i Sünnet'in Eş'arî ekolüne mensup kelâm âlimleri, âyetlerde bildirilen Allah'ın mutlak iradesine hâlel getirmemek endişesiyle insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu söyleyememişler, ancak "insan ihtiyarında mecburdur" diyebilmişlerdir. Matürîdî âlimler ise insanın özgür bir irade sahibi olduğunu kanıtlamak için, insanın cüzi iradesinin yaratılmamış olduğunu ortaya koyarak bu hususta bir çıkış yolu bulmaya çalışmışlardır.

Allah'ın mutlak iradesi ve ilmi karşısında insanın özgür bir iradesinin olup-olmadığı konusunda nihai olarak şunu söyleyebiliriz. Kur'an'ın bildirdiği üzere Allah'ın iradesi ve ilmi mutlak ve ezelidir. Fakat Allah'ın mutlak iradesi ve ilmi, insanın hür iradesi önünde bir engel değildir ve insan fiillerini özgür bir şekilde gerçekleştirir. Nitekim insan, özgürlüğünü, fiillerini, istek ve tercihleri yönünde gerçekleştirmek suretiyle yaşamaktadır. Başka bir ifadeyle insanlar, Allah'ın kendilerine sunduğu çeşitli imkânları kullandıkları gibi, irade imkânını da kullanmaktadırlar. Dolayısıyla insanlar gerçekleştirdikleri iyi veya kötü fiillerinden sorumludurlar ve karşılıklarını da göreceklerdir.

#### KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan, "Kelâmi Ayetleri Okumada Anlama Yöntemi" *CÜİFD*, 1996/1.  
 Aydın, Mehmet. S, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", *AÜİFD*, XXVII.  
 Bağdadî, Abdulkâhîr, *Usûli'd-Din*, s. Beyrut, 2002.  
 el-Butî, Ramazan, *İslâm Akaidi, (Kübra'l-Yakiniyyât'ül-Kevniyye)* Çev. M. Yolcu, H. Altınalan, İstanbul, 1986, s. 162  
 Cürçani, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakif*, Beyrut, 1998.  
 ..... Cürçani, *et-Ta'rifat*, İstanbul, 1318.  
 el-Eş'arî Ebu'l-Hasan, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Kahire, 1955.  
 ....., *Makalatu'l-İslamiyyin*, Beyrut, 1995.  
 ....., *el-Luma'*, Kahire, 1955.  
 Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara, 1998.  
 Gündoğar, Hamdi, *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, İstanbul, 2010.  
 Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber* (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde), Çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1992.  
 İbn Hümâm, *el-Müsayere fi'l-Akâidi'l-Münciyeti fi'l-Ahira*, İstanbul, 1979.

- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, 1955.
- İbn Rüşd, *el-Keşf-an-Menahic'l-Edille*, Çev. N. Ayasbeyoğlu, Ankara, 1955.
- İqbal, Muhammad, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 68. Lahore, 1958.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (Haz. Sabri Hizmetli) Ankara, 1981
- Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l Usuli'l-Hamse*, Kahire, 1965.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul, 2007.
- Kutluboğa, M. b. Ömer, *Şerhu'l-Müsayere*, İstanbul, 1979
- el-Matürîdî Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*. Haz. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara, 2005.
- Memiş, Murat, "Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrade ve Meşiet Kavramları" *DEÜİFD*, XXXI/2010.
- Mustafa Sabri, *İnsan ve Kader*, (*Mevkifu'l-Beşer Tahte Sultani'l Kader*) Çev. İsa Doğan, İstanbul, 1989.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara, 1995.
- Özdemir, Metin, "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", *CÜİFD*, Sivas, 2002, V/I.
- Özler, Mevlüt, "İnsan Hürriyeti Meselesinin Kur'an Bütünlüğü İçinde Tahlili", *Ekev Akademi Der*, 1998, I/3. Sayı.
- Râğıp el-İsfehânî, *Müfredât*, Beyrut, trs.
- Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l-Ğayb*. Tah. İmad Zeki el- Barudiy, Kahire, 2003.
- ....., *el-Metâlibü'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahi*, Beyrut, 1999.
- Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, 1338.
- Sinanoglu, Abdülhamit, "Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu", *KSÜİFD*, 2004/4.
- Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 2001.
- Tehanevi, *Keşşafu Istılahati'l-Funûn*, Kalkuta, 1862.
- Toprak, Süleyman, "İnsanın Fiilleri Konusunda Matürîdî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf", *SÜİFD*, 1990/3.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul, 2005.
- Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ts.
- Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdî*, İstanbul, 1997.
- Yurdagür, Metin, *Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul, 1996.



## KUR'AN'DA HİKMET KAVRAMI -Tefsirlere Göre Hikmet Ayetleri-

Hakan UĞUR\*

### ÖZET

Sözlükte bir şeye engel olmak, işi sağlam yapmak ve sağlamlaştırmak, sözde ve fiilde isabetli olmak ve her şeyi yerli yerine koymak gibi anlamlara gelen hikmet kelimesi Kur'an'da on dokuz ayette, yirmi defa geçmektedir. Hikmet kelimesi, geçtiği ayetlerde değişik anlamlar taşır. Müfessirlerin açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda hikmet kelimesinin Kur'an'daki anlamlarıyla ilgili olarak şu yorumu yapmak mümkündür: Hikmetin bir ilmi, bir de ameli boyutu vardır. Hikmetin geçtiği ayetlerin tefsirini yaparken bazı müfessirler hikmetin ilim boyutunu, bazıları amel yönünü, bir kısmı da hikmetin ilim ve amelden ibaret olduğunu vurgulamışlardır. Hikmet, kişiyi güzel ameller yapmaya götüren, kişinin ahlâkının olgunlaşmasını sağlayan sağlam ve faydalı ilim ve anlayış manasındadır. Bu manasıyla hikmet, İslâm'daki iman-amel bütünlüğüyle de alakalı bir kavramdır. Kur'an'a göre hikmete atfedilen ikinci ve önemli bir mana da nübüvvet ve vahyin uygulanması olan Sünnettir. Kur'an'da hikmete atfedildiğini düşündüğümüz diğer bir mana da Kur'an'ın kendisi ve Kur'an'da geçen hükümlerin açıklamalarıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, hikmet, Sünnet, müfessir, tefsir.

### THE CONCEPT OF HIKMA IN QUR'AN -THE VERSES OF HIKMA IN QUR'AN ACCORDING THE INTERPRETERS-

The word of "hikma", mentioned in Qur'an twenty times in nineteen verses has meanings like to prevent something, to put something on a sound footing, to be to the point in words and works, to put everything in a right place. The word of "hikma" has different meanings according to the verses it is used. It is possible to comment about the meanings of "hikma" in Qur'an like this when the explanations of interpreters are taken into account. Hikma has a scientific and practical dimension. Some interpreters emphasizes on a scientific dimension and some emphasizes on practical dimension of hikma when they interpret the verses about hikma, some of them stresses on that hikma is composed of science and practice. Hikma has a meaning of reliable and useful science and understanding which makes people do good works and provides to mature morality. With this meaning, hikma is a concept related with the wholeness of belief and practice in Islam. The second and important meaning which is attributed to the hikma according to the Qur'an is the Sunna, applying of prophecy and revelation. Another meaning attributed to hikma according to Qur'an is the Qur'an itself and the explanations in Qur'an.

**Key Words:** Qur'an, hikma (wisdom), Sunna, interpreter, interpretation.

\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hakanugur1@hotmail.com

## GİRİŞ

İslâm'da ilk nâzil olan ayet "*Yaratan Rabbinin adıyla oku!*"<sup>1</sup> ifadesidir. Bütün ibadetlerden, itikâdî ve amelî hükümlerden önce okuma emri nazil olmuştur. Kur'an'ın bu vasfı, İslâm'da ilme ve âlimlere değer verildiğini ve onların yüceltildiğini göstermektedir. Ayette okuma emrinden sonra "*Yaratan Rabbinin adıyla...*" kaydının eklenmesi de kanaatimizce, ilimle kastedilen şeyin Allah'la bağlantısını yani dinî tarafını vurgulamaktadır. Birçok ayetteki "*İman edenler ve sâlih amel işleyenler...*" gibi ifadeler, iman-amel bütünlüğüne vurgu yapmaktadır. Bu, İslâm'ın öngördüğü bir amelin, ancak Allah'a imanın söz konusu olmasıyla değer kazanabileceğini göstermektedir. Pek çok ayette değişik ifadelerle müminlere ilim öğrenmeleri emredilmiş ve ilim sahipleri övülmüştür.<sup>2</sup> Ancak bütün bu ifadelerde ilim salt bir bilgi yığını olarak kabul edilmemiş, gerek muhatabın gerekse bütün insanların hem dünyasında hem de ahret hayatında faydalı olacak bir faaliyet olarak kabul edilmiştir. İlk inen ayetiyle muhataplarına ilim talebini emreden İslâm'ın, ilk dönemlerde layıkıyla anlaşılması ve hayata geçirilmesiyle Müslümanlar her alanda ilerlemişler ve büyük bir medeniyet vücuda getirmişlerdir.

Kur'an'daki kavramların araştırılması çalışmaları, son dönemde ortaya çıkmış olan konulu tefsir çalışmaları içinde mütâlaa edilmektedir. Bu konulu tefsir çeşidinde ilk olarak Kur'an kelimelerinden birisi ele alınarak kelimenin geçtiği ayetler tespit edilir. Daha sonra Kur'an'ın o kelimeyi kullanmasıyla hâsıl olan mânâlar tespit edilmeye çalışılır.<sup>3</sup> Bu tür çalışmalarda kelimenin lügat mânâları tespit edilir, bunun yanında Kur'an'da o kelimeyle anlatılmak istenen mânâlar da araştırılır. Çünkü Kur'an, geldiğinde o dönem Araplarının kullandığı dille indirilmiştir. Kur'an indirildiği dönemin dilini kullanmakla beraber o dilde birtakım tasarruflara gitmiş, bazı kelimelere farklı mânâlar kazandırmıştır. Kur'an'ın farklı anlamlar yüklediği bu kelimelerin anlaşılması için lügat mânâlarının yanı sıra Kur'an'da o kelimenin hangi anlamlar taşıdığı tespit edilir. Mesela "küfür", "fısk" gibi kelimeler bu türdendir.

Biz de bir kavram çalışması olan bu çalışmamızda hikmet kelimesinin Kur'an'da hangi mânâlara geldiğini ele aldık. Hikmet, Kur'an ayetlerinde özel anlamlar taşıyan, ancak daha sonraki dönemler içinde anlam kaymasına uğramış önemli kavramlardan biridir. Birçok hadiste de kendine yer bulmuş olan bir Kur'anî kavram olan hikmeti, taşıdığı önem sebebiyle ele almayı uygun gördük. Kelimeyi değerlendirmeye geçmeden önce lügat mânâlarını ele aldık. Daha sonra hikmet kelimesinin geçtiği ayetleri anlamlarına göre gruplandırdık ve başlıklar altında değerlendirdik. Bu değerlendirmede, onların nüzul ortamlarından bahsettik ve müfessirlerin başlıcalarının o ayetlerde geçen hikmet kelimesini hangi mâ-

<sup>1</sup> Alak 96/1.

<sup>2</sup> Âl-i İmrân 3/18, Nisâ 4/162, İsrâ 17/107, Hacc 22/54, Fâtır 35/28, Zümer 39/9, Duhân 44/32, Mücâdile 58/11 vd.

<sup>3</sup> Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, ss. 137-138; Uğur, *Beyyine Suresi ve Yorumu*, ss. 13-32.



nâlarda yorumladıklarını zikrettik. Daha sonra bütün bu mânâları göz önünde bulundurarak hikmet kelimesinin Kur'an ayetlerinde taşıdığı anlamları tespit etmeye çalıştık.

Kur'an'da hikmet kavramını incelerken sadece hikmet kelimesinin geçtiği ayetleri değerlendirmeye çalıştık. Kur'an'da geçen ve hikmetle aynı kökten gelen "Ahkemü'l-Hâkimîn" gibi Allah'a; "Hakîm" gibi hem Allah'a, hem de Kur'an'a ait olan sıfatları, ayrıca hikmetle anlam bağlantısı bulunan "fitrat", "adalet", "basîret", "nühâ", "hıcr", "fıkh", "fehm", "furkan", "marifet" gibi kelimeleri araştırma dışı bıraktık.<sup>4</sup>

## I-HİKMET KELİMESİNİN FİLOLOJİK ANALİZİ

### 1. Hikmetin Kelime Anlamı

Hikmet kelimesini ele almadan önce bu kelimenin türemiş olduğu kökün anlamlarını incelememiz gerekir. Çünkü bir kelimenin fiil kökü, bize mânâsı ile ilgili ipuçları verir.

Hikmet kelimesi, H-K-M kökünden türemiş bir mastardır. H-K-M kökünün sözlükteki başlıca anlamları şunlardır:

a) Düzeltmek ve yoluna koymak için bir şeye engel olmak:

Hayvanlara vurulan game onları engelleyici anlamında "hakeme" (الحكمة) denir. "Hakemtu'd-dâbbete" cümlesi, "Hayvanı gem vasıtası ile engelledim"; mezid olarak "Ahkemtu'd-dâbbete" cümlesi ise, "Hayvanı gemledim" anlamına gelir. Yine aynı fiilin kullanıldığı "Hakemtu's-sefthe ve ahkemtu'hû" ifadesi, "Sefihi (iradesiz, rezil, müsrif ve beyinsizce hareket eden kişi) engelledim." mânâsında kullanılmıştır.<sup>5</sup> "Çocuğunu engellediğin gibi yetimi de engelle!" hadis-i şerifinde de kelime aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>6</sup>

Hikmet, hilim anlamına da gelir; çünkü hilim, nefse hâkim olup onu öfkeden heyecanından korumak anlamı da taşımaktadır.<sup>7</sup>

b) İşî sağlam yapmak, sağlamlaştırmak.<sup>8</sup>

Bir hadis-i şerifte, Kur'an-ı Kerim'den bahsedilirken "ez-zikru'l-hakîm" (الذكر الحكيم) tabiri kullanılmaktadır.<sup>9</sup> Burada "el-hakîm" tabiri, "sağlam, üzerinde herhangi bir ihtilâf ve şüphe bulunmayan" anlamında kullanılmıştır.

c) Adaletle hükmetmek.<sup>10</sup>

d) Mahkemeye çıkmak.<sup>11</sup>

<sup>4</sup> Bu hususta bkz. Tan, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, ss. 35-77.

<sup>5</sup> İbn Fâris, *Mu'cem Mekâyisi'l-Luğa*, II/91; Râğib el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 248; İbnü'l-Cevzî, *Nüzheti'l-A'yün*, s. 261; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII/141, 144; Firûzâbâdî, *Besâir*, II/487.

<sup>6</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis*, I/420.

<sup>7</sup> Râğib el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 249; Firûzâbâdî, *Besâir*, II/491; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, VIII/353.

<sup>8</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis*, I/420; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII/140; Firûzâbâdî, *Besâir*, XII/487; Goichon, A. M.; "Hikma", *The Encyclopaedia of Islam*, III/377.

<sup>9</sup> Dârimî, *Sünen*, "Fedâilü'l-Kur'an", 1/3211.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII/141; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, VIII/353.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII/ 142.

e) Sözde ve fiilde isabetli olmak, her şeyi yerli yerine koymak.<sup>12</sup>

## 2. Hikmetin Anlam Sahası

Hikmet adaletle hükmetmek, söz ve fiilde isabetli olmak, eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek ve onun gereğine göre amel etmek, sefihlik, cehalet ile fesattan menetmek ve sakındırmak anlamlarına gelir. Bunlardan başka; Kur'an, İncil, Allah'a itaat, dinî konularda derin bilgi sahibi olup onunla amel etmek, Allah'ın emirleri ve bu emirlere uyulması hakkında tefekkür etmek,<sup>13</sup> ilim, nübüvvet,<sup>14</sup> Kur'an-ı Kerim'de bulunan öğütler,<sup>15</sup> sünnet,<sup>16</sup> hakka uygun söz,<sup>17</sup> eşyanın hakikatini olduğu gibi bilmek ve gereğince hareket etmek,<sup>18</sup> ilim ve akıl yoluyla doğruyu bulmak,<sup>19</sup> yüce varlıkları yüce bir ilimle bilmek<sup>20</sup> gibi mânâlarda kullanılır. Hikmet, ayrıca öğrenim olmaksızın Allah tarafından kula verilen ledünnî ilme denir. Bu ilim, yakîn ilmi, mükâşefe ilmi, esrar ilmi gibi adlarla da anılır.<sup>21</sup> Kâtip Çelebi'nin (ö.1657) tanımına göre hikmet, varlıkların hakikatini, beşer kudretinin erişebileceği kadar, gerçekte oldukları şekliyle araştıran ilme verilen addır.<sup>22</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö.1942) yukarıdakilere ilâve olarak şu mânâları da zikrettiğini görmekteyiz:

İlim ve fıkıh, varlıkların özündeki mânâları anlamak, Allah'ın emrini anlamak, yaratmak, varlık düzeninde her şeyi yerli yerine koymak, güzel ve doğru işlere yönelmek, insanın gücü yettiği kadarıyla yüce yaratıcıya benzemeye çalışması, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak, Allah'ın emirlerini düşünmek ve ona uymak, Allah'a itaat etmek, din ve amel, anlayış, vesvese ile gerçek makamın ayırt edilmesini sağlayan nur, doğru ve hızlı karar verebilmek, doğruya iletme, ruhların sükûn ve güvenliğinin son durağı, bütün hallere hakkı tanık tutmak, din ve dünya düzeni, ledünnî ilim, ilham vârid olması için sırrı saklamak veya bunların hepsi.<sup>23</sup>

Cürcânî (ö. 816/1413)'ye göre hikmet; ifrat hali cerbeze (güzel konuşma), tefrit hali de belâhet (bönlük, kalın kafalılık) olan, orta yoldaki ilmî ve aklî bir kuvvettir.<sup>24</sup> Hikmet, dile getirilmiş, açıklanmış anlamında "el-hikmetü'l-mantûk bihâ" (şerîat ve tarikat alanındaki ilimler); ve üzerinde konuşulmayarak gizlenmiş

<sup>12</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII/ 142. Ayrıca bkz. Özcan, Hanifi, "Maturidi'ye Göre "Hikmet" Terimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Yıl 1988/2, ss. 42-43.

<sup>13</sup> Fîrûzâbâdî, *Besâir*, XII/487.

<sup>14</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 111; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhëtü'l-A'yün*, s. 261; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, XII/487.

<sup>15</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 111; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhëtü'l-A'yün*, s. 261.

<sup>16</sup> İbnü'l-Cevzî, *Nüzhëtü'l-A'yün*, s. 261.

<sup>17</sup> Münâvî, *Feydu'l-Kadir*, II/524.

<sup>18</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 91; Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, s. 353. Cürcânî bu ilmi, "hikmet-i ilâhiyye" şeklinde tanımlamıştır.

<sup>19</sup> Râğub el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 249.

<sup>20</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII/140.

<sup>21</sup> Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 490.

<sup>22</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/676.

<sup>23</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/915-926.

<sup>24</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 91.

anlamında “el-hikmetu'l-meskût anhâ” (avamın tam olarak vakıf olamadıkları hakikat sırları) olarak iki bölümde de değerlendirilmektedir.<sup>25</sup>

Hikmet kelimesi, Allah için kullanıldığında eşyayı bilmek, onu sağlam bir gaye üzerinde vücuda getirmek şeklinde anlaşılır. İnsan için kullanıldığında ise, varlıkları bilmek ve hayır işlemek anlamlarına gelmektedir.<sup>26</sup>

Bütün bu tarifleri göz önünde bulundurduğumuzda hikmeti lügat ve ıstılah anlamını göz önüne alarak kısaca şöyle tanımlamak mümkündür:

Kişideki akli verilerin ve ilmin ortaya koyduğu esasların bir arada değerlendirilmesiyle, ayrıca sahip olunan ilimle beraber onu uygulamakla ortaya çıkan, eşyanın hakikatini bilme ilmine hikmet denilmektedir. Tariften de anlaşıldığı gibi hikmet denilen ilim, bir çaba ve gayretle ortaya çıkmaktadır.

## II- HİKMET AYETLERİNİN TEFSİRİ

Hikmet kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de on dokuz ayette yirmi defa geçmektedir. Bu ayetlerde geçen “hikmet” kelimeleri, buldukları ayetlere göre değişik şekillerde yorumlanmıştır. Biz, ayetlerin siyakını ve müfessirlerin görüşlerini göz önünde bulundurmak suretiyle hikmet kelimesinin anlamlarını birkaç başlık altında değerlendireceğiz. Şimdi bu ayetleri inceleyelim:

### 1. Sünnet Anlamında Kullanımı

#### a) Peygamberlerin Sünneti

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَفَرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ

*“Allah peygamberlerden söz almıştı: “Andolsun ki size kitap ve hikmet verdim. Sonra yanınızdaki kitapları doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz. Bunu kabul edip, bu konudaki ağır ahdimi üzerinize aldınız mı?” demişti. Onlar da: “Kabul ettik” demişlerdi. Bunun üzerine Allah: “Şahit olun, ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim.” demişti.”<sup>27</sup>*

Yukarıdaki ayette de ifade edildiği gibi Allah bütün peygamberlerinden, kendilerinden sonra gelecek ve sıfatlarını kendilerine belirtmiş olduğu peygamberleri tasdik etmek ve onlara yardım etmek hususunda söz almıştır. Dolayısıyla bütün peygamberler, son peygamber olarak gönderilecek ve kendilerini tasdik edecek olan Hz. Muhammed'e iman ve yardım etmek hususunda Allah'a söz ver-

<sup>25</sup>Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 91.

<sup>26</sup>Râğîb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 249; Firûzâbâdî, *Besâir*, s. 490; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, s. 353.

<sup>27</sup>Al-i İmran 3/81.

mişlerdir. Allah, bu şekilde, kendi peygamberlerinin, itaat etmek konusunda kendisine söz verdiği Hz. Muhammed'e inanmalarını Ehl-i Kitaptan istemektedir.

Bu ayette geçen hikmet ile ilgili olarak genelde müfessirler fazla değerlendirmede bulunmamışlardır.

Râzî (ö.606/1210)'ye göre ayette geçen "kitab" lafzı indirilen ve okunan şey mânâsında; "hikmet" ise Kitab'da olmayan ve geniş mükellefiyetler yükleyen vahiy demektir.<sup>28</sup> Bursevî'ye göre ise ayette geçen hikmet, helâl-haram ve hadlerin<sup>29</sup> beyan edilmesidir.<sup>30</sup>

Kanaatimizce ayette hikmet kelimesi ile, Râzî'nin de işaret ettiği gibi, peygamberlerin Sünneti kastedilmiştir. Zira bütün peygamberlerin, kendilerine gelen vahiy yorumlamalarından ibaret olan ve ümmetleri için yol gösterici özellik taşıyan Sünnetleri mevcut olmuştur. Vahyin hayata geçirilmesi için, Sünnet büyük önem taşır.

## b) Hz. İsa'nın Sünneti

1.

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ

"Allah ona Kitab'ı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncili öğretecektir."<sup>31</sup>

Al-i İmran Suresi'nin 35. ayetinden itibaren Hz. Meryem'in doğuşu ve doğduktan sonraki hayatı, Hz. Zekeriyâ'nın hayatı, meleklerin Hz. Meryem'e, Hz. İsa'nın doğuşunu müjdelemeleri ve onun özelliklerinden bahsetmeleri, Hz. Meryem'in de bu habere hayret etmesi hikâye edilmektedir. Bu ayette, melekler Hz. İsa'yı anlatmaya devam etmekte, O'na Kitab, hikmet, Tevrat ve İncil'in öğretilceği anlatılmaktadır

Müfessirlerin ayette geçen hikmetle ilgili olarak yaptıkları başlıca yorumlar şunlardır:

a) Hikmet Sünnet anlamına gelir. Ayette Hz. İsa'nın vahyin uygulanmasından ibaret olan Sünneti kastedilmiştir. Bu görüş, ilk dönem müfessirlerinden Taberî ve İbn Atıyye'ye aittir.<sup>32</sup>

b) Hikmet ilim öğrenmek ve bu ilim doğrultusunda güzel ahlâka sahip olmak anlamına gelir. Bu tanımlama, hikmet kelimesinde bulunan ilim-amel bütünlüğü mânâsına işaret etmektedir. Müfessirlerden Râzî, İbnü'l-Cevzî, Ebu's-Suûd, Bursevî ve Şevkânî hikmet için bu mânâyı tercih etmişlerdir. Abduh ve Merâğî, hikmetin bu iki yönlü mânâsından sadece birine dikkat çekerek onun, kişiyi güzel ameller yapmaya götüren, dini hükümlerin gaye ve maksatlarını bilme ilmi oldu-

<sup>28</sup> Râzî, *Tefsir*, VIII/126-127.

<sup>29</sup> Kur'an ve Sünnet'te belirlenmiş, kısas ve diyet dışındaki cezâî müeyyidelere had adı verilir. Bkz. Bardakoğlu, "Had", *DİA*, XIV/547-550.

<sup>30</sup> Bursevî, *Râhu'l-Beyan*, II/56.

<sup>31</sup> Al-i İmran 3/48.

<sup>32</sup> Taberî, *Tefsir*, III/273; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, I/438.

ğunu ifade etmişlerdir. Yine Neseî ve Âlûsî'ye ait olan, hikmetin fıkıh, yani helâl ve haram ilmi mânâsına geldiği görüşü de bu grupta değerlendirilebilir.<sup>33</sup>

c) Müfessir İbn Kesîr, daha geniş bir mânâyı tercih ederek her türlü hayrın hikmet kapsamında değerlendirilebileceğini söylemiştir.<sup>34</sup> Onun bu yorumunun, Bakara Suresi 269. ayette geçen, kendilerine hayır verilenlerin çok hayra nail oldukları ifadesinden kaynaklandığı aşikârdır.

Yukarıda zikredilmiş olan ayette Hz. İsa'ya verildiği ifade edilen hikmetin, bütün müfessirlerin temel kaynağı konumunda olan Taberî'nin ve İbn Atıyye'nin dediği gibi Hz. İsa'nın Sünneti olduğu görüşü kanaatimizce daha isabetlidir. Tevrat ve İncil'le birlikte verildiği ifade edilen ve Allah tarafından verildiği zikredilerek ilâhî kaynaklı olma özelliği vurgulanan hikmetin, dini ve dünyevi konularda Hz. İsa'nın uygulamalarından ibaret olduğunu söyleyebiliriz.

2.

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَبَدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخَلَّقْتَ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

"Allah o gün şöyle der: Ey Meryem oğlu İsa! Senin ve annenin üzerindeki nime-timi hatırla. Hani ben seni Ruhu'l-Kudüs ile desteklemiştim. Sen beşikte iken de yetişkin iken de insanlarla konuşuyordun. Sana kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmiştim. Benim iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yapıyordun. İçine üfürdüğün zaman da benim iznimle kuş oluyordu. Anadan doğma körü ve alaca hastalığına tutulmuş benim iznimle iyileştiri-yordun. Ölüleri benim iznimle kabirden çıkarıp diriltiyordun. Hani seni İsrailoğullarının elinden kurtarmıştım. Sen onlara apaçık mucizeler getirdiğin zaman da içlerinden inkâr edenler: "Bu apaçık büyüden başka bir şey değildir." demişlerdi."<sup>35</sup>

Ayette geçen hikmet müfessirlerce şu anlamlarda anlaşılmıştır:

a) Hikmet Allah'ın indirdiği ilahi kitapların mânâlarını anlamaktır. Müfessirlerden Taberî, İbn Kesîr, Beydâvî'nin tefsirine kıymetli bir haşiye yazan

<sup>33</sup>Râzî, *Tefsir*, VIII/57; Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, IV/402; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, I/363; Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, II/37; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I/341; Reşid Rıza, *Menâr*, III/310; Merâğî, *Tefsir*, III/153; Neseî, *Tefsir*, I/158; Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, III/166.

<sup>34</sup>İbn Kesîr, *Tefsir*, I/320.

<sup>35</sup>Maide 5/110.

Şeyhzâde ve Bursevî bu görüşü paylaşmaktadırlar. İbn Atıyye ve Kâsımî ise ayetteki hikmetin şer'i konulardaki anlayış mânâsına geldiğini ifade eder.<sup>36</sup>

b) Diğer bir yoruma göre ayette geçen hikmet, hikmet kelimesinin ifade ettiği bütün mânâları kapsar. Zemahşerî, Ebu's-Suûd ve Şevkânî bu kanaati taşı-maktadırlar.<sup>37</sup>

c) Râzî'ye göre ise ayetteki hikmet nazari ve ameli ilimler mânâsındadır. Beydâvî'nin naklettiği bir görüşe göre ise ilim öğrenip ve bu ilimle amel etmek suretiyle nefsi olgunlaştırmak anlamına gelir. Bikâî'ye göre ise varlıkların hakikatlerini bilip bu bilgi gereğince amel etmek anlamındadır.<sup>38</sup>

d) Neseî'ye göre ayette geçen hikmet, sağlam ve doğru söz mânâsına gelir.<sup>39</sup>

e) Abduh ve Merâğî'ye göre ise ayette geçen hikmet, kişiyi güzel ameller yapmaya sevk eden sahih ilim mânâsındadır.<sup>40</sup>

Ayette Al-i İmran Suresi'nin 48. ayetinde olduğu gibi Hz. İsa'ya verilen hikmetten söz edilmektedir. O ayetin tefsirinde de belirttiğimiz gibi Hz. İsa'ya verilen hikmetin onun Sünneti mânâsına geldiği kanaatindeyiz.

### c) Hz. Muhammed'in Sünneti

1.

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

*"Rabbimiz! İçlerinden onlara senin âyetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek ve onları kötülüklerden temizleyecek bir peygamber gönder. Şüphesiz, güçlü, hüküm ve hikmet sahibi olan ancak sensin."*<sup>41</sup>

Bu ayetle beraber önceki (124. ayetten itibaren) beş ayette, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den bahsedilmektedir. Ayetlere göre, Allah, Hz. İbrahim'e 'Seni insanlara önder yapacağım' diye vahyettir. O, 'Soyumdan gelenleri de!' dediğinde Allah Teâlâ 'Verdiğim söz zalimler için geçerli değildir.' buyurmuştur.<sup>42</sup> Bu ifade; Hz. İbrahim'in neslinden gelmeleri sebebiyle "Allah'ın seçilmiş halkı" olduklarına inanan İsrailoğullarının bu iddiasını reddeder.<sup>43</sup> Daha sonraki ayetlerde; Allah Teâlâ'nın, Hz. İbrahim ve İsmail'e Ka'be'yi tavaf ve orada ibadet edecekler için temiz tutmalarını emretmesi, Hz. İbrahim'in, Allah Teâlâ'dan, Ka'be'nin bulunduğu Mekke bölgesini güvenilir bir bölge kılmasını ve Allah'a ve ahiret gününe

<sup>36</sup> Taberî, *Tefsir*, V/128; İbn Kesîr, *Tefsir*, II/107; Şeyhzâde, *Hâşiye*, II/245; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, II/460; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, II/257; Kâsımî, *Mehâsin*, VI/2210.

<sup>37</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II/653; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, II/107; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II/91.

<sup>38</sup> Râzî, *Tefsir*, XII/125-126; Şeyhzâde, *Hâşiye*, II/245; Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, VII/341.

<sup>39</sup> Neseî, *Tefsir*, I/308.

<sup>40</sup> Reşid Rıza, *Menâr*, VII/245; Merâğî, *Tefsir*, VI/53.

<sup>41</sup> Bakara 2/129.

<sup>42</sup> Bakara 2/124.

<sup>43</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 35.

iman eden halkına bereketli rızıklar başışlamasını niyaz ettiği bildirilmiştir.<sup>44</sup> Müteakip ayetlerde ise, Hz. İbrahim ve İsmail'in Ka'be'nin temellerini yükseltirken yaptığı duadan bahsedilmiştir.

Taberî (ö.310/923)'ye göre bu ayette geçen hikmet kelimesi sünnet ve dini bilip dinde derin kavrayış sahibi olmak anlamlarına gelmektedir. Taberî, bu konudaki rivayetleri naklettikten sonra hikmetin, sadece Hz. Peygamber'in beyanıyla ulaşılabilecek olan, Allah'ın hükümlerini bilmek (ilmi) olduğunu ifade etmiştir.<sup>45</sup> Zemahşerî (ö.538/1143)'ye göre hikmet, şeriat ve hükümlerin beyan edilmesine anlamına gelmektedir.<sup>46</sup> İbn Atıyye (ö.542/1147), ayette geçen hikmeti; sünnet ve Hz. Peygamber'in şer'i hükümleri açıklaması anlamında kabul etmiştir.<sup>47</sup> Râzî'ye göre hikmet, söz ve amelde isabet etmektir. Ancak bu iki özelliği kendisinde bulunduran kişiye "hikmet sahibi" anlamına gelen "hakîm" denir. Râzî, bu kelimenin aslının, "Onu alıkoydum, men ettim" mânâsında, "احكمت الشيء" sözünün olduğunu da ifade etmiştir. Buna göre hikmet, "cehalet ve hatadan alıkoyan şey" anlamına gelmektedir. Râzî'ye göre hikmetin bu mânâya gelmesi, ancak söz ve fiilde isabet etmek ve her şeyi yerli yerine koymak özelliğiyle olur. Yine müfessirin naklettiğine göre bazı filozoflar hikmeti, "İnsan gücü nispetinde Allah'a benzemek" diye tarif etmişlerdir.<sup>48</sup> Beydâvî (ö.685/1286), hikmeti, "ruhların kemâle ereceği bilgiler ve (şer'i) hükümler" diye tefsir etmiştir.<sup>49</sup> Müfessir Beydâvî'nin tefsirine hâşiye yazan Şeyhzâde hikmetin anlamıyla ilgili olarak "şer'i hükümlerin hikmetleri, o hükümlerde bulunan maslahat ve faydalar" açıklamasını yapar.<sup>50</sup>

Nesefî (ö.710/1310), İbn Kesîr (ö.777/1373) ve Suyûtî, hikmetin Sünnet anlamına geldiğini zikreder. İbnü'l-Cevzî (ö.691/1292), İbn Cüzeyy (ö.741/1340) ve Kâsımî (ö.1332/1914) de aynı fikirdedir. İbn Kesîr; Hasan el-Basrî, Katâde, Mukâtil b. Hayyân, Ebu Mâlik vd.nin de bu görüşü paylaştığını ifade etmiştir. Ayrıca kelimenin "dinî anlayış" anlamına geldiğini savunanların da olduğunu nakletmiştir. Suyûtî de görüşünü "Bana Kur'an ve onun bir misli hikmet verildi."<sup>51</sup> rivayetiyle desteklemiştir.<sup>52</sup>

Abduh (ö.1323/1905)'a göre ayette geçen "kitab" kelimesi hem Kur'an-ı Kerim, hem de kitabet, yani yazmak anlamında olabilir. Hikmet ise, bir şeyin sırrını ve faydasını bilmek demektir. Ayette ise, dinî hükümlerin esrarını ve maksatlarını

<sup>44</sup> Bakara 2/125-126.

<sup>45</sup> Taberî, *Tefsir*, I/607-608.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I/312.

<sup>47</sup> İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, I/212.

<sup>48</sup> Râzî, *Tefsir*, IV/73.

<sup>49</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I/82.

<sup>50</sup> Şeyhzâde, *Hâşiye*, I/425.

<sup>51</sup> Hadis, Ebu Davud es-Sicistânî'nin mürsel rivayetleri ihtiva eden el-Merâsîl adlı eserinden nakledilmiştir. Bkz. Ebu Davud, *Kitabü'l-Merâsîl*, 530.

<sup>52</sup> Nesefî, *Tefsir*, I/75; İbn Kesîr, *Tefsir*, I/161; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I/335; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I/146; İbn Cüzeyy, *Teshîl*, I/61; Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, II/309-310; İbn Kesîr, *Tefsir*, I/161.

bilmek ve dinde kavrayış sahibi olmak anlamındadır. Abduh, İslâm'ın ilk dönemlerinde hikmet denilince Sünnetin anlaşıldığını ifade etmiştir.<sup>53</sup>

Elmalılı (ö.1942)'ya göre ayette geçen hikmet; ilim ve amelde sağlamlık, diğer bir deyişle sözde ve işte isabetli olmak demektir.<sup>54</sup>

İbn Âşûr (ö.1393/1973)'a göre ayette geçen hikmet; Allah'ı ve fikhî hükümlerin (ki o hükümler de Kur'an'ın mânâ ve maksatlarının açıklanmasından ibaret) inceliklerini bilmektir. Müfessirin naklettiğine göre hikmet, İmam Mâlik'e göre "fıkıh ve din hususunda bilgi sahibi olmak ve bu bilgiyle amel etmek"; İmam Şâfiî'ye göre ise Hz. Peygamber'in Sünneti anlamına gelir.<sup>55</sup>

Yukarıda belirttiğimiz gibi bu ayetteki hikmet kelimesi ile ilgili olarak müfessirlerce başlıca üç görüş ileri sürülmüştür:

a) Hikmet, insan ruhunu olgunlaştıran ilim mânâsındadır. Bu görüş; Beydâvî, Bursevî, Şirbînî, Mehmed Vehbi Efendi gibi müfessirlerce ileri sürülmüştür.

b) Bir diğer görüşü göre hikmet; dinî hükümlerin ve Kur'an'ın anlaşılması ve her türlü inceliklerine vakıf olunması mânâsındadır. Zemahşerî, Merâğî, İbn Âşûr, Şevkânî, Abduh ve İmam Mâlik gibi âlimler bu anlamı tercih etmişlerdir.

c) Bu konuda ileri sürülen diğer bir görüşe göre de hikmet, Hz. Peygamber'in Sünneti anlamına gelir. İbn Kesîr, İbn Atıyye, Nesefî gibi müfessirler, bu kanaati paylaşmışlardır.

Kur'an'da geçen hikmet kelimesinin Sünnet anlamı taşıdığı ve özellikle "kitab" kelimesinden sonra gelen "hikmet" kelimesi ile Hz. Peygamber'e ve emirlerle itaatin emredildiği, İmam Şâfiî tarafından ısrarla vurgulanmıştır.<sup>56</sup> Bazı Şâfiî müfessirlerin, bilhassa İbn Kesîr'in, bu ayetin tefsirinde de göreceğimiz gibi hikmet kelimesini çoğunlukla Sünnet mânâsı ile tefsir etmelerinde Şâfiî'nin bu değerlendirmesinin etkili olduğunu düşünüyoruz.

Müfessirlerin yukarıdaki yorumlarını da göz önünde bulundurarak sonuç itibarıyla şunu söyleyebiliriz: Yukarıda geçen ayetteki hikmet kelimesi, Hz. Peygamber'in Sünneti anlamına gelir. Kelimenin, "Kitab" yani "Kur'an" kelimesinden hemen sonra zikredilmesi, Şâfiî'nin de dediği gibi<sup>57</sup> "mufarakat"ı gerektirir, yani hikmetin Kitaptan ayrı bir şey olmasını gerektirir. Bu durumun, onun Kur'an'ın tamamı veya bazı ayetleri anlamına gelme ihtimalini ortadan kaldıracağı kanaatindeyiz. Ayette, Hz. Peygamber'in iki ayırt edici özelliği vurgulanmaktadır. Bunlar da Kitap ve Sünnettir. Onun diğer insanlardan farklı yanı, Allah'tan gelen vahyin kaynaklık ettiği Kur'an ile yine ilahi teyide mazhar olan ve ilahi hükümlerin kendi dilinde ve yaşayışında tecelli etmesinden ibaret olduğunu söyleyebileceğimiz Sünnetidir. İbrahim (a.s.) tarafından dile getirilmiş olan ve Hz. Peygamber'in

<sup>53</sup> Reşid Rıza, *Menâr*, I/472-473.

<sup>54</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/496.

<sup>55</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I/723.

<sup>56</sup> Bkz. Şâfiî, *Risâle*, ss. 78-79.

<sup>57</sup> Şâfiî, *Risâle*, ss. 78-79.



en büyük özelliklerinden ikincisi olan Sünnetin, ayette hikmet kelimesi ile vurgulanmış olduğu düşüncesinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

2.

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ  
ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا  
أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ لِيُعْظِمَكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

*"Kadınları boşadığınız zaman bekleme sürelerini bitirince onları ya güzellikle alıkoyun ya da güzel bir şekilde bırakın. Onları, haklarına tecavüz edip zarar vermek için tutmayın. Kim böyle yaparsa kendine yazık etmiş olur. Allah'ın âyetlerini de alay konusu yapmayın. Allah'ın size verdiği nimetini, öğüt vermek için size verdiği kitabı ve hikmeti düşünün. Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah her şeyi çok iyi bilir."*<sup>58</sup>

Bu ayet-i kerimede Allah Teâlâ, Müslümanlara, kadınlarını boşama hususunda onlara zulüm anlamına gelecek tasarruflardan kaçınmalarını emretmektedir. Onları rahatsız etmek, hul'<sup>59</sup> yapmaya zorlayıp ellerindeki malları almak gibi amaçlarla onları nikâhları altında tutmak, iddetlerinin (bekleme sürelerinin) sonlarına doğru onlara dönüp tekrar boşamak suretiyle iki-üç kez iddet beklemeye onları mecbur etmek gibi davranışların haksızlık ve zulüm olduğunu söyler. Ayete göre kim böyle bir hareket yaparsa Allah'ın ayetleriyle alay etmiş olur. Dolayısıyla nikâh ve boşama gibi hususlarda ciddî olmak gerekir.

Ayette geçen hikmet kelimesi hakkında müfessirler tarafından ileri sürülen görüşleri şu şekilde ifade edebiliriz:

a) Ayette geçen "kitab" kelimesi ile Kur'an'a, "hikmet" kelimesi ile de Sünnet'e işaret edilmiştir. Taberî, Zemaşerî, Şevkânî, İbn Atıyye, Beydâvî, Neseî, İbn Kesîr, Bursevî, Kâsımî gibi birçok müfessir, bu yönde kanaat belirtmişlerdir. Kurtubî, ayette geçen hikmeti, "Kur'an'da, hakkında açıklama yapılmamış konularda Allah'ın muradını açıklayan, Hz. Peygamber'in Sünneti" şeklinde tanımlamıştır. Ebu's-Suûd ise yukarıda belirttiğimiz görüşü ifade ettikten sonra, ikinci bir tefsir olarak da kitab ve hikmetin ayette, Kur'an'ın sıfatı olarak ifade edildiğini zikretmiştir. Müfessir bu iki görüş hakkında her ne kadar yorum yapmamışsa da

<sup>58</sup> Bakara 2/231.

<sup>59</sup> Hul', kadının bir bedel karşılığında evlilik bağından kurtulması anlamına gelmektedir. Kadın hul' yoluyla, sevmediği, anlaşılamadığı, fakat kendisini boşamak da istemeyen kocasından kurtulabilecek ve evlilik hayatına son verecektir. Erkek de ondan alacağı meblağ ile maddi zararını telafi etmek ve tekrar evlenebilmek imkânın elde etmiş olacaktır. Bkz. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, IV/311.

Sünnet anlamını ilk sırada zikretmiş olmasının, ona taraftar olduğu anlamına geldiğini söyleyebiliriz.<sup>60</sup>

b) İbnü'l-Cevzî'ye göre ayette geçen hikmet, fıkıhtır.<sup>61</sup>

c) Abdüh'a göre ayette geçen hikmet, Kitab'ın sırrı anlamındadır.<sup>62</sup>

d) Merâğî'ye göre ayette geçen hikmet, "dinî hükümlerin konulmalarının gayeleri ve onlarda bulunan, insanların menfaat ve maslahatlarının açıklanması" anlamına gelir. Müfessire göre bir hüküm, ancak hikmetiyle birlikte bilindiğinde ondan ibret almak söz konusu olabilir.<sup>63</sup>

e) İbn Âşûr'a göre ayette geçen "kitab" lafzı Kur'an; "hikmet" kelimesi ise şeriattan elde edilmiş olan ilim mânâsında kullanılmıştır. Bu ilim de, eski ümmetlerin ahvalinden ibret almak, dinin maslahatlarını ve şeriatin sınırlarını idrak etmektir. O'na göre kim hikmeti sünnet ile tefsir ederse, kelimeyi, delâlet ettiği mânâlardan yalnızca biriyle tefsir etmiş olur.<sup>64</sup>

Yukarıdaki ayette, Allah, Müslümanlara, kadınları boşamak hususunda haksızlık yapmamalarını, kendilerine öğüt olarak göndermiş olduğu kitabı ve hikmeti düşünmelerini emretmektedir. Bu siyak içinde düşündüğümüzde, hikmetin, üzerinde düşünülüp ibret alınacak bir mânâ taşıması gerektiği söylenebilir. Bu sebeple hikmetin, Kur'an'daki hükümlerin insanlara getireceği menfaat ve gayeler üzerinde düşünmek veya bu gayeler, ayrıca Kur'an'da kısa ve genel hatlarıyla ifade edilmiş hususları açıklama fonksiyonunu yerine getiren Hz. Peygamber'in Sünneti manalarına geldiğini söyleyebiliriz.

3.

يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا مَا وَاذْكُرْنَ

"Siz, evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz ki

Allah, her gizliliği bilir, her şeyden haberdardır."<sup>65</sup>

Bu ayette geçen hikmetin mânâsı ile ilgili olarak müfessirler şu görüşleri ileri sürmüşlerdir:

a) Ayette geçen hikmet Sünnet ve hadis anlamlarına gelir. Görüşlerini naklettiğimiz müfessirlerin tamamına yakını bu görüşü paylaşmışlardır. Taberî, İbn Atıyye, Râzî, Kurtubî, İbnü'l-Cevzî, Neseî, İbn Cüzeyy, İbn Kesîr, Suyûtî, Şevkânî, Kâsîmî, Elmalılı ve Merâğî ayette geçen hikmeti bu mânâda anlamışlardır.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Taberî, *Tefsir*, II/496; Zemahşerî, *Keşşâf*, I/369; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I/242; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, I/310; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I/122; Neseî, *Tefsir*, I/116; İbn Kesîr, *Tefsir*, I/247; Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, I/360; Kâsîmî, *Mehâsin*, III/ 608; Kurtubî, *el-Câmi'*, IV/103; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, I/267.

<sup>61</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III/268.

<sup>62</sup> Reşid Rıza, *Menâr*, II/399.

<sup>63</sup> Merâğî, *Tefsir*, II/177.

<sup>64</sup> İbn Âşûr, *Tahrîr*, II/425.

<sup>65</sup> Ahzab 33/34.

<sup>66</sup> Taberî, *Tefsir*, X/299; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, IV/385; Râzî, *Tefsir*, XXV/210; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII/119; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI/383; Neseî, *Tefsir*, III/303; İbn Cüzeyy, *Teshîl*,

b) İbnü'l-Cevzî'nin zikrettiği bir rivayete göre ayette geçen hikmet, Kur'an'da bulunan emir ve yasaklar, İbn Âşûr'a göre ise Kur'an'daki öğütler ve dini hükümler anlamına gelir.<sup>67</sup>

c) Neseî'nin zikrettiği bir görüşe göre ise hikmet, Kur'an ayetlerinin mânâlarının açıklanması yani Kur'an'ın tefsiri anlamına gelir.<sup>68</sup>

d) Bikâî'ye göre ise ayette geçen hikmet, amelle süslenmiş ilim ve ilimle desteklenmiş amel demektir.<sup>69</sup>

Ayette Hz. Peygamber'in hanımlarına evlerinde okunan Allah ayetlerini ve hikmeti hatırlamaları emredilmektedir. Şüphe yok ki onların evlerinde, -bilhassa Hz. Aişe'nin odasında- Kur'an ayetleri inmekte ve okunmaktadır. Ayrıca o evler, Hz. Peygamber'in hadislerine de şahit olmaktadır. Bu sebeple ayette geçen hikmetin, Hz. Peygamber'in hadisleri ve hadislerle ifade bulmuş olan Sünnet mânâsında olduğu görüşü, isabetli bir yaklaşım olarak görülmektedir. Bununla birlikte Kur'an'da bulunan öğütler, emir ve yasaklar, ayrıca ayetlerin açıklamaları mânâları da söz konusu ayette geçen hikmet kelimesinin kapsamı içinde değerlendirilebilir.

## 2. Nübüvvet Anlamında Kullanımı

### 1.

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ

"Allah'ın izniyle onları bozguna uğrattılar. Davut Câlût'u öldürdü. Allah Davud'a hükümdarlık ve hikmet verdi ve ona dilediği bilgileri öğretti. Eğer Allah'ın insanları birbiriyle savması olmasaydı yeryüzünün düzeni bozulurdu. Fakat Allah bütün âlemlere ikram sahibidir."<sup>70</sup>

Bu ayetteki hikmet kelimesi hakkında müfessirlerin görüşlerini üç grupta değerlendirebiliriz:

a) Taberî, Zemahşerî, Kurtubî, Beydâvî, Neseî, İbn Kesîr, Bikâî, Suyûtî, Bursevî, Elmalılı, İbn Âşûr gibi müfessirlere göre ayette geçen hikmet, nübüvvet anlamına gelir. Râzî'ye göre ayette geçen hikmet, her bir şeyi en güzel ve doğru bir şekilde yerli yerine koymak anlamına gelir ki bu da ancak nübüvvetle mümkün olur. Dolayısıyla ayette geçen hikmet, nübüvvet anlamındadır. Ebu's-Suûd da ayette geçen hikmetin, nübüvvet anlamına geldiğini kaydettikten sonra, "Cenab-ı Hak, O'na (Davud a.s.'a) hükümdarlık ve nübüvvet vermiştir. Ondan önce,

→

III/138; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III/454; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VI/607; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV/282; Kâsımî, *Mehâsin*, XIII/4858; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/3893; Merâğî, *Tefsîr*, XXII/5.

<sup>67</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI/383; İbn Âşûr, *Tahrîr*, XXII/18.

<sup>68</sup> Neseî, *Tefsîr*, III/303.

<sup>69</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, XV/348.

<sup>70</sup> Bakara 2/251.

İsrailoğullarından, her ikisine birden sahip olan hiç kimse olmamıştır.” açıklamasını yapmıştır.<sup>71</sup>

b) İbnü'l-Cevzî, bu konuda iki görüş nakletmiştir: İbn Abbas'dan nakledilen görüşe göre ayette geçen hikmet nübüvvet; Mukâtil b. Süleyman'dan nakledilen görüşe göre ise Zebur anlamına gelir.<sup>72</sup>

c) Kâsımî'ye göre ayette geçen hikmet, anlayış ve nübüvvet anlamlarına gelir.<sup>73</sup>

d) Abduh'a göre ayette geçen hikmet, hükümlerin esrarını ve kişiyi o hükümleri uygulamaya götürecektir faydalarını bilmek demektir. Müfessir, Müslümanlar olarak hepimizin helâl ve haramı bildiğimizi, fakat onlarla amel edenlerin çok az olduğunu ifade etmiş, bunu da, hükümlerin hikmetlerinin öğrenilmemesine ve onları uygulamak konusunda bir modelimiz olmamasına bağlamaktadır. Oysa Hz. Peygamber, ashabına dinin fikhını (inceliklerini, gayelerini ve esrarını) öğretmiş ve onların dinin sırrına nüfuz etmelerini sağlamıştır. Müfessir, ashabın bu sayede hikmet ve ilim sahibi, çok adaletli ve seçkin insanlar haline geldiklerini zikretmiştir. Sonuç olarak müfessire göre ayette geçen hikmet, “dinin inceliklerine, esrarına vakıf olmak ve hükümlerin ardındaki gayeleri bilmek” anlamlarına gelmektedir.<sup>74</sup>

Yukarıda da bildirdiğimiz gibi ayette, Hz. Davud'un her bakımdan güçlendirildiği ve desteklendiği vurgulanmıştır. Câlût ile yaptığı savaştan ve kazandığı zaferden sonra Davud (a.s.)'a hükümdarlık, peygamberlik gibi nimetlerin verildiği sabittir. Dolayısıyla tarihsel verileri de göz önünde bulundurursak diyebiliriz ki ayette geçen hikmet, nübüvvet mânâsını taşır.

2.

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ

مُلْكًا عَظِيمًا

“Yoksa Allah'ın nimetinden insanlara verdiği şeyi mi kıskanıyorlar? Oysa biz İbrahim ailesine de kitap ve hikmet vermiş, onlara büyük bir hükümdarlık bahşetmiş-tik.”<sup>75</sup>

Nisa Suresi'nin 51-54. ayetlerinin sebab-i nüzulü olarak zikredilen rivayete göre Kureyşliler Yahudilere “Bizim gittiğimiz yol mu doğru, yoksa Muhammed'in yolu mu?” diye sormuşlar, Yahudi hahamlar da ‘Sizin dininiz Muhammed'in dininden daha üstündür. Sizin yolunuz da Muhammed'in ve O'nun peşinden giden-

<sup>71</sup> Taberî, *Tefsir*, II/645; Zemahşerî, *Keşşâf*, I/382; Kurtubî, *el-Câmi'*, II/168; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I/131; Nesefî, *Tefsir*, I/126; İbn Kesir, *Tefsir*, I/266; Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, III/263; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I/763; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I/391; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/836; İbn Âşûr, *Tahrîr*, II/500; Râzî, *Tefsir*, VI/202; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, I/284.

<sup>72</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I/268.

<sup>73</sup> Kâsımî, *Mehâsin*, III/649.

<sup>74</sup> Reşid Rıza, *Menâr*, II/29,30.

<sup>75</sup> Nisa 4/54.

lerin yolundan daha doğrudur' diye cevap vermiş, bunun üzerine de bu ayetler nazil olmuştur. Dolayısıyla bu ayet, Yahudilerin Resulullah'a olan kıskançlıkları sebebiyle söyledikleri bu iftiraya cevap olarak inmiştir. Çünkü Hz. Peygamber de, ayette zikredilen Hz. İbrahim'in ailesine dâhildir.<sup>76</sup>

Ayette geçen hikmet hakkında müfessirlerin zikrettikleri görüşlerini başlıca dört kısma ayırabiliriz:

a) Hikmet, peygamberlerin, kendilerine gelen vahyi uygulamaları anlamındaki Sünnet mânâsına gelir. Taberî ve İbn Kesîr, hikmet hakkında bu tefsiri yapmıştır.<sup>77</sup>

b) Hikmet, nübüvvet anlamındadır. Bu görüşe göre Allah ayette İbrahim (a.s.)'ın soyundan gelen peygamberlere ilahi kitap ve nübüvvet bahsettiğini ifade etmiştir. Beydâvî, Suyûtî, Bursevî, Kâsımî, İbn Âşûr gibi müfessirler bu kanaattedir. Bursevî ayette geçen hikmetin, nübüvvetin yanı sıra ilim mânâsına da geldiği görüşündedir. Bikâî ise burada söz konusu olan nübüvvetin, sağlam ilim ve amele kaynaklık etmiş olduğunu vurgulamaktadır.<sup>78</sup>

c) Neseî'ye göre ayette geçen hikmet öğüt ve dinin inceliklerini düşünmek mânâsındadır.<sup>79</sup>

d) Râzî ise söz konusu kelimenin "hakikatin sırları" anlamına geldiğini ve hikmet olmaksızın gerçek ilmin elde edilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>80</sup> Müfessirin, bu ifadesiyle Al-i İmran Suresi 164. ayetin tefsirinde söylediği gibi şeriatın üzerine bina edildiği dinî hükümlerin incelikleri, sırları, gayeleri ve insana getireceği menfaatleri kastettiği görülmektedir.

Ayette Allah'ın, İbrahim (a.s.) nesline, lütuf olarak ilahi kitaplar ve peygamberler gönderdiği ve onların bu sayede dünya ve ahiret saadetine kavuşabileceğinin ifade edildiği söylenebilir. Dolayısıyla bu ayette geçen hikmetin, nübüvvet mânâsına geldiği kanaatindeyiz.

### 3. İlim-Amel Anlamında Kullanımı

#### a) Güzel Fiil (Amel)

ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا

"İşte bunlar, Rabbinin sana vahyettiği hikmetlerdendir. Sakın Allah'la beraber başka bir ilâh edininip tapma. Yoksa kınanmış ve rahmetten kovulmuş olarak cehenneme atılırsın."<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/1366.

<sup>77</sup> Taberî, *Tefsir*, IV/143; İbn Kesîr, *Tefsir*, I/455-456.

<sup>78</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I/224; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, II/567; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, II/222; Kâsımî, *Mehâsin*, IV/1327; İbn Âşûr, *Tahrîr*, V/.88-89; Bikâî, *Nazmü'd-Dürrer*, V/304.

<sup>79</sup> Neseî, *Tefsir*, I/231.

<sup>80</sup> Râzî, *Tefsir*, X/133.

<sup>81</sup> İsrâ 17/39.

Bu ayette, daha önceki ayetlerde bahsi geçen öğütlere işaret vardır. Bu öğütler; Allah'a ibadet etmek ve başkasına kulluk etmemek, ana-babaya iyi muamele etmek, hısıma, yoksula ve yolda kalmışa hakkını vermek vs.dir.<sup>82</sup> Bütün bu öğütler, söz konusu ayette hikmet olarak nitelendirilmiştir.

Bu ayette geçen hikmet kavramı zikredilen müfessirlerce dile getirilmiş görüşlerin başlıcaları şunlardır:

a) Hikmet, güzel huyları emretmek ve kötü işleri yasaklamak mânâsına gelir. Bu yorum, Râzî, İbn Kesîr ve Bikâî tarafından ifade edilmiştir. İbn Atıyye de hikmeti sağlam hükümler ve faziletli fiiller olarak yorumlamıştır.<sup>83</sup>

b) Hikmet kendisine hiçbir fesadın karışamayacağı sağlam söz anlamına gelir. Bu, İbn Atıyye ve Şevkânî'ye ait bir yorumdur.<sup>84</sup>

c) Neseî ve Kâsımî'ye göre ayette geçen hikmet, insan ruhunun güzel bulunduğu ve insan aklının örnek olarak kabul edip uyduğu esaslardır.<sup>85</sup>

d) Bu görüşlerin dışında hikmet için Kur'an,<sup>86</sup> dinî bilip inceliklerine vakıf olmak,<sup>87</sup> hakikatleri gerçek halleriyle bilmek<sup>88</sup> ve Hz. Musa'ya verilmiş olan İlahi Kitap gibi yorumlar yapılmıştır.<sup>89</sup>

Bu ayette geçen hikmetin, "Allah'ın emrettiği güzel fiiller" mânâsında olması mümkündür. Çünkü zikrettiğimiz gibi, kendisinden önceki on yedi ayette Allah bazı fiilleri emretmekte, bazı çirkin fiilleri ise yasaklamaktadır. Bu görüşe göre Allah Teâlâ, "İşte bu hususlar size bildirdiğimiz emirler ve yasaklardan bir kısmıdır. Sakın bunları öğrenip bildikten sonra nankörlük edip Allah'a ortak koşmayın..." buyurmaktadır.

### b) İlim Öğrenmek ve Onu Hayata Uygulamak

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

"Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona birçok hayır verilmiş olur. Bundan ancak akli başında olanlar ibret alır."<sup>90</sup>

Bakara Suresi'nin 261. ayetinden itibaren, Allah uğrunda mallarını harcaayanların durumu, bu harcamanın esasları, bu harcama karşılığında verilecek mükâfatlar gibi konulardan bahsedilmiştir. 268. ayette ise şeytanın, insana fakirlik korkusu ilham ederek ve cimriliği telkin ederek onu Allah yolunda hayru hasenattan men etmeye çalıştığı, oysa ki Allah'ın bağışlama ve lütuf vaat ettiği söylen-

<sup>82</sup> Diğer öğütler için bkz. İsrâ 17/22-39.

<sup>83</sup> Râzî, *Tefsîr*, XX/213-214; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III/39; Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, XI/417; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, III/458.

<sup>84</sup> İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, III/458; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III/229.

<sup>85</sup> Neseî, *Tefsîr*, II/315; Kâsımî, *Mehâsin*, X/3929.

<sup>86</sup> Taberî, *Tefsîr*, VIII/83.

<sup>87</sup> Merâğî, *Tefsîr*, XV/47.

<sup>88</sup> İbn Âşûr, *Tahrîr*, XV/105-106.

<sup>89</sup> Ateş, *Tefsîr*, I/1528.

<sup>90</sup> Bakara 2/269.

miştir. 269. ayette ise, şeytanın ve Allah'ın vaat ve telkinlerinden bahsedildikten sonra kime hikmet bağışlanmışsa ona büyük bir servet ve hayır bahşedilmiş olacağı ifade edilmiştir. Bu ayete göre hikmete ermenin başlangıcı, düşünmedir. Bu da temiz akıl ve temiz kalp ile olur. Kendilerine lütfedilen akli şehvetlere ve şeytanın vesveselerine kaptıranlar kendi iç dünyalarındaki ilhamları da, dış dünyada olup biten ibretli sahneleri de düşünüp anlayamazlar.<sup>91</sup>

İbn Abbas'a göre ayette geçen hikmet, Kur'an'ı, nasihini-mensuhunu, muhkemini-müteşabihini, mukaddemini-muahharını, helâlini-haramını ve diğer konularını bilmektir.<sup>92</sup>

Taberî, ayette geçen hikmet kelimesini "sözde ve fiilde isabetli olmak" şeklinde tefsir etmiştir. Bunun yanı sıra müfessirlere verilen çeşitli mânâları zikrederek bütün bu mânâların, kendisinin kelimeye verdiği sözde ve fiilde isabetli olmak mânâsına dâhil olduğunu ifade etmiştir.<sup>93</sup>

Zemahşerî, Râzî, Beydâvî, Bikâî ve Kâsımî gibi bazı müfessirlere göre ayette geçen "Allah'ın hikmeti vermesi" ifadesi, ilim öğrenmek ve onunla amel edilmesi hususunda yardımcı anlamına gelir. Râzî, bunun dışında hikmetin; "insan takati miktarınca Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak" tanımından da bahsederek hikmeti nazarî ve amelî olarak iki grupta değerlendirmiştir.<sup>94</sup>

Kurtubî, ayette geçen hikmetin açıklaması ile ilgili olarak şu görüşleri nakletmiştir: Hikmet; Kur'an'ın ihtiva ettiği ilimleri bilmek; Kur'an hakkında derin kavrayış sahibi olmak; dinî konularda aklını kullanmak; din hususunda bilgi sahibi olup o bilgiyi uygulamaya geçirmek; Allah'tan korkmak ve sakınmak veya peygamberlik mânâlarına gelir. Müfessir Kurtubî bu mânâların çoğunun birbirine yakın olduğunu; çünkü hikmetin, söz ve fiilinde mükemmel olmak, yaptığını eksiksiz bir şekilde yapmak mânâsına gelen "ihkâm" kelimesinden geldiğini; yukarıda saydığımız mânâların her birisinin, hikmetin bir türü olduğunu ifade ederek Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in Sünnetinin hikmet olduğunu zikretmiştir. Yukarıda sayılan her bir faziletli işe hikmet demenin mümkün olduğunu, çünkü kişiyi bayağılıktan koruyan her bir şeyin hikmet olduğunu vurgulamıştır. İlim, Kur'an akıl, anlayış vb. ile kişi aşağılık ve bayağı fiilleri öğrenir ve onlardan kaçınması gerektiğini bilir. Bu yüzden hepsine birden hikmet denilebilir. Müfessir, Sabit b. Aclân el-Ensârî'den rivayet edilen "*Denilirdi ki; Allah yeryüzü ahalisine azap etmeyi murat ettiğinde çocuklara hikmet öğretildiğini işitir de azabı onlardan geri çevirir.*"<sup>95</sup> cümlesini ve ravilerinden Mervân'ın "Rivayette geçen hikmet kelimesi, Kur'an anlamına gelir" açıklamasını da nakletmiştir.<sup>96</sup> Kurtubî bütün bu açıklamaları ile

<sup>91</sup> Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/914.

<sup>92</sup> İbn Abbas, *Tefsiru İbn Abbas*, s. 119.

<sup>93</sup> Taberî, *Tefsir*, III/89-91.

<sup>94</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I/396; Râzî, *Tefsir*, VII/71-73; Beydâvî, *Envârü't-Tenzil*, I/140; Bikâî, *Nazmü'd-Dürrer*, IV/95; Kâsımî, *Mehâsin*, III/658.

<sup>95</sup> Bkz. Dârimî, *Sünen*, "Fedâilü'l-Kur'an", 4.

<sup>96</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, II/213-214.

hikmet için ileri sürülen mânâları güzel bir şekilde birbirleriyle bağdaştırarak nihai yorumunu yapmıştır.

İbn Kesîr, hikmeti, İbn Abbas'dan nakledilmiş olan, "Kur'an'ı, nasihini-mensuhunu, muhkemini-müteşabihini, mukaddemini-muahharını, helâlini-haramını ve diğer konularını bilmektir." rivayetiyle tefsir etmiştir. Müfessir, yine İbn Abbas'dan "Hikmet Kur'an'dır." hadis rivayetini "Yani Kur'an'ın tefsiridir." kaydı ile zikretmiştir. Bu görüşün dışında, hikmetin isabetli sözlü olmak, ilim, Kur'an, Allah korkusu, anlayış, sünnet, akıl, Allah'ın dininde derin bilgi sahibi olmak ve peygamberlik gibi mânâlara geldiği hakkındaki rivayetleri sıralamıştır. Müfessir, bu görüşleri arz ettikten sonra hikmetin peygamberlik mânâsına gele-meyeceğini, bilakis peygamberliği de kapsayacak şekilde daha genel bir mânâsının olması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>97</sup>

Bursevî'ye göre ayette geçen hikmet; Kur'an'da geçen öğütler, onları bilip hayatında uygulamak anlamına gelir. Allah'ın hikmeti vermesi ise, o öğütleri açığ-laması, onların öğrenilip uygulanması hususunda yardımcı, anlamına gelir.<sup>98</sup>

Abduh'a göre ayette hikmetle kastedilen; insan iradesini faydalı amel, yani hayır yapmaya sevk eden sahih ilimdir. Ona göre hikmetin aracı da akl-ı selîmdir.<sup>99</sup>

Elmalılı, hikmetin birçok mânâsının olduğunu ve bulunduğu yere göre de-ğişik anlamlar kazanabileceğini belirterek, kötülüklerin engellendiği ve iyiliklerin ve faydaların sağlandığı her durumda hikmet mânâsının söz konusu olacağını ifade etmiştir. Müfessir, bu açıklamalardan sonra hikmet ile ilgili olarak yapılmış tarif-le-ri, onlardan neler kastedildiğini de açıklayarak saymıştır.<sup>100</sup> Biz bu tariflere "Hik-metin Kelime Anlamı" başlığı altında değindik.

Yukarıdaki ayette geçen hikmetin tefsiri ile ilgili olarak sıraladığımız görüş-lerin hepsinde de dile getirilmiş olan ortak özellik, hikmetin dinî ilimleri öğrenmek ve bu ilmin gereğince amel etmek mânâsıdır. Allah'ın, "çok hayır" olarak tasvir ettiği hikmet, Müslümanın dünya hayatına yön veren esaslardan biridir.

#### 4. Kesin Delil Anlamında Kullanımı

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالتَّيِّبِ هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ

صَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

"Ey Muhammed! Sen hikmetle, güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Şüphesiz ki Rabbin, kendi yolundan sapanları daha iyi bilir.

O, doğru yolda olanları da en iyi şekilde bilir."<sup>101</sup>

<sup>97</sup> İbn Kesîr, *Tefsir*, I/283.

<sup>98</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I/431.

<sup>99</sup> Reşid Rıza, *Menâr*, II/77.

<sup>100</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/915-929.

<sup>101</sup> Nahl 16/125.



Müfessirlerin ayette geçen hikmet ile ilgili görüşlerini üç grupta değerlendirebiliriz:

a) Ayette geçen hikmet hakkı açıklayan ve şüpheyi gideren hatadan uzak doğru söz mânâsına gelir. Zemahşerî, İbn Atıyye, Beydâvî, Nesefî, Şevkânî, Kâsımî ve İbn Âşûr bu tefsiri yapmışlardır. Râzî ve Bursevî'nin yaptığı yoruma göre ise ayetteki hikmet îmânî konulardaki kesin deliller mânâsına gelir.<sup>102</sup>

b) Taberî'ye göre ise hikmet, vahiy veya ilahi kitaplar anlamına gelir. İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği görüşlerden birine göre Kur'an, diğerlerine göre ise dinin ince-liklerini düşünmek veya nübüvvet mânâları söz konusudur.<sup>103</sup>

c) Bikâî'ye göre ise hikmet, fiillerin mertebelerinin bilinmesi mânâsındadır.<sup>104</sup>

Ayette bahsedilen hikmet, kanaatimizce, ilk grupta zikrettiğimiz, şüpheyi gideren ve kişiye hakkı gösteren, şüpheleri gideren, hatadan uzak söz veya kesin delil mânâsına gelir.

Yukarıda zikrettiğimiz ayetlerden başka, hikmet kelimesinin geçtiği sekiz ayet daha vardır. Bu ayetlerde hikmet kelimesinin, müfessirlerin çoğunluğunca tercih edilen görüşe göre taşıdığı mânâlar şöyledir:

Bakara Suresi'nin 151. ayetinde geçen "hikmet" kelimesi genel anlamda Sünnet, Kur'an ve onun hükümlerinin maksatları ve incelikleri hakkında derin bilgi ve kavrayış sahibi olmak şeklinde anlaşılmıştır.<sup>105</sup> Hikmet kelimesi, Âl-i İmran Suresi'nin 164. ayetinde, Nisa Suresi'nin 113. ayetinde, Sâd Suresi'nin 20. ayetinde, Zuhuruf Suresi'nin 63. ayetinde ve Cum'a Suresi'nin 2. ayetinde "sünnet" ve "nübüvvet" olarak anlaşılmıştır.<sup>106</sup> Lokman Suresi'nin 12. ayetinde daha çok, dinî hususlarda geniş bilgi, anlayış ve kavrayış sahibi olmak şeklinde anlamlandırılmıştır.<sup>107</sup> Kamer Suresi'nin 5. ayetinde geçen "hikmetun bâliğa" tamlaması ile ise Kur'an'ın kastedildiği zikredilmiştir.<sup>108</sup>

### III- YORUMLARIN DEĞERLENDİRMESİ

Hikmet kelimesi Kur'an'da toplam yirmi defa kullanılmıştır. Bu kullanıldığı yerlerin sekizinde kitab, ikisinde kitab, Tevrat ve İncil, birinde "mülk", birinde ise "âyâtullah" kelimeleri ile birlikte geçmiştir. Bu ayetlerden üçünde Hz. İsa'dan, ikisinde Davud (a.s.)'dan, birinde Lokman'dan, birinde ise Hz. Peygamber'in hanımlarından bahsedilmiştir.

<sup>102</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II/435; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, III/432; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I/574; Nesefî, *Tefsir*, II/304; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III/203; Kâsımî, *Mehâsin*, X/3877; İbn Âşûr, *Tahrîr*, XIV/326-327; Râzî, *Tefsir*, XX/138; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V/97.

<sup>103</sup> Taberî, *Tefsir*, VII/663; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV/506.

<sup>104</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürrer*, XI/279.

<sup>105</sup> Msl. bkz. Râzî, *Tefsir*, IV/158.

<sup>106</sup> Taberî, *Tefsir*, VII/369; İbn Kesîr, *Tefsir*, IV/270; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VII/374; İbn Âşûr, *Tahrîr*, XXV/246; Râzî, *Tefsir*, XXX/3.

<sup>107</sup> Taberî, *Tefsir*, XVIII/545.

<sup>108</sup> Taberî, *Tefsir*, XXII/116.

Kur'an'da hikmet kelimesi tek bir mânâya gelmemekte, geçtiği farklı ayetlerde farklı nitelikleri ifade edilmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da hikmet kelimesi için tek bir tanım yapılması mümkün değildir. Ancak, bu konuda hikmetin, Kur'an'da zikredilmiş olan özelliklerinden söz etmenin mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Bir önceki bölümde görüşlerini verdiğimiz müfessirleri de göz önünde bulundurduğumuzda Kur'an'da hikmet kelimesinin genel olarak şu mânâlara geldiğini söyleyebiliriz:

Kur'an ayetlerine göre hikmet şu özelliklere sahiptir:

1) Hikmet söz ve fiilde isabetli olmak, ilim öğrenip öğrendiği ilmi hayatında uygulamak demektir. Bu tanımda hikmetin çift taraflı karakterine vurgu vardır. Bir konu hakkında doğru bir karar vermek ve verdiği kararın gerçeğe uygun çıkması sözde isabet anlamıyla hikmetin söz konusu olmasını gerektirir. Öğrendiği ile amel etmeyen bir kişi, her ne kadar hikmeti öğrenmek suretiyle onun ilim tarafını ifa etmiş olsa da diğer vazgeçilmez gerekliliği olan amel kısmını ihmal etmiş olur ki birçok müfessir tarafından da dile getirildiği gibi öğrendiği ile amel etmeyen kişiye hakim, yani hikmet sahibi denemez. Tefsirlerde dile getirilmiş olan mânâlardan bazıları hikmetin tanımındaki ilim, bazıları da amel kısmına dâhil edilebilir. Bu değerlendirmeye göre hikmetin mânâlarını şu şekilde belirtebiliriz:

a) **İlim:** Hikmetin ilim anlamına işaret eden müfessirler, değişik tefsirlerde bulunmuşlardır. Bunların başlıcaları şunlardır:

Hikmet fıkıh, Kur'an'ın mânâlarını anlamak ve ondaki hükümlerin açıklanması, anlamak, akıl, Allah'a itaat edip O'ndan korkmak, dinde derin kavrayış sahibi olmak, kişiyi Allah rızasına götürecektir olan ilim, varlıkların hakikatini bilmek, Kur'an okuyup üzerinde düşünmek, akli ve şer'i ilimler, hakka uygun ve isabetli söz gibi mânâlarda kullanılmıştır.

b) **Amel:** Kişinin Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanması, ahlâkın olgunlaştırılması, vahiy ile hükmetmek, hakka uygun ve isabetli fiil, Allah'ın yapılmasını emrettiği güzel işler, güzel huyların emredilmesi ve kötü ahlâkın yasaklanması, adil olmak gibi fiiller hikmet kelimesi kapsamındadır.

c) **İlim ve Amel:** Bazı müfessirler de hikmetin ilim-amel bütünlüğü mânâsına işaret etmişlerdir. Bu müfessirlere göre hikmet insanı amel yapmaya götüren faydalı ilim, ilimle güzelleştirilmiş amel ve amelle desteklenmiş ilim, ilim öğrenmek ve bu ilim doğrultusunda güzel ahlâka sahip olmak, kişiyi güzel amel yapmaya sevk eden ve kötü fiillerden uzaklaştıran her ilim, varlıkların hakikatlerini bilip bu bilgi doğrultusunda hareket etmek anlamlarına gelir. Bilhassa ahlâk gibi uygulamalı bir alana ilişkin bilgiler ancak hayata geçirilerek anlam ve değer kazanır. Hz. Peygamber, "*Faydası olmayan ilimden Allah'a sığınırım.*" buyurarak kişiye bir fayda getirmeyen ilimden sakınılması gerektiğini ve bu tür bir ilmin hiçbir önem taşımadığını bildirmişlerdir.<sup>109</sup>

2) Hikmet vahiy veya Allah'ın gönderdiği ilâhî kitaplar mânâsına gelir:

<sup>109</sup>Bkz. Müslim, *es-Sahih*, "Zikr", 73.

Değişik ayetlerde geçen hikmet kelimesinin ilahi kitaplar, Tevrat, Zebur, Kur'an, Kur'an'da geçen öğütler ve hükümler gibi mânâlara geldiği müfessirler tarafından ifade edilmiştir. Bu durumda hikmetin, Allah tarafından bütün peygamberlere gönderilmiş olan ve her bir peygamber tarafından, kendilerine verilmiş olan ilahi kitaplarda ifadesini bulmuş olan vahiy mânâsına geldiği söylenebilir.

3) Hikmet **nübüvvet** ve ilâhî vahyin en güzel bir şekilde pratiğe geçirilmesini ifade eden **Sünnet** anlamına gelir. Peygamberler, Allah'ın kendilerine, çokça hayır mânâsına gelen hikmet bahşettiği insanlardır. Kendilerine verilen hikmet, bu kelimenin ifade ettiği en yüce mânâ olduğu müfessirler tarafından da ifade edilen nübüvvettir.

Bir diğer mânâyâ göre hikmet, ilâhî kitaplarda yazılı olmayan fakat yine ilâhî kaynaklı olan peygamber uygulamalarıdır. Bilhassa Bakara Suresi'nin 129. ve 231., Al-i İmran Suresi'nin 164. ve bilhassa Ahzab Suresi'nin 164. ayetlerinde Hz. Peygamber'in Sünnetinin kastedildiği söylenebilir. Bu durum, Sünnetin vahiy kaynaklı olmayıp Kur'an'da ifade edilmediğini, şahsi tasarruflardan ibaret olduğu için İslâm'ın temel kaynaklarından olmayacağını ve Sünnetin dikkate alınmayıp sadece Kur'an ayetlerini okuyup İslâm'ı bu şekilde yaşamının gerekli ve yeterli olduğunu savunanlara karşı Kur'anî deliller olarak ifade edilebilir.

### SONUÇ

İslâmî ilimlerin tamamının temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Bu sebeple Kur'an her bir ilim mensubu tarafından mercek altına alınarak farklı değerlendirmelerde bulunulmuş ve değişik ilim erbabınca ayetlerin çeşitli yorumları yapılmıştır. Bu araştırmalar, aynı zamanda Kur'an'da geçen diğer kavramlar için de söz konusudur. Bilhassa el-Eşbâh ve'n-Nezâir, Garîbü'l-Kur'an gibi ilimlerle alâkalı olarak yapılan çalışmalarda Kur'an'da geçen kelime ve kavramlar araştırılmıştır.

Hikmet kelimesinin, içinde geçtiği Kur'an ayetlerine göre birçok mânâda kullanıldığı söylenebilir. Müfessirlerce çok değişik mânâlarda yorumlanan bu ifadeleri sonuçta birkaç mânâyâ indirgemek mümkündür. Kur'an'ın hikmete atfettiği bu birkaç mânâyı ise şu şekilde ifade edebiliriz: Hikmetin bir ilmî, bir de amelî boyutu vardır. Hikmetin geçtiği ayetlerin tefsirini yaparken bazı müfessirler hikmetin ilim boyutunu, bazıları amel yönünü vurgulamışlar, bir kısmı da bizim de katıldığımız yoruma göre, hikmetin ilim ve amelden ibaret olduğunu vurgulamışlardır. Hikmet, kişiyi güzel ameller yapmaya götüren, kişinin ahlâkının olgunlaşmasını sağlayan sağlam ve faydalı ilim ve anlayış mânâsındadır. Bu yönüyle hikmet, İslâm'daki iman-amel bütünlüğüyle de alâkalı bir kavramdır. "İslâm hikmet dinidir" denirse yanlış olmaz, düşüncesindeyiz. Bakara Suresi'nin 269. ayetinde "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar" buyurulmuştur. Bu ayette hikmetin Allah tarafından dilediği kula bahşedildiğinin ifade edilmesi hikmetin imani boyutuna ve kişide bulunan anlayış kabiliyetiyle alâkasına, ancak akıl sahiplerinin düşünüp ibret alacağını ifade edilmesi de, hikmetin amel boyutuna işaret etmektedir.

Kur'an'a göre hikmete atfedilen ikinci ve önemli bir mânâ da nübüvvet ve vahyin uygulanması olan Sünnettir. Ayetlerde Hz. Musa, Hz. Davud ve Hz. İsa gibi peygamberlere verilen hikmetten söz edilmektedir. Buna göre hikmet kelimesi, bütün peygamberlere gönderilmiş olan vahyin genel ismi veya her bir peygamberin, kendisine gönderilen vahyi uygulaması anlamına gelen Sünneti anlamlarını taşır.

Kur'an'da hikmete atfedildiğini düşündüğümüz diğer bir mânâ da Kur'an'ın kendisi ve Kur'an'da geçen hükümlerin açıklamalarıdır.

Hikmet kelimesinin geçtiği hadis-i şerifleri incelediğimizde görüyoruz ki, hadislerde hikmet daha çok Kur'an, Kur'an'ın tefsiri, Sünnet, isabetli görüş sahibi olmak, kişiyi kötülüklerden uzaklaştıran ilim gibi mânâlarda kullanılmıştır. Bu mânâlar da yukarıda açıkladığımız gibi Kur'an tarafından hikmet için kullanılan anlamlardandır. Çünkü bu anlamlar da bir önceki bölümde vurguladığımız gibi genelde ilim-amel birlikteliğine işaret etmektedir. Hikmet gibi kapsamlı Kur'an kavramları, Kur'an bütünlüğü ve Kur'an kullanımları göz önünde bulundurularak, Kur'an'ın kavrama yüklediği mânâlar gözetilerek kullanılmalı, subjektif yaklaşımlarla kavramların içi boşaltılmamalıdır.

### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1985.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî, *Râhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1995.
- , *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.
- Beydâvî, Nâsiruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Şirketu Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Beyrut 1968.
- Bikâî, Burhanüddin Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer, *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kahire 1992.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul tsz.
- , *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre, *Sahihu'l-Buhârî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul tsz.
- Bursevî, İsmail Hakki, *Tefsiru Ruhi'l-Beyan*, Eser Kitabevi, İstanbul 1389.
- Cürcânî, eş-Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabü't-Ta'rîfât*, tsz.
- Dâmiğânî, el-Huseyn b. Muhammed, *Kamusu'l-Kur'an*, thk. Abdü'l-Aziz Seyyidü'l-Ehl, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1985.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behram, *Sünenü'd-Dârimî*, Dâru'l-Muğnî, Riyad 2000.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen Ebi Davud*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1988.
- , *Kitabü'l-Merâsîl*, Dâru's-Sumey'î, Riyâd tsz.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitabî'l-Kerîm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, terc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İğaret Yayınları, İstanbul 2000.
- Sâbûnî, Nureddin, *Matüridiyye Akaidi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1991.
- Fîrûzâbâdî, Meccüddin Muhammed b. Ya'kub, *Besâir zevî't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitabi'l-Azîz, el-Mektebetü'l-İlmiyye*, Beyrut tsz.
- Güven, Şahin, *Konulu Tefsir Metodu*, Şura Yayınları, İstanbul 2001.
- Goichon, A. M., "Hikma", *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1986.
- İbn Abbas, *Tefsiru İbn Abbas*, thk. Râşid Abdülmün'im er-Racâl, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1991.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn, Tunus tsz.
- İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdu'l-Hakk b. Galib el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- İbn Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *Kitabü't-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1983.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerıyya, *Mu'cem Mekâyîsi'l-Luğa*, Dâru'l-Ciyl, Beyrut tsz.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail el-Kureşî ed-Dımaşkî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Mektebetü'l-Menâr, Beyrut 1990.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen İbn Mâce*, Dâru'l-Hadîs, Kahire tsz.
- İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut tsz.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali el-Kureşî el-Bağdâdî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.
- , *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsir*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Esîr, Meccüddin Ebu's-Saadât el-Mubarek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, tsz.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğîb, *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1992.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1974.
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Mehâsinü't-Te'vil*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul 1941.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî, *Kitabü't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.
- Mehmed Vehbi, Konyalı, *Hulâsatu'l-Beyân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul tsz.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Merâğî*, Şirketu Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1962.
- Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitab, Mısır 1994.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefî*, Pamuk Yayınları, İstanbul tsz.
- Özcan, Hanifi, "Maturidi'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1988.
- Râzî, Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Reşîd Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.

- Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddin b. Kemâlüddin el-Hudayrî, *ed-Durru'l- Mensûr fi't-Tefsir bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz.
- Şirbînî, el-Hatîb, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tefsiru't-Taberî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Tabressî, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecma'u'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî ve es-Seyyid Fadlullah el-Yezdî et-Tabatabâî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz.
- Tan, Bilal, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Pınar Yayınları, İstanbul 2000.
- Uğur, Hakan, *Beyyine Suresi ve Yorumu*, Adal Ofset, Konya 2010.
- Wensinck, A. J., *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1988.
- Zebidî, Muhibbüddin Ebu Feyz es-Seyyid Muhammed Murtazâ el-Huseynî el-Vâsitî el-Hanefî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamus*, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b.Ömer, el-Harezmi, *el-Keşşâf an Hakaikı't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Tenzil*, Dâru'l-Fikr, tsz.

# İMÂM MÂTURÎDÎ'NİN HADİSLERİ YORUMLAMA METODU: TE'VİLÂTU EHLİ'S-SÜNNE ÖRNEĞİ

Ayhan TEKİNEŞ\*

## ÖZET

Kur'an ve Sünnet bütünlüğü âyet ve hadisler arasındaki uyum ile gösterilebilir. Bu sebeple tefsir kitaplarında ayetlerin tefsirinde çok sayıda hadise yer verilmiştir. Tefsir kitaplarında geçen hadisler, rivayet tefsiri örneği olarak incelenmiştir. Bu makalede tefsirde geçen hadisler, doğrudan hadisin nasıl şerh edildiğinden hareketle incelenmiştir. Hadislerin kelamcı bakış açısıyla nasıl şerh edildiğini görmek için ünlü kelam âlimi İmam Mâturîdî'nin yorumları tetkik edilmiştir. Hanefi âlimlerinden İmam Mâturîdî, Tefsiri'nde ayet ve hadisler arasındaki ilişkiyi öncelikle kaynak bütünlüğü çerçevesinde incelemiştir. İmam Mâturîdî, ayetler hakkında önemli yorumlar yaptığı gibi hadislerle alakalı yorumlarında da dikkat çekici açıklamalar yapmıştır. Bu makalede onun Te'vilatu Ehlî's-Sünne adlı tefsirindeki hadis yorumları ele alınmıştır. İmam Mâturîdî, hadisleri bir açıdan tahlil etmiş ve fıkhi yorumlar yapmıştır. Bu yorumlarını beyani yorum şeklinde adlandırmak mümkündür. Kelam ile ilgili hadisler hakkındaki yorumları ve kelamcı metodu burhana dayalı yorum başlığı altında ele alınmıştır. Tabiat bilimleri ile ilgili gözlem ve tecrübelerini ise kevnî yorum ya da tecrübi yorum diye adlandırmak mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Vahiy, Beyan, Bürhan, Tecrübe, Kâinat.

## HADITH COMMENT METHOD OF IMAM MATURIDI: THE EXAMPLE OF TE'VILATU EHLI'S-SUNNE

The unity of Koran and Sunnah can be seen through harmony of hadiths and verses. Therefore, in tafsir books, great deals of hadiths are used in the tafsirs of verses. Hadiths in tafsir books are studied as the example of narrate tafsir. In this article, hadiths in tafsirs are studied through the point of how the hadith is referenced. The comments of famous theology thinker imam Maturidi are studied to see how the hadiths are reserved with the viewpoint of a theology thinker. Imam Maturidi, who is one of the Hanafi intellectuals, researched on the relation of hadiths and verses firstly with the perception of source unity. Imam Maturidi made popular briefings on both verses and hadiths. In this article, his hadith comments in his book, Te'vilatu Ehlî's-Sünne, are studied. Imam Maturidi analyzed hadiths from the viewpoint of language and made fiqh comments. His comments can be named as textual comment. His comments on hadiths about theology and his theology

\* Doç. Dr., Fatih Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, atekines@sakarya.edu.tr

method is studied under the name of evidence comment. His observations and experiments on natural sciences are named cosmos comment or experience comment

**Key Words:** vahiy, theology, evidence, experience, cosmos.

## GİRİŞ

İslamî ilimlerin bir kısmı bilginin nakli ve korunması bir kısmı ise bilginin beyan ve yorumu neticesinde ortaya çıkmıştır. Bilginin sıhhatinin korunması ve doğru anlaşılması İslamî ilimlerin temel gayesidir. Fakihler, kelâmcılar ve sufiler, ayrı yorum metotları ile üç farklı ilmin ve yorum metodunun ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Dil ve edebiyat da dini metinlerin yorumunda her zaman vazgeçilmez bir kaynak telakki edilmiştir. Bilginin bizatihi kendisinin, tefsir ve şerh çalışmalarında başka bilgilerin açıklanmasında sıkça kullanıldığı da görülmektedir. Nassın diğer naslar ve rivayet bilgileriyle açıklanmasına rivayet metodu, nassın akıl ve re'y ile açıklanmasına ise dirayet metodu denilmiştir. Hanefî fakihlerinin yorum metotları hadis ve âyetlerin şerh ve te'vilinde kendilerinden sonra gelen müelliflere öncü ve örnek olmuştur. Kur'an-ı Kerim tefsirinde dirâyet metodu ile telif edilmiş ilk örneklerden birisi Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* adlı eseridir<sup>1</sup>. Bu eser daha sonraki dirâyet tefsirlerine de öncü ve örnek olmuştur.

Semerkand'da İmâm Mâtürîdî'nin tefsirde uyguladığı metod, Mısır'da bir diğer Hanefî âlimi Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) tarafından hadislerin şerhinde uygulanmıştır<sup>2</sup>. Tahâvî, hadisleri Kur'an-Sünnet bütünlüğü çerçevesinde yorumlamıştır. Hadisleri şerh ederken âyet-i kerimeleri hem hadiste anlatılan meseleyi açıklamak hem de hadisin mânasını tespit etmek için şahit olarak zikretmiştir<sup>3</sup>. Tahâvî'nin hadis yorum metodu kendisinden sonraki şerhleri derinden etkilemiştir<sup>4</sup>.

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* adlı eseri dirâyet metodu ile telif edilmiş olmakla beraber çok sayıda rivâyet de ihtiva etmektedir. İmam Mâtürîdî,

<sup>1</sup> Mâtürîdî'nin hayatı ve fikirleri hakkında bilgi için bk. Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* içinde, Ankara 2003, s. 17-55.

<sup>2</sup> Tahâvî'nin konuyla ilgili *Şerhu Me'âni'l-Âsâr* ve *Şerhu Müşkili'l-Âsâr* adlı eserlerindeki metodu hakkında bilgi için bk. Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, İstanbul 2002, s. ; a.mlf., "Şerhu Me'âni'l-Âsâr'da Hadisler Arasındaki İhtilafları Çözümleme Yöntemi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Adapazarı 2001, s. 197-216; a.mlf., "Tahâvî'nin Şerhu Me'âni'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 12, İstanbul 2002, s. 161-184.

<sup>3</sup> Tahâvî ile Mâtürîdî'nin nasları yorumlama metotları arasındaki benzerlik Hanefî geleneğinin birbirinden uzak bölgelerdeki etkisini ve sürekliliğini devam ettirmesi ile açıklanabilir. Tahâvî, hadis şerhlerinde âyet-i kerimelerden yararlanmış; birçok yerde âyet ile hadis arasındaki uyumu göstermeye büyük önem vermiştir. Örnekler için bk. a.mlf., *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, nşr. Şu'ayb el-Arnâvût, Beyrut 1987, I, 171; 172; II, 82, 83; IV, 194-198.

<sup>4</sup> Tahâvî'nin hadis şerhçiliğine kazandırdığı yenilikler kendisinden sonraki şârihleri de derinden etkilemiştir. Mâliki âlimlerinden Endülüslü İbn Abdilberr el-Kurtubî (ö. 463/1071) onun görüşlerine büyük önem vermiş birçok yerde alıntılar yaparak, Tahâvî'nin şerh metodunun benimsenmesine önemli katkılarda bulunmuştur. İbn Abdilberr'in Tahâvî'den yaptığı alıntılar için bk. a.mlf., *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâi mine'l-me'âni ve'l-esânîd*, I, 109; III, 112, 113; 125; 173. Keza Tahâvî, nasların illetlerini ifade için "mâna" terimini kullandığı gibi İbn Abdilberr de yine aynı terimi kullanmıştır. Örnekler için bk. a.mlf., *et-Temhîd*, I, 109; III, 112, 113; 125; 173.



tefsirinde âyet-i kerimelerin nüzûl ortamını dikkate alan yorumlama metodu ile özellikle âyetlerin siyer-i nebî ile uyumuna dikkat çekmiştir. Ayrıca Hanefî mezhebinin görüşünün diğer mezheplerden farklı olduğu hususlarla alakalı âyetleri Hanefîlerin delil olarak yararlandıkları hadislerle izah etmiştir. Mezhepler arasındaki ihtilaflarla alakalı hadisler üzerinde daha tafsilatlı açıklamalar yapmıştır. Her iki husus da ayrıca üzerinde durulması gereken, müstakil çalışmalar yapılabilecek konulardır.

Bu makalede İmâm Mâtürîdî'nin, *Te'vîlâtü ehli's-sünne* adlı eseri örneğinde hadis yorum metodu incelenecektir. Tefsir'de hadislerden nasıl yararlandığı üzerinde detaylı durulmadan Mâtürîdî'nin hadisler hakkında yaptığı yorumlar ele alınacaktır<sup>5</sup>. Mâtürîdî'nin yorum metodu önce rivayet, sonra dil ve edebiyat, beyân, bürhân ve tecrübî yorum başlıkları altında incelenecektir. Rivayet metodu, hadisin âyeti tefsiri ve âyetin hadisi şerhi ekseninde karşılıklı ele alındığından dolayı bu bölüm Kur'an-Sünnet bütünlüğü başlığı ile ele alınmıştır.

### 1. KUR'AN-SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜ

İmâm Mâtürîdî'nin tefsirinde dikkat çeken yönlerden birisi âyet ve hadisler arasındaki uyuma yaptığı vurgudur. Sünneti vahiy kaynaklı kabul ettiğinden dolayı metlûv vahiy olan Kur'an ile gayr-ı metlûv vahiy olan hadisler arasında tam bir uyum arayışı içinde olmuştur. Uyum arayışı, bazen âyet ve hadisi uzlaştıracak şekilde tevillle olur. Uyumun olmadığını düşündüğü bazı konularda ise Kur'an'ın Sünnet'i ya da Sünnet'in Kur'an'ı nesh ettiğini söyleyerek nihai uyumu vurgulamaya çalışmıştır<sup>6</sup>.

Mâtürîdî, Sünneti vahiy kaynaklı kabul ettiğinden dolayı tilavet edilmeyen vahiy olarak adlandırmaktadır. Kaynak birliği onun üzerinde ısrarla durduğu hususlardan birisidir. Nitekim kıblenin tahvil edildiğini bildiren âyetin<sup>7</sup> tefsirinde bu âyette Sünnet'in Kitab ile neshine delil olduğunu söyler. Zira Kur'an-ı Kerim'de Beytü'l-makdis'e doğru namaz kılınması ile ilgili bir âyet yoktur. Önce vahiy ile Peygamberimiz'e Beytü'l-makdis'e doğru namaz kılması emredilmiş sonra da bu âyet ile hükmün son durumu bildirilmiştir. Mâtürîdî, bunun gerekçesini de "Allah, dini hükümleri bazen Kitab bazen de Mustafa'nın –sallâllahu aleyhi ve sellem-lisanı ile beyan etmiştir" sözleriyle dile getirir<sup>8</sup>.

Mâtürîdî hadisler arasındaki ihtilaflı görünen hususları telife gayret etmiş, bu kabil rivayetleri yorumlayarak ihtilafı çözümlenmeye çalışmıştır<sup>9</sup>. Bazen hadislerin zahiri mânalarını terk ederek, hadisi te'vil ettiği olmuştur, ancak hadiste bildi-

<sup>5</sup> Bu makalede İmâm Mâtürîdî'nin hadis yorum metodu incelenmiştir. Onun rivayetleri nasıl kullandığı ayrı bir çalışma konusudur. *Te'vîlât*'ın rivayet açısından değerlendirildiği bir çalışma için bk. Tuğlu, "İmâm Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivâyet İlimleri Açısından Bazı Özellikleri", *Araştırmalar*, 2001, yıl: 3, sayı: 5-6.

<sup>6</sup> İmâm Mâtürîdî'nin Kitab ile Sünnet arasındaki nesih ilişkisi için bk. Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, Bursa 2001, s. 164-182.

<sup>7</sup> Bakara, 2/142.

<sup>8</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 101.

<sup>9</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 30, 36, 37.

rilen hüküm açık ve kesin ise kendi görüşünü terk ederek, hadisi tercih etmiştir. Mesela Kevser suresinin tefsirinde Peygamberimiz'e (s.a) verilen "Kevser" in ne olduğunu açıklarken, "Kevser" in, Peygamber Efendimiz'e (s.a) lütfedilen büyük iyilikler olduğu görüşünü benimser. Ancak bu konudaki bir hadislerinde Peygamberimiz, "Kevser, cennette bir nehirdir" buyurmuştur<sup>10</sup>. Mâtürîdî, "Eğer bu konudaki haberler sabitse gerçek bundan ibaret olup bundan başka bir şey söylememize gerek kalmaz" demiştir<sup>11</sup>.

Hadis şârihlerinin üzerinde önemle durduğu âyet-hadis bütünlüğü Mâtürîdî'nin *Tefsîr*'inde de dikkat çeken hususlardandır. İmam Mâtürîdî, dini nasları külli bir bakış açısıyla tahlil etmiştir. Hanefî âlimlerinin meselelere bütüncül yaklaşımının bir yansımasını İmam Mâtürîdî'nin âyet-hadis uyumuna verdiği önemde görmek mümkündür. Âyet-i kerimeleri hadislerle birlikte değerlendiren Mâtürîdî, kimi zaman hadisi, âyetin nüzul sebebi olarak zikrederek âyetin tarihi açıdan dayandığı zemini ortaya koymaktadır. Mesela "Ehl-i kitap içinden Allah'a iman edenler vardır"<sup>12</sup> âyetinin Necâşî'nin ölümü üzere indirildiğini söyler. Peygamber Efendimiz –sallâllahu aleyhi ve sellem- Necâşî öldüğü gün "Kardeşiniz için Allah'tan bağışlanma dileyin" buyurmuştur<sup>13</sup>. Onun bu sözüne ashabının taaccüp etmesi ve münafıkların eleştirmesi üzerine "Ehl-i kitap içinden Allah'a iman edenler vardır" âyetinin indirildiğini söylemiştir<sup>14</sup>.

## 2. ANLATIM VE ÜSLUP BENZERLİĞİ

İmâm Mâtürîdî, Kur'an-Sünnet bütünlüğünü yalnızca epistemolojik açıdan ele almamış, anlama ve yorumda da kaynaklar arasındaki bütünlüğe önem vermiştir. Hadislerden yalnızca âyetlerin anlamlarını açıklamada yararlanmamış, üslup ve anlatım benzerliklerine de dikkat etmiştir. Âyetleri anlamak için hadislerden yararlandığı gibi hadisleri de âyetlerle anlamlandırmayı benimsemiştir. Böylece o, dinin iki temel kaynağı arasındaki bütünlüğü vurgulamaya çalışmıştır.

İmâm Mâtürîdî, âyette geçen bir ifade biçiminin benzerine ya da bir kelimenin benzer kullanımına hadislerden örnekler getirmektedir. Kelimelerin mânalarına dilden şiir ve deyimlerle istişhad yerine, bazı yerlerde hadislerle istişhadı tercih etmesi onun hadise verdiği değeri göstermektedir. Ayrıca o, nasların üslup ve ifade biçimleri arasındaki uyumu ortaya koyarak temel dini kavramların anlam çerçevelerini belirleme ve nasların makâsıdını tespite ayrı bir önem vermiştir.

Hadis şârihleri arasında âyet-i kerimeler ve hadisler arasında dil ve üslup benzerliği üzerinde duran âlimlerden birisi de ünlü Hanbelî âlimi İbn Receb'tir (ö. 795/1393). İbn Receb, hadislerde geçen kelime ve terkiplerin mânalarını âyetlerden deliller getirerek şerh etmektedir<sup>15</sup>. Bu şerh yönteminde hadislerle âyetler arasın-

<sup>10</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 67, III, 2; İbn Mâce, "Zühd", 39; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 108.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an'dan Tercümeler*, s. 67. (Kevser suresi tefsiri).

<sup>12</sup> Âl-i İmrân, 3/199.

<sup>13</sup> Buhârî, "Cenâiz" 60.

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 348.

<sup>15</sup> Konuyla ilgili örnekler için bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*, I, 380, 381; II, 7, 8; 98.

daki uyum üzerinde durulmakta, bir kavramın hem hadiste hem de âyette aynı anlamda kullanıldığı ortaya konularak, Kur'an-Sünnet bütünlüğü gösterilmeye çalışılmaktadır. Dini kavramların tarihi arka planının ve anlam çerçevesinin belirlenmesinde âyet ve hadislerden yararlanılmaktadır. İbn Receb'in hadislerle uyguladığı bu metodun yeni ve sonradan ihdas edilmiş bir usûl olmayıp, İslam ilim geleneğinin temel niteliği olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İmâm Mâtûrîdî de *Te'vîlât*'ta Kur'an-Sünnet bütünlüğünü hadislerin âyetleri açıklaması açısından uygulayarak, şâri'in maksatlarını anlamaya çalışmıştır.

Mâtûrîdî, âyetlerle hadisler arasında ifade biçimleri ve mâna benzerlikleri açısından ilişki kurmaktadır. Bu benzerliği âyetteki tercih ettiği mânaya delil olarak zikretmektedir. Hatta bazen lafızların dizilişinden bile anlam çıkarmaktadır. Bu hususa Peygamber Efendimizi'in (s.a) de riayet ettiğini söyleyerek, kelimelerin dizilişinden bazı mânalar çıkarmanın isabetli olduğunu kabul etmektedir. Nitekim İmâm Mâtûrîdî, "Safa ile Merve Allah'ın belirlediği nişanelerdendir"<sup>16</sup> âyetini tefsir ederken Peygamber Efendimiz'in (s.a) sâ-y yapmaya Safa'dan başladığını ve "Biz (de) Allah'ın başladığı ile başlarız" buyurduğunu, söyler<sup>17</sup>. Böylece o, Peygamberimiz'in (s.a) de âyetlerin lafız özellikleri ve diziliş şekillerinden mâna istinbat ettiğini ortaya koyarak, âyet hakkındaki kendi yorumunu desteklemektedir.

Farklı şekillerde te'vil edilmesi muhtemel bir âyetteki tercih ettiği mânanın doğru olduğunu delillendirirken, aynı mânanın bulunduğu hadisleri zikreder. Mesela âyet-i kerimede Peygamber Efendimiz'e (s.a) "Rabbim, bizi bağışla"<sup>18</sup> diye dua etmesi emredilmiştir. Mâtûrîdî, bu âyet-i kerimenin iki şekilde yorumlanabileceğini söyleyerek, birinci yorumda benzer bir ifadenin geçtiği hadisi örnek verir. Ona göre Peygamber Efendimiz'in (s.a) bu şekilde dua etmesinden maksat "Müezzin sesinin ulaştığı yere kadar insanların affolunmasına vesile olan kişidir" hadisindeki mâna gibidir<sup>19</sup>. Bu hadiste müezzinin sesinin ulaştığı yerde bulunan kişilerin müezzinin ezanı vesilesiyle bağışlanacağı anlatılmak istenmiştir. İşte âyette anlatılan mâna da bu mânaya benzer; hadiste Peygamberimiz'in (s.a) bağışlanma talebi ile ümmetinin bir kısmının bağışlanacağı anlatılmıştır<sup>20</sup>.

Mâtûrîdî'nin üzerinde önemle durduğu hususlardan birisi kavramların anlam çerçeveleridir. Hadislerde geçen bir ifade, kavram anlamında değil de sözlük anlamında kullanılmışsa onu fikhî ilkelere uygun bir şekilde te'vil etmeyi tercih eder. Böylece metnin hatalı anlaşılmasını engellemeye çalışır. Mesela miras kelimesi fıkıhta kavram olarak belirli bir mülk edinme şeklinin adıdır. Bir hadiste "Biz Kitap ehline mirasçı olmayız onlar da bize mirasçı olmazlar; ancak kişi kölesi ve cariyesine mirasçı olur"<sup>21</sup> hadisinde geçen, "köleye mirasçı olmak" ifadesindeki mirasın gerçek mânada miras olmadığını, zira kölenin zaten efendinin mülkü

<sup>16</sup> Bakara, 2/158.

<sup>17</sup> Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, I, 111. Hadis için bk. Ebû Dâvud, "Menâsik", 56.

<sup>18</sup> Bakara, 2/286.

<sup>19</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 136; Buhârî, "Ezân", 5.

<sup>20</sup> Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, I, 243.

<sup>21</sup> Taberânî, *Mu'cemu'l-ıvîsât*, 8911.

olması cihetiyle onun malının da vefatından önce de vefatından sonra da efendisinin malı olduğunu, söyler<sup>22</sup>.

### 3. AHKÂMI AÇIKLAMA: BEYÂN

Fukahanın usûlüne uygun olarak hadislerin anlamlarını dil ve usûl kurallarına göre açıklayan Mâturîdî, hadisleri Hanefî mezhebinin tercihlerine uygun yorumlar. Nitekim "Fatiha okunmadan namaz olmaz"<sup>23</sup> hadisini, aynı konuyu açıklayan "Fatiha okunmayan her namaz eksiktir, noksanıdır, tamam değildir"<sup>24</sup> hadisiyle birlikte değerlendirir. Ona göre fasid (geçersiz) olan bir ibadet "noksan" diye nitelendirilmez. Noksan ve benzeri bir kelimeyle nitelenen husus, eksik olsa da geçerlidir. Bu takdirde Fatiha namazın olmazsa olmaz şartı değildir. Bir başka hadiste beyan edildiği üzere namazın geçerli olabilmesi için "Kur'an'dan bir miktar okumak"<sup>25</sup> yeterlidir<sup>26</sup>. Bazı hadislerde Fatiha suresi "Ümmü'l-Kur'an" olarak nitelendirilmiştir<sup>27</sup>. Mâturîdî'ye göre bu ifade sözlük anlamına uygun olarak Fatiha süresinin Kur'an'ın ilk suresi olması şeklinde yorumlanabileceği gibi "üm" kelimesi "asıl" anlamında olduğundan dolayı Fatiha, Kur'an'ın nesh ve ref ihtimali bulunmayan asıl surelerindedir, şeklinde de yorumlanabilir<sup>28</sup>.

Âyette geçen hükümlerin Allah Resûlü (s.a) tarafından nasıl yorumlandığı ve uygulandığı da fikhî ahkâmın beyanı kapsamında değerlendirilebilir. Nitekim İmam Mâturîdî, "Sen de ki, ya Rabbî! Şeytanların vesvesesinden (hemezât) sana sığınırım"<sup>29</sup> âyetini açıklarken Peygamber Efendimiz'in (s.a) de "Şeytanın, üfleme-si, nefesi ve vesvesesinden (hemz) Allah'a sığındığını"<sup>30</sup> bildiren hadisi zikretmiştir<sup>31</sup>. Böylece Mâturîdî, âyetin nasıl uygulandığını göstererek, âyetin ifade ettiği hükmü beyan etmektedir.

Hadis bazen âyetin muhtemel mânalarından birisini tercihe delil olur. İmam Mâturîdî, doğrudan âyetle alakalı görünmeyen bir hadisi, âyetteki tercih ettiği hükmü destekleyen bir delil olarak zikreder. Mesela Mâturîdî, "İşte bugün sizin dininizi kemale erdirdim ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım"<sup>32</sup> âyetindeki tamamlamayı dinin eksikliğinin tamamlanması şeklinde yorumlayanları şiddetle kınar. Bu âyetin dinin üstün gelmesi şeklinde yorumlanması gerektiğini vurgular. Nitekim "İki aylık mesafeden düşmanlarıma korku vermekle yardım olundum"

<sup>22</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 46.

<sup>23</sup> Buhârî, "Ezân", 95.

<sup>24</sup> Müslim, "Salât" 395.

<sup>25</sup> Buhârî, "Ezân", 95.

<sup>26</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 8.

<sup>27</sup> Mesela bk. Buhârî, "Ezân", 95; "Teheccüd", 28; Müslim, "Salât" 34.

<sup>28</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 11.

<sup>29</sup> Mü'minûn, 23/97.

<sup>30</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 121.

<sup>31</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 416.

<sup>32</sup> Mâide, 5/3.

hadisinin de dinin üstünlüğünün nasıl gerçekleşeceğini anlattığını ifade ederek, zikrettiği bu hadisle tercih ettiği görüşü teyit eder<sup>33</sup>.

Âyet hakkında Allah Resûlü'nün (s.a) yaptığı yorumları âyetin yorumunda bir esas olarak kabul eder. "De ki, 'Çalışın, yaptıklarınızı Allah da, Rasûlü de, müminler de görecekler'<sup>34</sup> âyetinin tehdit anlamında yorumlanabileceğini söyleyen Mâtürîdî, buna delil olarak şu rivayeti zikreder: Peygamberimiz'in yanından bir cenaze geçer, orada bulunanlar cenaze hakkında güzel sözler söylerler, bunun üzerine Peygamberimiz (s.a) "Vacip oldu" buyurur. Daha sonra başka bir cenaze geçer, oradakiler, onun hakkında olumsuz konuşurlar bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a) yine "Vacip oldu" buyurur. Bunun üzerine ashabı "Ey Allah'ın Rasûlü! Ne vacip oldu" diye sorarlar. Peygamberimiz, "Melekler gökyüzünde Allah'ın şahitle-ridir, siz de yeryüzünde Allah'ın şahitlerisiniz. Siz bir hususta şahitlik ederseniz vacip olur" buyurur<sup>35</sup>. Daha sonra da "De ki, 'Çalışın, yaptıklarınızı Allah da, Rasûlü de, müminler de görecekler" âyetini okur. Bu rivayeti değerlendiren Mâtürîdî, "Eğer sabit ise bu haberde icmâ'in caiz olduğuna delil vardır" der. Çünkü bu hadiste meleklerin gökyüzündeki şahitliği gibi yeryüzünde de müminlerin şahit olduğu ve onların bir hususun kötü olduğuna şahitlik etmelerinin o hususun kötü olduğunu; hayırlı olduğuna şahitlik etmelerinin de hayırlı olduğunu göstereceği bildirilmiştir<sup>36</sup>. Görüldüğü üzere Mâtürîdî, âyet hakkında Allah Resûlü'nün (s.a) yaptığı yorumu esas alarak âyetin hem olumlu şahitliği hem de aleyhteki şahitliği içerdiğini ifade etmiştir.

Mâtürîdî, umum ifade eden âyetleri hadislerle tahsis ederek açıklar. "Ey iman edenler! Namaza kalkmak istediğinizde yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın"<sup>37</sup> âyetini her namaz için abdest almak gerekir, şeklinde yorumlamanın doğru olmadığını, bu emrin tahsis edilmesi gerektiğini söyler. Buna göre âyette abdesti olmayanlar kastedilmiştir. Peygamberimiz'in (s.a) her namaz için abdest aldığını bildiren haberleri de faziletli olan durumu bildirdiklerine hamlederek yorumlar. Bu âyette nakledilen yorumlardan birisi de âyette uykudan uyanıp namaza kalkan kişilerin kastedildiği şeklindedir. Nitekim hadis-i şeriflerde uykunun abdesti bozacağı bildirilmiştir<sup>38</sup>. İmam Mâtürîdî, uzanarak uyumanın abdesti bozacağını bildiren hadisleri delil getirerek, âyetteki hitabın uykudan uyananlara olduğunu bildiren görüşü de ikinci bir yorum olarak zikreder<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 12. Hadis "bir aylık mesafeden" şeklinde meşhurdur bk. Buhârî, "Salât", 56; "Cihâd", 122.

<sup>34</sup> Tevbe, 9/105.

<sup>35</sup> Müslim, "Cenâiz", 60; Buhârî, "Cenâiz", 85; "Şehâdât", 6.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 446.

<sup>37</sup> Mâide, 5/6.

<sup>38</sup> Mâtürîdî'nin delil olarak zikrettiği hadislerin benzerleri için bk. Buhârî, "Teheccüd", 16; Tirmizî, "Tahâret", 57.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 17.

#### 4. AKLÎ BİLGİ: BÜRĦÂN

İmam Mâtürîdî, âyet ve hadislerin yorumunda aklî delillere, yani bürhâna da başvurmuştur. Kelâm ilmi konusundaki vukûfiyeti akli delillerle meseleleri izah etmesinde görülmektedir. Mâtürîdî, Nûr sûresinin tefsirinde Kur'an-ı Kerim'de zina suçundan insanları sakındırmaya ısrarlı vurgu yapıldığı, hatta âyet-i kerimelerde büyük günahlar arasında en fazla zina suçundan sakındırma üzerinde durulduğunu ifade eder. Bunun gerekçesi olarak da zinanın hem akıl hem de insan tabiatının (fitratının) çirkin gördüğü bir fiil olduğunu belirtir. Zira her müslümanın tabiatı, her akl-ı selim zinadan nefret eder. Bazen insandaki şehvet hissi baskın gelerek bu günahın işlenmesine ve bu günahıtan nefret edilmemesine sebep olsa da gerçekte akıl ve tabiat bu günahıtan nefret eder. Aynı şeyin kendi akrabalarına yapılmasını hiçbir kimsenin istememesi de bu hususun bir delilidir. Nitekim adamın birisi Peygamber Efendimiz'in (s.a) yanına gelerek, zina için izin istemiştir. Peygamberimiz (s.a) "Senin kızına ve annene aynısının yapılmasını istemisin?" diye sorunca, adam "hayır" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Peygamberimiz (s.a) "Nefsin için istemediğin şeyi başkaları için de isteme" buyurarak, bu kişiyi isteğinden vazgeçirmiştir<sup>40</sup>. Bu hadis de göstermektedir ki, zina hem akıl hem de insan tabiatının kötü, çirkin gördüğü bir günahıtır. Ancak şehvet hissi, bazen insanların onu kötü görmesini engellemektedir<sup>41</sup>.

Mâtürîdî, hadisleri itikadî esasları dikkate alarak yorumlamıştır. Mesela sıla-ı rahmin ömrü artıracığını bildiren rivayeti kader konusu ile ilişkilendirerek açıklar. Ona göre Allah Teâlâ, kişinin sıla-i rahim yapacağını bildiği için ömrünü o vakte kadar uzatır. Yani kişinin ömrünün uzun olması, uzun takdir edilmesi sıla-i rahim yapmasından dolayıdır<sup>42</sup>.

Mâtürîdî, zaman zaman kelimî tartışmalarla ilgili gördüğü hadisleri yorumlamıştır. Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında tartışma konusu olan hüsün-kubuh meselesi ile ilgili âyetlerin tefsirinde konuyla ilgili gördüğü hadisi de zikrederek, her konuda olduğu gibi kelâmî konularda da naslar arasında bütünlük bulunduğunu vurgulamıştır. Mesela "Nefsin hoşuna giden şeyler insanlara süslendirilmiştir"<sup>43</sup> âyetinde zikredilen "süslendirilmiştir" ifadesini Mu'tezile "şeytan tarafından insanlara süslü gösterilmiştir" şeklinde yorumlamıştır. Bu görüşü kabul etmeyen Mâtürîdî, insanlara kadın, çocuk ve mal sevgisi gibi hususların Allah Teâlâ tarafından süslendirildiğini söyler. Bu süslendirme de ya insan tabiatına bu hislerin Allah Teâlâ tarafından yerleştirilmesi suretiyle ya da aklın bir şeyi güzel görmesini mümkün kılması suretiyle olur. Bir şey gerçekte güzel olmasa da nefis/tabiat ona meyl edebilir ya da aksine bir şey gerçekte güzel olduğu halde nefis ondan hoşlanmayabilir. Ancak akıl böyle değildir. Akıl bir şeyin güzel (hüsn) olduğunu ya o şeyin bizatihi güzel olması ya şâri' tarafından emredilmesi sebebiyle ya da sonuç-

<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 256.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 430, 431.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 93.

<sup>43</sup> Âl-i İmrân, 3/14.

ları itibarıyla güzel neticeler vermesiyle bilir. Mesela bir hadiste “Cennet, hoş gitmeyen şeylerle, cehennem de hoş giden şeylerle kuşatılmıştır”<sup>44</sup> buyurulmuştur. Mâturîdî, bu hadiste akli kerahet ve şehvetin kastedilmediğini insan tabiatına konulmuş kerahet ve şehvet hissinin kastedildiğini söyler ve buna delil olarak da “Hoşunuza gitmediği halde savaş size farz kılındı”<sup>45</sup> âyetini zikreder. Ona göre bu ayet-i kerimede de iradi kerahet değil fitrî (tab’î) kerahet kastedilmiştir<sup>46</sup>. Bu durumda hadisin anlamı insan tabiatının hoşuna giden ancak aklen kötü olan bazı şeyler, insanların cehenneme gitmesine sebep olduğu gibi nefsin hoşuna gitmeyen ancak aklen hasen olan bazı şeylerin yapılması da insanları cennete götürür.

Kelâmcıların tartışma konularından birisi de kulun güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutulmaması (teklif-i mâ lâ yutak) meselesidir. Bu konu Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında, kulun iradesi hususunu farklı değerlendirdiklerinden dolayı, bazı meselelerin farklı yorumlanmasına sebep olmuştur. Bu meselelerden birisi de unutmama ve hata ile işlenen günahlardır. Mesela bir âyet-i kerimede Peygamber Efendimiz'in (s.a) “Ya Rabbena! Eğer unuttuk veya kasıtsız olarak yanlış yaptysak, bundan dolayı bizi sorumlu tutma”<sup>47</sup> şeklinde dua etmesi emredilmiştir. Mu'tezile, bu âyetteki duayı, Allah'a kulluk ve yakınlaşmak amacıyla yapılması emredilmiş bir duadır; zira unutmama ve hata ile yapılan günahların bağışlandığını zaten Peygamberimiz (s.a) de hadislerinde bildirmiştir, şeklinde yorumlamıştır. Mu'tezile'nin âyet hakkındaki bu yorumunu kabul etmeyen Mâturîdî, unutmama ve hata ile işlenen günahlardan dolayı Cenab-ı Hakk'ın kullarını kınayıp, itib etmesi hikmet açısından mümkündür. Böylece insanlar Allah'ın haklarını ve sınırlarını korurlar, yasaklarına girmemiş olurlar. Bu sebeple insan yanlış unutarak hata yapmamaya çalışmalı, şayet hata yaparsa da bunların sorumluluğundan kurtulmak için Allah Teâlâ'ya dua etmelidir, der.

Mu'tezile'nin kendi görüşüne delil olarak zikrettiği “Ümmetimden hata, unutmama ve icbar altında sâdır olan günahlar kaldırılmıştır”<sup>48</sup> hadisindeki hataları da İmâm Mâturîdî, küfür olarak yorumlar. Ona göre Asr-ı saâdet'te İslamiyet'i yeni kabul etmiş bazı Müslümanlar, unutkanlık ve yanlışlıkla zaman zaman konuşmalarında küfrü andıran ifadeler kullanıyorlardı. Ayrıca İslam'ı reddetmeye zorlanan bazı Müslümanlar, ölüm korkusuyla kendilerinden istenilen sözleri söylüyorlardı. Peygamberimiz (s.a) işte bu kabil sözlerden sorumluluğun kaldırıldığını bildirmiştir<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Müslim, “Cenne”, 1.

<sup>45</sup> Bakara, 2/216.

<sup>46</sup> Mâturîdî, *Te'vîlât*, I, 251.

<sup>47</sup> Bakara, 2/286.

<sup>48</sup> İbn Mâce, “Talak”, 16.

<sup>49</sup> Mâturîdî, *Te'vîlât*, I, 242, 243. Ayrıca bk. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an'dan Tercümeleler*, s. 40, 41.

### 5. KEVNÎ BİLGİ: TECRÜBÎ YORUM

İmam Mâtürîdî yalnızca itikadi konulardaki hadisleri akli delillerle açıklamakla yetinmemiş kevnî hakikatlerle ilgili hadislerdeki hikmetleri de tecrübe ve gözleme dayalı yorumlarla açıklamıştır. Nazar, yani göz değmesi ile ilgili hadisleri bu hususa örnek olarak zikretmek mümkündür. İmrân b. Husayn'dan (r.a) rivayet edildiğine göre Peygamberimiz (s.a) bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: “Okunmak suretiyle tedavi sadece göz değmesinden ve zehirlenmeden olur”<sup>50</sup>. İbn Abbas'ın da (r.a) “Göz değmesi olabilen bir şeydir. Eğer kaderin önüne geçen bir şey varsa göz değmesi onun önüne geçebilir” dediği nakledilmiştir<sup>51</sup>. Başka bir haberde de şöyle denilmiştir: “Baykuşta etkileyici bir durum yoktur, göz değmesi ise vuku bulabilecek bir şeydir”<sup>52</sup>. Göz değmesine delil olarak bu hadis-i şerifleri zikrettikten sonra Mâtürîdî, “Bu söylediklerimize, Hz. Yusuf'un kardeşlerine ait kıssada yer alan ve Hz. Yakub'un diliyle ifade edilen şu ilahî beyan da delil teşkil etmektedir” diyerek, “Oğullarım! Şehre hepiniz bir kapıdan değil, ayrı ayrı kapılardan girin”<sup>53</sup> âyetini delil olarak zikreder. Ona göre, Hz. Yakub'un bu tavsiyesinin sebebi oğullarını göz değmesinden korumaktır. Böylece âyet ve hadis bütünlüğüne işaret ettikten sonra meseleyi tecrübî açıdan izah etmeye çalışır.

İmâm Mâtürîdî'ye göre, gözün insanları etkilemesi güneşin göze olan etkisine benzetilebilir. Mâtürîdî, bu etkiyi “Göz güneşe yönelip bakacağı zaman o kadar uzakta bulunmasına rağmen güneş gözü etkiler ve bakmaktan alıkor; bunun da sebebi Allah'ın güneşe yerleştirdiği sezilmez özellikler ve hikmetlerdir” şeklinde açıklar ve “Gözün nazar değmiş kişiye etkisi de buna benzemektedir” diyerek, kevnî hakikatleri yine kâinattan benzer örneklerle açıklar<sup>54</sup>. Görüldüğü gibi Mâtürîdî, akıl yürütmedeki mahareti yanında aynı zamanda iyi bir gözlemcidir. Fiziki bir olayı açıklarken, bunun naslarda bildirildiğini söylemekle yetinmemiş, kâinattaki benzer olaylardan delil getirerek tecrübe ve gözlemi tefsirde bir delil olarak kullanmayı ihmal etmemiştir. Her ne kadar güneşin ışığı ve nazar değmesi ile ilgili teorileri bugün tartışılır olsa da kullandığı metod son derece önemlidir.

### SONUÇ

Kur'an'ın anlaşılmasında en temel kaynak hadis olduğu gibi hadisin anlaşılmasında da en önemli kaynak Kur'an'dır. Kur'an-Sünnet bütünlüğü İslam âlimlerinin asr-ı saâdetten itibaren üzerinde ısrarla durduğu hususlardan birisidir. Re'yi ehli diye nitelendirilerek, hadisi ihmal etmekle suçlanan Hanefilerin âyet ve hadisler arasındaki bütünlük konusunda diğer birçok ilim ehlinde daha hassas oldukları müşahede edilmektedir. Hadisler arasındaki zahiri ihtilafların halli için çaba sarf

<sup>50</sup> Buhârî, “Tıb”, 17; Müslim, “İman” 94.

<sup>51</sup> Bu haber, hadis kitaplarında merfu hadis olarak rivayet edilmiştir. Bk. Muvatta', “Ayn”, 3; Müslim, “Selâm”, 16.

<sup>52</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV; 67, V, 70; Tirmizî, “Tıb”, 19.

<sup>53</sup> Yûsuf, 12/67.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an'dan Tercümeler*, s. 109, 110. (Felâk suresi tefsiri).



ettikleri gibi âyetlerle hadisler arasındaki zahiri ihtilafların çözümüne de önem vermişlerdir. Hanefilerin usûlünü doğru anlamak için, onların sünnete verdiği statüye bakmak gerekir. Hanefiler, sünneti vahiy kaynaklı gördüklerinden dolayı Cenâb-ı Hakk'ın Rasûlü'nü (s.a) hatalı konuşturmayacağını, Kur'an'a aykırı söz söyletmeceğini ifade etmişlerdir. Bu sebeple Hanefiler âyet ile hadis arasındaki uyumu araştırmayı önemsemişler; hadisi âyete, âyeti de hadise göre yorumlamayı nasların yorumlanmasında esas kabul etmişlerdir.

İmam Mâturîdî'nin yorum usûlünün dikkat çekici yönlerinden birisi de ifadelerin dildeki anlamını tespitiye verdiği önemdir. Mâturîdî, âyetlerdeki ve hadislerdeki mânaları araştırmış, muhtelif anlam vecihlerinden uygun olanı ya da uygun olan anlamları ortaya koymaya çalışmıştır. Onun bu çabası muhtemelen fıkıh geleneğinden gelen naslardaki mânaları/illetleri tespit çabasının bir neticesidir. Mâturîdî'nin bu yorum metodu, tefsirde dirayet metodunun gelişmesine katkıda bulunmuştur.

İmam Mâturîdî'nin hadisleri fıkıh usûlünün esaslarını dikkate alarak yaptığı yorumlar da son derece önemlidir. Tefsir ve şerhte fıkıh usûlünden yararlanmış, fikhî meselelerin izahında hadislerden istifade etmiştir. Özellikle Hanefilerle diğer mezhepler arasında ihtilaflı konulardaki hadisler hakkında yaptığı yorumlarda tafsilatlı bilgiler verdiği görülmektedir.

İmam Mâturîdî'nin hadis yorumlarının dikkat çekici yönlerinden birisi de itikadî konulardaki hadislerle getirdiği yorumlardır. Hadisleri Ehl-i sünnet'in görüşüne uygun bir şekilde yorumlayarak, bazen açıkça bazen de üstü örtülü bir şekilde Mu'tezile'nin itirazlarına ya da hadislerle ilgili hatalı yorumlarına cevaplar vermiştir. Bu yönüyle de *Te'vilât* müşkil ve müteşabih hadislerle ilgili kelâm tartışmalarının yapıldığı ilk dönem kaynaklarından birisi olarak önem arz etmektedir.

Mâturîdî, hadis-i şeriflerde geçen kevnî hakikatlerle ilgili yorumlara da yer vermiştir. Bu yorumlarındaki yaklaşımlarında da onun ilmi kişiliğinin ve objektifliğinin yansımalarını görmek mümkündür.

*Te'vilât*, tefsir ve şerh geleneğine Hanefî fukahasının katkılarına tespit etmemizi sağlayacak ilk temel eserlerden birisidir. İmam Mâturîdî, Hanefî fıkıh ve usûl geleneğini itikadî açıdan sistemleştirdiği gibi bu geleneğin tefsir ve şerhe nasıl uygulandığını da ortaya koymuştur. Ayrıca Mâturîdî'nin tefsirinde yaptığı yorumlar, tefsir ve şerh arasındaki alakayı gösteren önemli örneklerdir.

Hâsılı, İmâm Mâturîdî, yalnızca belirli bir mezhebin önde gelen simalarından birisi değildir. O, aynı zamanda İslami yorum usûlünün ilk kurucularındandır. Mu'tezile'nin geliştirdiği akla dayalı mecaz ve tevil eksenli yorum usûlüne karşı Mâturîdî, Kur'an'a dayalı yorum metodunu savunmuş ve nasıl uygulanacağını göstermiştir.

#### KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut, ty.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, Çağrı yayınları, İstanbul 1315'den ofset, İstanbul 1981.

Ebû Dâvud, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

- İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâi mine'l-me'âni ve'l-esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, Mağrib 1988.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, İhyâu't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1975.
- İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*, nşr. Şu'ayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- Kahraman, Hüseyin, *Mâturîdîlikte Hadis Kütürü*, s. 164-182, Bursa 2001.
- Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturîdîlik* içinde, Ankara 2003, s. 17-55.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, İhyâu't-turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu Ehli's-sünne*, nşr. Fâtıma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- , *Te'vilâtu'l-Kur'an'dan Tercümeleler*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2003.
- Muslim, Ebu'l-Hüseyn, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Kahire 1955.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Taberânî Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Tânk b. İvadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kahire 1415.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, nşr. Şu'ayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.
- Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık yayınları, İstanbul 2002.
- , "Şerhu Me'âni'l-Âsâr'da Hadisler Arasındaki İhtilafları Çözümleme Yöntemi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Adapazarı 2001, s. 197-216.
- , "Tahâvî'nin Şerhu Me'âni'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 12, İstanbul 2002, s. 161-184.
- Tirmizî, Ebu İsa, *Câmi'u's-sahîh*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, İhyâu't-turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Tuğlu, Nuri, "İmam Mâturîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Tefsirinin Rivâyet İlimleri Açısından Bazı Özellikleri", *Araştırmalar*, Yıl: 3, Sayı: 5-6, Isparta 2001.

## İBN RÜŞD'ÜN TE'VİL ANLAYIŞINDA METODOLOJİ SORUNU

Hasan OCAK\*

### ÖZET

İslam dünyasında ister siyasi, ister fikri, isterse de sosyal merkezli olsun, hemen her akımın temelinde bir yorumlama faaliyetinin bulunduğunu söylemek, sanırım fazlaca iddialı bir söz olmaz. İslam tarihinde ortaya çıkan pek çok akımın temelinde, diğerlerinden farklı bir şekilde yorumlanmış bir metin görüyor olmamız, bu sözümüzü doğrular niteliktedir. Onun içindir ki, bu durumu fark eden İslam düşünürleri, erken dönemlerden itibaren bu söz konusu yorumlama faaliyetinin nasıllığı üzerine bir takım metotlar geliştirmek için çalışmalar yapmışlardır. Bu konuda kalem oynatan düşünürlerden biri de şüphesiz İbn Rüşd'dür. O, kendi bakış açısıyla meseleye yaklaşmış ve tevil konusunda olmazsa olmaz bir takım metotlar ortaya koymuş, hangi metinlerin tevil edilebileceği, tevilin nasıl yapılacağı, kimlerin tevil yapabileceği, yapılan tevillerin nerede ve nasıl kullanılacağı soruları etrafında bir metodoloji ortaya koymuştur. Bu metodoloji ışığında farklı yorum anlayışlarını eleştiriye tabi tutan İbn Rüşd, yeri geldikçe kendi metodunun tutarlılığını ortaya koymayı amaçladığı yorum örnekleri vermekten de çekinmemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Rüşd, Tevil, Metodoloji, İslam Felsefesi

### THE PROBLEM OF METHODOLOGY IN IBN RUSHD'S HERMENEUTIC

I think that it would not be too assertive to claim that hermeneutic activity underlies almost every movement in the Muslim world, be it political, intellectual, or social. The fact that a text that has been interpreted differently from other texts underlies many currents that have arisen in Islamic history evidences this claim. Therefore, the Muslim thinkers who have come to realize this fact have from the early years onwards tried to develop theories to explain the nature of this hermeneutic activity. Ibn Rushd is no doubt one of the thinkers who wrote on this subject. He approached the issue from his own perspective and laid down some necessary principles regarding the allegorical interpretation of the Scripture, developing a special methodology about the questions, "Which religious texts can be interpreted allegorically? What is the procedure of this work? Who can perform this work? Where and how the allegorical interpretations will be used?" In the light of this methodology, Ibn Rushd criticized various conceptions of hermeneutics, giving examples of allegorical interpretations to establish the validity of his own hermeneutical method.

**Key Words:** Ibn Rushd, Hermeneutic, Methodology, Islamic Philosophy

\* Dr., DİB. Selçuk Eğitim Merkezi Konya, hasanocak\_35@hotmail.com

## GİRİŞ

Tarih boyunca karşılaşılan her yeni probleme karşı insanlık başlıca iki yaklaşım tarzı geliştirmiştir. Bunlardan ilki; nesne yani karşılaşılan yeni durum ve olay merkezlidir ve insanlığın tepkisi daha ziyade bu yeni durumun neligini kavramaya ve anlamaya yöneliktir. İkinci tarz ise özne merkezlidir ve bu yeni durumun kişi açısından ne anlam ifade ettiği, kişinin bu yeni duruma nasıl bir yorum getireceği sorunuyla yakından ilgilidir. Bu durum ister tarihsel, toplumsal bir olay olsun, isterse dini-felsefi bir hadise olsun verilecek tepkiler hemen hemen aynı boyutta olacaktır.

İslam dini de ortaya çıktığı ilk anlardan itibaren bu iki yaklaşım tarzıyla karşı karşıya kalmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinde öncelikle İslam'ın anlaşılmasına önem veren müslümanlar, daha sonraları ister direk İslam kaynaklı olsun, isterse başka bir şekilde olsun İslam ile ilişkilendirdikleri çok fazla sorunla karşı karşıya kalmışlardır. Bu sorunlara getirilen yorumların da aynı derecede çeşitlilik arz etmesi kaçınılmaz olmuştur. İslam bilginlerinin oldukça erken denebilecek bir zamanda dini metinlerin yorumlanmasına ilişkin kurallar koyma çalışmalarına başlaması ise onlar için oldukça önemli bir başarıdır.

Bu konuda en önemli çalışmaları yapanlardan biri de şüphesiz İbn Rüşd (ö. 595/1198)'dür. Onun bu konuda yaptığı çalışmalar sadece İslam dünyasıyla sınırlı kalmayıp batıya da ulaşmıştır ve kendine "büyük yorumcu" unvanının verilmesine ne neden olmuştur.

## 1-GENEL OLARAK TE'VİL KAVRAMI

Te'vil kelimesi sözlüklerde geri dönme (rucu') manasında kullanılmaktadır. Bunun yanında te'vil, kelime anlamı itibariyle düşünme, takdir etme, açıklama ve izah etme gibi yan anlamlarda da kullanılmaktadır. Bu anlamların dışında başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere bazı dini metinlerde insanın arzu ve isteklerine uygun düşen çarpık açıklama ve yorumları ifade etmek için de kullanılmıştır.<sup>1</sup>

Sözlükte te'vil kelimesinin bir ifadeyi bir lafzı veya bir kelimeyi, söylendiği veya okunduğu andaki anlamından alıp onu ilk anlamına götürmeyi ifade ettiğini görürüz. Diğer bir anlam itibariyle de te'vil aslında bir yorumlama, bir lafzı açıklama, tabir etme manasına gelir. Te'vil ile bir ifade ya ilk anlamına geri götürülecek, ya da dış anlamının ötesinde başka manalara sevk edilecektir.<sup>2</sup> Bu anlamıyla te'vil, yorum demektir ve doğrudan olmayan bir açıklama biçimidir.<sup>3</sup>

İstilahta ise te'vil; bir lafzın görünen, anlaşılabilir dış (zahir) manasının dışında kullanılması, herhangi bir delil ile bu dış anlamın yorumlanarak başka bir an-

<sup>1</sup> Ahmed el-Ezheri, *Tehzibü'l-Luga*, IV, 459 vd.; İbn Faris, *Mu'cemü Mekayisi'l-Luga*, I, 158; İbn-manzur, *Lisanü'l Arab*, III, 32-33; S.Ş. Cürçani, *Tarifat*, s.42; Ş.Sami, *Kamus Tercümesi*, s. 1160; Zebidi, *Tacu'l Arus*, XIIV, 314-315; Te'vil kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki diğer anlamları için bkz. Mustafa Öztürk, *Aşırı Yorum, Tefsirde Batınlık ve Batıni Te'vil Geleneği*, s. 116 vd.

<sup>2</sup> Şahinoğlu, *Te'vil Mad.* XII, 215, *Büyük Lugat*, Komisyon, *Te'vil Mad.* s.1179

<sup>3</sup> Karmış, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, s. 113; Bulaç, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, s. 240; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, *Te'vil Mad.*, s. 425

lama kaydırılmasıdır.<sup>4</sup> Bu tarifte öne çıkan unsur ise te'vilin aslında bir yorumlama faaliyeti olduğudur. Biz de bu andan itibaren te'vil kelimesinin Türkçe karşılığı olarak yorum tabirini kullanacağız. Yorum (te'vil) tabiri ilk önce yazılı metinlerin özellikle İslam kültüründe ayet ve hadislerin açıklanması için kullanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında bu kelime öncelikle Kur'an ve sünnete dayalı bölümler olan Tefsir, Hadis ve Fıkıh bilimlerinde de önemli yer tutmaktadır. Sözgelimi Kur'an ve sünneti yorumlama ve onlardan yeni hükümler çıkarma peşinde koşan fıkıh âlimleri yukarıda verdiğimiz te'vil tarifini aynen benimserler ve bu manada kullanırlar.<sup>5</sup> Usulcülerin tanımına göre te'vil, bir lafzı kolayca anlaşılabilir dış (zahir) anlamından çıkarıp muhtemel olduğu diğer manalardan birisi için kullanmaktır.<sup>6</sup> Ayrıca usulcüler yazmış oldukları usul kitaplarında te'vil konusunda özel bir bölüm ayırmışlar ve konuyu ayrıntılarıyla ele almışlardır. Fakat onların konuya yaklaşımları daha ziyade ayet ve hadislerden öncelikle hüküm çıkarmayı hedeflediği için şimdilik konumuzun dışındadırlar. Yukarıda vermiş olduğumuz tarif, İslam bilginlerince doğru yorumlama için verilmiş bir tariftir. Daha özel bir ifadeyle, şartlarına göre yapılan ve geçerli olan (et-Te'vil el-Munkad) te'vilin tarifidir. Şartlarını taşımayan ve geçersiz olan (et Te'vil el Mustakrah) bir te'vil tarifi daha vardır ki, o da; "bir lafzı hiç taşımadığı bir manaya veya taşıdığı manalardan olabilecek en uzak ve kastedilmeyenine sevk edilerek yapılan te'vil" diye tanımlanmıştır.<sup>7</sup>

## 2- İBN RÜŞD'ÜN TE'VİL ANLAYIŞI

### 2.1. Te'vilin Tanımı

İbn Rüşd'ün te'vil tanımı, giriş bölümünde verdiğimiz genel tanımlara uymakla beraber bazı farklılıklar arz etmektedir. Öncelikle o, şöyle bir te'vil tanımı ortaya koyar: Te'vil, bir sözü gerçek işaretinden (delalet) ve manasından çıkararak mecazi bir delalete ve manaya götürmektir. Bir başka deyişle bir sözün dış manasını ve ilk anda ortaya koyduğu, belirttiği anlamı, bunların dışında başka bir anlama sevk etmektir. Fakat bunları yaparken dildeki temel kuralların ihlal edilmemesi ve te'vil yapıldığını ifade edecek lafızların (benzeri, sebebi, sonucu, dengi vb.) kullanılması da gerekir.<sup>8</sup>

Bu tanımın dikkatimizi çeken bazı unsurlar taşıdığını fark ederiz. Bunlardan ilki; te'vilin, bir lafzı zahir manasından çıkarıp başka bir manaya götürmek şeklinde ortaya konmasıdır ki, bu daha önce de verdiğimiz tanımların da ortak yönüdür. İkincisi, te'vil yapılırken göz ardı edilmemesi gereken bazı kuralların olduğu ve bu kuralların asla ihlal edilmemesi gerektiğidir. İbn Rüşd'e göre bu ilk kurallar dilbilgisi kurallarıdır ve bunlar bir ifadenin dış (zahir) yönünü oluştururlar. Sonuncu ve belki de en dikkat çekici olanı ise kanaatimizce son satırlarda ifade

<sup>4</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, II, 33

<sup>5</sup> Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 377.

<sup>6</sup> Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 124.

<sup>7</sup> Şahinoğlu, *Te'vil Mad.*, XII, 216.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, *Faslu-l Makal*, s. 8.

edilen, benzetme türü ifadelerin kullanılması gerektiğini ortaya koyan kısımdır. İbn Rüşd, bu şartı koyarken aslında metin-yorum ilişkisine dikkat çekmekte ve bu ikisinin ayrı şeyler olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Çünkü bu türden ifadeler kullanılmazsa metin ile yorum birbirine karışabilecek ve hatta harici yorumların metnin yerine geçmesi söz konusu olabilecektir. Yorumlanan metnin kutsal bir metin olduğu göz önüne alınır, bunun tehlikesi ortadadır ve İbn Rüşd, bize göre bu tehlikenin önüne en başından geçmek istemektedir.

İbn Rüşd'e göre te'vilden maksat; zahir manayı ortadan kaldırıp (iptal), yorumu (müevvel) ortaya çıkarmaktır (ispat). Buna göre ifadelerin dış manalarıyla yetinmek zorunda olan veya ifadelerin iç manalarını kavrama kapasitesine sahip olmayan bir kişi için asıl olan te'vil değil, dış manadır. Eğer bir metin yorumlanır ve metin ile yorum arasındaki fark açıkça ortaya konmaz ise yorumlanan lafızlardan (müevvel) ortaya çıkan sonuçlar bu gibi kimselerin yanlış düşmelerine neden olabilir.<sup>9</sup>

İbn Rüşd, bu açıklamasıyla da yorumun (te'vil) toplumsal rolüne dikkat çekmektedir. Özellikle dini metinler söz konusu olduğunda ortaya çıkan yorumlar sadece entelektüel yöne sahip olmayıp onların ayrıca toplumsal ve politik yönleri de vardır. Bu konuda yapılan yorumlar sadece bazı kimseler için zihni bir faaliyet olmaktan ibaret kalmayacak, o metinlere inanan ve hayatlarını buna göre düzenleyen kişiler için de birer eylem haline dönüştürülecektir. Bu açıdan bakıldığında te'vilin ne denli önemli ve çok yönlü bir aktivite olduğu ortaya çıkar. İbn Rüşd bu konuyu şu şekilde ortaya koymaktadır: "Yorumlama bilimi (İlmu-t Te'vil) olacak şeyleri önceden bilmeye ilişkin bilimlerdenidir. Bu yönüyle yıldızlara ilişkin bilim ve öngörü bilimleriyle (İlmu Ahkami'n-Nucum ve İlmu'l-Firase) bir benzerliği vardır. Her ne kadar uygulamada te'vilden yararlanılsa da temel itibarıyla teorik bir ilimdir. Dolayısıyla yorum bilimi hem teorik (nazari) hem de pratik (ameli) bir ilimdir".<sup>10</sup>

Yorumun (te'vil) tanımını böylece ortaya koyduktan sonra "İbn Rüşd'e göre bir te'vilin doğru bir te'vil olması için hangi şartları taşıması gerekmektedir?" sorusunu cevaplamaya çalışalım.

## 2.2. Te'vilin Şartları:

Genel olarak İslam kelimalarına ve özel olarak Eş'ari kelamına karşı kendi fikirlerini savunmak ve onların te'vil konusundaki anlayışlarını çürütmek amacıyla ele aldığı Menahicü'l-Edille ve Faslu'l-Makal<sup>11</sup> adlı eserlerinde konuyu gündeme getiren İbn Rüşd, te'vilin şartları hakkında oldukça orijinal açıklamalar yapmaktadır.

<sup>9</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, s. 21.

<sup>10</sup> İbn Rüşd, *Tehafüt et Tehafüt*, II, 617

<sup>11</sup> *Menahicü'l-Edille* adlı kitabın tam adı şöyledir: *El Keşfü an Menahicü'l-Edille fi Akaidi'l-Mille ve Tarifu ma Vaka'a Fiha Bi-Hasebi't-Te'vili mine's-Sübehi'l-Muzigati ve'l-Akaidi'l-Mudille. Faslu'l-Makal*'in tam adı da şöyledir. *Faslu'l-Makal Fi ma Beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatu mine'l-İttisal*. Bu eserlerin Türkçe'ye üç çevirisi var: A. N. Ayasbeyoğlu A.Ü.İ.F Yay., Ankara, 1955; S. Uludağ, Dergah Yay., İst., 1985; B. Karlıağa, İst., 1992. Bundan böyle biz bu eserlere kısaca *Menahic* ve *Fasl* adıyla işaret edeceğiz.

Bu eserlerden özellikle Menahic'de amacının, kelamcıların yanlış te'villerinin onları sevk ettiği bozuk inançları ortaya koymanın yanında, "Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ortaya koyduğu ve halkın imani açıdan kurtuluşu için gerekli olan veya kendi ifadesiyle "onlarsız mü'minin imanının tam olmadığı" inanç esaslarıdır.<sup>12</sup>

Bu konuların belirlenmesi ona, kendi anladığı şekilde doğru iman için bir ifade ve bunun yanında te'vil metodunun şart ve sınırlarını belirleme fırsatını sağlar.

Bu şartlar kısaca şöyle sıralanabilir:

a) Te'vil yapabilmek için öncelikle metnin dilinin çok iyi bilinmesi gerekir. Söz konusu metni Kur'an-ı Kerim olarak ele alırsak burada Arapça bilgisinin seviyesi çok büyük önem arz eder. Arapça dilbilgisi kuralları, kelimelerin etimolojik yapıları, sarf ve nahiv bilgisi, kelimenin genel ve özele (Umum-Husus) delaleti vb. konular doğru bir te'vil için vazgeçilmez ön koşullardır.<sup>13</sup>

b) Birinci maddeyle bağlantılı olarak, te'vil yapan kişinin te'vile ehliyetli olması gerekmektedir. İyi bir dilbilgisinin yanında yorumcunun (Ehl-i Te'vil) ayetlerin iniş sebeplerini (Esbab-ı Nüzul), öncesi ve sonrasındaki (Siyak-Sibak) anlam akışını, konuyla ilgili hadis ve yetkili alimlerin açıklamalarını bilmek durumundadır. Bu ise sadece ilimde derinleşmiş olanların (Rasihun) yapabilecekleri bir iştir.<sup>14</sup>

c) Te'vili yapılacak nasların hangilerinin olduğunu belirlemek de te'vil için önemli şartlardan biridir. Her ayet te'vile müsait değildir. Zahir anlamı dışında ele alamayacağımız ayetler olduğu gibi, aksi de vakidir. Onun için bu ayetlerin birbirinden ayrılması ve muhkem ayetlerin zahirleri üzere bırakılıp asla yorumlanmaması gerekir.<sup>15</sup>

d) Sonuncusu ve belki de en önemlisi, gerekli şartlar sağlandıktan sonra yapılan doğru te'villerin (aksi te'villeri belirtmeye gerek yok) herkese açılmaması, geniş halk kitlelerine duyurulmamasıdır. Çünkü bazı te'viller vardır ki, onların bu işten anlamayan kimselere açıklanması, kafalarının karışmasına ve inançlarının zayıflamasına ve hatta yok olmasına (küfr) sebep olabilir.<sup>16</sup>

İbn Rüşd'e göre tüm bu şartlar sağlanır ve Kur'an-ı Kerim'e yönelinirse anlam bakımından üç farklı durumla karşılaşılır. İlk olarak Kur'an-ı Kerim'de kolayca anlaşılabilir bazı ifadeler vardır ve bu ifadeler te'vile ihtiyaç duymazlar. İkinci olarak, öyle ayetler vardır ki, orada hem kapalılık vardır, hem de bu kapalılığı açmak için gerekli ipuçları vardır. Bu durumda te'vil oldukça kolaydır. Üçüncü olarak ayette bir kapalılık vardır fakat bu kapalılığı açmak için gerekli ipuçları açık değildir. Bu durumda te'vili Kur'an-ı Kerim'in tabiriyle ilimde derinleşmiş olanlar

<sup>12</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 134.

<sup>13</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 326

<sup>14</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 14.

<sup>15</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 8.

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 17.

yapmalıdır.<sup>17</sup> Bu tür te'villerin de asla halka açılmaması gerekir.<sup>18</sup> Aksi halde dine bir sürü yanlışlıklar, yanlış anlamlar sokulmuş olur. Bu yanlışlığı dinin üzerinden atmak isteyenlerin yerine getirecekleri en önemli şart; Kur'an-ı Kerim'e yönelmek ve orada inanmakla sorumlu olduğumuz konuları tarayarak elden geldiğince bu konuları te'vil etmeden zahir manaları üzerinde düşünmeye çalışmaktır. Kapalı ve te'vil edilmesi gereken bir metnin bu özelliği tam olarak taşıdığı durumlarda ancak o zaman usulüne uygun bir biçimde te'vil edilmesi gerektiği unutulmamalıdır.<sup>19</sup> İbn Rüşd bu ifadeleriyle sadece yapılması gerektiği zaman ve yapılması gereken kadarıyla te'vil yapılabileceğini de ayrıca bir şart olarak önümüze koymakta ve adeta te'vile pragmatik bir zemin oluşturmakta ve böylece te'vilin sınırlarını daraltmaktadır.

Dini metinleri (ayet-hadis) yorumlama konusunda aşırı tutucu tavırlar sergileyen ve bu konuda sadece Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ilk dönem müslümanları yetkili gören Selefiye dediğimiz akımın, aslında felsefi düşünceye ve özellikle de Aristoteles (ö. MÖ. 322) felsefesi çizgisindeki İslam filozoflarına, yaptıkları te'viller yüzünden karşı çıkmalarına rağmen bu çizginin en güçlü filozoflarından İbn Rüşd'ün te'vil konusundaki görüşlerini desteklemeleri dikkate değer bir husustur.<sup>20</sup>

### 2.3. Te'vilin Gerekliği

İbn Rüşd, te'vilin gerekliği ile ilgili sözlerine "ilahi metinlerde kullanılan sembolik ve mecazi ifadelerin te'vili zorunlu kıldığını" söyleyerek başlar.<sup>21</sup> Ona göre dini metinler biri zahir, diğeri te'vile açık (müevvel) olmak üzere iki kısımdır. Anlamı açık (zahir) metinlerin olduğu gibi anlaşılması, geniş halk kitleleri (cumhur) için olmazsa olmaz bir zorunluluktur (vacip). Yorumlanabilir (müevvel) kısımları yorumlamak ise din bilginleri için geçerlidir. Halk zahir ile yetinmeli, te'vilden uzak durmalıdır. Ulema ise yoruma açık metinleri yorumlamalı fakat bu yorumları halktan uzak tutmalıdır.<sup>22</sup>

İbn Rüşd, iki kategorik ifade biçimine ayırdığı ilahi metinlerin bu özelliğini te'vil öğretisinin temeline koyar. Ona göre batını anlama sahip bir metni te'vil etmek, onu kapalı ve anlaşılmaz bir halde bırakmamak gerekir. Fakat bunu yapmak sıradan insanların değil, bilgide derinleşenlerin (rasihun) yani burhan ehli filozofların yapması gereken bir görevdir. Yaratılış ve huyları veya yeterli eğitim almamış olmaları nedeniyle burhan yolu kendilerine kapanmış olanlar, bu gibi anlamı kapalı metinleri te'vile yeltenmemelidirler. Dini metinlerin zahir ve batın olarak ikiye ayrılmasının sebebi de budur. Dini metinlerde te'vil edilmesi gereken yerler mutlaka vardır. Ancak bir ifade, tüm insanlar tarafından kolayca anlaşılabil-

<sup>17</sup> Al-i İmran 3/ 7.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 249-250.

<sup>19</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 24.

<sup>20</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 41

<sup>21</sup> İbn Rüşd, *Tehafüt*, C. 1, s. 186.

<sup>22</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 134.



liyorsa burada te'vil gerekmez, hatta burada te'vile kalkışmak sakıncalıdır. Özellikle dinin temel ilkeleri te'vil kabul etmez. Ama dini ifadeler içinde öyle zahir anlamlar da vardır ki, burhan ehli filozoflarca o ayetleri te'vil etmek gereklidir, hatta bu zahir ifadeleri oldukları gibi anlamak dini inkâr etmek demektir.<sup>23</sup>

İbn Rüşd, “zahir te'vil edilmez, batın ise te'vil edilebilir” şeklindeki genel kanaati biraz yumuşatmakta, bu ayrımın kesin sınırlarla belirlenemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre anlamı açık olup da yorumlanması mümkün olan veya anlam kapalı olduğu halde yorumlanması doğru olmayan metinler vardır. Dini metinlerin tamamını görünen dış anlamıyla ele almak doğru olmadığı gibi, tersini düşünüp hepsini te'vil etmek de doğru değildir. Bunun böyle olmasının sebebi, zahir ve batın anlama sahip ayetlerin hangileri olduğu ve hangilerinin te'vil edileceği veya edilmeyeceği konusunda tam bir fikir birliğinin (İcma) olmayışıdır.<sup>24</sup>

Dini metinlerin, te'vili gerektiren veya gerektirmeyen yönleri olduğu ve bu metinleri her insanın kendi bilgi seviyesine göre ele alması da büyük önem arz etmektedir. Te'vili gerektiren bir başka konu ise bunun yanında ayetlerin zahiri ifadelerinin birbiriyle çelişiyor gibi görünmesidir. Bu tür çatışma durumlarının da halka duyurulması sakıncalı olup, bu ayetler gerektiği şekilde yorumlanıp uzlaştırıldıktan (te'lif) sonra halka sunulmalıdır.<sup>25</sup>

İbn Rüşd'e göre kıyasın da konuyla çok yakından ilgisi vardır. Kıyas dinin söz söylemediği (sükût) konularda ortaya çıkar diyen İbn Rüşd şöyle devam eder: Bilindiği gibi dini metinler (nusus) sınırlı sayıdadır. Fakat insan hayatında ortaya çıkan olaylar sınırsızdır. Böyle olduğu için yeni olaylar hakkında hüküm vermek için dini metinlerle bir kıyaslama yapmak zorunlu bir hale gelmiştir. Dinen de sabit olan bu konuya Zahiriler (ehl-i zahir) karşı çıkmışlardır. Onlara göre dini konularda herhangi bir kıyasa veya yoruma başvurmak yanlıştır. Sadece dini metinlerle yetinmek ve onların zahirlerine göre amel etmek gerekir.<sup>26</sup>

Bazı yönlerini kabul etmekle beraber İbn Rüşd'ün Zahirilerin te'vil konusundaki tavırlarını tam manasıyla onaylamayacağı açıktır. Ona göre te'vilin zorunlu veya sakıncalı olduğu yerler vardır. Allah, kitabında herkesin anlayabileceği tarzda bazı konularda örnekler getirmiştir. Bu tür örnekler herkes tarafından anlaşılabilir niteliktedir. Fakat insanların bu örnekleri anlayabilmek için bazı delillere, işaretlere ihtiyacı vardır ve buna herkes sahip değildir. Dinin biri zahir diğeri batın olmak üzere iki kısma ayrılmasının sebeplerinden biri de budur. Hiç şüphe yok ki, zahir; manalar için zikredilen bu örneklerdir. Bir başka deyişle zor anlaşılan kapalı manaların örneklerle anlatılması dinin zahiridir. Burhan ehli olanlardan başkası için açık ve anlaşılır durumda olmayan manalar ise batındır. Bir ifadeyi üç yolla (hatabi, cedeli, burhani) bilmemiz mümkünse onun için örnek vermeye ihtiyaç yoktur. Bu mana te'vile ihtiyaç duymayacak kadar açıktır ve bu tür ayetleri te'vil

<sup>23</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 24.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 8.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 9

<sup>26</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 325-326.

eden inkâra düşer.<sup>27</sup> İbn Rüşd, bu türden ifadelerle örnek olarak ahiretin varlığından ve oradaki durumlardan bahseden ayetleri gösterir. Ona göre bu ayetleri asla te'vil edemeyiz, çünkü ahiret bizim duyusal dünyamızın dışındadır ve oradaki şeyleri (cennet, cehennem, sırat vb.) akıl yoluyla çözmemiz de imkânsızdır. Durum böyle olunca bu tür bilgileri olduğu gibi kabul etmek kaçınılmaz olmaktadır.

Bu ve benzeri konulardan bahseden ayetleri te'vil edenlere gelince İbn Rüşd, bu konuda yorum yapanların durumunu anlatmak için ilaç örneğini verir. Bu örnekte ilaç, nasların zahiri anlamlarına, bu nasları te'vil edenler ise, ilacın terkiibini bozan cahil doktorlara benzetilmektedir. İlk önceki yapısıyla halka şifa veren bu ilaç, içindeki oranların değiştirilmesiyle (nasların te'viliyle) zararlı hale gelmiş ve bu ilacı kullanan; yani kendilerine bu te'viller açılan halkın sağlığı bozulmuştur. Diğer bazı cahil doktorlar, bu ilacı düzeltereğim diyerek iyice bozmuşlar ve geçerliliğini yitiren ilaç, halka şifa vermek yerine, çeşitli hastalıklar bulaştırmıştır.<sup>28</sup>

Hazır söz bu noktaya gelmişken İbn Rüşd'e göre geçerli ve geçersiz te'vilin özelliklerine değinmekte de yarar var. Acaba İbn Rüşd geçerli te'vilden ne anlamaktadır? Bir te'vilin geçerli olmasının şartları nelerdir? Buna karşılık hangi etkenler, bir te'vili geçersiz kılmaktadır?

#### 2.4. Geçerli ve Geçersiz Te'vil

İbn Rüşd, bir te'vilin geçerli olabilmesi için öncelikle te'vil edilen naslara dikkatleri çeker. O nasları te'vil açısından bir taksime tabi tutar ve bunların içinden hangi nasların te'vilinin yapılması gerektiğini veya hangilerininin te'vilinin yapılmasının sakıncalı olduğunu seçip ayırır.

Ona göre ayetler ve hadisler manaları itibariyle iki kısma ayrılır:

1. Manası açık olanlar. Burada lafız bizatihi anlaşılmanaya işaret eder. Kısacası burada lafız ve mana aynıdır.

2. Nassın lafzı, bizatihi işaret ettiği manaya değil de bu mananın dışında başka bir manaya gelmiştir. Bu da kendi içinde dört bölüme ayrılır:

a) Nassın lafzının zahiren işaret ettiği mananın, ancak uzun zamanda, karışık (mürekkebe) ve uzak kıyaslamalarla öğrenilmesi ve çeşitli tekniklerle (sınâî) anlaşılmasıdır. Bu manalar ancak yüksek zekâ seviyesine sahip kimselerle ve ulema tarafından ortaya koyulduğu zaman geçerli olur.

b) A şıkkında ifade edilenin aksidir. Yani mana, ifade edilen lafzın kastettiği mana değildir, fakat zor ve karmaşık yollarla değil, kolay ve basit yollarla anlaşılır.<sup>29</sup>

c) Ortaya konan ifadenin başka bir manaya geldiği basitçe anlaşılır fakat kastedilen mananın ne olduğu zor anlaşılır.

d) Üçüncü şıkkın tersidir. Lafzın başka bir manaya geldiği zor bilinir fakat hangi manaya geldiği kolay anlaşılır.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 15.

<sup>28</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 182.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 250.

Bu şıklardan 1. kısma giren naslar şüphesiz ki, te'vil edilemez. Çünkü burada te'vile ihtiyaç hissettiren bir kapalılık yoktur. Her şey apaçık anlaşıldığı için yapılan te'vil de geçersiz olmaktadır.

2. Kısımın a şikkının kapsamına giren nasları te'vil etmek bilginlere özgüdür ve bu kimselerin bu nevi naslara yaptıkları yorumlar geçerlidir. Fakat bu yorumların halka açıklanması sakıncalıdır.

B şıkında ifade edilen naslarda ise, yine te'vil doğru ve geçerlidir fakat halka açıklanması da yanlıştır.

C şıkında ise durum çok farklıdır. Burada mecazi ve örneğe dayalı (temsili) bir dil kullanılmıştır ve bununla da insanları inanmaya teşvik etmek amaçlanmıştır. "Haceru-l Esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir" hadisi buna örnektir. Örnek anlaşılır fakat kastedilen mana kolay anlaşılabilir. Dolayısıyla bu gibi ifadeleri bilginler te'vil etmelidir ve insanlara durumlarına göre anlatılmalıdır. Eş'ari ve Mu'tezili kelmacılar bu kurala uymadıkları için onların bu türden nasları te'vil sonucu ulaştıkları yorumların hepsi geçersizdir.<sup>30</sup>

D şıkında ise c şikkının tersi söz konusudur. Bu kısımın te'vili tartışmalıdır. Lafzın hangi manaya geldiği bilindiği halde başka bir mana için geldiğini fark edebilen kimseye belki bu tür te'viller anlatılabilir. Hiç bilmeyene anlatılması doğru olmaz. Böyle olursa dinin zahiri ortadan kaldırılmış (iptal) olur ve halkın itikadı sarsılabilir.<sup>31</sup>

Tüm bu izahlardan anlaşılacağı üzere İbn Rüşd'e göre bir te'vilin geçerli olabilmesinin ilk koşulu her şeyden önce te'vile açık nasların te'vil edilmesidir. Bu te'vili ise bu konuda uzman olan bilginler yapmalıdır ve nihayet bu te'viller yaygın kanaate ters düşmemeli, halkın inançlarını sarsmamalıdır. Bu özellikleri taşımayan te'villerin ise hiçbir geçerliliğinin olmadığı, onlara itibar edilmeyeceği ortadadır. Bu özellikler içinde en çok tekrarlanan ve üzerinde durulan husus, bu te'viller karşısında halkın durumudur. Çünkü İbn Rüşd, her şeyden önce halkın inanç yönünden durumunu düşünmekte ve bunu te'vil için olmazsa olmaz şart saymaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, o, Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin şu üç özelliği taşıdığını söyler:

1. Halkı ikna etme ve onlar tarafından kabul edilme açısından Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerden daha mükemmel ifade yoktur.

2. Bu ifadeler eğer te'vil edilecekse ancak burhan ehli filozoflar tarafından te'vil edilmeli ve bu yorumlar halka gerektiği kadar açıklanmalıdır.

3. Te'vile ihtiyaç duyan ayetler aynı zamanda verdikleri ipuçları ile insanları doğru ve geçerli te'vile yönlendirirler.<sup>32</sup>

Geçerli olmayan te'villerin sonuçlarının çok zararlı olduğunu savunan İbn Rüşd, bu konuda şu açıklamaları yapar: İslam dünyasında bu tür te'viller yüzün-

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 251.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 252.

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 25.

den ve özellikle bozuk te'viller yüzünden birbirini İslam'ın dışına çıkmakla veya en azından sapıklıkla suçlayan gruplar vardır. Mutezile birçok ayeti te'vil etmiş ve bunları halka açmıştır. Eş'ariler de daha az olmakla birlikte yine aynı şekilde davranmıştır. Tabii olarak bu fırkalar, halkı birbirine düşürerek düşmanlıklara, hatta çatışma ve kavgalara neden olmuş, dini parçalamış ve İslam toplumunu darmadağın etmişlerdir.

Oysaki İslam'ın ilk dönemlerinde yaşayanlar, o yüksek erdem ve takvaya, Kur'an-ı Kerim'deki bu tür ayetleri te'vil etmeden ulaşmışlardı. Hatta içlerinde te'vil etme gücüne sahip olanlar bile, bunu açıkça dile getirmeyi uygun bulmamışlardır. Onlardan sonra gelenler ise te'vil yöntemini uygulamaya girişince takva itibarıyla zaafa uğramışlar ve çeşitli fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir. Şu halde din-den bu bid'atı kaldırmak isteyen, doğrudan Allah'ın kitabına dayanmalı, inanmakla yükümlü olduğumuz şeyleri birer birer toplamalı, onların te'vil edilmesi gereken yerleri varsa öncelikle zahirlerine bakarak yanlışa düşmekten kurtulmalıdır. Sadece bu şartları taşıyan ve sonucunda varılan nokta herkes için kabul edilebilir nitelikte olan te'villerin geçerliliğinden söz edebilir.<sup>33</sup> Aksini söylemek ise gereksizdir.

### 3- İBN RÜŞD'E GÖRE TE'VİL METODOLOJİLERİ AÇISINDAN İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİ

İbn Rüşd, te'vil anlayışını ortaya koyduktan sonra yaşadığı dönemde var olan çeşitli grupları ele alır ve bunların te'vil anlayışlarını değerlendirir. Ona göre kendi zamanında var olan en meşhur fırkaların sayısı dörttür: Eş'ariler, bugün halkın çoğunun Ehl-i Sünnet olarak gördüğü gruptur. Mücessime ve Müşebbihe adını alan gruplar ki, bunlara Haseviye adı verilmektedir. Dördüncü ve son grup Batınilerdir.

Bu gruplardan her biri değişik inançlara sahip olmuşlar, kutsal metinleri (elfaz-ı şer'/şer'i lafızlar) zahirlerinden saptırarak kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamışlar, kendi yorumlarından dışarı çıkanları inkârcılıkla suçlamışlardır. Tüm bu te'vile dayalı inançlar iyice düşünüldüğünde ve dinin asıl amacı göz önüne alındığında aslında bunların sonradan uydurulan ve birtakım saçma yorumlardan ibaret birer fırka olduğu görülür.<sup>34</sup> Bu düşünceleriyle İbn Rüşd'ün nesnellikten ve tutarlılıktan uzaklaştığını ve meseleye tek yönlü yaklaştığını görmezden gelmemiz mümkün değildir.

İbn Rüşd, meseleyi böylece ortaya koyduktan sonra her bir fırkayı tek tek ele alır ve onların te'vil konusundaki görüşlerini, kendi bakış açısıyla değerlendirir.

İbn Rüşd'ün bu fırkalar arasında en fazla üzerinde durduğu kesim şüphesiz kelamcılardır. Çünkü onun zamanında İslam fikir dünyasına kelam ekolleri, özellikle Eş'ari Kelamı hâkimdi. Diğer gruplar ise, özellikle Endülüs'te onun yaşadığı bölgelerde pek tanınmıyordu. Son olarak Eş'ari kelamcılarının İbn Rüşd ve onun

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 24; İbn Rüşd'ün "bir fakih olarak" te'vil kavramına yaklaşımı için bkz. Güler, İbn Rüşd'ün Fıkıh'taki Te'vili, II, 291-299.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 134.

çizgisindeki filozoflara ağır eleştiriler yönelmeleri, doğal olarak onun, hedefini kelamcılar olarak görmesine neden oldu. Yazdığı eserler incelendiğinde onun bu konudaki hassasiyeti ve kelamcılara ayırdığı sayfaların çokluğu hemen göze çarpar. Şimdi onun kelamcılar hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışalım.

### 3.1. Kelamcılar

Arapçada kelam “konuşma” demektir. Fakat onun bu sözlük anlamının yanında teknik bir anlamı daha vardır ki, o da; “genel olarak İslam inanç esaslarını (Akaid) konu alan ve onları açıklayarak akli bir temele oturtmaya çalışan bilim” olarak ifade edilebilir. Kelam bilimin ortaya çıkışında şüphesiz İslâm inancının karşılaştığı farklı din ve kültürlerle karşı İslam akidesini ortaya koyma ve saldırılara karşı savunma önemli bir etkidir.<sup>35</sup>

Fakat gün geçtikçe ve Kelam İlmi gelişimini tamamladıkça İslam kelamcılığı bu asli görevlerinden uzaklaşmışlar ve doğrudan İslam akidesine yönlerini çevirerek onu didik didik etmeye ve çeşitli şekillerde yorumlamaya koyulmuşlardır. İlk defa Cüveyni (ö. 419/1028) tarafından İslam kelamına, özellikle Sünni kelama sokulan te'vil, bu andan itibaren kelam ilminin temelini oluşturmuş ve bu konudaki aşırılıklarıyla Şii kelama benzemesine yol açmıştır.<sup>36</sup>

İbn Rüşd de bu durumun farkındadır ve te'vil konusunda en ağır eleştirilerini kelam ekollerine yöneltmekte özellikle Eş'ari kelam sistemini hedef almaktadır. Ona göre ne Eş'arilerin ne de Mu'tezile'nin te'villerinde doğru ve geçerli sonuçlara ulaşmak için gerekli şartlar oluşmuştur. Onların te'villerinin pek çoğu yanlıştır ve İslam dünyasında ortaya çıkan uydurma (bid'at) yorumların tek sorumlusu da onlardır.<sup>37</sup> Kelamcıların bu konudaki durumunu İbn Rüşd, yukarıda verdiğimiz ilaç benzetmesiyle açıklar. Bu örnekteki cahil ve beceriksiz doktorlar Eş'ari kelamcılardır. Te'vil konusunda diğer kelam ekollerinin durumu da bundan farksız değildir. Her grup, kendi haricindeki grupların yaptığı te'villeri beğenmeyip kendi te'villerinin en doğru te'vil olduğunu iddia edip durmuştur. Ona göre, bu yüzden din tamamıyla parçalanmış, ilk dönemlerdeki o saf ve temiz halinden oldukça uzaklaşmıştır.<sup>38</sup> Bu ithamlara maruz kalmayan tek grup, nasların öncelikle zahirine bakan ve ancak te'vil edilmesi gereken yerleri te'vil eden ve bunları olur olmaz herkese açmayan gruptur. İbn Rüşd, bu grubu burhan ehli filozofların oluşturduğunu ileride söyleyecektir. Çünkü o, öncelikle var olan te'vil anlayışlarının yanlışlarını ortaya koymakta ve alternatif olarak, kendisini de onlardan biri saydığı burhan sahibi filozofları tek alternatif olarak öne sürmektedir. Biz de onun metodunu takip edelim ve kelamcılara geri dönelim.

Kelamcıların te'vil konusunda tutmuş oldukları yolun teorik temellerden yoksun olduğunu düşünen İbn Rüşd, bu iddiasını şöyle dile getirir: Eş'arilerin tutmuş oldukları yollar kesinlik (yakın) ifade eden teorik (nazari) yollar olmadığı

<sup>35</sup> Watt; *Düşüncesinin Teşekkül Devri* s. 228-230; Gölcük- Toprak, *Kelam*, s. 40.

<sup>36</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 194.

<sup>37</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 25.

<sup>38</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 183.

gibi, doğruluk ifade eden dini yollar da değildir. Kur'an-ı Kerim'in genel karakteri düşünüldüğünde bu durum açıkça ortaya çıkar. Çünkü Kur'an ayetlerinin başlıca iki özelliği vardır: Kesinlik (yakın) ifade etmesi ve basit olup karmaşık (Mürekkebi) olmaması.<sup>39</sup> Kısacası Kur'an ayetlerinin ve hadislerin öncülleri az, sonuçları çok açıktır, kolay anlaşılır. Eş'arilerin ortaya koyduğu yorumlar ise, bu durumu tersine çevirmekte, dini metinleri anlaşılabilir bir hale sokmaktadır.

Açıkça görülüyor ki, kelim ilminde bu meseleleri çözme gücü yoktur. Şu halde bu konuda kelamcılarının yolunun halk için hareket noktası olarak kabul edilmemesi gerekir. Çünkü Eş'arilerin burhan (kesin delil) sandıkları ve halka bu şekilde sundukları yorumlar aslında burhana dayanmamaktadır. Ayrıca bunlar halka anlatılması gereken şeyler de değildir. Kısacası bu yol ne din ile ne de bilim ile uzaktan yakından alakası olan bir yoldur.<sup>40</sup>

Sözgelimi Eş'ariler Allah'ın varlığının sadece akılla bilinebileceğini söylerler. Fakat onların bu konuda yaptıkları yorumlar, bu gerçeği ortaya koymaktan çok uzaktır. Tüm diğer kelamcılarının durumu da bundan farklı değildir. Onların ortaya koydukları yorumlarda halk bir yana kelam ve felsefede uzman olanların dahi anlayamayacakları bazı çıkmazlar vardır. Bu tür yorumlardan halkın sorumlu tutulması ise, halkı asla güç yetiremeyecekleri bir işe zorlamak olur. Kelamcılarının delilleri burhana dayanmadığı için alimleri tatmin etmemekte, halk tarafından ise hiç anlaşılmamaktadır.<sup>41</sup>

Kelamcılar yüzünden dinin başına gelen en kötü şey, zahiri anlamında ele alınmayacağını zannettikleri birçok ayeti te'vil ederek, "esas itibarıyla bu ayetten kastedilen bizim anladığımız manadır. Allah'ın bu ayeti müteşabih olarak indirilmesinin tek sebebi, kulları imtihan etmektir" demeleridir. Kur'an, açık ve net olma bakımından bir mucize konumundadır. Dolayısıyla müteşabih olmayan bir nass hakkında "bu müteşabihtir" diyerek yorumlamak ve halka hitaben "bu te'vile inanmak gereklidir" diyen bir kimse dinin aslından çok uzaklaşmıştır. Ayrıca halkın bu yorumları kabul etmeleri ve onlara dayanarak eylemde bulunmaları, zahiri nasların tesirinden daha zayıftır. Çünkü halkın (avam) bilgi sahibi olmaktan maksadı sadece pratik (ameli) uygulanmaya yöneliktir. Şu halde pratik açıdan faydalı olan şey, halka daha uygundur. Bilginler (ulema) söz konusu olunca amaç hem bilgi hem eylemdir.<sup>42</sup>

İbn Rüşd'ün konuyu çok yönlü olarak ele alması ve konuya değişik açılardan bakması bu hususta tek taraflı düşünen kelamcılardan daha tutarlı bir hareket tarzı olarak görünmektedir. Kelamcılar ve özellikle Mu'tezile, akli esas alarak ve mantığa dayanarak dinin daha çok teorik ve soyut bir tefsirini yapmış, sonra da cahil halk dâhil olmak üzere herkesi buna inanmaya zorlamış, bunu kabul etmeyenleri de dinden çıkma (küfr) ile itham etmiştir.

<sup>39</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 149.

<sup>40</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 140-141; İbn Rüşd'ün kelamcılara ilişkin genel eleştirileri için bkz. Özdemir, *İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi*, II, 350-361

<sup>41</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 136-138.

<sup>42</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 181.

Bütün kelimelerin ekollerini, dinin farklı kesimlere farklı şekillerde seslenme özelliğine sahip olduğunu bir türlü anlayamamışlar ve standart bir din anlayışı üzerinde ısrar etmişlerdir. İbn Rüşd, işte bu noktada kanaatimizce haklı olarak kelimelerin sistemlerini eleştirir yağmuruna tutmuştur.

Meseleye biraz geriden baktığımızda eleştiren tarafın sadece İbn Rüşd olmadığını görmekte gecikmeyiz. O da aynı şekilde ve hatta daha fazla eleştirilere maruz kalmıştır. İbn Rüşd'ün eleştirileri ilmi bir kaygıdan kaynaklansa da kendine yöneltilen eleştirilerin başlıca iki nedeni vardı: Birincisi siyasi bir yöne sahipti. Bu kaygıyla ona hücum edenler, onun şahsında felsefeyi yıpratıp siyasi iktidara sızmak istiyorlardı. Çünkü o dönemdeki iktidarların büyük bir bölümü felsefenin aleyhine bir politika takip ediyordu. Eş'arilerin başını çektiği doktriner karşı çıkış ise yine son tahlilde mezhep taassubuna dayanıyor; siyasi bir görünüme bürünüyordu. Onlara göre her türlü hastalığın sebebi felsefeydi ve felsefenin o anki en güçlü temsilcisi İbn Rüşd, ortadan kaldırılmalıydı.<sup>43</sup>

Bu görüşün ortaya çıkmasında ve yaygınlaşmasında hiç şüphesiz Ebu Hamid Gazzali'nin rolü büyüktür. O, felsefeyi ve filozofları eleştirirken bağlı olduğu Eş'ari kelam sisteminin etkisini hissettirmektedir. Onun bu tavrı, takipçileri tarafından büyük bir hevesle benimsenmiş, Eş'ari kelamının ve bu ekole mensup kelimcilerin başlıca hedefi haline gelmiştir.

İbn Rüşd cephesinden olaya baktığımızda da farklı bir manzarayla karşılaşmayız. Çünkü o da aynı maksatla Gazzali'yi özellikle hedef almış, onun şahsında Eş'ari kelamına eleştirilerini yöneltmiştir. Çünkü ona göre söz konusu harika ilacı ve bileşimini (terkib) ilk bozan Hariciler, sonra Mu'tezile, sonra Eş'ariler ve onlardan sonra da Mutasavvıflardır. Fakat bu konuda Gazzali'nin yaptığını kimse yapmamıştır. Gazzali, te'vil kapısını ardına kadar açmış, ilmi ve felsefi konulara halk için yazdığı eserlerinde yer vererek, bu konuların her yere yayılmasına neden olmuştur.<sup>44</sup> Bunun sonucunda meydana getirdiği parçalanmalar sebebiyle halk iki gruba ayrılmıştır. Bir kısmı felsefeyi ve filozofları kötülemeye koyulmuş, diğer bir kısmı da dini metinleri te'vil etme yolunu tutarak onu felsefeye yöneltmeye ve böylece felsefeyi savunmaya çalışmıştır. İbn Rüşd'e göre kelimciler birinci grubu, filozof geçinenler de ikinci grubu oluşturmaktadır. Ona göre her iki yol da hatalıdır. Doğrusu ise, dinin zahiri üzerinde yorum yapmamak ve din ile felsefenin uzlaştırılması (te'lif) konusunda halka açıklama yapmamak gerekir. Aksi halde yeterli bilgi donanımına sahip olmayan halka, felsefenin ince ve zor konuları açıklanmış olur ki, bu asla doğru değildir. Bu gibi konulara maruz kalan halk, ne dinin zahiri üzerine kalabilir, ne de felsefi konuları anlayabilir ikisinin ortasında şaşkın bir halde kalabilir. Ancak burada İbn Rüşd'ün göz ardı ettiği bir hususu da belirtmeden geçmeyelim. İbn Rüşd, Gazzali başta olmak üzere, kelimcileri derin ilmi konuları halka açmakla itham etme noktasında bir yere kadar haklı olabilir fakat bu konuda acımasızca eleştirdiği Gazzali'nin, halkın kelam ilminden belli oranda

<sup>43</sup> Ali Bulaç, *Menahic*, s. 228.

uzak tutulmasına dair yazmış olduğu eserinden ve bu konudaki fikirlerinden hiç bahsetmemesi de oldukça dikkat çekicidir.<sup>45</sup>

İbn Rüşd'e göre, Gazzali'nin söz konusu davranışı nedeniyle her iki kural da ihlal edilmiş oldu. Bazıları, onun bu davranışı sebebiyle hem dine, hem de felsefeye zarar geldiğini söylediler. Bazıları da onun sayesinde her ikisinin de korunduğunu savundu. Aslında o, açıklanmaması gereken te'vili açıkladığı için dini bozduğu gibi, ince felsefi konuları halkın seviyesine indirdiği için de felsefeyi asıl amacından uzaklaştırdı.<sup>46</sup> O, bu konuda yazdığı eserinde<sup>47</sup> te'vilin kısımlarını saydıktan sonra, yapmış olduğu te'villerde genel kanaati (İcma) aşsa da "te'vilci, yapmış olduğu te'villerle inkara (küfr) düşmez" diyerek meseleyi kestirip attı.<sup>48</sup>

Gazzali'nin bu tavrı, İbn Rüşd'ü oldukça kızdırmış olacak ki, o, bazen Gazzali'nin adını ağzına almaya bile gerek görmeden "bu adam" (Haza'r Racül) tabirini kullanır. Bunun sebebi açıktır: "Bu adam"ın dine ve felsefeye verdiği zarar ortadadır. O, fikirleriyle her ikisini de bozmakla kalmamış, daha da ileri giderek bunları halka açmakla halkın da inancına zarar vermiştir. Bu durum bize, İbn Rüşd'ün, Gazzali'ye niçin bu kadar yüklendiğini ve onun şahsında Eş'ari kelamına niçin ağır darbeler indirdiğini bir kez daha gösterir. Fakat İslam düşüncesinde en fazla ithamlara maruz kalan ve Sünni kelimelerden kabul edilmeyi adeta İslam'ın dışına itilmeye çalışılan Mu'tezili kelimelerine karşı İbn Rüşd'den aynı tavrı beklemek boşunadır. O, bu konuda sadece "Endülüs'te, Mu'tezile'nin görüşlerini bizlere aktaracak eserler yok, fakat bunların tutmuş oldukları yol, Eş'arilerin yoluna benzemektedir"<sup>49</sup> diyerek fazla açıklamada bulunmaz. Ancak Tehafüt'ünün birçok yerinde Mu'tezili kelimelerden, onların eserleri ve fikirlerinden bahsetmesi, yukarıdaki sözlerini yalanlar niteliktedir. Ama Mu'tezilileri te'vil bakımından Eş'arilerle aynı kefeye koyması da kanaatimizce doğrudur.

### 3.2. Sufiler:

İbn Rüşd'ün Sufiler hakkındaki görüşleri kelimeler hakkındaki görüşleriyle hemen hemen aynıdır. Hatta Haşeviye diye adlandırılan grup için de aynı şey söylenebilir. Onun içindir ki, İbn Rüşd, bu grupların da te'vil açısından yanlış yolda olduklarını söylemekle yetinmiş ve çok az açıklama yapmıştır. Onun için bu konudaki fikirleri de kelimeler hakkında görüşleri içinde değerlendirilmelidir.

İbn Rüşd'e göre dini metinler zahir ve batın olmak üzere iki kısma ayrılıyor ve bunları te'vil salahiyyetine sadece burhan ehli filozoflar sahip oluyordu. Bunları yani yapılan te'villeri de halka açmamak gerekiyordu. Aksi halde halkın dini anlayışları ve haliyle yaşayışları bozulurdu (fesat). İbn Rüşd'e göre mutasavvıfların

<sup>45</sup> Bkz. Gazzali, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, s. 42

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 184.

<sup>47</sup> Gazzali'nin bu konudaki eserinin adı "*Kanunüt Te'vil*" dir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Gazzali, *Kanunu-t Te'vil*, s. 521-526

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 185.

<sup>49</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 151-152.



yaptıkları bundan ibarettir.<sup>50</sup> Yani onlar te'vil konusunda yapılmaması gereken neler varsa hepsini yapmış ve yanlışla düşmüşlerdir.

Yine ona göre teorik (nazari) meselelerde Sufilerin tutmuş oldukları yollar da doğru değildir. Bu konulardaki fikirleri öncüllerden ve sonuçlardan oluşmadığı gibi, bilimsel de değildir. Onlara göre gerek Allah, gerekse diğer varlıklar hakkındaki bilgi (marifet), düşünce ve araştırma yoluyla değil de kişinin birtakım kötü arzu ve isteklerden arınması dolayısıyla kendisine verilen bir kazanımdır. Sufiler bu iddialarına destek bulmak için pek çok ayeti bu doğrultuda te'vil etmişlerdir. Onların bu yorumlarının doğru olduğunu kabul etsek bile, bunun herkes için geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Bu yol İbn Rüşd'e göre herkes için geçerli olsaydı, felsefe ve düşünce (nazar) yanlış (batıl) olur, ortadan kalkardı. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'i baştan sona incelediğimizde insanları düşünmeye, araştırmaya ve bilime yönlendiren pek çok ayet görürüz.<sup>51</sup> Sufilerin düşüncelerini bu şekilde reddeden İbn Rüşd, onlara ahlaki açıdan aslında hak vermektedir. O, düşüncenin doğru olması için ahlakın doğru olması gerektiğini inkâr etmez, fakat doğru bilgiye, doğru yoruma ulaşmanın ön koşulu olarak ahlakın görülmesini de kabul etmez. Çünkü Sufilerin yorumladıkları ayetleri halkın ahlakını olgunlaştırmayı hedeflemiş olup, teorik meselelerle alakaları yoktur. Teorik meselelerle alakalı, insanları düşünme ve ibret almaya (itibar) yönlendiren ayetlerin yorumu da Sufilere değil, bilim adamlarına aittir.<sup>52</sup>

### 3.3- Haşeviye

İbn Rüşd, Haşeviye sözü ile Mücessime'yi, Müşebbihe'yi ve bilhassa bazı aşırı Hanbelîleri ve Zahirîleri kastetmekte ve bu mezhebi; nakil ve nasstan başka bir şey tanımayan akla değer vermeyen bir yapıda görmektedir. Buna göre Haşeviye, düşünme kabiliyetinden yoksun olan sırf rivayetlere dayanan bir insan tipini ifade etmektedir. Her mezhepte bu tür anlayışlara sahip insanlar vardır. Fakat aşırı nakilciliğin kaçınılmaz sonucu Haşeviliklidir. Akla hak ettiği değeri veren bir felsefi sisteme sahip olan İbn Rüşd'ün bu gibi kimseleri kabullenmemesi gayet doğaldır.

Te'vil açısından Haşeviye'ye bakıldığında, İbn Rüşd'e göre bunlar da diğerleri gibi yanlış yoldadır. Fakat bu sonuncuların diğerlerinden çok büyük bir farkı vardır. Kelamcılar ve Sufiler aşırı ve yanlış te'villeri yüzünden yanlışla düşerken Haşeviye hiç te'vile başvurmadığı, ilahi metinleri sadece zahirine göre anlamak gerektiğini düşündüğü için yanlışla düşmüştür.

İbn Rüşd, Haşeviye'nin görüşlerini şu şekilde özetler: Bu fırka şöyle diyor: Hiç şüphe yok ki, Allah'ın varlığı başta olmak üzere diğer varlıklar hakkındaki bilgiye ulaşmanın tek yolu akli değil, dini metinlerdir (nakil – semi). Bilgi konu-

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 252.

<sup>51</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 151.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 151; İbn Rüşd'ün tasavvufi te'vil anlayışına ilişkin ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Fethi Ahmet Polat, *Dini Nasırları Okumanın Bir Enstrümanı Olarak Kullanılan Zahir-Baın Ayrımının İbn Rüşd'teki Orijinalitesi*, II, 65-66

sunda sadece bize ulaşan haberlerle yetinmek gerekir. Ahiret ve benzeri konularda olduğu gibi aklın bu konuda hiç rolü yoktur. Dini metinlerde hiçbir zaman te'vile gitmemek ve onları oldukları gibi değerlendirmek gerekir. Bu grup yanlış yoldadır (dalalet). Çünkü insanın sadece nakille yetinmemesini, aklını da kullanması gerektiğini söyleyen ayetlerin sayısı pek çoktur.<sup>53</sup>

İbn Rüşd'e göre dini metinleri kuru bir bakış açısıyla okuyanlar Haşevilerdir ki bunlar nasları gerektiği gibi anlayamamış kimselerdir. Onun bu eleştirisinin, dini metinleri teşbih ve teccime dalarak anlayanları hedef aldığı anlaşılmaktadır. Ancak bu eleştirinin selef alimlerini de içerip içermediği net değildir. Anlayabildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd, Ahmed b. Hanbel gibi selef âlimlerini bu noktada eleştirmemektedir. Çünkü selef âlimleri her ne kadar dini metinleri İbn Rüşd gibi anlamadıysa da teşbih ve teccime düşmekten de uzak durmaya gayret etmişlerdir. Buradan hareketle denilebilir ki, İbn Rüşd selefte oldukça yakın fikirlere sahip olması dolayısıyla onun bu konudaki ana hedef kitlesi Mücessime ve Müşebbihe ile sınırlıdır.<sup>54</sup> Ancak burada Haşeviyye olarak kastedilen kimselere Hanbelileri, Zahirileri ve Bazı Malikileri dahil eden yorumların olduğunu da belirtmeden geçmeyelim.<sup>55</sup>

Bu bölümden anladığımız kadarıyla İbn Rüşd, hiçbir mezhebi ve fırkayı te'vil açısından doğru yolda görmemekte, onları eleştirmektedir. Bu mezheplerden bazıları yaptıkları te'villerle yanlışa düşmüşlerdir. Diğer bazıları da te'vile asla kapı açmadıkları ve nassların zahirine takılıp kaldıkları için bu eleştiriye hak etmektedirler. Aslında problem bir mezhep meselesinden çok, te'vili yapacak şahıslarla ilgilidir. Te'vil yapabilecek ehliyete sahip olan insanlar kimlerdir? Bu insanların ne tür bir bilgiye sahip olması gerekmektedir? Yapılan bu teviller kimlere açıklanıp kimlere açıklanamaz? Asla te'vile kalkışmayıp nassların zahiriyle ilgilenmesi gereken kişiler kimlerdir? vb. soruların cevabı, bize bu problemin çözümünde önemli katkı sağlayacaktır.

#### 4- İBN RÜŞD'E GÖRE TE'VİL PROBLEMİ AÇISINDAN İNSANLAR

Herhangi bir metnin (dini, edebi, hukuki vs.) herkese göre aynı ölçüde anlaşılabilir olduğunu söylemek şüphesiz hatadır. Hemen her metnin apaçık ifade ettiği manalar olduğu gibi, gizlediği, sadece işaret etmekle yetindiği veya o metnin anlaşılması için yeni bir birikime gerek duyulan yönleri vardır. Dolayısıyla herhangi bir metin karşısında özellikle, konumuz açısından, dini metinler karşısında herkesin aynı anlayışa sahip olmadığı/ olamayacağı gayet ortadadır.

İbn Rüşd açısından konuya yaklaştığımızda onun da aynı düşünceleri savunduğunu görürüz. Özellikle dini metinler ele alındığında o, dini metinlerin, tek bir ifade biçimiyle farklı insan kesimlerine farklı anlamlar ifade ettiğini söyler. Farklı anlam kategorileri içeren metinlerin bütün insan kesimlerine tek bir ifade ile

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 135.

<sup>54</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Polat, *Dini Nasları Okumanın Bir Enstrümanı Olarak Kullanılan Zahir-Batın Ayrımının İbn Rüşd'teki Orijinalitesi*, II, 50

<sup>55</sup> Uludağ, *İbn Rüşd Felsefesinde Tasavvuf*, II, 175

anlatılmasına en çarpıcı örnek, Kur'an'da Allah'ın "Göklerin ve yerlerin nuru" olarak tanımlamasıdır.<sup>56</sup> Burada "nur" her kesimin kendi kavrayış gücü ve yeteneğine göre yorumlayabileceği önemli bir kavramdır ve her kesimi tatmin etmeye yeter. Din, bazen de oldukça yalın ifadeler kullanılır. Bu ifadelerle yetinmesi gerekenler geniş halk kitleleridir. Çünkü bu yol onların yoludur. İbn Rüşd, bu yolları "turuku amme" / "halkın yolu" olarak niteler. Bu yollar ve yöntemlerle gözlenen amaç, öncülleri az ve sonuçları bakımından bilinmesi kolay olan bu metinlerle halkın eğitilmesidir. Kompleks ifadelere gelince, bu yol filozofların yoludur ve asla halkın (avam) eğitiminde kullanılmamalıdır.<sup>57</sup>

Bu açıdan konuya yaklaşıldığında açıkça görülür ki, İbn Rüşd, insanları aslında ikiye değil üçe ayırmaktadır. Şimdi bu tasnife ve onun açıklamalarına değinmeye çalışalım.

1- Te'vile ehil olmayanlar: Bu kimseler geniş halk çoğunluğunu oluştururlar. İbn Rüşd bu kesimi Hatabiyyun veya Avam kelimeleriyle ifade eder.

2- Cedeli te'vile ehil olanlar: Bunlar ya tabiatları gereği ya da alışkanlıkları ve bilgi seviyeleri bakımından cedelcidirler. İbn Rüşd, bu gruba tartışmayı (cedel) bir usul olarak benimseyen kalamcıları dahil eder ve onları ehl-i cedel olarak tanımlar.

3- Mutlak te'vile ehil olanlar: Bunlar hikmetin bilgisine sahip olan burhan ehli kimselerdir. İbn Rüşd bu gruba filozofları dahil etmekte ve onlara Ehl-i Burhan ve Burhaniyyun adını vermektedir.<sup>58</sup>

İnsanlar arasında bilgi ve anlayış bakımından böyle bir farklılaşma olduğuna göre, bu kimselere seslenen, bu kimseleri muhatap kabul eden metinlerin de farklı olması gerekir, ama öncelikle bu insanların metinleri anlama ve kabul etme açısından farklılıklarına değinmemiz gerekmektedir.

İbn Rüşd'e göre her kesimin anlama ve kabul etme (tasdik) gücü diğerinden farklıdır. Sırasıyla ele alacak olursak:

1- Te'vile ehil olmayan geniş halk kitleleri bir meseleyi sadece hatabi (basit) sözlerle kolay anlaşılır bir üslupla anlatıldığında anlar ve kabul ederler.

2- Cedel ehl-i kalamcılar ise bir konuyu ancak ve ancak tartışma üslubuyla ikna edildiklerinde tasdik ederler.

3- Bazı insanlar ise bir konuyu burhanla (kesin delil) ortaya konduktan sonra tasdik eder. Avam'ın ve bu son bölümü oluşturan seçkinlerin (Havass) tasdik yönüyle birbirinden farkı yoktur. Her ikisi de aynı kesinliğe sahiptir. Cedelcilerin tasdikinde ise az da olsa bir eksiklik vardır.<sup>59</sup>

İbn Rüşd, bu ünlü tasnifine Kur'an-ı Kerimden bir destek bulmayı da ihmal etmez. Ona göre Kur'an-ı Kerim'in şu ayeti insanlar arasındaki bilgi farklılığını açıkça ortaya koymaktadır. "Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle (mev'ıza-i

<sup>56</sup> Nur 24/ 35

<sup>57</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 185.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 21.

<sup>59</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 7.

hasene) ve en güzel mücadele biçimi (cedel) ile davet et.”<sup>60</sup> Bu ayette geçen “hikmet” tabiri ile; burhan ehli filozoflar, güzel öğütle; halk, mücadele tabiri ile de; cedel ehli kelamcılar kasdolunmaktadır.<sup>61</sup>

İbn Rüşd’ün felsefesinde bu üçlü tasnifin önemi büyüktür. O, sık sık bu ayrıma başvurmak suretiyle te’vil konusundaki fikirlerine açıklık getirmeye çalışır. Ona göre filozofların durumu, ayette geçen hikmete, kelamcılarının durumu, mücadeleye ve cedele, Selefiye başta olmak üzere geniş halk kitlelerinin (avam) durumu da güzel öğüte ve basit nasihate işaret eder. Yaratılışları ve bilgi seviyeleri göz önüne alınınca insanlık ancak bu üç yoldan biriyle gerçeğe çağrılır. İnsanlar da bilgi, kültür, öğrenim, kabiliyet ve zeka seviyelerine göre gerçeğe ulaşmaya çalışırlar.

İnsanlar arasındaki farklılık açısından konuya baktığımızda İbn Rüşd bu ayrımı yapmakla yetinir. Acaba dini metinler söz konusu olunca da durum aynı mıdır? Yani ona göre ayet ve hadislerde bu ayrımı göz önüne alacak tarzda bir çeşitlilikten söz edilebilir mi?

İbn Rüşd’ün bu soruya cevabı gayet olumludur. Ona göre dinin insanlara hitap ederken kullandığı, yollar dört çeşittir.

1- Herkes için açık olan ifadelerdir ki, burhani, cedeli ve hatabi yol olarak nitelenebilir. İlk bakışta manaları anlaşılabilen zahir (açık) ifadelerdir. Bu türden ifadeler herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir, te’vile ihtiyaç duymazlar hatta bu ifadeleri te’vil edenler dinin aslını bozar ve inkara (küfr) düşer.

2- Öncülleri (mukaddemat) açık olmakla birlikte ortaya konulmak istenen mana kapalı olur. Bu gibi ifadelerin sadece sonuçlarından ehil olanlarca te’vil yapılabilir.

3- İkinci yolun tam tersidir. Sonuçlar çok açık olduğu halde öncüller kapalıdır. Burada da öncüller için te’vile başvurulabilir.

4- Öncüller de sonuçlar da kapalı ifadeler olur. Bu tür ifadelerde bilginlerin (ulema) te’vil yapmaları zorunludur. Halk ise bu tür ayetlerin zahiriyle yetinmelidir (farz).<sup>62</sup>

Bu tasnifte İbn Rüşd, birinci tür ayetleri avamın anlayabileceğini, ikinci ve üçüncü tür ayetlerdeki az olan kapalılığın kelamcılar tarafından yorumlanabileceğini ima etmektedir. Ama dördüncü kısma giren ayetler, ancak ulema tarafından anlaşılabilir ve yorumlanabilir.

Bu ayrıma İbn Rüşd’ün kendi eserlerinde de dikkat ettiğini görürüz. Söz gelimi o, Menahic ve Fasl’ını daha ziyade basit bir dille ve kolay anlaşılacak şekilde, Tehafüt’ünü ağır felsefi meseleleri kapsayacak bir tarzda kaleme almıştır. Her üç eserinde de aynı konularını aynı felsefi tahlilleri ele almasına rağmen Tehafüt’ündeki dilin daha ağır ve konuların daha ayrıntılı ve karmaşık olduğu

<sup>60</sup> Nahl 16/125.

<sup>61</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 7.

<sup>62</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 19 – 20.

gözden kaçmaz. Bu iki türlü ifade tarzı sebebiyledir ki, onun fikirleri bazen birbirine karışmakta, gerçek fikrinin hangisi olduğunu anlamak zorlaşmaktadır.

Bütün bu tasniflerden yola çıkarak İbn Rüşd'ün önemli bir noktayı açıklığa kavuşturduğunu görüyoruz. Buna göre Evreni kavrama ihtiyacında olan insanların elde ettikleri bilgiler üç kısma ayrılıyor demektir:

1- Halk bilgisi: Varlığı sadece gözlemleyip bunun bir sanat eseri olduğunu ve bir sanatçının bulunduğunu içeren gündelik bilgi (Amiyane veya Empirik bilgi).

2- Salt bilim bilgisi: Evrende meydana gelen olaylara nasıl sorusunu yönelterek bu olayların arkasında yatan kanunları bulmaya çalışan bilgi (İlmi bilgi).

3- Hikmet (felsefe) bilgisi: Varlık dünyasını sadece nasıl sorusunu sorarak değil, buna bir niçin sorusunu ekleyerek olayların altında yatan sebepleri de araştıran bilgi.<sup>63</sup> İbn Rüşd terminolojisinde bu bilginin adı hikmettir ve sadece filozofların sahip olduğu en üstün bilgi türüdür.

Hemen her düşünce sisteminde insanların aynı bilgi seviyesinde görülmediği bir gerçektir. Bu ayrıma sadece İbn Rüşd'de değil, Meşşai filozoflarında, genelde bütün tasavvuf akımlarında Şii ve İrfani felsefenin tüm kollarında hatta İslam düşüncesi dışında diğer düşünce geleneklerinde de rastlamak mümkündür.<sup>64</sup> Aradaki fark her grubun sadece kendini te'vile ehil sayması, kendini havass olarak göstermesidir. Diğerleri ise haliyle avam kategorisine dahil edilmektedir. İbn Rüşd için de durum bundan farklı değildir. O da sadece filozofları bu işe ehil görmekte, diğerlerini avam sınıfına sokmaktadır. Onun böyle davranmasının sebebi elbette Kur'an ve Hadis'i birer felsefi metne dönüştürmek, Kelamcılar gibi doktrinlerini Kur'an'a dayandırayım derken nassları zorlamak, Sufiler ve Şiiler gibi ölçüyü iyice kaçırmak değildir. Onun asıl amacı, Kur'an ve Hadis'te halkın anlamaya güç yetiremediği bir takım konuların olduğunun ve bunların te'vilini ancak ehil olanların yapabileceğini ortaya koymaktı. Bu iş için ise o, filozofları yetkili görüyor ve ayet ve hadislerin zahiri anlamlarını aşmamalarını şart koşuyordu. Bu görüşlerine Kur'an-ı Kerim'den de destekler bulmaya çalışıyor ve felsefesine mantıksal bir temel yanında, dini bir dayanak da hazırlıyordu. Çünkü Gazzali ile arasındaki tartışma konularından biri de buydu. Her ikisi de avam-havas ayrımı yapıyordu. Fakat havas üzerinde anlaşamıyorlardı.

İbn Rüşd felsefesinde halk (avam) ile seçkinlerin (havas) bilgisinde tanım gereği farklılık vardır. Halk çoğunluğunun varlık dünyasına bakışı, bir bakıma, nasıl meydana geldiklerini düşünmeden birtakım sanat eserlerine sadece bakmaya benzer. Çünkü halk, varlık ve olaylara sadece pragmatik açıdan yaklaşır ve bunların bir yaratıcısının (Tanrı) olduğunu bilmekle yetinir. Bilginler ise, varlık ve olaylara nasıl ve niçin sorularıyla yaklaşır ve aralarındaki gizli sırları (hikmet) çözmeye çalışır.<sup>65</sup> Elbette nasıl ve niçin sorularını sorarak bilenler ile bunları sormadan varlık ve olaylara yaklaşanlar arasında bilgi derecesi bakımından önemli bir fark olacaktır.

<sup>63</sup> Erdem, *Bazı felsefe Meseleleri*, s. 117-127

<sup>64</sup> Bulaç, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, s. 235.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 155.

tır. Onun için bu gibi kimselere “te’vili sadece Allah bilir, ilimde derinleşenler de (rasihun) buna inandık” demek lazımdır. Bu şekilde onlar te’vilden uzak tutulmuş olurlar.<sup>66</sup>

İnsanlara bilgi seviyelerine göre hitap edilmesini bir hedef haline getiren İbn Rüşd, bu gerçeğin Kur’an-ı Kerim’de en iyi şekilde ortaya konulduğunu söyler. Kur’an-ı Kerim, ifadenin bütün kategorilerini bünyesinde toplamış bir kitaptır. Onun ifade tarzında gerek halk, gerekse alimler kendilerine özgü hitaplar bulabilirler. Bunun diğer bir anlamı, Kur’an-ı Kerim’in iki veya üç ifade düzleminde tek olan hakikati ortaya koymuş olmasıdır. Bir başka deyişle tek olan hakikati insanların bilgi seviyelerine göre iki veya üç ayrı kategoride ifade etmesidir.<sup>67</sup> Bu fikrine destek olması açısından İbn Rüşd, “Biz Peygamberler, halkı kendi seviyelerinde görmeye ve onlara akıllarının erdiği seviyede hitap etmeye emrolunduk” manasındaki hadisi de kullanmaktadır.<sup>68</sup> Yine aynı şekilde Hz. Ali’ye ait olduğunu söylediği “Halka anladıkları şekilde konuşunuz, aksi halde onların Allah ve Resülü’nü yalanlamalarını ister misiniz?” İfadesi de İbn Rüşd’ün bu konuda kullandığı rivayetler arasındadır.<sup>69</sup>

Sonuç olarak İbn Rüşd’ün bilgi seviyelerinden hareketle insanları farklı kategorilere ayırarak uyguladığı metodunda başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Bu genel açıklamalardan sonra burada yer vermeye çalıştığımız grupların ayrıntılı izahını yapmaya ve onun bu sınıflara bakışını tek tek ortaya koymaya çalışalım.

#### 4.1- Avam (Halk)

“Yaratılışları ve öğrenim düzeylerinin yetersizliği nedeniyle ayet ve hadisleri tam manasıyla anlamaya güç yetiremeyen halk çoğunluğu” tabirinin İbn Rüşd’ün avam için kullandığı tarif olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu tanımdan hareket eden İbn Rüşd, halka ince felsefi konuların ve dini metinlerdeki karmaşık te’villerin açılmaması gerektiğini söylemiştir. Çünkü ona göre halka hitap etmenin en kolay yolu, ayet ve hadislerin zahiri ifadelerinde olduğu gibi, konuyu elden geldiğince basite indirgeyerek anlatmaktır. Ayet ve hadislerin genel yapısı göz önüne alındığında onlarda da bu metodun uyguladığı açıkça görülür.<sup>70</sup> Özellikle ayetlerde pek çok konu hakkında hikayelerin (kıssa) anlatılması, örnekler verilmesi, benzetmelerde bulunulması ve soyut bazı olay ve hükümlerin somutlaştırılarak anlatılması bunun en güzel delilidir. Çünkü halk, akli ve bilgisinden ziyade hayal gücünü kullanır. Dolayısıyla bir konuyu onlara anlatmanın en iyi yolu, meseleyi somutlaştırarak gerçek hayattan örnekler vererek halkın hayalinde canlandırmak gerekir.<sup>71</sup>

<sup>66</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 16.

<sup>67</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 25.

<sup>68</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 192.

<sup>69</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 9.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 24.

<sup>71</sup> İbn Rüşd, *Tehafüt*, C.1, s. 287.

Gerçekten de İbn Rüşd'ün felsefesinde bir manayı örnekleme (temsil) yoluyla anlatma geniş bir yer tutar. Daha ziyade halk kesimleri için kaleme aldığı Menahic ve Faslu-l Makal'de bu konuda çok fazla malzeme vardır. İbn Rüşd'e göre halk, varlıkları, duyular yoluyla anlamaya çalışır. Sadece akılla anlaşılabilen bazı soyut olayları anlamakta zorlanabilir, hatta hiç anlayamazlar. Onun içindir ki, bu tür meseleler onlara, duyular dünyasına hitab edecek şekilde, fiziki alemle irtibatlandırılarak anlatılmalıdır. Aksi halde halk, anlayamadıkları olay ve durumlarda bir takım olağanüstü özelliklerin bulunduğunu zannedebilir. Bu durum ise onları iyice çıkmaza sürükler. Ayet ve hadislerdeki ahiret, cennet cehennem, sırat vb. hakikatlerin halka fiziki alemden örnekler verilerek anlatılmasının sebebi budur.<sup>72</sup>

Geniş halk kitlelerinin ihtiyaç duyduğu bilgi, pratik hayatta fayda sağlayan gündelik bilgidir. Halkın, gerek yaşantı gerekse zihni açıdan ince ilmi konularla, felsefi tahlillere ayet ve hadislerin ayrıntılı yorumlarıyla bir alakası yoktur. Bu tür karmaşık meseleler halka veya çok az kültür ve bilgi seviyesine sahip kimselere yardımcı olamaz.<sup>73</sup> Yardımcı olmaması bir yana onlara zarar bile verir. Dolayısıyla halka düşen görev; bu tür ağır meselelerle ilgilenmek ve ayetlerin ve hadislerin anlaşılabilirliği kadarıyla zahirleriyle amel edip te'vile asla başvurmamaktır. Anlaşılmayan noktaları da kendi görüşleri doğrultusunda anlamaya çalışmadan bu konuda uzman birine danışmalı ve onun açıklamalarının dışına çıkmamalıdır. Çünkü bize "emaneti ehline (sahibine) vermemiz"<sup>74</sup> emredilmektedir. Başka bir ayette de "Biz emaneti yerlere ve göklere sunduk, onu taşımaktan kaçındılar, o emaneti insan yükledi"<sup>75</sup> buyrulmaktadır. Bu ayette geçen söz konusu "emanet" İbn Rüşd'e göre "te'vil" manasındadır.<sup>76</sup> Emaneti sahibine vermek demek; te'vili bilginlere bırakmak demektir.

Doğru ve geçerli te'villerin halkı çıkmaza sokacağını düşünürsek, yanlış te'villerin onlara vereceği zarar iyice ortaya çıkar. Dolayısıyla halk, taşıyamayacağı emaneti üzerine asla almamalı, bu işi ehline bırakmalıdır.

#### 4.2- Cedel Ehli (Kelamcılar)

Cedel terimi, akli ve mantıksal önerme ve unsurların salt diyalektik yapılarak kullanılması anlamını taşıyorsa da, İbn Rüşd terminolojisinde daha çok demagoji, spekülasyon ve polemikler, içi boş mücadele ve tartışmalar gibi olumsuz anlamlarda kullanılır. Bu metodu ona göre İslam kelamcıları, özellikle Eş'ari kelam ekolüne sahip kelamcılar kullanır. Bunun doğal bir sonucu olarak, felsefenin geleneksel, İslami ve aktüel bütün konularında İbn Rüşd adeta birinci hedef olarak Eş'arileri görür. Çünkü aralarında hemen her konuda olduğu gibi te'vil konusunda

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *Tehafüt*, C. 1, s.240.

<sup>73</sup> İbn Rüşd, *Tehafüt*, C.1, s.239.

<sup>74</sup> Nisa 4/58

<sup>75</sup> Ahzab 33/72.

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 23.

da derin görüş ayrılıkları vardır.<sup>77</sup> Bu açıdan bakıldığında Mu'tezile, onun doğal müttefikidir. Selefî ve tasavvufî akımlarla ilgilenmemesi, onların akıl kavramını ya fazlasıyla önemsememesi ya da toptan inkar etmeleri veya ona belirleyici bir faktör gözüyle bakmamalarının doğal bir sonucudur. Eş'ari kelamına Gazzalî büyük bir prestij kazandırdığına göre, deyim yerindeyse saf dışı bırakılması gereken ilk ve tek adam Gazzalî'den başkası değildir.<sup>78</sup>

Başta Gazzalî olmak üzere, Eş'ari kelamına ağır darbeler indirmeyi, kelamcılara şiddetle hücum etmeyi görev bilen İbn Rüşd, işe onların te'vil hakkında görüşlerinden başlar. Çünkü te'vil, günümüz hermeneutik çalışmalarında olduğu gibi, salt zihni bir etkinlikten ziyade, o devirde dini anlama, anlamlandırma ve bir yaşam biçimi şeklinde ortaya çıktığı için hayati bir önem arz etmektedir.

Her şeyden önce kelamcılar, tamamıyla uydurma bir takım te'viller ortaya atarak dine de felsefeye de zarar vermişler, bilimi çıkmaza sokmuşlar, netice itibarıyla insanların hem kafasını karıştırmış hem de kültürü bozmuşlardır. İbn Rüşd'e göre İslam'da insani duygu ve düşüncelerin bozulmasının tek sorumlusu kelamcılardır. Onların bu konudaki metotları her iki gerçeğe de (din-felsefe) aykırıdır. İşte bundan dolayı kelamcılar kendilerine yöneltilen bütün olumsuz eleştirileri ve ithamlara layıktırlar.<sup>79</sup>

Başta Eş'ari kelamcıları olmak üzere, tüm kelamcıları bu denli sert ve acımasızca eleştiren İbn Rüşd, acaba te'vil konusunda onlara hiç yetki vermemekte midir? Aslında bu sorunun cevabı pek açık ve net değildir. Biraz yukarıda te'vil açısından dini metinleri İbn Rüşd'ün nasıl sınıfladığını ve kelamcıların yapabileceği te'vilin özelliklerini görmüştük. Kısaca hatırlayacak olursak; eğer bir lafız örnekler vermek suretiyle açıklanıyorsa ve bu örneklerden o lafızdaki kapalılık giderilebiliyorsa, bu durumda kelamcılar burada te'vil yapabiliirdi. Ama bütün naslarda olduğu gibi bu tür kapalı ifadelerde de burhan ehli filozoflar te'vilde tek yetki sahibidir. Dolayısıyla kelamcılara, çok az ve basit bazı ifadelerin te'vil yoluyla açıklanmasına izin verilir. Eş'ari ve Mu'tezilî kelamcılarının yapmış oldukları kısmen doğru te'viller bu türdendir. Fakat Mu'tezile'nin yapmış olduğu te'viller doğruya daha yakındır.<sup>80</sup>

Bu açıklamalar bize, İbn Rüşd'ün Cedelcileri, Filozoflar ile halk arasında bir yerde gördüğü sonucuna vardırıır. Onlar sahip oldukları Cedeli bilgi sayesinde halktan bilgilidirler. Fakat onlar filozofların seviyesine de çıkamazlar. Dolayısıyla dini metinler içerisinde, onların yapabileceği tarzda te'vile gerek duyan pek az kapalı ifade vardır. Kelamcılar bunlarla yetinmeli, asla kendi sınırlarını aşip yanlış ve gereksiz te'villerle dini asıl amacından saptırmamalıdır. Fakat kelamcıların bu kurala uymadığı, olur olmaz her nassı te'vil ettiği bir gerçektir. Onların bu konuda

<sup>77</sup> Houranî, *Averroes*, Londra, 1976, s.32

<sup>78</sup> Gazalî ve İbn Rüşd'ün te'vil anlayışlarının karşılaştırılması için bkz. Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, İz Yay., İst. 2010

<sup>79</sup> İbn Rüşd, *Tehafüt*, C. 2, s. 643.

<sup>80</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 20.



dayandıkları ilkeler ve izlemiş oldukları metotlar, cedele dayanması bir yana, hitabi doyuruculuk derecesine dahi ulaşamayan bir takım sözlerdir.<sup>81</sup>

Kelamcılara bu ithamları layık gören İbn Rüşd, yukarıda verdiği ilaç örneği de onları bu ilacın bileşimini bozan cahil doktorlara benzetmiştir. O eserlerinin birçok yerinde kelamcılar söz konusu olduğunda bu benzetmeye atıflar yapar. Ona göre ayet ve hadislerin üslubu, ifadesindeki açıklık, hitap tarzı ve mucizevî manaları insanlık için ilaç gibidir. Fakat kelamcılar, bilgi ve beceriden yoksun doktorlar gibi bu harika ilacı bozmuşlar ve İslam toplumunun darmadağın etmişlerdir. İslam dünyasındaki mezheb, fırka ve tarikat hareketlerine bir göz attığımızda bu benzetmenin kanaatimizce çok yerinde olduğunu görürüz. İşin en ilginç yönü ise İbn Rüşd'ün kelamcılara eleştirileri yönelttiği esnada İslam kelamının en parlak ve en verimli dönemini yaşıyor olmasıdır. İşte bu parlak dönemde dahi kelamcılar İbn Rüşd'ün eleştirilerinden kurtulamamışlardır. Ona göre, kelamcıların yaptıkları yanlış yorumlar sebebiyle halk yanlışla sürüklenmiş, halk parçalara ayrılmış ve aralarına düşmanlık sokulmuştur. Eş'ariler pek çok ayet ve hadisi te'vil etmiş ve bunları halka anlatmıştır. Aynı işi Mu'tezile de yapmıştır. Bu yüzden onlar insanların kin, nefret ve düşmanlığa yöneltmişler, dini parçalamışlar, insanların arasına ayrılık sokmuşlardır.<sup>82</sup>

Eş'ariler söz konusu olduğunda hiç çekinmeden en ağır eleştirileri onlara layık gören İbn Rüşd, aynı tavrı Mu'tezile'ye karşı sergilemez. Onlar hakkında sadece "bize Mu'tezile hakkında yeterli bilgi ulaşmadı"<sup>83</sup> demekle yetinir. Oysa İbn Rüşd'ün yaşadığı asırda Mu'tezilerin doğu İslam dünyasında olduğu kadar, Batı'da, Endülüs'te de tanındığı ortaya konmuştur.<sup>84</sup> Özellikle Tehafüt başta olmak üzere eserlerinde Mu'tezile kelamından ve Mu'tezili kelamcılarının görüş ve eserlerinden ayrıntılı bilgiler vermesi, onun bu tavrını oldukça temkinli karşılamanın gerektiğini göstermektedir. Özellikle Eş'ari kelamına karşı bir tepki söz konusu olduğunda İbn Rüşd ile Mu'tezile arasında fikri bir bağın, bir ortak noktanın olması kaçınılmazdır. Ama İbn Rüşd, bu bağı inkâr eder gibi görünmektedir. Bize göre bunun en önemli sebebi, zaten iktidarla başı yeterince dertte olan ve bu konuda hüküm giyen bir mezhebe yakın görünerek başını iyice derde sokmak istemeyen İbn Rüşd'ün özellikle akıl – vahiy dengesi söz konusu olduğunda en güçlü müttefikini görmezden gelmek zorunda kalmasıdır. Fakat yukarıda da işaret ettiğimiz gibi o, Mu'tezili kelamcılarını, te'vil konusunda diğer kelamcılardan daha sağlam ve gerçekçi oldukları gerekçesiyle ayırt eder. Fakat onun, te'vil yetkisini tam olarak verdiği kesim, kendisinin de dahil olduğu filozoflardır.

#### 4.3- Burhan Ehli (Filozoflar)

Mutlak te'vile ehliyetli olan kesimin İbn Rüşd'e göre, burhan (kesin delil) ehli filozofların oluşturduğu grup olduğunu daha önce çeşitli vesilelerle söylemiş-

<sup>81</sup> İbn Rüşd, *Tehafüt*, C. 1, s. 276.

<sup>82</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 23

<sup>83</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 151.

<sup>84</sup> Baysar, *Felsefet-i İbn Rüşd*, Beyrut, 1973, s. 33

tik. Bu gruba dahil olan filozoflar, nesnel aleme bakarken akli bir metot kullanıyor, sağlam öncüllere dayanıyor ve bilimsel deney ve gözlemlerle bir sonuca ulaşmaya çalışıyordu. Onlar, özellikle din ve dini metinler söz konusu olduğunda, her ikisine de gerektiği şekilde değer veriyor ve duygularından ziyade rasyonel yaklaşımı ön plana çıkarıyorlardı. Fakat konumuza geçmeden önce bir noktanın aydınlatılmasında yarar görüyoruz. İbn Rüşd'ün burhan dediği şey, modern felsefede rasyonel delil dediğimiz şeyle özdeş değildir. Burhanda en azından Farabi (ö. 339/950)–İbni Sina (ö. 428/1037) geleneğindeki haliyle, ameli hikmetin rolü önemlidir. Filozof, buna göre, sadece doğru bilgi dünyasına sahip olan kişi değil, aynı zamanda doğru bir eylem planına sahip olan insandır.<sup>85</sup> Kısacası filozof, sahip olduğu doğru bilginin yanında aynı zamanda iyi bir eyleme ve ahlaka da sahip olan kişidir.

Ahlakın yanında bir filozofun sahip olması gereken özelliklerden biri de tutarlılıktır. İbn Rüşd'e göre bir filozof bilimsel ve rasyonel metotlarla ulaştığı sonuçlarda sabit kalmak zorundadır. Kendi haricindeki görüşleri incelerken bu noktayı göz önünde bulundurmalı, kesin kanıtlara dayanmayan fikirleri kendi süzgecinden geçirmeden kabullenmemeli rasyonelitemi asla elden bırakmamalıdır.<sup>86</sup> İşte bu özellikleri bünyesinde bulunduran bir filozof, dini metinleri yorumlama konusunda yetkili olmaktadır.

Peki, bu yetkiye sahip olan her filozofun yapmış olduğu yorumlar hiç tartışmasız kabul edilecek derecede doğru ve geçerli yorumlar mıdır? Veya her filozofun yorumu aynı derecede doğru mudur? Dahası, filozoflar arasında görülen yorum farklılıkları neden kaynaklanmaktadır ve bu farklılıklar karşısında nasıl bir tutum sergilenecektir?

İbn Rüşd'ün ilk soruya vereceği cevap elbette ki, olumsuzdur. Ona göre anlaşılması çok zor olan metinlerin yorumunda anlaşmazlığa düşenler veya hata edenler mazur görülmelidirler. Teklifte ve sorumlulukta iradenin varlığı şart olduğuna göre, yeterli bilgiye sahip bir kişinin (ehl-i ilm) elinde olmadan hata etmesi, doğruya ulaşma çabasındayken yanlış yorumlara gitmesi bu açıdan değerlendirilmelidir. Çünkü her alimin bilgi kaynakları ve bakış açıları farklıdır.<sup>87</sup> Yorumlama esnasında psikolojik (ruhi) yapıları da yoruma etki eder. "Allah'ın kendilerine yorum yapma yetkisini verdiği kimseler" eğer doğruya ulaşırlarsa karşılığını (ecr) alırlar, aksi halde mazur görülmelidirler. Bu açıklamalar bize ikinci sorunu cevabını da verecektir. Üçüncü soruya gelince, bu durumda farklılığın bilgi kaynağı ve bakış açısından meydana geldiği varsayılarak, aslında tek olan hakikate farklı yönlerden bakıldığına hükmedilecektir. Tabi bu durum burhan ehli filozoflar için geçerlidir. Bu özelliklere sahip olmayanların yaptıkları te'viller ve özellikle hatalar

<sup>85</sup> Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 81.

<sup>86</sup> İbn Rüşd, *Tehafüt*, C. 1, s. 242.

<sup>87</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 14.

asla mazur görülmez. Çünkü bunların yaptıkları sadece hata değil, sonuçları göz önüne alındığında çok büyük günahdır.<sup>88</sup>

İbn Rüşd'ün yukarıda kullanmış olduğu "Allah'ın kendilerine te'vil yapma yetkisini verdiği kimseler" ifadesine geri dönelim. Acaba bu kimseler kimlerdir? Allah bu kimselere ne şekilde yetki vermiştir?

İbn Rüşd'e göre te'vil yetkisine sahip olan kimseler, Kur'an'ın tabiriyle ilimde derinleşmiş olanlar bilginlerdir (rasihun). Allah bu gerçeği bize bizzat bildirmiştir. Kur'an-ı Kerim'de manası açık (muhkem) ve kapalı (müteşabih) ayetler vardır. Bir ayette şöyle denir: "Onun te'vilini ancak Allah ve ilimde derinleşenler (rasihun) bilir ve (ilimde derinleşenler), ona inandık derler".<sup>89</sup> Bu ayet bilginlerin de te'vili bildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Dahası Allah bilginlere bu yetkiyi bizzat kendisi vermiştir. Eğer bilim adamları inandıkları bu te'vili bilmiyorlarsa aslında orada imandan da söz edilemez. İman için bilgi şarttır ve sağlam bir iman içinde, inanılacak hususlar iyice bilinmelidir. Te'vili bilemezsek, bazı konular bize kapalı kalacaksa bu körü körüne bir iman olur. Bu ise istenilen bir iman değildir.<sup>90</sup> Dolayısıyla bu ayete "Ulema da te'vili bilir" şeklinde mana verecek şekilde durmalıyız (vakf). Aksi halde "ulema da bu te'vile inanır" dersek ulema ile müteşabih ayetlere sadece inanmakla yükümlü olan halk arasında fark kalmaz. Bu demektir ki, ulema te'vili bilir ve bu bilgilerine dayanarak iman eder. Fakat ilim adamları bildikleri bu yorumları asla geniş halk kitlelerine ulaştırmamalıdır. Çünkü Allah bu bilgiyi sadece onlara has kılmıştır.<sup>91</sup> Bu görüşlerden anlayabildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd, bilginler için taklidi imanı yeterli görmemekte ve onlar için sağlam bilgiye dayalı bir imanı şart koşmaktadır.

Halka, te'villerin açılmaması gerektiği üzerinde ısrarla duran İbn Rüşd, bunun sebebini şöyle açıklar: "Biz zamanımız insanlarından öyle kimseler gördük ki, filozof olduklarını ve öğrendikleri saçma sapan şeyleri felsefe zannettiklerini ve dahası yaptıkları yalan yanlış te'villeri halka açmaları gerektiğini düşünmüşlerdir. Böyle davranmakla hem kendilerini hem de halkı yanlış sürüklemişler ve inançlarının bozulmasına (fesad) yol açmışlardır. Ebu Hamid Gazzali bunlardan biridir."<sup>92</sup> Onun durumu tıp bilgisi olmadığı halde insanları tedavi eden ve sağlıklarını iyice bozan doktorun durumuna benzer. Yanlış te'villerin halka açıklanmasının bundan daha fazla zarar vereceği ise ortadadır. Çünkü bu durum halka, korumaları gereken bir inançları olduğu gerçeğini unutturabilir. Halk kesimlerine te'vili açanların durumu bundan ibarettir. Onlar dini bozdukları gibi halkı da ondan uzaklaştırırlar.<sup>93</sup>

<sup>88</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 14.

<sup>89</sup> Ali imran 3/ 7

<sup>90</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 10.

<sup>91</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 11

<sup>92</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 22.

<sup>93</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 23.

İbn Rüşd'e göre Gazzali, te'vil konusunda filozofları eleştirirken tutarlı davranmamaktadır. Onun te'vil konusunda ortaya koyduğu şartlar<sup>94</sup>, aslında filozoflar tarafından da kabul edilmektedir. Teoride, her iki yöntem de aslında aynıdır. Fakat her ne hikmetse Gazzali, filozofların te'vil yöntemlerini kökten reddetmekte, bu yolla aslında kendi kendine ters düşmektedir. Filozoflar da Gazzali gibi öncelikle zahir manayı dikkate almakta ve onu asla inkar etmemektedirler. Zahiri manayı yeterli görmedikleri durumlarda da filozoflar akli, mecazi vb. anlamları dikkate alarak yorum yapmaktadırlar. Teorik meselelerde ortaya konan yorumlar, nassların bizatihi aslını inkar anlamına gelemeyeceği için, aralarındaki farklılıklar sebebiyle tarafların birbirini bu şekilde suçlamaları yanlıştır. Bunun böyle olduğunu başta Ebu Hamid Gazzali olmak üzere Ebu-l Ma'ani Cüveyni ve diğer bilginler de söylemektedir. Kaldı ki, teorik sahada kesin derecesine ulaşmış bir icma da sözkonusu değildir.<sup>95</sup> Te'vil konusunda herkes tarafından genel – geçer bir kabul görece yorumların yokluğunu, bu konuda her alimin özgürce te'vil yapmasına gerekçe sayan İbn Rüşd, usulüne uygun yapılan te'villerin insanları inkara sürükleyemeyeceğini savunur. Dolayısıyla filozofları bu konuda tekfirle suçlayan Gazzali'in suçlamaları da yersiz olmaktadır.

Filozofların suçsuzluğunu böylece ortaya koyan İbn Rüşd, tabiri caizse karşı atağa geçer ve Gazzali'yi aynı şekilde inkarla itham eder. Ona göre te'vil yapmanın bizatihi kendisi kişiyi inkara sürüklemeyi ama bu te'villeri halka açmak, onları inkara sevk edebilir. İnsanları küfre götürmek de küfürdür. Bu türden ağır ve ince meselelerin burhan kitaplarında (Kütübü-l Berahin) yer alması gerekir. Böylece ilim adamlarının haricindeki kimseler bu bilgi ve yorumlardan uzak tutulmuş olur. Aksi halde Gazzali'nin yaptığı gibi bu te'viller halka indirilirse, bu hem dine, hem de felsefeye karşı işlenmiş bir suç olur. Bunu yapan kişinin maksadı ne olursa olsun durum değişmez.<sup>96</sup> Burada İbn Rüşd'ün de tıpkı Gazzali gibi teolojinin bazı kavramlarını (iman-küfür) felsefeye naklederek kavram kargaşasına sebebiyet verdiğini belirtmeden geçmeyelim.

Kur'an ve sünnet gibi son ilahi mesajın kaynağı ve açıklayıcısı durumunda ki dini metinlerin gerekli gereksiz veya zorlama te'villerle gerek anlamlarını kaybettiklerini, İslam dünyasında düşünce hayatını kimi zaman çıkmazlara sürüklediğine biz de katılıyoruz. Fakat bu kargaşa ortamının oluşmasında filozofların da payının unutulmaması gereklidir. Filozoflar cumhur için te'vil yolunu tümünden kapatılırken kendileri içinde sonuna kadar açık tutmamalı. Bu konu açıldığında İbn Rüşd sadece filozoflara bu yetkiyi verir fakat kastettiği filozofların kimler olduğuna asla değinmez. Hatta öyle ki, o bu konuda filozofları da eleştirerek, sanki te'vil yapmaya yetkili tek kişinin kendisi olduğu izlenimi verir. Ama her ne şekilde olursa olsun filozofların aleyhinde asla laf söyletmez ve yanlış te'vile giden filozoflar hakkında "aslında bu filozofların dayandıkları delillerin burhani olmadığı

<sup>94</sup> Gazzali, *Kanunüt Te'vil*, s. 521 – 522.

<sup>95</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 10.

<sup>96</sup> İbn Rüşd, *Fasl*, s. 17.

görüldür"<sup>97</sup> diyerek suçu bireyselleştirir ve suç tüm filozofları itham altında kalmaktan kurtarır. Diğer gruplar için aynı anlayışı göstermemesi oldukça dikkat çekicidir. Bu durum onun bu konuda tutarlılıktan uzaklaştığı noktalardan biridir. Çünkü o, burhani bilgiyi kendi tekeline almakta ve her şeyden önce kendisi ile çelişmektedir. Dahası, eserlerinde yanlış te'viller yaptıklarını öne sürerek eleştirdiği ekollerin yaptıkları te'villerden örnekler vermekten kaçınan İbn Rüşd, böylelikle kendi eleştirilerinin yüzeysel bir görünüm kazanmasına sebep olmaktadır.

### SONUÇ

İbn Rüşd'ün te'vil problemine yaklaşımı ile ilgili olarak yapmış olduğumuz bu çalışma göstermiştir ki, söz konusu problem İslam düşüncesinde hayati bir öneme sahiptir. Öncelikle; dini metinlerin yorumlanmasına dayanan te'vil meselesi hemen her İslam bilgininin gündeminde kendine yer bulmuş ve her dönemde bir problem olarak tazeliğini korumuştur.

Bir metni zahiri anlamından alıp başka bir manaya sevk etmek manasında te'vil kavramını ele alan İbn Rüşd, bu probleme kendi düşünce sisteminde geniş bir yer ayırmıştır. Ona göre, te'vilin bazı şartları vardır ve geçerli bir te'vil için bu şartlara uymak gereklidir. Bunların başında, metnin te'vile uygun olması ve te'vili yapacak kişinin yeterli bilgiye sahip olması gelir.

Dini metinlerdeki bazı kapalı ifadelerin varlığı ve bunların herkes tarafından anlaşılabilmesi, İbn Rüşd'e göre, te'vili gerekli kılan unsurların başında gelir. Ancak bir te'vilin geçerli olabilmesi için öncelikle onun, kendi kurallarına uygun olması gerekmektedir.

İbn Rüşd'e göre, te'vil konusunda yanlış düşen İslam düşünürlerinin başında Kelamcılar yer alır. Onlar, hem yaptıkları yanlış te'viller, hem de bunları halka açmaları sebebiyle büyük bir çıkmaza girmişlerdir. Sufiler ise ona göre, akli yollarla dini metinlere yaklaşmadıkları ve aklın yerine duyguları öne çıkardıkları için birçok ayeti yanlış yorumlamışlardır. Haşeviye denen grup ise, İbn Rüşd'e göre, te'vile hiç yer vermemiş, dini metinleri sadece zahirlerine bakarak ele almış ve onları anlayamamışlardır.

İbn Rüşd, insanları te'vile muhatap olmaları açısından halk, kelamcılar ve filozoflar olmak üzere üç kısma ayırır. Ona göre halk, nassların zahiriyle yetinmeli ve yorumlardan uzak durmalı, anlayamadıkları yerleri de te'vil etmeyip, bilenlere sormalıdır. Kelamcılar ise, te'vil konusunda bir dereceye kadar yetkilidirler; fakat onların te'vil yapabilecekleri ayetler son derece sınırlıdır. Dolayısıyla onlar, bu tür ayetleri yorumlamaktan uzak durmalı, özellikle manası son derece kapalı ayetleri asla te'vil etmemelidirler. Te'vil konusunda tek yetki, İbn Rüşd'e göre, filozofların elindedir. Onlar, sahip oldukları burhani bilgi sayesinde bu yetkiye sahip olmaktadır.

<sup>97</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 174.

## KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet .S., *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kit., İstanbul, 2000
- Baysar, Mehmet. *Felsefet-i İbn Rüşd*, Beyrut, 1973
- Bulaç, Ali, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1992
- Cürçani, Seyyid Şerif, *Tarifat*, İstanbul, 1986
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Te'vil Mad., Birlik Yay., Ankara, 1981
- el-Ezheri, Ahmed, *Tehzibü'l-Luga*, Kahire, 1967
- Erdem, Hüsamettin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-er Yay., Konya, 1999
- Gazzali, Ebu Hamit, "Kânûnu-t Te'vil", Çev. B. Aybakan, *İslami Araştırmalar*, Ankara, 2000, Sa. 13.
- , *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, (Mecmuatu Resaili'l-Gazali İçinde), Beyrut, 1996
- Gemuhluoğlu, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum*, İz Yay., İstanbul, 2010
- Gölcük, Şerafettin -Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kit., Konya, 1998
- Houranî, George F. *Averroes*, Londra, 1976
- İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Mısır, 1969
- İbn Rüşd, Ebu-l Velid Muhammed: *el Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Neş. A. Ahmed, A. Mahmud, Lübnan, 1996
- , *ed Damime*, (Faslu-l Makal içinde), Neş. A.N.Cemal – M.E.el- Haneci, Mısır, 1910
- , *Faslu'l-Makal*, Neş. A. N. Cemal – M. E. el-Haneci, Mısır, 1910
- , *Felsefe-Din ilişkileri*, Çev. S.Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1985
- , *Hel yettesilu bi'l akli'l heyulani... (Telhis... içinde)*, Neş. A.F. el-Ehvani, Mısır, 1950
- , *Menahic el-Edille*, Neş. M.Kâsım, Mısır, Trs.
- , *Şerhu'l-Burhan*, Neş. A.Bedevi, Kuveyt, 1984
- , *Tehafüt et-Tehafüt*, Çev. K.Işık, M.Dağ, Kırkanbar Yay. İstanbul, 1998
- İbn-i Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, trs.
- Karmış, Orhan, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, (basılmamış doktora tezi), Ankara, 1975
- Komisyon, *Büyük Lugat*, Te'vil Mad. Ankara, 1965
- Özdemir, Metin, *İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi*, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu/İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, Asitan Yay. Sivas, 2009
- Öztürk, Mustafa, *Aşırı Yorum, Tefsirde Batınlık ve Batını Te'vil Geleneği*, Ankara, 1993
- Polat, Fethi Ahmet, "Dini Nasları Okumanın Bir Enstrümanı Olarak Kullanılan Zahir-Batın Ayrımının İbn Rüşd'teki Orijinalitesi", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu/İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Asitan Yay. Sivas, 2009
- Şemseddin, Sami, *Kamus Tercümesi*, İstanbul, 1305
- Şaban Zekiyyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev. İ.K.Dönmez, TDV. Yay., Ankara, 1996
- Şahinoğlu, M.Nazif, "Te'vil" Mad., *İ.A.*, MEB. Yay.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul, 1994
- , İbn Rüşd Felsefesinde Tasavvuf, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu/İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, Asitan Yay. Sivas, 2009
- Watt, W. Montgomery, *Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E.R.Fıglalı, Umran Yay., Ankara, 1981
- Zebidi, *Tacu'l Arus*, Mısır, 1306
- Zehra, M. Ebu, *İslam Hukuku Metodolojisi*, Çev. A.Şener, Fecr Yay., İstanbul, 1996

## ŞERİF MURTAZÂ'NIN KUR'ÂN MÜŞKİLLERİNİ ÇÖZÜMLEMEDE KULLANDIĞI YÖNTEMLER\*

Celil KİRAZ\*

### ÖZET

Şerif Murtazâ, Kur'ân âyetlerinin birbiriyle ve akılla çelişmeyeceği anlayışından hareketle bazı müşkil ifadelerin yorum ve çözümüne yönelmiş; sahip olduğu geniş dil kültürü ve akıl sayesinde bunları izaha kavuşturmayı başarmıştır. Bunu yaparken müellif, bazen bir ibarenin hakikat veya mecaz ifade edebileceği ihtimalini göz önünde bulundurmuş; bazen âyetin metninde mahzûf bir ifadenin bulunduğunu muhtemel görmüştür. Bazen de müfessir, insanoğlunun sahip olduğu temel bir akli ilkedan hareketle bir müşkile yaklaşmış; bazen de aynı konuyla ilgili Kur'ân'ın farklı yerlerinde geçen değişik iki ifadenin, konunun farklı yönlerine ve değişik aşamalarına ışık tuttuğu yorumunda bulunarak meseleye çözüm getirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Şerif Murtazâ, Müşkilü'l-Kur'ân, hakikat-mecaz, hazf, tefsir

### THE METHODS USED BY SHAREF MURTADHA IN SOLVING THE QUR'ANIC PROBLEMS

Sharef Murtadha has headed towards interpretation and explanation of some Qur'anic verses, which seems contradictory with each other or with reason, starting off not being in the Qur'ân like these contradictions. The author has sometimes considered that the Qur'anic text might express a truth (haqeeqah) or metaphor (majaaz) meaning. He has also realised that might be the removed things in the text. The interpreter has sometimes taken up the unclear parts (mushkels) of the Qur'ân, starting off from a rational principle that have had the mankind. He has also considered that some different parts of the Qur'ân might be explained by the other parts of it, from different dimensions and positions.

**Key Words:** Sharef Murtadha, Mushkels of the Qur'ân, Haqeeqah-Majaaz, Hazf, Interpretation of the Qur'ân

\* Bu araştırma, Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu tarafından desteklenmiştir.  
Proje No: HDP(D)-2010/14.

\* Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cekiraz@hotmail.com

## GİRİŞ

Şii âlim Şerif Murtazâ (ö. 436/1044)<sup>1</sup>'nin *Çurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid* adlı eseri, 80 meclis/ders halinde talebelerine yazdırdığı notlardan ve sonraları bunlara eklediği birtakım yorumlardan oluşmaktadır. Müellifin bu eseri kısaca *el-Emâlî* olarak da bilinmektedir. *Emâlî*'nin ilgili olduğu alanlar, Arap şiiri ve edebiyatı, tefsir, hadis ve kelâmıdır. Arap şiiri ve edebiyatıyla ilgili meclisler söz konusu kitabın yaklaşık yarısını teşkil ederken, diğer yarısını da tefsir, hadis ve kelâmla ilgili meclisler oluşturmaktadır. Eserin tefsirle ilgili kısımlarını da büyük oranda Kur'ân müşkülleriyle ilgili yorumlar teşkil etmektedir. Müellif, Müşkilü'l-Kur'ân meselesine sadece bu eserinde yer verdiği için, çalışmamız bu eser etrafında şekillenecektir.

Şîa mezhebinin hicrî üçüncü yüzyılın sonlarına kadar genel olarak benimsemiş olduğu *ahbârî* (*Ehl-i Beyt ve Oniki İmam'dan nakledilen rivayetlere dayalı*) yaklaşım, Mu'tezile mezhebinin de etkisiyle bu asırdan itibaren *usûlî* (*akılcı/dirâyet yöntemine ve temel aklî ilkelere dayalı*) bir yaklaşıma doğru dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşümde Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve talebesi Şerif Murtazâ'nın katkısı oldukça fazladır. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde açıkça görüleceği üzere, bu Mu'tezilî etki sonucu oluşan akılcı yaklaşım, Şerif Murtazâ'nın *Emâlî* adlı eserinde kendisini somut bir şekilde göstermektedir.

Bu yaklaşımı benimseyen Şerif Murtazâ'ya göre bir söz, *hakikat* veya *mecaz* ifade edebilir. Yine ona göre sözün bir kısmı, bu söz ile kastedilmiş olsa bile lâfız olarak cümleden *hazfedilmiş* olabilir veya bir sözde, zikredildiği takdirde sözü uzatacak olan kısımlar *kısaltılmış* da olabilir. İşte müellife göre sözle ilgili bu tür uygulamalar, bu sözün fesâhat ve belâgatini ispatlayan birtakım verilerdir. Zira ona göre, *mecaz*, *hazf* ve *ihtisâr* gibi bu tür uygulamalardan uzak bir söz, fesâhatten uzak ve belâgat kurallarının dışına çıkmış bir söz durumundadır. Yani bir sözün

<sup>1</sup> Şerif Murtazâ, Şîa mezhebinin İmâmiyye koluna mensup bir âlim olup 355/966 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Bu dönemde Bağdat'ta Abbâsî halifelerinin otoritesi zayıflamış; Şii Büveyhi devletinin otoritesi hissedilir hale gelmiştir. Müellifimiz, Şeyh Müfid, Ebû Ubeydullâh el-Merzubânî, Sehl b. Ahmed ed-Dîbâcî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed el-Cündî ve Kâdî Abdülcebbar gibi birçok Şii ve Mu'tezilî hocadan dersler almıştır. Yetişme döneminden sonra, Şiiilerin dînî liderliği (nakîbü'l-eşrâfîlik) makamına getirilmiştir. Bir taraftan da dersler vererek Şeyhu't-Tâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ahmed b. Alî en-Necâşî, Kâdî Abdülazîz b. Berrâc et-Trablusî ve Ebu's-Salâh el-Halebî gibi birçok talebe yetiştirmiştir. Ayrıca Arap dili, kelâm, fıkıh ve tefsir alanlarında birçok eser vermiş olup bunlardan bazıları şunlardır: *Emâlî'l-Murtazâ: Çurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid*, *el-Mûzîh an Ciheti İcâzî'l-Kur'ân*, *eş-Şâfi' fî'l-İmâme*, *el-Mülâhhas fî Usûlî'd-Dîn*, *ez-Zahîra fî İlmi'l-Kelâm*, *Cümelü'l-İlm ve'l-Amel*, *Şerhu Cümelî'l-İlm ve'l-Amel*, *Tenzihü'l-Enbiyâ ve'l-Eimme*, *el-Mukni' fî'l-Çaybe*, *İnkâzü'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader*, *ez-Zeria ilâ Usûlî's-Şerîa* ve *Divânu's-Şerîf el-Murtazâ*. Şerif Murtazâ, 436/1044 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.

Şerif Murtazâ'nın hayatı ve eserleri için bkz: Tûsî, *Fihrist*, s. 218-220; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 344-345; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 589; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XV, 693-694; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, V, 529; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, V, 168-169; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, VIII, 213-219; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, II, 435; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 412-413; İbrâhîm, "Mukaddime", *Emâlî'l-Murtazâ* içinde, I, 5-16; Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, s. 180-188; Kahveci, *Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma*, s. 65-70; Brockelmann, "Murtaza's-Şerîf", *İA*, VIII, 657; Öz, "Şerif el-Murtazâ", *DİA*, XXXVIII, 586-588.



*fasîh* ve *belîğ* olabilmesi için, zaman zaman onda mecaz, hazf ve ihtisâr gibi bazı edebî uygulamaların ve söz sanatlarının bulunması zorunludur.<sup>2</sup> Buna binaen, fesâhat ve belâğatın zirvesini teşkil eden Kur'ân'da da bu türden edebî sanatların bulunması tabiidir. Fakat bunun aksine Şerif Murtazâ'ya göre, aklî delillerde mecaz, hazf ve ihtisâr gibi söz sanatlarına ve farklı anlamlara gelme ihtimaline yer yoktur. Zira bu deliller, sözün ne anlama geldiğine dair hüküm vermeyi sağlayan temel ilkelerdir. Bundan dolayı, *furû'u*, yani *hükümleri* teşkil etmekte olan *sözün/kelâmın*; *usûlü*, yani *temel ilkeleri* teşkil etmekte olan bu *aklî deliller* üzerine bina edilmesi zorunludur. Yani bir sözü anlamada esas alınacak temel ilke *aklî deliller* olup, herhangi bir sözü bunlar doğrultusunda anlamak gerekmektedir.<sup>3</sup> Ona göre, bir sözün ne anlama geldiğine dair hüküm verecek olan, aklî ilkelerdir. Tam tersi ise mümkün değildir; yani söz/kelâm, aklî ilkelerin neler olması gerektiğine dair kesinlikle hüküm veremez.<sup>4</sup>

Görüldüğü gibi Şerif Murtazâ, akıl-nas ilişkisiyle ilgili söylenegelen "Akıl evvel, nas müevveldir" kuralını tam olarak benimsemiş gibi görünmektedir. Buna binaen müellif, Yüce Allah'tan, zâhiri bakımdan bu aklî ilkelere muhalif gibi görünen bir söz vârid olursa, bu sözün zâhirinden çıkarılması ve aklî ilkeler doğrultusunda tevil edilmesi ve bunlara uygun hale getirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Benimsediği bu anlayış doğrultusunda müellif, Kur'ân'da bulunan *cebr* ve *teşbîh* bildirir görünen ifadeler gibi, Yüce Allah hakkında caiz olmayan bazı ifadeleri zâhirlerinden çıkarıp tevil ettiğini belirtmektedir.<sup>5</sup> Makalemizde, onun bu anlayış doğrultusunda yaptığı yorumlara yönelik bazı örnekler zikredilecektir.

Ayrıca Şerif Murtazâ, bir hadisin şerhi vesilesiyle yaptığı bir başka açıklamada, kendisinin ayet ve hadisleri açıklarken takip ettiği yöntem hakkında bazı ipuçları vermektedir. Buna göre, bir kelime Arap dilinde birden çok anlama geliyorsa ve bu farklı anlamlarla ilgili lügatlerden, Arab'ın günlük kullanımından veya Arap şiirinden delil getirilebiliyorsa, açıklanan ayet veya hadis, aralarında herhangi bir ayırım yapılmaksızın bu muhtemel anlamlardan her birine hamledilebilir. Zira bir sözü açıklayan kişi, bu sözün muhtemel anlamlarından hepsini dile getirmek zorundadır. Çünkü bu sözü söyleyen kişi, bu anlamlardan herhangi birini kastetmiş olabilir. Dolayısıyla bu sözü duyan bir kişi, bu anlamlardan belirli bir tanesinin kastedildiğini kesin olarak iddia edemez; çünkü söz sahibinin bundan neyi kastedtiği -kendisine sorma imkânı olmadığı müddetçe- bizim için meçhuldür.<sup>6</sup> Bu yaklaşımından dolayı müfessir, ele aldığı ayetlerle ilgili oldukça çeşitli ve farklı izahlar yapmaktadır ki bunun örnekleri makalenin ilerleyen bölümlerinde görülecektir.

Müellifin bu eserinin tefsirle ilgili kısımlarında açıklanmakta olan ayetler incelendiğinde, bunların ağırlıklı olarak *Müşkilü'l-Kur'ân* ilmiyle ilgili olduğu gö-

<sup>2</sup> Şerif Murtazâ, *Emâlî*, II, 258.

<sup>3</sup> Şerif Murtazâ, *Emâlî*, II, 258-259.

<sup>4</sup> Şerif Murtazâ, *Emâlî*, II, 259.

<sup>5</sup> Şerif Murtazâ, *Emâlî*, II, 258-259.

<sup>6</sup> Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 46.

rülmektedir. Bilindiği gibi bu ilim, başka ayetlerle, vâkıyla yahut da aklî ilkelerle çelişir gibi görünen ayetleri izah etmeyi ve bunları birbirleriyle uzlaştırmayı amaçlamaktadır. Ayrıca müellifimizin bu eserinde, ilk bakışta Kur'an'ın edebî bir metin oluşu gerçeğiyle çelişir gibi görünen birtakım ayetler de incelenmektedir ki, bunlar da bahsedilen ilmin ilgi alanına girmektedir. Nitekim *Müşkilü'l-Kur'an* ilmiyle ilgili önemli bir eser olan *Te'vilü Müşkilü'l-Kur'an* adlı değerli eserin yazarı olan İbn Kuteybe (ö. 276/889), bu türden ayetleri de bu çerçevede değerlendirmiştir.

Şerif Murtazâ bu eserinde, incelenen ayetle ilgili insanların kafasına takılabilecek bir meseleyi önce bir soru şeklinde ifade etmekte; sonra da bu soruya cevap vermeye çalışmaktadır. Verilen cevaplar, genelde birden fazla vecihten oluşan, dolayısıyla konuyla ilgili farklı ihtimalleri de göz önünde bulunduran bir yapıdadır. Müellif, bu soru ve cevapları ortaya koyarken genelde:

إِنْ سَأَلَ سَائِلٌ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى ... فَقَالَ : مَا تَأْوِيلُ هَذِهِ الْآيَةِ ...

الْجَوَابُ : قِيلَ لَهُ : فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَجُوهٌ : مِنْهَا ...

şeklinde bir kalıp kullanmaktadır. Dolayısıyla ayetle ilgili bir müşkil, önce bir soru olarak ortaya konulmakta; sonra da bunun cevabı mahiyetinde zikredilebilecek çeşitli vecihler/yorumlar sıralanmaktadır. Müellifin, *Emâlî* dışındaki diğer eserlerinde *Müşkilü'l-Kur'an* konusuna yer vermediği görülmektedir. Bundan dolayı konuyu sadece bu eserle sınırlı tutmak durumundayız.

Müellifin Kur'an müşkillerini çözümlemede kullandığı başlıca yöntemler, ayetlerin hakikat veya mecaz ifade etme ihtimalini göz önünde bulundurmak, ayetlerin metinlerinde mahzûf bazı ibarelerin bulunabileceği ihtimalini dikkate almak, bazı temel aklî ilkeleri esas almak, Kur'an'ın farklı yerlerinde anlatılan bir hâdisenin, aynı veya farklı hâdise olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmak ve benzeri yöntemlerdir. Bilindiği gibi bu yöntemler, Kur'an müşkillerini çözümleme amacı güden bütün müfessirler tarafından da kullanılan genel yöntemlerdir.

### 1. Ayetin Hakikat veya Mecaz İfade Etme İhtimalini Göz Önünde Bulundurması

*Emâlî* adlı eserinde Şerif Murtazâ, Kur'an'da yer alan ve bazı âlimler tarafından hakikat, bazıları tarafından ise mecaz olarak kabul edilen birtakım ayetler üzerinde durmakta ve bunları yorumlamaktadır. Bilindiği gibi Arap edebiyatında hakikat denilince, "bir kelimenin ilk vaz' olduğu anlamda kullanılması" akla gelir. Mecaz denilince de, "bir kelimenin, bir alâkadan dolayı ve bu kelimenin hakiki manasında kullanılmasının önünde engelleyici bir karîne bulunmasından dolayı, gerçek manasının dışında kullanılması" anlaşılmaktadır.<sup>7</sup> Kur'an'da mecazın bulunup bulunmadığı meselesi âlimler arasında tartışılmakla birlikte, genel kana-

<sup>7</sup> Hakikat ve mecaz konusuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Kazvîni, *Telhîs ve Tercümesi* s. 182-207 (metin), 110-125 (tercüme); Tîbî, *Tibyân*, s. 217-227; Bolelli, *Belâgat*, s. 76-82; Akdemir, *Belâgat Terimleri*, s. 91-94, 229-230; Eren-Özcan, *Kur'an-ı Kerim'de Edebî Sanatlar*, s. 42-43, 110-113.

at, Arap dilinin edebî bir ürünü olan Kur'ân'da mecâzî birtakım ifadelerin bulunmasının gayet normal olduğu yönündedir.

Mecâzî kullanıma Kur'ân'dan bir örnek vermek gerekirse; "Allah inananların dostudur; onları karanlıklardan (küfürden) aydınlığa (imana) çıkarır. İnkâr edenlere gelince; onların dostu da tâğût/şeytandır; onları aydınlıktan alıp karanlıklara götürür..." (Bakara 2/257) ayetinde geçen ve lâfız olarak *karanlıklar* anlamındaki *zulumât* kelimesi, *küfür* ve *inkâr* anlamına gelen; *ışık/aydınlık* anlamındaki *nûr* kelimesi de, *imân* ve *hidâyet* anlamına gelen *mecâzî* birer ifadedir.<sup>8</sup>

Müfessirimiz Şerif Murtazâ, Kur'ân'da geçen *Elest Bezmi* hâdisesi üzerinde durmakta ve bununla ilgili iki yorumda bulunmakta; bunlardan birinde söz konusu hâdiseyi *mecâzî* bir anlatım olarak görmektedir.<sup>9</sup> Fakat "Kıyâmet gününde, "Biz bundan habersizdik" veya "Daha önce babalarımız Allah'a ortak koştı, biz de onlardan sonra gelen bir nesildik (onların izinden gittik). Bâtıl işleyenlerin yüzünden bizi helâk edecek misin?!" dememeniz için, Rabb'in Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini/nesillerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve onlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" dedi. Onlar da cevaben "Evet, buna şahidiz" dediler. " (A'râf 7/172) ayetinde zikredilen bu hâdis, ilk dönemlerde müelliften farklı olarak zâhiri üzere anlaşılıp bir *hakikat* olarak kabul edilmiş; insanların ruhlarının yaratıldığı zaman meydana gelmiş gerçek bir hâdisenin anlatımı olarak değerlendirilmiştir.<sup>10</sup> Nitekim bu doğrultuda Hz. Peygamber'den bazı hadisler de rivayet edilmiştir.<sup>11</sup>

Şerif Murtazâ'nın da ifade ettiği üzere, ayetlerin zâhirini esas alan bu *hakikat* anlayışına göre Yüce Allah, kıyâmete kadar dünyaya gelecek olan insanları, ezelde Hz. Âdem'in sırtından zerrelere halinde çıkarmış; onlara kendi Rab'liğini ikrâr ettirmiş ve kendilerini buna şahit tutmuştur.<sup>12</sup> Benzer bir şekilde dilci müfessir Zeccâc da, Hz. Âdem'in sırtından çıkarılmış olan zerre halindeki bu nesillere, Yüce Allah tarafından akletme özelliğinin verilmesinin imkân dâhilinde olduğunu söylemekte; nitekim başka ayetlerde ifade edildiği gibi, karıncaya<sup>13</sup> ve dağlara<sup>14</sup> da akletme ve konuşma özelliğinin verildiğini; bu sayede karıncanın konuşabildiğini ve dağların Allah'ı tesbih edebildiğini belirtmektedir.<sup>15</sup>

<sup>8</sup> Kur'ân'da hakikat ve mecaz konusu için bkz: Kızılırmak, *Kur'ân'da Hakikat ve Mecaz*.

<sup>9</sup> Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 54-56.

<sup>10</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 546-566.

<sup>11</sup> Bkz: Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 16 (Kader), (hadis no: 4703); Tirmizî, *Tefsîr, Sûratü'l-A'râf*, 8 (hadis no: 3074-3075).

<sup>12</sup> Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 54.

<sup>13</sup> Bkz: *Neml* 27/18.

<sup>14</sup> Bkz: *Enbiyâ* 21/79.

<sup>15</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 390. Öbür taraftan Zeccâc, ayetteki bu ifadenin, "insanoğlunun fitraten tevhid gerçeği hakkında bilgi sahibi olduğu" anlamına gelebileceğini de belirtmektedir. Bkz: Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 390. Nitekim sonraki dönemlerde yaşamış bazı müfessirler de, ayetle ilgili bu geleksel anlayışın yanı sıra, bunu fitratla ilgili "Yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir..." (Rûm 30/30) ayeti ve "Her çocuk fitrat üzere doğar..." (Buhârî,

Hemen söylemek gerekir ki Şerif Murtazâ, söz konusu ayetle ilgili bu genel telâkkiyi kesinlikle doğru görmemekte; ayeti bu şekilde anlayanları da "akılsızlık ve basiretsizlik"le suçlamaktadır. Zira ona göre akli deliller bir tarafa, ayetin zâhiri bile bu görüşün yanlışlığını açıkça göstermektedir. Çünkü ayetin metninde مِنْ آدَمَ (Âdem'den) ifadesi değil; مِنْ بَنِي آدَمَ (Âdemoğullarından) ifadesi kullanılmıştır. Yine ayette مِنْ ظَهْرِهِ (onun belinden/sırtından) ifadesi değil, مِنْ ظُهُورِهِمْ (onların bellerinden/sırtlarından) ifadesi kullanılmıştır. Aynı şekilde burada ذُرِّيَّتَهُ (onun neslini) ifadesi değil, ذُرِّيَّتَهُمْ (onların nesillerini) ifadesi kullanılmıştır. Zamirlerin çoğul olarak gelmesinden de anlaşılacağı üzere bu ayette, müellife göre sadece Hz. Âdem'le ilgili bir durumdan değil, bütün insanlarla ilgili genel bir durumdan söz edilmektedir.<sup>16</sup>

Şerif Murtazâ, söz konusu geleneksel anlayışın yanlışlığı konusunda, ayetin zâhirinden hareketle çıkardığı bu luğavî delillerden sonra, konuyla ilgili akli delillere geçmektedir. Ona göre bu genel anlayış doğru kabul edildiği takdirde, Hz. Âdem'in sırtından çıkarılan bu nesillerle ilgili iki durum muhtemel olabilir:

1. Bunlar, Yüce Allah tarafından kendilerine yöneltilen söz konusu hitabı anlayabilme ve buna cevap verebilme kabiliyetine sahip olan; yine mükellef olmak için zorunlu olan *akıl* ve *rüşd* özelliklerine sahip varlıklardır.

2. Bunlar, *akıl* ve *rüşd* özelliklerine sahip olmayan varlıklardır.<sup>17</sup>

Müfessir, ikinci ihtimalin kesinlikle imkân dâhilinde olmadığını sözlerinin hemen devamında ifade etmektedir. Zira bu özelliklere sahip olmayan varlıklar, söz konusu ikrâr ve şahitliği kavrayamayacakları ve bu şahitliğin sonucundan sorumlu tutulamayacakları için, ortaya abes ve kabîh bir durum çıkardı ki, müellife göre Yüce Allah böyle kabîh bir şeyi yapmaktan münezzehtir.<sup>18</sup>

Öbür taraftan müellife göre, eğer bu hâdiseye şahit olan varlıklar birinci gruba dâhil iseler, yani "akıllı ve rüşd çağına ermiş" birer varlık iseler, dünya hayatında tekrar yaratıldıktan ve kâmil bir akla sahip birer varlık haline geldikten sonra, ezelde kendilerine yapılan bu hitabı ve kendilerinin bu şahitliğini hatırlamaları gerekirdi. Çünkü akıllı bir varlık, aradan ne kadar uzun zaman geçerse geçsin, bu derece önemli bir hâdiseyi kesinlikle unutmaz. Zira bir insanın, akıllı hale geldiği ve çocukluktan kurtulup kemale erdiği bir zaman diliminde yaptığı işlerle ilgili her şeyi *tamamen* unutmaması mümkün değildir. Fakat ayetle ilgili söz konusu anlayış doğru kabul edildiğinde, bu hâdisenin ezelde yaşandığı ve sonradan insanlar tarafından tamamen unutulduğu kabul edilmektedir; zira hiçbir insan bir zamanlar başından böyle bir hâdisenin geçtiğini hatırlamamaktadır. Dolayısıyla müellifimize göre ayetle ilgili bu genel yaklaşım kesinlikle yanlıştır.<sup>19</sup>

→

Cenâiz, 79, 92; Müslim, Kader, 50; Tirmizî, Kader, 5; Ebû Dâvûd, Sünnet, 17) hadisiyle irtibatlandırmaktadırlar. Örnek olarak bkz: İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 500; Abduh-Rızâ, *Tefsîr*, IX, 402.

<sup>16</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 54.

<sup>17</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 55.

<sup>18</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 55.

<sup>19</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 55.

Bu noktada Şerif Murtazâ, yaptığı bu yorumla ilgili muhtemel bir itiraza da cevap vermektedir. Bu itiraz, var edilen bu nesillerin, söz konusu ikrâr ve şahitlikten sonra 'tekrar öldürülmesi sonucu' bu hâdiseyi unutmış olabilecekleri yönündedir. Müfessirimiz buna şöyle cevap vermektedir: "Eğer vâki olduğu kabul edilen bu ölüm hâdisesi unutmaya sebep olabildiyse, uyku, sarhoşluk, delirme ve baygınlık gibi hallerin de insanın bu hallerden önce yaşadığı her şeyi unutmaya sebep olması gerekirdi; fakat böyle bir şey söz konusu değildir. Zira saydığımız bu haller, hatırımızdaki bilgileri unutturma konusunda ölüm ile aynı konumdadır."<sup>20</sup>

Müellif, yaptığı bu açıklamaya da "İnsanın çocukluk çağında yaşadığı olayları unutmaması mümkün ise, bu hâdiseyi de unutmaması pekâlâ mümkündür!" şeklinde bir itiraz yapılabileceğini söylemektedir. Bu itiraza da, yukarıda zikredildiği gibi, söz konusu hitabın çocukluk çağındaki bir insana değil, akıllı ve rüşd çağına ermiş olgun bir insana yapılmış olmasının zorunlu olduğunu ileri sürerek cevap vermektedir. Ona göre eğer böylesine önemli bir konuda *unutma* mümkün olsaydı, ayetin devamında zikredilen kıyâmet günü insanlar tarafından "Biz bundan habersizdik!" şeklinde bir mazeret ileri sürülmesinin önüne geçme amacı gerçekleştirilememiş, dolayısıyla bu hâdise sayesinde onlar aleyhine bir delil ortaya konulamamış olurdu.<sup>21</sup>

Şerif Murtazâ, genel olarak doğru kabul edilen geleneksel anlayışın bâtıllığını kendisi açısından bu şekilde ispatladıktan sonra, ayetin doğru anlamının ne olabileceği meselesine geçmektedir. Bu çerçevede müellifimiz, doğru olarak kabul ettiği, biri *hakikat* anlayışına, diğeri de *mecaz* anlayışına dayalı iki farklı görüş zikretmektedir. Bunlardan ilkinde göre, Yüce Allah bu ayette Hz. Âdem'in neslinden gelen bir grup insanı kastetmektedir. Allah bu insanları yaratmış; akıllı ve olgun birer insan haline getirmiş; onlara peygamberler göndermiş ve bu sayede onlara gerekli olan bütün bilgileri iletmiştir. Onlar da bu bilgilerin kendilerine iletildiğini kabul ve ikrâr etmişler; bunun üzerine Allah onları, bu bilgileri onlara verdiği için şahit tutmuştur. Böylece bu kişiler, kıyâmet günü Allah'a "Biz bundan habersizdik" diyerek veya babalarını taklit ederek şirke düştüklerini söylemek sûretiyle mazeret ileri süremeyeceklerdir. Bu görüşü ileri sürenlere göre, ayetteki *zürriyyet* kelimesiyle, anasından yeni doğmuş bebeklerin kastedilmesi zorunlu değildir. Zira Kur'ân'da geçen "Rabbimiz! Onları da, onların atalarından, eşlerinden, zürriyetlerinden sâlih olanları da kendilerine vaat ettiğin Adn cennetlerine koy..." (Ğâfir 40/8) ayetinde de *zürriyyet* kelimesi kullanılmış ve bununla akıllı, rüşde ermiş kişiler kastedilmiştir; çünkü bu vasfa sahip olmayan kişiler hakkında 'sâlih insan' nitelemesinin yapılması mümkün değildir.<sup>22</sup>

Görüldüğü gibi müellifimizin bu görüşü, ayetin *hakikat* ifade ettiği esasına dayanmaktadır. Fakat bu görüşe göre söz konusu hâdise ezelde değil, Hz. Âdem'in soyundan gelen bir grup insan, akıl-bâliğ hale geldikten sonra onlara peygamber

<sup>20</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 55.

<sup>21</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 55.

<sup>22</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 55-56.

gönderilmesi suretiyle gerçekleşmektedir. Nitekim müfessirimizden önce Kâdî Abdülcebbar da bu görüşü aynen dile getirmektedir. Zira ona göre de ayet, akıllı ve olgun bir insan haline gelmiş ve bundan sonra bir peygamberin tebliğine muhatap olmuş kişilerin, kıyâmet günü asla mazeretlerinin kabul edilmeyeceği gerçeğine işarette bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Ayetle ilgili müellifimizin aktardığı ve doğru bulduğu ikinci görüş de, bu ayetin *hakikat* değil, *mecaz* ifade ettiği esasına dayanmaktadır. Bu yoruma göre Yüce Allah, insanları kendi zâtıyla ilgili bilgiye, kendisinin kudretine ve ibadet edilecek yegâne ilah olduğu gerçeğine delâlet eder bir yapıda terkip edip yarattığı zaman; aynı şekilde insanlara kendi nefisleriyle ve diğer varlıklarla ilgili delil ve ibret vesikalarını ve ayetlerini gösterdiğinde, sanki bu insanlar, kendi nefisleri hakkında şahit tutulan kişiler haline getirilmişlerdir. Artık bu insanlar, bu hakikatleri açık-seçik görmüş olmalarından dolayı, bunlardan haberdar olmama gibi bir mazeret ileri sürmesi mümkün olmayan ve bunları kabul ve ikrâr eden birer fert olarak kabul edilmişlerdir. Fakat burada, sözlü olarak, dille yapılan hakîkî anlamda bir şahitlik, bir ikrâr veya bir itiraf söz konusu değildir. Bunun anlamı, insanların akıl yoluyla Allah'ı bulabilme kabiliyetine sahip olarak yaratılmış olduklarıdır.<sup>24</sup>

Müfessirimize göre ayetteki bu mecâzî kullanım, tıpkı "Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yer küreye: "İsteyerek veya istemeyerek gelin!" dedi. Onlar da "İsteyerek geldik" dediler." (Fussilet 41/11) ayetine benzemektedir; zira bu ayette geçen anlatımda da ne Yüce Allah, ne de gökler ve yer hakîkî anlamda konuşmaktadırlar. Örnek verilen bu ayette anlatılmak istenen, göklerin ve yerin, Yüce Allah'ın emirleri karşısında mutlak bir itaat içerisinde olduğu gerçeğidir. Ayrıca müellife göre insanların kendileri hakkında şahit tutulmaları, tıpkı "Allah'a ortak koşanlar, kendi küfürlerine bizzat kendileri şahitlik ederken, Allah'ın meşitlerini imar etmeye lâayık değildirlen..." (Tevbe 9/17) ayetine benzemektedir; zira burada da kâfirler, küfür içerisinde olduklarını dünya hayatında bizzat kendileri itiraf etmemektedirler; ama bu küfürleri, onlardan, bertaraf edemeyecekleri bir şekilde bâriz olarak zuhûr edince, ayette bu küfrü itiraf eden birer kişi gibi kabul edilmişlerdir.<sup>25</sup>

Şerif Murtazâ'ya göre ayetteki bu ifade, Arapların günlük dilde kullandıkları "Bütün organlarım, bana bahşettiğin nimetlere şahitlik etmektedir" ve "İçinde bulunduğum hal, bana yaptığın iyiliği itiraf etmektedir" sözlerine benzemektedir. Bir hatipten aktarılan şu söz de bunun gibidir: "Yeryüzüne sor: "Irmaklarını kim akıttı? Ağaçlarını kim dikti? Meyvelerini kim topladı?" O sana sözlü olarak cevap veremese de, ibret teşkil eden yapısıyla cevap verecektir." Bütün bu örneklerde sözlü olarak yapılan bir konuşma değil, hal diliyle yapılan bir konuşma söz konu-

<sup>23</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, 302-304; a.mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 153.

<sup>24</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 56.

<sup>25</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 56.

sudur. Müellifin ifade ettiğine göre Arap dilinde bu türden kullanımlara çokça rastlanmaktadır.<sup>26</sup>

Görüldüğü gibi ayetle ilgili müellif tarafından zikredilen ve ilki yanlış kabul edilen bu üç görüş bir arada incelendiğinde, müellifimizin yanlış olarak nitelediği geleneksel görüşle onun doğru bulduğu ilk görüş *hakikat* anlayışına; onun benimsediği ikinci görüş de *mecaz* anlayışına dayanmaktadır. Fakat müellif, söz konusu ifadenin hangi türden bir mecaz olduğunu belirtmemektedir.

Müellifimizin talebesi Tûsî, ayetle ilgili ilk dönem müfessirlerinin zikrettiği, fakat hocasının yanlış bulduğu yukarıdaki görüşe hiç yer vermemekte; sadece müfessirimiz tarafından doğru kabul edilen iki görüşü zikretmekte; bunlardan ilkinin Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916)'ye; ikincisini de Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ve Rummânî (ö. 384/994)'ye isnad etmektedir.<sup>27</sup> Dolayısıyla Şerif Murtazâ'nın benimsediği bu iki görüşün sahibi buradan ortaya çıkmaktadır ki bunlar, Mu'tezile mezhebine mensup olan mezkûr âlimlerdir.

Mu'tezilî müfessir Zemahşerî de, açık bir şekilde müellifin zikrettiği *mecaz* anlayışına dayalı ikinci görüşü tercih etmekte; ayetteki ifadelerin, "Yüce Allah'ın, kendisinin birliği konusunda deliller ortaya koymasına, insanoğlunun da sahip olduğu akılla bu delillere şahit olmasına ve bu sayede insanın, dalâletle hidâyet arasında ayırım yapma kabiliyetine sahip olmasına" dair "*remsîlî ve tahyîlî* bir anlatım" olduğunu belirtmektedir.<sup>28</sup> Görüldüğü gibi Zemahşerî, müfessirimizin *mecaz* olarak adlandırdığı bu anlatımı, kısmen farklı bir şekilde *temsîl ve tahyîl* olarak adlandırmaktadır.

Eş'arî müfessir Râzî ise, önce ayetle ilgili söz konusu hadisler doğrultusunda yapılan ve Şerif Murtazâ tarafından kesinlikle yanlış olarak nitelendirilen yukarıdaki yorumu aktarmakta; Mu'tezile tarafından bu yaklaşımın yanlışlığını ispatlamak üzere ileri sürülen -ve en önemlileri Şerif Murtazâ tarafından da zikredilen ve yukarıda geçen- birtakım deliller aktarmakta ve bunlara cevap vermektedir. Devamında da Râzî, "insanoğlunun bütün nesillerinin, Âdemoğullarının/insanların sulbünden çıkarılması"nın bu ayetle; "onların bizzat Hz. Âdem'in sulbünden çıkarılması"nın ise hadislerle sabit olduğunu söylemektedir. Râzî, söz konusu hadislerin sahih olmasından dolayı, hem ayeti, hem de hadisleri mümkün olduğu kadar tenkitten kurtarmak için, bunların ikisini de doğru olarak kabul etmek gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca Râzî, Şerif Murtazâ tarafından ayetin doğru yorumu olarak aktarılan ve *mecaz* anlayışını esas alan ikinci görüşü de makul ve muhtemel bir yorum olarak değerlendirmektedir. Fakat ona göre *mecaza* dayalı bu yorumu doğru kabul etmek, ilk dönem müfessirlerinin benimsediği *hakikate* dayalı yorum ile bunun arasında bir çelişki bulunduğu ve bundan dolayı ilk görüşün yanlış olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 56.

<sup>27</sup> Tûsî, *Tibyân*, V, 27-28.

<sup>28</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 169-170.

<sup>29</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XV, 50-55.

Râzî'nin de belirttiği gibi, Elest Bezmi hâdisesiyle ilgili hadisler sahih olduğu için, söz konusu hâdisenin bu hadisler doğrultusunda *gerçekten ve fiilen* gerçekleştiğini kabul etmemiz gerekmektedir. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerden biri mealen şu şekildedir: "Hz. Ömer'e A'raf 7/172-173. ayetler hakkında soru sorulmuş; o da şu cevabı vermiştir: "Bu ayetler Rasûlullah (sav)'a da sorulmuştu. O bunu şöyle açıklamıştı: "Yüce Allah Hz. Âdem'i yarattı; sonra eliyle onun sırtını okşayıp ondan bir nesil çıkardı ve: "Bunlar cennet içindir, bunlar cennet ehlinin amelikle amel ederler" dedi. Ardından Allah onun sırtını ikinci defa okşadı ve ondan bir nesil daha çıkardı ve: "Bunları da cehennem için yarattım, bunlar da cehennem ehlinin amelini işleyecekler" buyurdu. Cemaatten bir adam: "Ey Allah'ın Rasûlü! (kaderimiz ezelden yazılmış ise) niye amel ediyoruz?" diye sordu. Rasûlullah şu açıklamayı yaptı: "Allah bir kişiyi cennet ehli olarak yaratmışsa, onu cennet ehlinin amelinde çalıştırır. Öyle ki cennetliklerin bir ameli üzere ölür ve Allah da onu cennetine kor. Aksine bir kulu da cehennem ehli olarak yaratmışsa, onu da cehennemliklerin amelinde istimal eder. Öyle ki bu da cehennemliklerin bir ameli üzere ölür, Allah da onu cehenneme koyar."<sup>30</sup>

Fakat dikkat edileceği üzere bu hadiste, her ne kadar insanoğlunun Hz. Âdem'in sırtından çıkarıldığı ifade edilse de, Yüce Allah'la onların karşılıklı bir konuşma yaptıklarından ve O'nun Rabliği konusunda şahitlikte bulduklarından bahsedilmemektedir. Dolayısıyla bu hadiste, söz konusu hâdisenin sadece bir kısmı zikredilmektedir; fakat ayetle hadis birlikte düşünüldüğünde, bunların birbirlerini tamamladığı kabul edilebilir. Esas itibarıyla bu hadiste, insanların uhrevî âkıbetlerinin önceden bilindiği, yani *kader inancı* üzerinde durulmaktadır. İnsan fiilleri konusunda Şerif Murtazâ'nın özgür iradeyi önceleyen bir anlayışa sahip olması, onun bu hadisi ve bu doğrultuda oluşmuş olan geleneksel anlayışı reddetmesine sebep olmuş olabilir. Onun bu sonuca ulaşmasında, bu ayet ve hadiste, insanoğlunun tamamının Yüce Allah'ın Rabliği konusunda şahitlik yaptığı bildirildikten sonra, ezelde onlardan bir kısmının Cehennemlik olduğunun bildirilmesinin de etkisi olmuş olabilir; zira tevhid inancına sahip olan bir kişinin, baştan Cehennemlik olduğunu söylemek pek makul görünmemektedir. Fakat bu şahitlikte bulunanların, sadece Cennetlikler olduğunu düşündüğümüzde sorun bir yere kadar çözümlenmektedir.

Elest Bezmi hâdisesi, uzun bir süre önce ve sadece kısa bir süreliğine gerçekleştiği için, insanoğlu bunu tam olarak hatırlayamayabilir; fakat insanoğlunun fitrat olarak tevhid esasına meyilli oluşu, bu hâdisenin insanoğlunda bıraktığı bir iz ve emâre olarak kabul edilebilir. Fakat Yüce Allah, insanoğlunun bu fitrî özelliğiyle yetinmemiş; doğuştan gelen bu özelliğin, insanın yaşadığı olumsuz çevrenin etkisiyle körelebileceğini bildiği için, doğru yolu göstermek amacıyla peygamberler de göndermiştir.

<sup>30</sup> Bkz: Ebu Dâvûd, Sünnet, 16 (Kader), (hadis no: 4703); Tirmizî, Tefsîr, Sûratü'l-A'râf, 8 (hadis no: 3074-3075).



Diğer taraftan, konuyla ilgili bahis konusu olan bu hadislerin de *mecâzî* veya *temsîlî* bir anlatım içerdiğini düşünebiliriz. Zira *mecâzî/temsîlî* anlatım, Arap dilinde ve Kur'ân'da bol miktarda kullanıldığı gibi, Arapların en fasih ve belîğ konuşanı olan Hz. Peygamber'in hadislerinde de bu tür anlatımların bulunması tabiidir. Buna göre, Şerif Murtazâ'nın da belirttiği gibi, ayette zikredilen hâdisenin bizzat gerçekleşmeyip, "insanoğlunun fitraten tevhîd esasına meyilli olarak yaratılması" şeklinde bir *mecâzî* anlatım teşkil etmesi de uzak bir ihtimal değildir.

## 2. Ayetin Metninde Mahzûf Bazı İfadeler Bulunabileceği İhtimalini Dikkate Alması

Şerif Murtazâ, sözü kısaltmak ve fazlalıkları atmak amacıyla sözde *icâz* (sözün veciz kılma), *ihtisâr* (kısaltma) ve *hazf* (sözün bazı kısımlarını cümleden çıkarma) gibi uygulamaların, Arapların günlük dillerinde uygulaya geldikleri bir âdet olduğunu ifade etmekte; onların bunu fesâhat ve belâğatin bir gereği olarak kabul ettiklerini belirtmektedir. Kur'ân da en fasih ve en belîğ Arapça kelâm olduğuna göre, müellif açısından onda da bu türden uygulamaların bulunması tabii ve gereklidir. Ayrıca müfessir, Kur'ân'daki hazf ve ihtisârlarla ilgili müstakil bir eser yazılsa buna değeceğini ifade etmekte; fakat bu eserinde sadece birkaç örnek vermekle yetinmektedir.<sup>31</sup> Burada belirtmek gerekir ki müfessirimiz, "bir tek kelimenin hazfi" meselesine eserinin birçok yerinde değişik vesilelerle değinmektedir; burada zikredilen örnek ise, bir kelimedenden fazla olan "ibarelerin hazfi" şeklindedir.

Kur'ân'daki haziflerle ilgili Şerif Murtazâ tarafından verilen bir örnek, "Biz ilâhî emaneti (Allah'ın emir ve yasaklarına uyma sorumluluğunu) göklere, yere ve dağlara teklif ettik; fakat onlar bunu yüklenmekten çekindiler, korktular. Onu insan yükledi; doğrusu o çok zalim ve çok cahildir." (Ahzâb 33/72) ayetidir. Ona göre bu ayet, gerçekte "Göklerin ve yerin çekinme ve korkma gibi özellikleri bulunsaydı ve biz de onlara ilâhî emaneti teklif etmiş olsaydık, bunu kabul etmekten çekinir ve korkarlardı!" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla müellif tarafından ayette gizli olarak yer aldığı düşünülen "Göklerin ve yerin çekinme ve korkma gibi özellikleri bulunsaydı" ifadesi, ayetten hazfedilmiştir.<sup>32</sup> Onun *hazf* konusuyla irtibatlı olarak verdiği bu örnek, aşağıda da dile getirileceği üzere başka bazı âlimler tarafından *mecâzî* anlatıma bir örnek olarak kabul edilmiştir; fakat biz bu çalışmada merkeze Şerif Murtazâ'yı koyduğumuz için, onun yaklaşımını esas almak durumunda kaldık.

Ona göre akılsız varlıkların akıllı varlıklara mahsus bazı özellikler taşıdığını îmâ eden bu durum, tıpkı *أَمْتَلًا الْحَوْضُ وَقَالَ قَطْنِي* (Havuz doldu ve "Bu kadar yeter!" dedi) şiirindeki duruma benzemektedir; zira bir havuzun konuşması kesinlikle mümkün değildir. Bu durumda şiirin anlamı "Havuz konuşabilseydi, böyle derdi" şeklindedir.<sup>33</sup> Dolayısıyla müfessir bu yorumunda, benimsemiş olduğu "akılsız varlıkların, akıllı varlıklara mahsus olan bazı işleri yapamayacağı" temel ilkesinden

<sup>31</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, II, 265.

<sup>32</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, II, 265.

<sup>33</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, II, 265-266.

hareketle, bu hâdisenin ayette *farz-ı muhâl* kabîlinden zikredildiğini düşünmektedir.

Müfessirin bu yaklaşımından farklı olarak Taberî, ilk dönem müfessirlerinden, dînî yükümlülüklerin veya farzların göklere, yere ve dağlara gerçek anlamda teklif edildiği; onların da gerçek anlamda bu teklifi yüklenmekten kaçındıkları yönünde bazı yorumlar aktarmaktadır.<sup>34</sup> Ayrıca İbn Kuteybe de, bu teklifin söz konusu varlıklara gerçek anlamda yapıldığını kabul etmektedir.<sup>35</sup>

Öbür taraftan Şerif Murtazâ'ya göre, ayetin "*Gök ve yer ehline, yani insanlara ve meleklerle* bu emaneti teklif ettik" şeklinde yorumlanması da doğru değildir; çünkü ayetin devamında, bu emaneti insanın yüklediği ifade edilmektedir. Dolayısıyla önce gök ve yer ehli olan insanların ve meleklerin bu teklifi reddettiğinin söylenip, hemen sonrasında insanın bu teklifi kabul ettiğinin ifade edilmesi mantıklı görünmemektedir.<sup>36</sup> Aşağıda da zikredeceğimiz üzere, müellifin yanlış bulunduğu bu görüşü, Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfehânî, Kâdî Abdülcebbar, Tûsî ve Râzî gibi bazı müfessirler zikretmektedirler.<sup>37</sup>

Konuyla ilgili bir mukayese yapacak olursak; müfessirimizden önce Zeccâc meseleye biraz daha farklı yaklaşmakta; bu "emaneti yüklenme" fiilini, "*göklerin ve yerin*, Yüce Allah'ın emirlerine mutlak bir şekilde itaat etmek sûretiyle tam anlamıyla yerine getirmeleri ve böylece O'nun emirlerini terk etmenin günahını yüklenmemeleri; *kâfir, müşrik ve münâfık olan insanların* ise, kendilerine tevdi edilen bu ilâhî emanetin gereklerini yerine getirmeyerek, bunu ihlal etmenin günahını yüklenmeleri" olarak açıklamaktadır. Nitekim Yüce Allah, göklerin ve yerin bu itaat-kâr tutumuyla ilgili olarak başka bir ayette: "Sonra (Allah) duman halinde olan göğe yöneldi; ona ve yerküreye: "İsteyerek veya istemeyerek gelin!" dedi. İkisi de "İsteyerek/itaat ederek geldik" dediler." (Fussilet 41/11) buyurmaktadır.<sup>38</sup>

Kâdî Abdülcebbar ise, ayetle ilgili önce Ebû Alî el-Cübbâî'nin bir görüşüne yer vermektedir. Bu görüş, müfessirimiz tarafından yanlış bulunan, ayetteki teklifin göklere, yere ve dağlara değil, *buraların ehline, yani buralarda yaşayan akıllı varlıklara* yapıldığı esasına dayanmaktadır. Ona göre ayet, "*Gök ve yer ehline, yani insanlara, cinlere ve meleklerle* bu emâneti zâyi etme durumunda karşılaşacakları ceza-yı bildirdik; bunun üzerine *melekler* bundan kaçındılar; fakat *insanoğlu* bu günahı işlemek sûretiyle onu yüklenmiş oldu" anlamındadır. Zira melekler hiçbir zaman Allah'a isyan etmezken, insanoğlu bunu sık sık yapmaktadır. Dolayısıyla burada söz konusu varlıklara teklif edilen ve sunulan şey, *emânet/dînî sorumluluklar* değil,

<sup>34</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 196-205.

<sup>35</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkeilü'l-Kur'ân*, s. 436-437; a.mlf., *Tefsîru Çarîbi'l-Kur'ân*, s. 352.

<sup>36</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, II, 265.

<sup>37</sup> Bkz: Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, 567-568; a.mlf., *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 336; Tûsî, *Tibyân*, VIII, 367; Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XIX, 54.

<sup>38</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 238.

*bu emânetin zâyi ve ihlal edilmesi uyarısıdır.* Bu görüşü ileri süren Cübbâî'ye göre, ayetin "İnsan çok zalim ve cahildir!" şeklinde bitmesi de bunu göstermektedir.<sup>39</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'ın Ebû Müslim el-İsfehânî'ye isnad ettiği başka bir görüşe göre ise, burada göklere ve yere yapılan *gerçek anlamda* bir teklif söz konusudur. Fakat onlar bu yükümlülüğü yerine getirememişler; daha sonra bunu insanoğlu yüklenmiş; fakat o da bu emanetin hakkını verememiştir. Bu ayette sanki "Göklere, yerin ve dağların bile yerine getiremediği kadar ağır ve büyük olan bu sorumluluğu insanoğlu yüklenmiş; fakat o da bunun hakkını verememiş; bundan dolayı da zalim ve cahil bir varlık haline gelmiş; sonuç olarak da uhrevî azabı hak etmiştir" denilmek istenmektedir.<sup>40</sup>

Müfessirimizden sonra da Tûsî, onun benimsediği ve eleştirdiği iki görüşü de aktarmakta; devamında da müfessirimizin benimsediği görüş doğrultusunda, meydana gelmesi farz edilen/varsayılan bir durumun, ayette sanki olmuş gibi kabul edildiğini; zira gerçekten meydana gelmiş olan bir durumun zikredilmesinin, meydana geldiği farz edilen bir durumun zikredilmesinden daha etkili olduğunu söylemektedir.<sup>41</sup>

Zemahşerî de ayetteki teklifi ve söz konusu varlıkların kaçınmasını, cansız varlıkların konuşmaması gerçeğinden hareketle *mecâzî* bir ifade olarak değerlendirmektedir. Müfessire göre bu ayet, cisimlerinin büyüklüğüne rağmen göklerin, yerin ve dağların bile bu emaneti yüklenmeye cesaret edememesi; insanın ise zayıflığına ve âcizliğine rağmen buna cesaret etmesi gerçeğini *mecâzî* bir şekilde vurgulamaktadır.<sup>42</sup> Görüldüğü gibi müellifimizin "ayetin metninde bir hazif bulunduğu" esasına dayalı yorumu, Zemahşerî tarafından *mecaz* esasına dayalı olarak benzer bir şekilde ifade edilmektedir. Râzî ise bu teklifin, ya ayette zikredilen göklerin, yerin ve dağların kendisine, ya da buralarda bulunan varlıklara yapıldığını söylemekte; fakat konuyla ilgili herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.<sup>43</sup>

Ayetle ilgili Şerif Murtazâ'nın benimsediği ve sonraki dönemde de Zemahşerî tarafından doğru görülen yorum daha makuldür. Buna göre Yüce Allah'a karşı dînî ve uhrevî olarak sorumlu olma yükü o kadar ağırdır ki, koskoca cüsselerine rağmen gökler, yeryüzü ve dağlar bile bu yükün altına girmekten kaçınıırken; insanoğlu, Yüce Allah'a karşı isyankâr bir tavır içerisinde girmeye cesaret etmek sûretiyle, bu ağır yükün altına girebilmektedir. Bu yorum doğrultusunda Zeccâc'ın yorumu da muhtemel bir yorum olarak değerlendirilebilir. Buna göre de kâinatta bulunan bütün varlıklar, ontolojik olarak, yani varlıkları gereği Yüce Allah'a karşı tam bir itaat içerisinde iken, özgür irade sahibi olan insanoğlu, en azından içlerinden bir kısmı, bu derecedeki bir itaatten oldukça uzaktır. Muhtemelen söz konusu ayette bu gerçeğe işaret edilmektedir.

<sup>39</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, 567-568. Ayrıca bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 336.

<sup>40</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, 568.

<sup>41</sup> Tûsî, *Tibyân*, VIII, 367-369.

<sup>42</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 546-547.

<sup>43</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XIX, 54.

### 3. Ayetleri Açıklarken Bazı Aklî İlkeleri Temel Alması

Şerif Murtazâ, ayetleri tefsir ederken zaman zaman bazı temel aklî ilkeleri esas almakta ve ayetleri bunlara uygun olarak açıklamaktadır. Meselâ müellif, kulların fiilleri hakkında *cebr* ifade ediyor gibi görünen bazı ayetleri yorumlarken, bu tür ifadelerin Yüce Allah'ın adalet sıfatıyla çelişir gibi görüldüğünü, bundan dolayı da tevil edilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>44</sup> Bu noktada onun Mu'tezile kelâmından ne kadar etkilendiği net bir şekilde görülmektedir; zira bilindiği gibi bu görüşler, Mu'tezile mezhebinin beş esasından biri olan *adl* prensibini teşkil etmektedir. Fakat onun tarafından aklî delillerden biri olarak kabul edilen "Yüce Allah'ın kullarına karşı âdil olduğu ve onlara hiçbir zaman zulmetmeyeceği" gerçeği, Kur'an'da yer alan "Allah kullarına karşı zalim değildir!" mealindeki birçok ayetle<sup>45</sup> sabit olan, dolayısıyla naklî bir tarafı da olan ilâhî bir gerçektir.

Müellifimizin bu anlayış doğrultusunda yorumladığı âyetlerden biri, İsrâ 17/16 âyetidir. Lâfzen tercüme edecek olursak, Yüce Allah bu âyette şöyle buyurmaktadır: "Biz bir toplumu helâk etmek istediğimizde, oranın şımarık varlıklarına emrederiz; onlar da orada kötü işler yaparlar; böylece o ülkeye azap hak olur; bunun üzerine biz de orayı darmadağın ederiz!" (İsrâ 17/16) Şerif Murtazâ, bu ayetle ilgili iki müşkilin bulunduğunu ifade etmektedir:

1. Yüce Allah'ın bir toplumu, ortada hiçbir sebep yokken, baştan (*ibtidâen*) helâk etmek istemesi,

2. Yüce Allah'ın bir topluma *fıskı/kötü işleri* emretmesi.<sup>46</sup>

Müfessirimiz, ayetteki bu müşkilleri birlikte değerlendirmekte ve bunların giderilmesi amacıyla dört yorum zikretmektedir. Onun dile getirdiği ilk yoruma göre, kulların helâk edilmesi, ya *hasen*, ya da *kabîh* olur. Eğer helâk, kişinin bunu hak etmesi üzerine veya imtihan amacıyla gerçekleştirilirse bu *hasen*, yani doğru ve iyi olur. Fakat bu helâk, kula karşı bir zulüm ve haksızlık olarak gerçekleştirilirse *kabîh*, yani yanlış ve kötü olur. Durum böyle iken, müellife göre ayette zikredilen "Yüce Allah'ın helâki irâde etmesi"nin, bu iki helâk çeşidinden *kabîh* olan üzere gerçekleşmesi şart olmayıp; ayetin zâhirinde de bunu gerektiren bir ifade bulunmamaktadır. Müellife göre, "Yüce Allah'ın her türlü kabîh iş ve durumdan münezzehe olduğu"nu aklî deliller vasıtasıyla bildiğimiz için, bu ayette zikredilen helâkin de *hasen* teşkil edecek bir şekilde gerçekleştiğini söylememiz gerekmektedir.<sup>47</sup> Görüldüğü gibi müellif burada, meseleyi açıklamak amacıyla Mu'tezile kelâmında önemli birer kavram olan *hasen* ve *kabîh* kavramlarını kullanmaktadır; bu durum, onun söz konusu mezhepten ne derece etkilendiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Şerif Murtazâ'ya göre ayetteki "Yüce Allah'ın bir toplumu helâk etmek istemesi" ifadesi, O'nun henüz hiçbir suç ve günah işlememiş bir topluluğun helâki-

<sup>44</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, II, 258-259.

<sup>45</sup> Örnek olarak bkz: Âlü İmrân 3/108, 182; Enfâl 8/51; Hacc 22/10; Fussilet 41/46; Kâf 50/29.

<sup>46</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 29.

<sup>47</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 29.

ne "baştan" ve "önceden" karar vermesi şeklinde değil; "kendilerine gönderilen peygamberler tarafından birçok defa ilâhî ikaz ve uyarılara muhatap olmuş olan; fakat her defasında da bu uyarılara sırt çevirmiş ve bunun sonucu olarak da Allah'a karşı ileri sürebilecekleri hiçbir mazeretleri kalmamış olan bir toplumu, Yüce Allah'ın en sonunda helâk etmesi" şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim söz konusu ayetten hemen önce "Biz bir topluma peygamber göndermeden onlara azap etmeyiz!" (İsrâ 17/15) buyrulması da bu görüşü destekler mahiyettedir. Dolayısıyla müfessire göre bu ayette *kabîh* bir durum teşkil eden bir helâkten bahsedilmemektedir.<sup>48</sup>

Öbür taraftan müellife göre, "Toplumun önde gelenlerine emrettik" ifadesinde, onlara *neyin emredildiği* açık bir şekilde zikredilmemektedir. Devamında *fısk* kökünden gelen fiil bulunduğu için, burada emredilen şeyin *fısk* olması şart değildir. Bu durumda söz, Arapların günlük dillerinde kullandıkları *أَمَرْتُهُ فَعَصَى* (Ona emrettim; fakat o emrime karşı geldi) ve *دَعَوْتُهُ فَأَبَى* (Onu çağırdım; fakat gelmedi) sözlerinde olduğu gibi, *أَمَرْتُهُ بِالطَّاعَةِ* (Ona bana itaat etmesini emrettim) ve *دَعَوْتُهُ إِلَى* (Onu, emirlerime uymaya ve kabul etmeye çağırdım) anlamındadır; yani burada Yüce Allah tarafından emredilen şey *fısk* değil, *ibadet* ve *tâattir*.<sup>49</sup>

Şerif Murtazâ'nın bu yorumu, ondan önce genel hatlarıyla Taberî tarafından da dile getirilen ve tercih edilen bir yorumdur. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla Taberî, ayetle ilgili temel olarak üç farklı kıraat bulunduğunu ifade etmektedir ki bunlar, *أَمَرْنَا* (emarnâ), *أَمَرْنَا* (emmarnâ) ve *أَمَرْنَا* (âmarnâ) şeklindedir. Bunlardan ilkinde göre ayet, "Biz onlara (itaati) emrettik" anlamında; ikincisine göre "Onları emirler (yöneticiler) yaptık" anlamında; üçüncüsüne göre de "Onların şımarmış zenginlerinin sayısını çoğalttık" anlamındadır. Daha ayrıntılı ifade edecek olursak; ilk kıraate göre anlam, "Biz onlara, emirlerimize itaat etmelerini *emrettik*; fakat onlar isyan ettiler" şeklinde, yani yukarıda Şerif Murtazâ'nın da dile getirdiği şekildedir. İkinci kıraat olan *أَمَرْنَا* kıraatine göre anlam, "Onların başlarına şerli olanlarını *musallat ettik*, onlar da hep birlikte fıska düştüler" şeklindedir. Üçüncü kıraat olan *أَمَرْنَا* kıraatine göre ise anlam, "Onların fâsiklarının sayısını *çoğalttık*" şeklindedir. Taberî, üç farklı kıraate dayalı bu yorumlardan, Şerif Murtazâ'nın zikrettiği ilk görüşe benzeyen birincisini tercih etmektedir.<sup>50</sup> Ayrıca Kadı Abdülcebbar da, Şerif Murtazâ'nın aktardığı bu görüşü, büyük oranda benzer bir şekilde zikretmektedir.<sup>51</sup>

Ayetle ilgili Şerif Murtazâ'nın ikinci izahına göre, buradaki *قَرِيَّة* kelimesi *neker* olup, kendisinden sonra gelen "Oranın şımarık varlıklarına emrederiz; onlar da kötü işler yaparlar; böylece o ülkeye azap hak olur" cümlesi de onun *sıfatı* durumundadır; *لَا*'nın cevabı da, ayetin genel muhtevası kendisine delâlet ettiği için

<sup>48</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 29-30.

<sup>49</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 29.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 527-533.

Bu kıraatlar ve anlamları için ayrıca bkz: Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 119; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 372-373; İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 253; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 231-232; Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 142-143. Karş: Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, V, 30-33.

<sup>51</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, 460-463; a.mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 227.

mahzûftur. Bu durumda ayetin anlamı, “Kendilerine Allah’a itaat etmeyi emrettiğimiz; fakat bu emre uymayan bir toplumu helâk etmek istediğimizde ...” şeklinde olur. Bu durumda ayetin genel muhtevâsından İbâ’nın cevabı anlaşıldığı için, lâfız olarak zikredilmesine gerek duyulmamıştır.<sup>52</sup>

Şerif Murtazâ’nın yaptığı üçüncü izaha göre, ayetteki *irâde* kelimesi, kendilerine yöneltilen her ilâhî emre muhalefet eden bir toplumun, bilinen durum ve akibetine işaretle bulunmak amacıyla *mecâzî* anlamda kullanılmıştır. Burada *irâde* kelimesinin kullanılması, tıpkı Arapların şu sözüne benzemektedir: “Bir tüccar fakir düşmek istediğinde, musibetler ve kayıplar ona her yönden gelmeye başlar.” Yine Arapların “Hasta ölmek istediğinde, yiyecekler hakkında uyması gereken diyet kuralları hakkında hatalar yapar ve canının istediği her şeyi yemeye başlar” sözü de bunun gibidir. Bu sözlerde geçen tüccar veya hasta, gerçekte bir şey istiyor (*irâde* ediyor) değildir; fakat sonunda tüccarın iflâs edeceği, hastanın da öleceği bilinince, bu şekilde onlar hakkında *irâde* kelimesinin kullanılması uygun düşmüştür. Müfessirin ifade ettiği üzere, Arap dilinde bu türden dolaylı anlatımlar, istiâre ve mecazlar oldukça fazla kullanılmaktadır ki Arap dili, bu kullanımlar sayesinde fesâhatin zirvesine ulaşmıştır. Zira bir dildeki ifade ve kullanımlar sürekli kelimelerin hakikî anlamına istinâd ederse, o dil fesâhat ve belağattan oldukça uzak demektir. Arap dilinde nazil olmuş Kur’ân ise en fasih kelâmdır ve bu türden mecazların Kur’ân’da bulunması, onun fesâhat ve belağatinin en üst seviyede olduğunun bir göstergesidir.<sup>53</sup>

Ayetin izahı amacıyla müfessirimizin zikrettiği dördüncü ve son açıklamaya göre, burada bir *takdim-tehir* söz konusudur. Buna göre ayetin takdiri, *إِذَا أَمَرْنَا* şeklinde ve “Biz bir toplumun şımarık varlıklarına Allah’ın emirlerine itaat etmelerini emreder, onlar da bu emre uymazsa, o zaman onları helâk etmek isteriz” anlamındadır.<sup>54</sup>

Müellifimizin talebesi Tûsî, tefsirinde hocası tarafından zikredilen bu dört görüşün hepsine yer vermektedir.<sup>55</sup> Zemahşerî de aynı şekilde bunları aktarmakta; fakat sadece mecaz anlayışına dayalı olan üçüncü görüşün doğru olduğunu belirtmekte; diğerlerini ise yanlış olarak nitelendirmektedir.<sup>56</sup> Râzî de öncelikli olarak ilk görüşü zikretmekte; sonra da Zemahşerî tarafından benimsenen üçüncü yorumu aktarmakta ve bunu Ebû Alî el-Cübbâî’ye isnad etmektedir. Akabinde Râzî, bu ayetten hareketle kendi mezhebinin/Eş’ariyye’nin, Yüce Allah’ın bir kula *ibtidâen*, yani *ortada bir sebep yokken* zarar verebileceğini ifade ettiğini aktarmaktadır. Son olarak Râzî, hem kendisinin beğendiği, hem de bir Mu’tezilî tarafından dile getirildiği için bu mezhep tarafından da benimsenecek olan Kaffâl (ö. 365/976)’in ayetle ilgili görüşlerini zikretmektedir. Kaffâl’e göre Yüce Allah, toplumun önde gelen, varlıklı ve azgın tabakasının asla imana gelmeyeceğini ezeli ilmiyle bilmesi-

<sup>52</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 30.

<sup>53</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 31.

<sup>54</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 32.

<sup>55</sup> Tûsî, *Tibyân*, VI, 458-461.

<sup>56</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 628-629.

ne rağmen, sırf bu ilme dayanarak onları cezalandırmamakta; onlara iyilikleri emretmekte; bunları yerine getirip getirmeyeceklerinin somut olarak ortaya çıkması için onlara mühlet vermektedir. Fakat bütün bunlardan sonra, bu kişilerin tevbe edip imana dönmeyeceği iyice kesinleşince de, onları helâk etmektedir. Ona göre ayet bu şekildeki kişilerin durumunu anlatmaktadır. Kaffâl'in yapmış olduğu bu yorum, Râzî tarafından övgüye lâyık bulunmuştur.<sup>57</sup>

Ayetle ilgili yukarıda zikredilen ve başka birçok müfessirin de benimsediği ilk yorum ve buna oldukça benzeyen Kaffâl'in yorumu daha makul görünmektedir. Buna göre Yüce Allah, azgınlıkta önde giden ve asla iman etmeyeceğini bildiği bir topluma, iyi davranışlarda bulunmayı emretmekte; bunu yapmaları için onlara yeteri kadar mühlet de tanımakta; fakat bu emre uymamaları durumunda da, artık ortada onların helâk edilmeleri için gerekli sebep bulunduğu için onları helâk etmektedir. Dolayısıyla müellife göre bu ayette, Yüce Allah'ın bir toplumu sebep-siz ve haksız bir şekilde helâk etmek istemesinden veya O'nun insanlara kötülüğü/fıskı emretmesinden kesinlikle söz edilmemektedir. Buna binaen, ayette cebri gerektirecek bir ifadenin bulunmadığı da ortadadır. Bu yaklaşımın, incelediğimiz diğer müfessirler tarafından da genel olarak benimsendiği görülmektedir.

#### 4. Kur'ân'ın Farklı İki Yerinde Anlatılan Bir Hâdisenin, Aynı veya Farklı Hâdiseler Olabileceğini Göz Önünde Bulundurması

Şerif Murtazâ, Kur'ân'ın farklı iki yerinde zikredilen aynı hâdisenin, kısmen birbirinden farklı gibi görüldüğü bazı noktalara da işaret etmektedir. Müellif, farklı yerlerde anlatılan bir hâdisenin, aynı hâdiseler veya farklı hâdiseler olması ihtimalini göz önünde bulundurarak birtakım yorumlar yapmakta; sonuç olarak ayetler arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığını ispatlamaktadır. Onun bu doğrultudaki yorumlarının güzel bir örneği, Hz. Mûsâ'nın asasının büyük bir ejderhaya mı, küçük bir yılanı mı dönüştüğü meselesinde görülmektedir.

Şerif Murtazâ'nın dikkat çektiği üzere, Kur'ân'ın bir âyetinde Hz. Mûsâ'nın asasının *ejderha gibi büyük bir yılan* (تُجَانًا) dönüştüğü<sup>58</sup>; bir başka âyetinde ise *küçük bir yılan* (جَانًا) dönüştüğü<sup>59</sup> ifade edilmektedir. Müellif, bu konuyla ilgili muhtemel bir soruyu şu şekilde ifade etmektedir: "Sü'bân (تُجَانًا) büyük yılan, cänn (جَانًا) ise küçük yılan anlamına gelmektedir. Bahis konusu âyetlerde anlatılan kıssa aynı iken, nasıl olur da aynı varlık iki farklı şekilde isimlendirilebilir? Aynı asa, nasıl olur da aynı anda hem büyük bir yılan, hem de küçük bir yılan dönüşür?"<sup>60</sup> Şeyden önce müfessirimiz, burada bahis konusu edilen iki âyette yer alan kıssaların, aynı kıssa olmadığını ifade etmektedir. Buna göre cänn kelimesinin geçtiği kıssa, Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin başlangıç döneminde; onun Mısır'a geri dönmesinden önce meydana gelmiştir. Sü'bân kelimesinin geçtiği kıssa ise, onun Firavun'la tekrar karşı karşıya gelmesinden ve Firavun'a peygamber olduğu-

<sup>57</sup> Râzî, *Mefâihü'l-Ğayb*, XX, 175-178.

<sup>58</sup> Bkz: Şuarâ 26/32.

<sup>59</sup> Bkz: Kasas 28/31. Konuyla ilgili ayrıca bkz: Tâ-Hâ 20/20; Neml 27/10.

<sup>60</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 52.

nu bildirmesinden sonra gerçekleşmiştir. Söz konusu âyetlerin siyâk ve sibâkı da bunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, müellife göre asa önceleri küçük bir yılana dönüşmekte iken, Firavun'la karşılaşma esnasında büyük bir yılana dönüşmeye başlamıştır.<sup>61</sup> Bu farklılığın sebebi, Hz. Mûsâ'yı çok fazla korkutmamak için asanın başlangıçta küçük bir yılana dönüştürülmesi; Firavun'la karşılaştığında ise, onu iyice korkutmak için asanın oldukça büyük bir yılana dönüştürülmesi olsa gerektir.

Fakat Şerif Murtazâ, bahsi geçen âyetlerde yer alan söz konusu ifadelerin, aynı hâdiseye ilgili olduğunu kabul eden bazı müfessirlerin de bulunduğunu dile getirmekte; bu yaklaşım göz önünde bulundurulduğunda da söz konusu işkâlin çözümü mahiyetinde üç muhtemel yorumun zikredilebileceğini belirtmektedir. Bunlardan ilkinde göre Yüce Allah, Hz. Mûsâ'nın asasını bir âyette cüssesinin büyüklüğünden dolayı *sü'bân'a*, yani ejderha gibi büyük bir yılana; diğer âyette ise kıvraklığından ve çevikliğinden dolayı *cânn'a*, yani küçük bir yılana *benzetmektedir*. Böylece kıssada anlatılan ve olağanüstülük arz eden bu hâdiseye, daha etkili bir hale gelmektedir. Buna göre kıssalardan birinde *yılanın büyüklüğü*, diğerinde ise *kıvraklığı* ön plana çıkarılmış olmaktadır. Bu durumda müellife göre iki âyet arasında herhangi bir tenâkuz kalmamaktadır.<sup>62</sup> Şerif Murtazâ tarafından zikredilen bu yorum, ondan önce Zeccâc ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından da zikredilen ve benimsenen bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>63</sup>

Müfessirimize göre bu noktada şunu da gözden kaçırmamak gerekmektedir: Âyetlerden birinde asanın büyük bir yılana *benzetilmesi*, onun *her bakımdan* bir ejderhaya benzediği anlamına gelmemektedir. Asanın küçük bir yılana benzetildiği diğer âyette de durum aynıdır. Zira Arap dilinde bir *benzetme* yapıldığı zaman, benzeyenle benzetilenin *her bakımdan* birbirine benzemesi zorunlu olmayıp, bu ikisinin, sadece benzetmenin amacını teşkil eden *benzetme yönü* açısından birbirine benzemesi yeterlidir. Bu noktada müfessirimiz, benzeyenle benzetilenin bu ilişkiyle ilgili bazı örnekler vermektedir. Mesela "(Cennetliklerin) çevrelerinde gümüş kaplar ve billûr kâselerle, gümüş beyazlığında billûr gibi şeffaf kupalarla dolaşılır..." (İnsân 76/15-16) âyetinde, Cennet ehline sunulan gümüş kadehlerin 'gerçek anlamda' bir billur/cam olduğu değil, bu kadehlerin şeffaflığından ve inceliğinden dolayı, sanki camdan yapılmış kadehlere benzediği ifade edilmek istenmektedir.<sup>64</sup>

Âyetlerdeki hâdisenin farklı oluşu esasına dayalı müellifin zikrettiği muhtemel ikinci yorum da şu şekildedir: Yüce Allah, mezkûr âyetlerden birinde geçen *جَان* (*cânn*) kelimesiyle *yılan* anlamını değil, *cin* anlamını kastetmiştir. Buna göre asa, cüssesinin büyüklüğü bakımından kocaman bir yılana dönüştürülmüş; bu şekilde görenleri dehşet ve korkuya düşürmesi bakımından da bir cine benzetil-

<sup>61</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 52.

<sup>62</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 53.

<sup>63</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, IV, 88; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 297.

<sup>64</sup> Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 53.



miştir. Nitekim *cânn* kelimesinin geçtiği bu âyette, gördüğü manzaranın dehşetinden dolayı Hz. Mûsâ'nın korkup kaçtığı ifade edilmektedir.<sup>65</sup>

Konuyla ilgili müfessirin bizzat kendisinin ortaya attığı ve önceki yorumlarla aynı derecede muhtemel gördüğü üçüncü açıklamaya göre, Hz. Mûsâ'nın asası önce küçük bir yılan (*cânn'a*) dönüşmüşken, sonraları tedricî bir şekilde büyük bir yılan (*sü'bân'a*) dönüşmeye başlamış olabilir. Bu âyetlerde asanın ilk hali *cânn*, son hali de *sü'bân* olarak ifade edilmiştir. Bu durum, söz konusu mucizeye muhatap olan Firavun'u, İsrailoğulları'na yaptığı zulümden alıkoymak için, ona karşı aşamalı olarak daha büyük ve daha korkutucu bir mucize ortaya koyma amacına matuf gibi görünmektedir.<sup>66</sup>

Bir mukayese yapmak gerekirse; Mâtürîdî, asanın, Hz. Mûsâ tarafından yere atılmadan önce küçük bir yılan halinde olmasının; onun tarafından yere atıldıktan sonra ise büyük bir yılan dönüşmesinin imkân dâhilinde olduğunu ifade ederek söz konusu müşkili çözmeye çalışmaktadır.<sup>67</sup> Müfessirimizin talebesi Tûsî ise, yukarıda zikredilen görüşlerin ikincisi dışında hepsini aktarmaktadır.<sup>68</sup> Zemahşerî de âyetlerde bahsedilen kıssaların aynı olduğu esasına dayanan üç yorumdan ilkinin ve üçüncüsünü zikretmektedir.<sup>69</sup> Râzî ise aralarında tercihte bulunmaksızın bu görüşlerin hepsini aktarmaktadır.<sup>70</sup>

Bize göre bu konuda en makul görüş, daha önceki müfessirler tarafından da benimsenen, Hz. Mûsâ'nın asasının, cüssesinin büyüklüğünden dolayı bir âyette "büyük bir yılan olduğunun belirtilmesi"; diğer bir âyette ise kıvraklığından ve çevikliğinden dolayı "küçük bir yılan benzetilmesi" görüşüdür. Zira bu âyetlerden ilkinde, bu asanın "kocaman bir yılan olduğu (فَاذَا هِيَ تُعْبَانُ مَبِينٌ)" ifade edilirken, diğerinde onun "küçük bir yılan gibi kıvrak hareket ettiği (تَهْتَرُ كَأَنَّهَا جَانٌ)" ifade edilmektedir. Dolayısıyla ilk âyette bir varlığın durumunun *doğrudan anlatımı*, ikincisinde ise bir varlığın, bazı bakımlardan başka bir varlığa *benzetilmesi* söz konusudur. Nitekim müellifin talebesi Tûsî de diğer görüşlerin yanı sıra tefsirinde bu görüşe de yer vermektedir.<sup>71</sup>

Fakat âyetlerde bahsedilen kıssaların ayrı hâdiseler olduğu ve yılanın bir seferinde küçük bir yılan, öbür seferinde de büyük bir yılan dönüştüğü görüşü de yabana atılacak bir yorum değildir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi Şerif Murtazâ bu görüşü tercih etmektedir.

## SONUÇ

Şerif Murtazâ, *Emâlî* adlı eserinin bazı kısımlarında Kur'ân ilimlerinin en önemlilerinden biri olan Müşkilü'l-Kur'ân ilmiyle ilgili birtakım yorumlarda bu-

<sup>65</sup> Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 53.

<sup>66</sup> Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 53-54.

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 523.

<sup>68</sup> Tûsî, *Tibyân*, VIII, 17.

<sup>69</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 56-57.

<sup>70</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIV, 131-132.

<sup>71</sup> Tûsî, *Tibyân*, VIII, 17.

lunmuş; birbirleriyle ve vâkıyla çelişir gibi görünen bazı ayetlerdeki müşkilleri izah etmeye çalışmıştır. Müellif bu müşkillerin bir kısmını, ayetlerin hakikat veya mecaz ifade edebileceğini göz önünde bulundurarak çözümlenmektedir. Meselâ müfessir, Elest Bezmi hâdisesini yorumlarken, insanoğlunun bu hâdiseyi hiç hatırlamasından dolayı bunu farklı bir şekilde yorumlamakta veya mecaza hamletmektedir. Bazı müfessirler ise, onun mecaz olarak nitelendirdiği bu hâdiseyi bir temsîl olarak görmektedirler.

Öbür taraftan Şerif Murtazâ, zaman zaman ayetlerin metninde birtakım mahzûf ifadeler bulunabileceği gerçeğini de dikkate almaktadır. Fakat müellif, bu türden ayetleri yorumlarken birtakım aklî gerekçelerden de hareket etmektedir. Yukarıda incelemiş olduğumuz, ilâhî emanetin göklere, yere ve dağlara teklif edilmesi meselesinde bu tavır açıkça görülmektedir. Zira burada da müellif, "akılsız varlıkların, akıllı varlıklara mahsus olan bazı işleri yapamayacağı" ilkesini esas alarak, söz konusu ayeti "Göklerin ve yerin çekinme ve korkma gibi özellikleri bulunsaydı ve biz de onlara ilâhî emaneti teklif etmiş olsaydık, bunu kabul etmekten çekinir ve korkarlardı!" şeklinde açıklamaktadır. Müellifin hazfe örnek verdiği bu ayet de, bazı müfessirler tarafından bir temsîl anlatım olarak değerlendirilmiştir.

Şerif Murtazâ, çoğu zaman kendi zihninde bulunan birtakım aklî ilkeleri esas alarak Kur'ân müşkillerine yaklaşmaktadır. Onun bu ilkeleri benimsemesindeki asıl etken, kendisinin mensup olduğu Şîa mezhebinin de Mu'tezile'nin etkisiyle tevhid, adalet gibi birtakım ilkeleri benimsemiş olmasıdır. Müellifin bu açıdan Ehl-i Sünnet âlimlerinden ayrıldığını söyleyebiliriz. Çalışmamızda da geçtiği gibi bunlardan en önemlisi, "Yüce Allah'ın kullarına zulmetmekten münezzehe oluşu" ilkesidir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi, bu ilkelerin Kur'ân'da da birtakım temelleri bulunmaktadır. Bu çerçevede müellif, bu temel ilkeye aykırı gibi görünen birçok ayeti, bu ilke doğrultusunda tevil etmekte ve buna uygun hale getirmektedir. Ayrıca müellif, birbiriyle çelişir gibi görünen bazı ayetleri de, bahsedilen hâdiselerin farklı zamanlarda gerçekleşen hâdiseler oluşu veya söz konusu ayetlerin, hâdisenin farklı boyutlarına işaret etmeleri ile açıklamaktadır.

Sonuç olarak Şerif Murtazâ'nın *Emâlî* adlı bu eseri, Kur'ân okurken zihne takılan birçok müşkili bir arada incelemesi bakımından önemli bir çalışmadır. Müellifin zengin bir edebî birikime sahip olması, Kur'ân müşkillerini çözümlenmede onun işini oldukça kolaylaştırmıştır. Zira müellif, Arap dilinde kelimelerin ve ibarelerin birçok farklı kullanımının mevcut oluşundan faydalanarak, çok farklı yorum ihtimallerini ortaya koyabilmektedir. Tabii olarak müellifin bu çözümlenmeleri yaparken kullandığı yöntemler, diğer müfessirler tarafından da yaygın olarak kullanılan yöntemlerdir. Ayrıca müellif, kendisinden önceki müfessirlerin yorumlarından da çokça istifade etmektedir. Fakat Kur'ân müşkillerini ortaya koyup çözümlenme konusunda, kendisinin de üstün bir kabiliyete sahip olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

## KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed (ö. 1323/1905) - Rızâ, Muhammed Reşîd (ö. 1354/1935), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Dâru'l-Menâr, 2. bs. Kâhire 1366/1947, I-XII.
- Akdemir, Hikmet, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Y., İzmir 1999.
- Bilgin, Mustafa, *Tefsîrde Mu'tezile Ekolü*, basılmamış doktora tezi, Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Büyük Tefsîr Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, Bilmen Y., İstanbul 1973, I-II.
- Bolelli, Nusreddin, Belâgat (Beyân-Me'âni-Bedi' İlimleri: Arap Edebiyatı), İFAV Y., 3. bs. İstanbul 2001.
- Brockelmann, Carl, "Murtaza's-Şerif", *İA*, MEB Y., Eskişehir 1997, VIII, 657-658.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, şerh ve tahkîk: eş-Şeyh Kâsım eş-Şemmâi er-Rifâi, Dâru'l-Erkam, Beyrut trs. I-IX.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as (ö. 275/888), *es-Sünen*, Çağrı Y., İstanbul 1413/1992, I-V.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 210/825), *Mecâzü'l-Kur'ân*, tahkîk: Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire trs. I-II.
- el-Emîn, Ebû Muhammed es-Seyyid Muhsin b. Abdülkerîm b. Alî (ö. 1371/1952), *A'yânu's-Şîa*, tahkîk: Hasan el-Emîn, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, Beyrut 1406/1986, I-X.
- Eren, Cüneyt - Özcan, Halil, *Kur'ân-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar*, Aktif Y., Erzurum 2003.
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullâh ed-Deylemî (ö. 207/822), *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403/1983, I-III.
- el-Hatîb, Abdüllâtîf Muhammed, *Mu'cemü'l-Kırâât*, Dâru Sa'deddîn, Dımeşk 1422/2002, I-XI.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, tahkîk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001, I-XVII.
- el-Hıfzî, Abdüllâtîf b. Abdülkâdir, *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şîa*, Dâru'l-Endelüsü'l-Hadrâ', Cidde 1421/2000.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed (ö. 852/1449), *Lisânu'l-Mîzân*, haz. Abdülfettâh Ebû Gudde - Selmân Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Beyrut 1423/2002, I-X.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (ö. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahkîk: Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybe, 2. bs. Riyâd 1420/1999, I-VIII.
- , *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tahkîk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cize 1417-1420/1997-1999, I-XXI.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim (ö. 276/889), *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, tahkîk: es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1398/1978.
- , *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, neşr: es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. bs. Beyrut 1401/1981.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, tahkîk: Abdullâh Alî el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullâh - Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-Maârif, Kâhire trs. I-VI.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zehab*, tahkîk: Mahmûd el-Arnaût - Abdülkâdir el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk 1412/1991, I-X.
- İbrâhîm, Muhammed Ebu'l-Fazl, "Mukaddime", *Emâli'l-Murtazâ (Ğurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid)* içinde, I, 5-22, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1425/2004.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed (ö. 415/1025), *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, tahkîk: Adnan Muhammed Zerzûr, Dâru't-Türâs, Kâhire 1969, I-II (tek mücellid).
- , *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut trs.

- Kahveci, Niyazi, Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebbar-Şerif Murteza), Araştırma Y., Ankara 2006.
- el-Kazvîni, Ebu'l-Meâlî Celâleddîn Muhammed el-Hatîb (ö. 739/1338), *Telhîs ve Tercümesi (Kur'an'ın Eşsiz Belâgatı)*, haz: Nevzat H. Yanık - Mustafa Kılıçlı - M. Sadi Çöğenli, Huzur Y., İstanbul trs.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn (Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye)*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.
- Kızılırmak, Ali, *Kur'an'da Hakikat ve Mecaz*, basılmamış doktora tezi, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.
- Kiraz, Celil, Şerif Murtazâ'nın Emâlî'sinde Kur'an Müşkilleri ve Mütешâbihleri, Emin Y., Bursa 2010.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr es-Semerkandî el-Hanefî (ö. 333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, tahkik: Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1425/2004, I-V.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh bi Şerhi'l-İmâm Muhyiddîn en-Nevevî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1996, I-XIX.
- Öz, Mustafa, "Şerif el-Murtazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010, XXXVIII, 586-588.
- er-Râğîb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (ö. 502/1108), *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'an (el-Müfredâtü fî Çarîbi'l-Kurân)*, tahkik: Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dîmeşk 1413/1992.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Alî el-Kuraşî et-Teymî el-Bekrî (ö. 606/1209), *Mefâtihu'l-Çayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981. Türkçe tercümesi: *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Çayb)*, I-XXIII, çev. Suat Yıldırım - Lütfullah Cebeci - Sadık Kılıç - Cafer Sadık Doğru, 2. bs. Huzur Y., İstanbul 2002.
- eş-Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-Hüdâ Zü'l-Mecdeyn Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn el-Müsevî el-Alevî (ö. 436/1044), *Emâlî'l-Murtazâ (Çurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid)*, tahkik: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1425/2004, I-II (tek mücelled).
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, tahkik: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kâhire 1422/2001, I-XXVI.
- et-Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed (ö. 743/1342), *et-Tibyân fî İlmi'l-Meânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân*, tahkik: Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1407/1987.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ (ö. 279/892), *es-Sünen*, Çağrı Y., İstanbul 1413/1992, I-V.
- et-Tûsî, Şeyhü't-Tâife Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî (ö. 460/1067), *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, tahkik ve tashîh: Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs. I-X.
- , *el-Fihrist*, Leknev 1870.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl (ö. 311/923), *Meânî'l-Kur'an ve İrâbuh*, tahkik: Abdülcelîl Abdüh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, I-V.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tahkik: Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed, Müessesetü'r-Risâle, 3. bs. Beyrut 1405/1985, I-XXVIII.
- ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidü't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, tashîh: Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, I-IV.

# İLÂHÎ NASLAR BAĞLAMINDA ÖZGÜRLÜK VE ADALET ANLAYIŞININ YENİDEN TESİSİ: MAHMUD MUHAMMED TAHA ÖRNEĞİ

Tamer YILDIRIM\*

## ÖZET

Bu makalede Sudanlı politikacı, teolog ve düşünür Mahmud Muhammed Taha'nın (1909/11–1985) özgürlük, adalet ve bununla alakalı görüşleri incelenecektir. Taha, Sudan'da doğdu. 1930'larda Hartum'da mühendislik okudu. 1945'te seküler bir devlet olarak Sudan'ın tam bağımsızlığını savunan, bir özgürlük hareketi olan Cumhuriyetçi Parti'yi kurdu ve liderliğini yürüttü. Partinin ideolojisinin yapısı 1951'de Taha'nın mistik bir uzlete çekilmesinden sonra ortaya çıkan radikal bir değişimden geçti. Bu ideolojinin ışığında, parti İslam ve modernitenin 'neo-islamcı' bir uzlaşmasını taahhüt eden bir durumun savunuculuğunu yaptı.

Pek çok yorumcu gibi Taha, peygamberin Mekke dönemi ve daha sonraki Medine döneminde inancın temel olarak bölündüğünü ifade etmiştir. Mekki ayetler genel olarak çoğulcu, toleranslı ve pasiftir. Fakat daha sonra Medine'deki bölümlerde karakter değişmiş ve inanmayanlara karşı şiddet savunulmuştur. Hem geleneksel İslam hukuku hem de İslam düşüncesinin çoğu bu ikinci kısım üzerine kurulmuştur. Günümüzde Medine dönemindeki bölümlerin geçerli olduğu vurgulanırken Taha, modern toplumda Mekke'dekilerin daha önemli olduğunu düşünür.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Mahmud Muhammed Taha, Cumhuriyetçi Parti, İkinci Mesaj, Sudan.

## RECONSTRUCTION OF THE CONCEPTS OF FREEDOM AND JUSTICE IN THE CONTEXT OF DIVINE TEXTS: THE EXAMPLE OF MAHMOUD MOHAMED TAHA

In this article discusses Sudanese politician, theologian and thinker Mahmoud Muhammed Taha's (1909/11–1985) views freedom, justice and related issues. Mahmoud Muhammed Taha was born Sudan. In the 1930s, as an engineering student in Khartoum. In 1945 he co-founded and led the Republican Party a major emancipatory movement, advocating full independence for Sudan as a secular republic. The nature of the party's ideology went through a radical change after Taha emerged from a mystical retreat in 1951. In the light of this ideology, the party advocated a "neo-Islamist" position committed to a reconciliation of Islam and modernity.

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tamer\_yil@hotmail.com

Like many commentators, Taha discerns a basic division between the tenets revealed during the Prophet's tenure as a preacher in Mecca (610–622) and those revealed after his flight to Medina (622–633). The first set of statements and guidelines is generally pluralist, tolerant, and pacifist. But the later parts in Medina change character, and advocate violence against nonbelievers. Both traditional Islamic law and much of Islamic thinking is based on this second half. Taha felt that the Medina portions, while valid, were intended to be addressed to the situation at the time, and that the more important parts for modern society were verses of the Koran in Mecca.

**Key Words:** Koran, Mahmoud Muhammed Taha, Republican Party, Second Message, Sudan

## GİRİŞ

Çağdaş dönemde Kur'an'a yaklaşım içinde bulunduğumuz dönemin sosyal adalet ve özgürlük taleplerini karşılayıcı bir okuma ve anlamlandırma perspektifine ihtiyaç duymaktadır. Mahmud Muhammed Taha, eylemci bir anlayışla, değişirici ve dönüştürücü etkisi açısından Kur'an'ı, yaşadığı döneme aktif ve hazır bir imkân olarak sunmaya çabalamıştır. Bu çabalar sırasında üretilen fikirler her ne kadar geleneksel İslami düşünce açısından tartışmalı olsa da, bugün İslam'ı etkisiz veya pasif hale getirme çalışmalarına şahit olduğu bir dönemde Taha'nın pratiğe yönelik fikirlerinin ciddi bir şekilde analiz edilmesinin gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

Müslümanların ve İslam'ın zaman zaman bazı noktalarda kapalılıkları olmasına rağmen büyük bir kısmı gözler önünde olan bir tarihi vardır. Bu tarih, akıl ve inanç arasındaki bağların farklı biçimlerde yorumlanmasıyla dolu, hem toplumun hem de dininin karşılıklı olarak dönüştükleri ve uyarlandıkları bir niteliğe sahiptir. Siyasi açıdan da bu durum değişmemiş ve aynı dönüşümler yaşanmıştır. Bu dönüşümler özellikle son yüzyılda oldukça hızlı ve beklenmedik bir şekilde gerçekleşince karşılaşılan durumlara verilecek tepkilerde de farklılıklar oluşmuştur. Günümüzde bu oluşum ve karşı oluşlara baktığımızda şöyle bir manzarayla karşılaşırız: İslam ülkelerinde ortaya çıkan ve genellikle Batılılar tarafından 'fundamentalizm' olarak isimlendirilen hareketler, aslında 'Siyasal İslam' olarak nitelendirilebilir.<sup>1</sup> Yalnız ortaya çıkan bu siyasal İslam, kurtuluşu değil daha ziyade teslimiyeti savunur. Fakat çağdaş İslam düşünürleri arasında Sudanlı M. M. Taha, diğer düşünürlerden farklı olarak kendi modernist İslamî yaklaşımı içinde etkin bir liberal hareketin izlerini taşıyan yayınlar yaparak, teslimiyetçi ulema zihniyetine ciddi eleştiriler getirmiştir. Ulemanın teslimiyetçi zihniyeti yanında nakillerle dolu eski metinler arasında sıkışıp kalması, halka ufuk açacak yeni fikirler sunmaktan uzak olması da bu eleştirilerde etkili olmuştur. Böyle olmasına karşın Taha, bugün hiçbir radikal ya da ılımlı İslamcı grup tarafından kabul edil-

<sup>1</sup> Siyasal İslam genellikle geçmişe dönük bir gelecek ütopyası, savunmacı bir kültürel reaksiyon veya İslam ülkelerinde dini unsurları öne çıkaran siyasal hareketleri inceleyen bir yaklaşım tarzı olarak ifade edilse de genelde bu yaklaşımların sonunun geldiği de belirtilir. Özellikle Roy, 'Siyasal İslam'ın İflosu' adlı eserinde İslam dünyasının neredeyse bütününden aldığı örneklerle bunu göstermeye çalışır.

memekte ve aydınların hiçbiri onun düşüncelerini dikkate almamaktadır.<sup>2</sup> Oysa Taha'nın ortaya koyduğu model ve yöntem en azından siyasal açıdan yapılanmalarda karşılaşılan bazı sorunların aşılması için oldukça önemlidir. Bu çalışmada ülkemizde tanınmayan Taha'nın önce hayatına kısaca değinip asıl konumuz olan Kuran'ı yorumlama metodu, özgürlük ve adalete bakış açısını açıklayacağız.

### 1- Mahmud Muhammed Taha'nın Hayatı

M. M. Taha, Mavi Nil Bölgesi yani Orta Sudan'da yer alan Rufaa'da, 1909 ya da 1911'de doğdu. Altı yaşında annesini, onbir yaşında iken babasını kaybetti ve bakımını dört kardeşiyle beraber halaları üstlendi. 1930'lardan itibaren İngiliz sömürgesinde bulunan Sudan'ın bağımsızlığı için çalışmaya başladı. 1936 Gordon Memorial College (şimdiki Hartum Üniversitesi) Mühendislik Fakültesi'nden mezun oldu ve yerel ve ulusal politikaları geliştirmekle ilgilendiği Gazira'da Ziraat Mühendisi olarak çalıştı. Sudan Demiryollarında da bir süre çalıştıktan sonra, bağımsızlık mücadelesinde daha etkin yer alabilmek için istifa edip 1941'den itibaren özel olarak çalışmaya başladı. İngiliz sömürgesine karşı Sudan'ın bağımsızlığını desteklerken, eğitilmiş Müslümanların bağımsızlık mücadelesine yeterince destek vermemesinden şikâyetçi olup, geleneksel ulemanın sömürgecilere karşı takındığı teslimiyetçi tutumu şiddetle eleştirdi.<sup>3</sup> Taha, 1945'in Ekim ayında İngiliz sömürgesi altındaki Sudan'da bağımsızlık mücadelesi bağlamında Cumhuriyetçi Kardeşler (el-İhvaü'l-Cumhuriyyun) adlı partiyi kurdu. Amacı demokratik, federal, sosyalist bir Sudan İslam Cumhuriyetiydi. İslamî hükümlerle hükmeden sosyalist bir hükümetin iktidar olmasıyla Sudan'a barış geleceği, ekonomik yönden güçlü bir ülke olacağı kanaatindeydi. Ancak partisinin sömürgeci yönetimlere doğrudan ve açık bir şekilde karşı çıkmasından dolayı hapse atıldı. 50 günlük hapisten sonra serbest bırakılan Taha, uygulanmasını İngilizlerin yasakladığı genç bir kızı sünnet ettiğinden dolayı tutuklanan bir ebenin serbest bırakılması için düzenlenen bir gösteriye liderlik etmesi sebebiyle 1946'da tutuklanarak tekrar hapse atıldı. Taha'nın bu tavrının altında yatan neden, sömürgeci otoritelerin ahlakî olarak kanun yapmalarının yasal olmadığı düşüncesiydi. İki yıl hapisten kaldı. Daha sonra üç yıl memleketi Rufaa'da halvete çekildi. Bu beş yıllık süre içinde özellikle Kur'an'ın anlamı üzerinde derin tefekkürde bulundu.<sup>4</sup> 1951'de halvetten ayrıldı ve yazdığı *Benim Yolum (Qul Hadhihi Sabieli)* adlı kitabını 1952'de yayınladı. Hapiste ve halvette geçirdiği değişimin ardından Cumhuriyetçi Kardeşler partisi politik alandan daha ziyade kendi İslam anlayışını yayan bir örgüte dönüştü, yani parti'nin ideolojik yapısı Taha'nın halvetinden sonra radikal bir değişime uğradı. Bu ideolojinin

<sup>2</sup> Amin, El-Kenz, *Avrupa ve Arap Dünyası*, s. 9 vd.

<sup>3</sup> Thomas, "Mahmoud Muhammed Taha Kimdir?", Mahmud Muhammed Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı* (içinde), der. ve çev. Hakan Tanıttıran, s. 7.

<sup>4</sup> Taha, özellikle Ali İmran suresindeki (2:7) Kur'an'ın anlamını Allah'ın ve kendilerine ilim verilenlerin bileceğine dair ayeti çıkarımları için kendisine dayanak olarak aldı.

ışığında, parti İslam ve modernitenin uzlaşmasını savunan bir yapıya büründü.<sup>5</sup> Bazıları bu dönüşümü bugün Mısır'da hala etkinliğini koruyan Müslüman Kardeşler benzeri bir kardeşlik cemaatine benzetti. Bu anlamda Taha, hem bir teolog hem de politik bir liderdi.<sup>6</sup> Hatta inzivada bulunduğu bir dönemde Sudan'da İslamî hareketi yönetecek gücü kendilerinde bulamayan ve oldukça büyük bir potansiyele sahip bu düşüncedeki insanları bir araya toplamak için İslamî Kurtuluş Hareketi'nin önde gelenlerinden Muhammed Yusuf, Taha'nın bu harekete önderlik edip edemeyeceğini görüşmek için Ruffa'ya gitti. Uzun bir tartışmadan sonra Muhammed Yusuf, Taha'nın fikirlerini, hareketi yönlendirmek için fazla aykırı buldu.<sup>7</sup> Aslında Cumhuriyetçi Kardeşler ılımlı olup dinin yeniden ihya edilmesinden yanaydı, önceleri özellikle altmışların ortalarında Sufi-fundamentalist bir hareket geliştirmeye başlamadan önce Müslüman Kardeşler ile çok yakın faaliyetleri olmuştu.<sup>8</sup> Fakat Cumhuriyetçi Kardeşler hareketi yine de modern değişimi yaşayan insanların hayatlarına dair mesaj ve uygulamaların taşıyıcısı konumundaydı. Taha, kendisine bağlı olanlara modern toplumun hayati öneme hâiz ahlakî, ilmî, fennî yönleriyle uyumlu ve ilerlemeye açık aydın ve dinamik bir anlayış sunmuştu.<sup>9</sup> Taha'ya göre eski fikirlerle başa çıkmak için yeni fikirler gerekir. Bu anlamda bir fikirler savaşına ihtiyaç vardır. Yalnız bu savaşlar önderler olmadan kazanılmaz. Bu da Taha'nın neden dini bir cemaat olmayıp politika aygıtına ihtiyaç duyduğunun ifadesidir.

1955'te anayasaya ilişkin önerilerini, *Sudan Anayasası'nın Esasları (Esas-ü Düsturi's-Sudan)* isimli kitapta topladı. Burada bir başkan tarafından yönetilen federal, demokratik, sosyalist bir cumhuriyet çağrısı yaptı.<sup>10</sup> İslam Hukuku yasalarının uygulanmasının, ülkede bulunan gayri Müslimlerin ve Arap olmayanların güvensizliğine sebep olacağından uygulanmaması gerektiğini belirtti. Bu öngörüsü daha sonra gerçekleşti ve Sudan'da uzun yıllar devam edecek olan bir iç savaş çıktı. 1956'nın Ocak ayında Sudan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra bir anayasa yapmak amacıyla oluşturulan Kurucu Meclis'e seçildi. Ancak müdahaleler yüzünden istifa etti. Yeni anayasa tamamlanamadan Kasım 1958'de General İbra-

<sup>5</sup> Değişimden sonra parti taraftarları kendilerini politik bir partiden ziyade bir dava hareketi olarak değerlendiriyordu. Bundan dolayı seçimlere ve diğer partiler gibi politik bazı aktivitelere katılmadılar. Warburg, *Islam, Sectarianism and Politics*, s. 161.

<sup>6</sup> Taha'nın siyasi alandaki bazı görüşleri Ali Abdurrazık'ın (1887–1966) *el-İslam ve Usul'ul-Hukm* adlı kitabında belirttiği düşüncelere benziyordu. Bu eserinden sonra Ezher mezunu ve şeriat kadısı olan Abdurrazık'tan Âlim sıfatı alındı ve klasik İslam düşüncesinden sapmakla suçlandı. el-Efendi, *Nasıl Bir Devlet*, s. 61–64.

<sup>7</sup> el-Efendi, *Turabi Devrimi*, s. 153.

<sup>8</sup> el-Efendi'ye göre "Cumhuriyetçi Kardeşler Hareketi" 18. ve 19. yüzyıllardaki dini ihya hareketlerine benzemiyordu. Hareket sonraları modern Batı teorilerinin (Marksizm'den Darwinizm'e kadar) asimilasyonundan oluşan bir terkibi, İbn Arabî'nin panteizmi ile birleştirdi. Değerlendirme için bkz. El-Efendi, "İslami Reformasyon'un Lahor'dan Hartum'a Uzanan Seyri", çev. Haluk Ersoy, *Dünya ve İslam Dergisi*, Sayı: 10, (Bahar 1992).

<sup>9</sup> en-Naim, "Translator's Introduction", Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam* (içinde), trns. Abdullah A. en-Naim, s. 4.

<sup>10</sup> Thomas, "Mahmoud Muhammed Taha Kimdir?", s. 9.



him Abboud askeri bir darbe yaptı ve tüm siyasi partileri kapattı. Bu süreçte Taha'nın halka açık toplantılar yapması ve fikirlerini açıklaması engellendi. Fakat o, düşüncelerini ev toplantılarıyla açıklamaktan ve yeni kitaplar yazmaktan geri durmadı. Taha, kitlelerin gündelik yaşamdan dinî yaşama kadar her alanda aydınlanması için çalıştı.<sup>11</sup> 1960'ta *İslam'ı*, 1966-67'de *Muhammed Yolu (Tarik-u Muhammed)*, *Namazın Mesajı (Risaletü's-Salah)* ve *İslam'ın İkinci Mesajı (Er-risaletü's-Saniye min-el İslam, 1966)* adlı eserlerini yayınladı. 1967'de Altı Gün Savaşları olarak bilinen Arap-İsrail Savaşı'nın Arapların yenilgisiyle sonuçlanmasının ardından, İsrail'in 1967 sınırlarına çekilmesi koşuluyla barış yapılması gerektiğini savunduğu *Ortadoğu Problemi (Müşkilatü'ş-Şarki'l-Evsat)* adlı kitabını yazdı. O, bu eseri ile barışçıl yollarla meselenin halledilmesini öneren ilk kişiydi. Bu düşünce Camp David kararlarının tasvip edilmesi, yani Arap dünyasının İsrail'le münasebetler kurması anlamına gelmekteydi. Fakat bu görüşleri Sudan Ulemasının ve Müslüman Kardeşler Örgütü'nün ciddi tepkilerine neden oldu.

1965'te özellikle Müslüman Kardeşler ve diğer partilerin kapatılmasını istedikleri Sudan'daki Komünist Partisi'nin kapatılmasına muhalefet ederek, bunu demokrasiden sapma olarak nitelendirdi. Taha, Komünizme yönelik eleştirileri olmasına rağmen, sadece demokrasinin gereği olarak buna karşı çıktı. 1968'de 'dinden çıkma/irtidat' suçlamasıyla tutuklandı. Fakat mahkeme heyeti önünde savunma yapmayı reddetti. Mahkeme, onu suçlu buldu; ancak idam cezasıyla yargılanmış olmasına rağmen bir ceza vermedi.<sup>12</sup> 1969'da askeri darbeye başa gelen Cafer Numeyri<sup>13</sup> tüm siyasi partilerin faaliyetlerini yasakladı ve 1970'de Taha'ya konuşma yasağı getirdi. Fakat Cumhuriyetçi Kardeşlerin bu süreç içerisinde halk arasında ve özellikle de kadınlar arasında taraftarları arttı. Taha'nın özgürlükçü düşüncelerinin bunda payı büyüktü.<sup>14</sup> 1973'te onun halka açık toplantılar yapması da yasaklandı. Taha ve ona bağlı olanlar partinin daha güçlenmesi için mücadelelerini sürdürdü. Bu süreçte neşir çalışmalarına devam etti. 1977'de Suudi Arabistan'daki Vehhabi rejimini eleştiren bir kitap yazdığı için bir ay tutuklu kaldı. Yazdığı kitaplardan dolayı, 1979'da bir kez daha İslam'dan dönmekle yargılandı.<sup>15</sup> 1980'e kadar Taha ve yandaşları fikirlerini, halka açık konuşmalar yapmaları yasak olmasına karşın parklarda, sokaklarda insanlara anlatmaya devam etti. Bu süreç içinde Numeyri rejimi de desteklendi. Bunun temel sebebi sosyalist bir anlayışa ve laik uygulamalara vurgu yapan Numeyri'nin mevcut durumda tek alternatif olmasıydı.

<sup>11</sup> Tangenes, "Müslüman Gandhi", Mahmud Muhammed Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı* (içinde), der. ve çev. Hakan Tanıttıran, s. 24.

<sup>12</sup> Warburg, *Islam, Sectarianism and Politics*, s. 162.

<sup>13</sup> 1969'da askeri darbeye başa gelen Numeyri 1985'e kadar görevde kaldı. Sudan'ın bağımsızlıktan sonraki yönetim şekilleri için bkz. Abdulkadir Hamid, "Sudan İslami Yönetim Geçiş Deneyimi", *Sudan İslam Projesi*, çev. İsmail Özkan, Vahdettin İnce, s. 35 vd.

<sup>14</sup> Sidahmed, *Politics and Islam*, s. 123-124.

<sup>15</sup> Flwehr-Lobban, *Historical Dictionary*, s. 179.

Taha'nın amacı, fikirlerinin hayata geçmesini sağlamaktı. 1983 Eylül'ünde Numeyri, ülkede İslam Hukukunun (şariat) uygulanacağını resmen ilan etti.<sup>16</sup> Taha ve Cumhuriyetçi Kardeşler devlet hukuku olarak İslam Hukukunun uygulanmasına karşıydı. Çünkü bu uygulama Müslümanları, Müslüman olmayan Sudanlılarla karşı karşıya getiriyordu. Bu ise ulusal birliğe aykırıydı. Onlar, Müslüman olmayanların vatandaş olarak tüm haklara sahip olmalarını ve "Eylül Kanunları"nın kaldırılmasını talep etti. Taha ve Cumhuriyetçi Kardeşler kanunlara İslamî olmadıkları gerekçesiyle karşı çıktı. Liberal ve solcu entelektüeller de onu destekledi.<sup>17</sup> Numeyri'nin başlattığı yönetimi İslamî temele dayandırma projesini sert bir dille eleştiren Taha, İslamiyet aleyhinde olduğu gerekçesiyle 1983 yılında partinin önderleriyle tutuklandı. Bunlar arasında kadınlar da vardı. Bu tutukluluk süresi Aralık 1984'e kadar 19 ay boyunca devam etti. Taha, "Ya Bu Ya Tufan" başlığı altında kaleme aldığı bildirisinde İslam Hukukunun ilanına karşı çıkarak, yeni kanunların geri çekilmesini ve demokratik sivil hakların iyileştirilmesini istedi. 1985 yılında bu bildirisini delil gösterilerek bir grup arkadaşıyla birlikte yeniden tutuklandı ve fitne çıkarmak suçlarından dört arkadaşıyla birlikte idam cezası ile yargılandı. Mahkemeye savunma yapmayı reddeden Taha, konuşmasında, mevcut yasaların İslam'ın aslını reddettiğini, İslam hukukunu bozduğunu ve nefret edilir hale getirdiğini savunarak bu kanunların tek hedefinin halkı yıldırım ve boyun eğdirmeye zorlamak olduğunu söyledi. Bu anlayışa sahip idareye boyun eğen hâkimlerle işbirliği yapmayacağını açıkladı. Taha'nın neyle suçlandığının belli olmadığı mahkemeden, idam kararı çıktı. Taha ile birlikte yargılanan dört arkadaşına 'tövbe' etmeleri şartıyla, idam cezalarının affedileceği söylendi. Tövbe etmesi için tanınan üç gün süreden sonra çıkarıldığı mahkemede pişman olmadığını belirterek, fikirlerini savunan yeni açıklamalar yaptı ve bunun üzerine idam edilmesine karar verildi. Arkadaşları 'tövbe' ederek kurtulurken Taha, mahkeme kararından üç gün sonra 18 Ocak 1985'te Sudan'ın başkenti Hartum'da idam edildi.<sup>18</sup> Cesedi çölde bilinmeyen bir yere gömüldü. 76 yaşındaki Taha'nın idam kararını onaylayan Numeyri, idamdan birkaç ay sonra kendi hükümetinin savunma bakanı tarafından yapılan bir darbe ile koltuğundan ayrıldı. Başa geçen yönetim, Ekim 1985'te bir geçiş anayasasını kabulünden sonra, Taha'nın büyük kızı veya ablası Esmâ'nın başvurusuyla Taha'ya itibarını iade ederken, idamı hükümsüz ve anayasaya aykırı ilan etti. Talebesi Abdullah A. en-Naim hocasının dinden çıkmış bir insan olmadığını bilakis İslam'a nasıl bağlı olduğunu şöyle açıklamıştır; "Üstat Mahmud, şunu açıkça vurgulamıştır ki, kendisine göre İslam sırf akılcı, laik bir düşünce değil, tamamı ile Allah tarafından gönderilen bir dindir. Yine o açıkça ifade etmiştir ki, kendisi asla yeni bir vahiy almış değildir. Müslümanlar arasında

<sup>16</sup> Numeyri'nin İslam Hukukunu ilan etmesi samimi olarak İslam'ın hâkimiyeti için mi yoksa kendi siyasî çıkarlarına ulaşmak amacıyla halkı kendi yanına çekmek için mi olduğu hala tartışmalı bir konudur.

<sup>17</sup> el-Efendi, *Turabi Devrimi*, s. 254.

<sup>18</sup> Talbi, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", *The New Voices of Islam; Reforming Politics and Modernity A Reader*, ed. Mehran Kamrava, s. 276 (dipnottan).

yaygın olarak bilindiği şekliyle ilahi vahiy Hz. Peygamber ile son bulmuştur. Bununla beraber o, Allah'ın kelamı olan Kur'an'ın Hz. Peygambere vahyedildiği gibi, normal insanların da Allah'tan nurlu bir anlayışın kelamını ve öğretisini alabileceğini ileri sürmüştür. Taha, bu görüşlerini desteklemek için “Allah'tan korkun, Allah size gerekli olanı öğretir, Allah her şeyi bilir” (2;282) ayetini ve “Kim bildiği ile amel ederse Allah ona bilmediği şeyleri de öğretir” hadisini de delil göstermiştir.<sup>19</sup>

Fakat bu durum için bazı farklı değerlendirmeler mevcuttur. Örneğin Muhammed Talbi, 1985'te Taha'nın idamına kadar İslam Hukuk tarihinde dinden dönenlerin öldürülmesi kuralının uygulanmadığını, bu kuralın büyük ölçüde teoride kaldığını belirtmiştir.<sup>20</sup> Taha'nın da dinden döndüğünden dolayı değil, Numeyri'nin İslamlaştırma programına muhalefetini açıkça ifade ettiğinden dolayı idam edildiği daha kuvvetle muhtemeldir. Bu idam her yönden kınandı. Bu idamda Müslüman Kardeşler'in suçu olmamasına karşın, özellikle Taha'nın talepleri onları, olayın asıl sorumluları olarak suçladı.<sup>21</sup>

## 2- Cumhuriyetçi Kardeşler Partisi

Küçük fakat nispeten uzun ömürlü olan Cumhuriyetçi Kardeşler Partisi, Sudan'ın laik bir cumhuriyet olarak İngiliz sömürgesinden tamamen kurtulmasını savunan, bunun için kamuoyunu harekete geçiren özgürlükçü bir harekettir. 1945'te Cumhuriyetçi Parti adıyla olağan bir parti olarak kuruldu. 1951'de programı İslamî bir hususiyet kazanmaya başladı.<sup>22</sup> 1956'dan itibaren parti, kuruluşundaki amaçlardan farklı olarak Cumhuriyetçi Erkek ve Kız kardeşler adıyla ruhanî ve politik bir hareket halini alarak<sup>23</sup>, İslamî bağlamda dini reformlar öne süren dini bir harekete dönüştü. 1958–64 General İbrahim Abboud rejimi döneminde partinin kurucusu ve lideri İslamî reform uğruna daha aktif oldu.<sup>24</sup> Cumhuriyetçi Parti olarak ilk günlerinden itibaren politikadaki resmî iştirakleri tarihsel olarak küçümsenmesine rağmen, Taha'nın 1985'teki idamına kadar Cumhuriyetçi Kardeşler'in Sudan politikasındaki etkileri büyük oldu. Taha'nın son yıllarında halk tabakalarındaki taraftarları arttı. Harekete özellikle öğrenciler, kadınlar ve Müslüman entelektüeller katıldı.<sup>25</sup> Cumhuriyetçi Erkek ve Kız Kardeşler Partisi taraftarlarının sayısı yüzbinlere ulaştıysa da lideri Taha'nın idamından sonra taraftarları hızla azaldı ve 1989 İnkaz Devrimi'nden sonra, diğer partiler gibi bu partinin taraftarları da kitlesel bir şekilde İslamcı cepheye geçti. Bu durumun kökeninde Sudan'da bulunan reformist hareketlerin büyük ve uluslararası hareketler olmaktan ziyade, bölgesel ve liderler etrafında toplanan dini aktivist hareketler şeklinde ortaya çıkmış olması yatmaktadır. Ayrıca Taha, dinin asıl kaynaklarındaki değişime dikkat çekmesine yani bütün insanlığı kucaklayacak bir dini anlayışın,

<sup>19</sup> en-Naim, “Translator's Introduction”, s. 4–5.

<sup>20</sup> Talbi, “Religious Liberty: A Muslim Perspective”, s. 113.

<sup>21</sup> el-Efendi, *Turabi Devrimi*, s. 265.

<sup>22</sup> Sidahmed, *Politics and Islam*, s. 46.

<sup>23</sup> Tangenes, “Müslüman Gandhi”, s. 20.

<sup>24</sup> Flwehr-Lobban, *Historical Dictionary*, s. 179–180.

<sup>25</sup> Flwehr-Lobban, *Historical Dictionary*, s. 178–179.

çağdaş ideolojinin ve yeni esasların geliştirilmesi faaliyetinin Kur'an ve sünnetten hareketle olması gerektiğini ifade etmiş olmasına rağmen; Kur'an, bizzatı bu ayrımı ve parçalayıcı anlayışı "Kitabın bir kısmına iman ediyor diğer kısmını ret mi ediyorsunuz?" (2:85) şeklindeki sorusuyla yermiştir.<sup>26</sup> Bu husus Taha'nın görüşlerinin fazla yayılmamasının sebeplerinden bir diğeri olarak görülmektedir.<sup>27</sup>

### 3- Metodu: İslam'ın İkinci Mesajı

Taha, fikirlerini felsefî bir mistisizmle rasyonel siyaseti karıştırıp İslamî bir ideoloji içinde konferansları ve kitapları aracılığı ile halka sunmaya çalışmıştır. Geleneksel İslam yorumlarına ters olan ama bunu yaparken İslam'ın kendi kaynaklarına dayanarak yeni kapılar açmaya çalışan Taha'nın amacı, eşitlikçi ve daha insancıl bir İslam anlayışı geliştirmektir. Bunun için, dinin yeni okuma biçimlerine ihtiyaç olduğunu söylüyordu. Taha, "Bugün temel problem vahyin pratik hayattan uzaklaşmasıdır" diyerek, Kur'an'ı anlama çabalarından öte pratik hayata geçirilmesi üzerinde durmuştu. Yani, Taha'nın Kur'an'a dair düşünceleri ile ilgili gerçek, onun Kur'an'la alakalı çabalarının pratiğe yönelik olduğudur. O, Kur'an'ı çağa uygulayabilme iradesi elinden alınmış olan modern Müslüman'a öncelikli sorununu gösterip, bu iradeyi tekrar ve acilen elde etmesini önerdi. Kapitalist ve komünist toplum yerine; iyiliği sevmeye ve kötülükten nefret etme fikrinin etrafında dönen Kur'an düşüncesini yaşayan bir İslam toplumu. Ona göre bu toplumun oluşması için bir dönüşümün yaşanması, bunun için de önce bu toplumu oluşturacak kişilerin düşüncelerinin değişmesi gerekir. Çünkü din, ıslah ve uyanış faaliyetlerinin temelidir ve günümüz Müslümanları Kur'an'ı anlamak için gerekli olan kabiliyetlerini kaybettikleri için ondan gerektiği şekilde yararlanmaları mümkün değildir. Fakat zaman üstü ve ötesi olan vahye dayalı dinin özünü zamana aktararak İslam'ı çağa göre yorumlamak, dinin evrensel mesajını sadece içinde bulunduğumuz 'şu anda' değil geleceğe uzanan bir derinlikle ifade etmektir. Kur'an'ın da bu esasa göre yorumlanması gerekir. Bunun için yaşanan tarih doğru okunmalıdır. Yoksa Kur'an'ın yorumu ve yararı eksik kalır. Kısaca çağ okunmadan din de Kur'an da tam olarak bilinemez. Bunun gerçekleşmesi dinin değişmesi demek değildir. Yani değişmesi gereken İslam değil, Müslümanlar hatta Müslümanların zihniyetidir.<sup>28</sup>

Taha'nın 'İslam'ın İkinci Mesajı', 'İlerici İslam' olarak isimlendirilen eserleri, liberal Müslüman reformist hareketlerin ilkleri arasında yer almaktadır. İslam'ın 'ikinci' ya da nihai mesajı insanlığın bütün diğer dini ifade biçimlerinde de mevcuttur. Çünkü İslam Hz. Âdem'den itibaren vardır. Bu, Kuran'ın indirilme-

<sup>26</sup> Magneralla, "The Republican Brothers: A Reformist Movement in the Sudan", *Muslim World*, LXII/1, (Ocak 1982), s. 21.

<sup>27</sup> Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 181. Taha'nın sosyal ve politik bazı tutumları ve özellikle 1985'in Ocak ayında idamından sonra Cumhuriyetçi Kardeşler hareketinin bitişinin sebepleri için bkz. Mahmoud, "Mahmoud Muhammad Taha and the Rise and Demise of the Jumhuri Movement" *New Political Science*, Vol. 23, Number 1, (March 2001), s. 65-88.

<sup>28</sup> Nebi, *Fikret'ü'l-İfrikiyyeti'l-Âsyeviyye*, s. 32.

sinden sonraki dönemle sınırlanamaz. O, “Allah’ın dinidir” ve Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer kutsal metinlerde de daima var olmuştur.<sup>29</sup>

Bu noktada Taha, düşüncelerini dini bir temele dayandırmak istediğinden dini bir terim olan ‘Nesh’ kavramına başvurur. Nesh: Kuran’daki şer’i bir hükmün, daha sonra inen yeni bir şer’i hükümle kaldırılmasıdır. Taha’ya göre ise nesih; ortadan kaldırma değil, bir hükmü erteleme anlamına gelir. Kuran’daki bir ayetin uygulanması için koşulların uygun olmadığı anlaşıldığında, o hüküm ertelenmiş ve onun yerine geçici bir emir gelmiştir. Şimdi artık bu ertelenen hükümleri canlandırmak gerekmektedir. Nasihin, mensuhtan önce indiği tezini ileri sürerek bir anlamda nesih anlayışını tersine çevirmektedir. Bu düşüncenin temelinde, Hz. Muhammed’e peygamberliğin geldiği ve 13 yıl boyunca İslam’ı anlattığı Mekke dönemi ve daha sonra 10 yıl yaşadığı Medine döneminden hareketle, Kur’an’daki ayetlerin Mekkî ve Medenî şeklinde bir ayrıma tabi tutulması yer alır. Taha, tarihi tersine çeviren bu bakış açısıyla Mekkî ayetlerin Medenî ayetleri nesh ettiğini söyler. Kur’an’ın Mekke döneminin evrensel ilkelerini İslam’ın ‘İkinci Mesajı’, Medine dönemini de İslam’ın ‘Birinci Mesajı’ olarak adlandırır. İslam’ı birinci ve ikinci mesajı şeklinde ayırarak İslam’ın ikinci mesajı daha önce inmiştir, o da asıl mesaj olan Mekke dönemi evrensel mesajıdır, der. İniş sırası olarak ‘İslam’ın İkinci Mesajı’nın daha önce indiğini, Medine dönemi emirlerinin insanın özgürlüğünü iyi kullanamaması ve henüz evrensel ilkelere hazır hale gelmemesi nedeniyle nazil olduğunu belirtir. Taha, topluma verilen emirlerin konjonktürel olduğunun anlaşılması gerektiğini, bu toplumun ideal toplumun son aşaması olmadığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda Medine toplumunda ele alındığı şekliyle Müslümanların genel olarak Yasa (Şeriat) tarafından düzenlendiğini var saydıkları sekiz farklı başlığı değerlendirmektedir: Cihat, kölelik, özel mülkiyet, kadın erkek eşitsizliği, çok eşlilik, boşanma ve boşama, kadınların örtünmesi, toplumsal hayatta kadın erkek ayrımı. Taha’ya göre bunlar fûrûa ait konulara dayalı olarak gerçekleşmiştir. Bunların ayrıca ayrıntılı bir şekilde Hz. Peygamberin sağlığında ortaya konulduğunu ama ikinci mesajın hala birincisi gibi açıklanmadığını fakat açıklanması gerektiğini belirtmiştir. O, *İslam’ın İkinci Mesajı*’nı bu fikirlerini anlatmak ve yaymak için yazmış ve Cumhuriyetçi Kardeşler Partisini de bir anlamda bunu gerçekleştirmek için kullanmıştır. Ana hatlarıyla Taha’nın yöntemi bu temel ilkeler üzerine oturmaktadır. Fakat bu ilkelerin genel İslamî bakış açısına uyumlu olup olmadığı meselesine gelince; nesh kavramına getirdiği tanımlama her şeyden önce Kur’an’daki ifadelendirmeye ters düşmektedir. Taha’nın değerlendirmesine göre nesh edilen ayetler, asıl olan ayetler olup geçici bir süreliğine askıya alınmıştır. Hâlbuki Kur’an’daki ayetlerde nesh edilen ayetin yerine daha iyisinin getirileceği açıkça belirtilir. “Eğer biz bir ayeti nesheder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını veya benzerini getiririz.” 2:106. Görüldüğü gibi Taha’nın yeniden oluşturmaya çalıştığı bu terminoloji Kur’an’ın ifadeleriyle çelişki içerisindedir. Burada

<sup>29</sup> Amin, “İslami Özgürleşme Teolojisine Doğru”, Mahmud Muhammed Taha, *İslam’ın İkinci Mesajı* (içinde), der. ve çev. Hakan Tanıttıran, s. 30-31.

dikkati çeken bir durum da nesh'in gerçekleştiğini belirttiği ayetlerin içeriği noktasındadır. Bunlardan; cihat, kadın erkek eşitsizliği, çok eşlilik, boşanma ve boşama, kadınların örtünmesi, toplumsal hayatta kadın erkek ayrımı gibi hususlar, özellikle İslam dünyasında Batı dünyasının etkisinin artmaya başladığı dönemden itibaren daha yoğun bir şekilde ele alınan konulardır. Bu noktada söz konusu tartışmaların içten bir zorlamadan ziyade, dıştan etkilenme sonucunda oluştuğu görülmektedir. Modern yaşam tarzına göre bu hususların bazı noktalarda sorun yarattığı doğrudur. Fakat Taha'nın belirttiği gibi bunların eğitim, yaşam tarzı ve düşünce şekliyle değişebileceği veya yerleşeceği de tarihsel gelişime bakıldığında ortadadır. Dolayısıyla bunların hükmünü iptal etmek doğru çözüm değildir.

Taha'ya göre bazı ayetlerin hükmünün ertelenmesinin sebebi şudur: İnsanlar Allah'ın emirlerini uygulamayıp bir anlamda özgürlüklerini suiistimal edince kendi özgürlüklerinin kısıtlanmasına neden olan emirlere muhatap oldular ve nihai mesaj olan Mekke dönemi emirleri geçici bir süreliğine askıya alındı. Bu yeni dönemde nihai mesajın uygulanabileceği ortamı hazırlayıp toplumu ve bireyi asıl mesaja hazırlayacak dönüştürücü emirler olan Medine dönemi emirleri devreye girdi. Yani birinci mesaj zamana uyum sağlamak ve topluma ulaşabilmek amacıyla ikinci mesajın standartlarını aşağıya çekti. Süreç içerisinde emirler de sertleşti. Kanaatimizce, Taha'nın ayetlerin nesh edilmesinin temelini insanların günah işlemesine bağlaması da pek doğru gözükmemektedir. Zira Allah'ın insanların güç yetiremeyeceği şeyleri onlara yüklemeyeceği konusunda açık hükümler mevcuttur. "Allah, hiç kimseye gücünün yeteceğinden fazla bir şey teklif etmez." (2:286)

Taha'ya göre Kur'an kendi içinde iki bölüme ayrılır: İman ve İslam. Bunlardan ilki Medine'de sergilenmişken, ikincisi Mekke'de ortaya konmuştu.<sup>30</sup> Medine dönemine özgü metinler iman aşamasına, Mekke dönemindeki metinler İslam aşamasına yakındır. Medine döneminde gelen birinci mesaj belirli zaman ve mekânın ihtiyacına göre kurallar ortaya koyar. Ancak bu, temel prensiplerin nasıl uygulanacağını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Ortaya konulan bu örnek; uygulanması ve takip edilmesi gereken kurallar değil, sadece o dönemin örneğidir.<sup>31</sup> Medine dönemi ayetleri yalnızca belli bir insan topluluğuna yönelik "Ey iman edenler" diye başlarken Mekke dönemi ayetleri genellikle tüm insanlığa yönelik "Ey âdemoğlu" veya "Ey insanlar" diye başlar. Ayrıca, Mekke döneminde zorlamalardan ziyade ikna ayetleri hâkimdir bu nedenle Mekke'de sadece inananlar ve inanmayanlar mevcuttur. Mekke dönemi ayetlerinde barışçıl ikna örnekleri sergilenmektedir. Hicretin ve barışçıl ikna ayetlerinin ilgasının ardından kılıçla yaymaya dair ayetler hâkim olmuştur. Bu şiddet tehdidi altında kimileri bazı fikirlerini açıklayıp bazılarını gizlemeye başlamışlar, böylece İslam toplumu ikiyüzlülükle karşılaşmıştır. Ayrıca Cihad kavramı ve kuralları Medine döneminin bir karakteristiğidir.<sup>32</sup> Kur'an ve Sünnette önerilen iyi ve örnek toplum modeli toplum-

<sup>30</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 124.

<sup>31</sup> Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 182.

<sup>32</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 125, 130.

sal gelişime faydalı oldukları müddetçe, farklı yaşam tarz ve tavırlarına sınırsız hoşgörü içeren, bir kamusal alan oluşumunu öngörür. Bu kamusal alan, onaylamadığı tavırlara tepki verebilecek nitelikte olmalıdır. Ancak bu, kesinlikle baskı ve şiddetle olmamalıdır. Çünkü baskı ve şiddetin; şiddet ve iki yüzlülük (münafıklık) şeklinde iki sonucu vardır. Taha, bu noktada baskı ve şiddet emirleri içerdiğini iddia ettiği Medenî ayetlerin, konjonktürel yani tarihsel şartların zorunluluğu nedeniyle nazil olduğunu, Kur'an'ın asıl ve evrensel ilkelerinin Mekke dönemi çoğulcu ve hoşgörülü emirleri olduğunu belirtir. Yani Medenî ayetler dışlayıcılığı, Mekke ayetleri ise temel olan ezeli mesajı ihtiva eder. Fakat Taha'nın Mekke dönemini 'İslam' ve Medine dönemini de 'İman' dönemi olarak adlandırması kabul edilmesi zor bir değerlendirme gibidir. Çünkü Taha, burada emirlerin boyutunu dikkate alarak yani Mekke'de dini yaşayacak olan bir toplumu oluşturma çabalarının olması ve Medine'de eğitilmiş bir topluluğun bulunmasına dayanarak böyle bir değerlendirmeye gitmiş olmasına karşın, bu görüşleri tarihsel şartlar göz önüne alındığında doğru olarak nitelendirmek mümkün değildir. Yani Taha, kendi metoduna veya uzun bir inziva sürecinde oluşturduğu dini metinlere yaklaşım tarzına uygun olarak özellikle İslam'ın sosyal ve politik emirlerini yorumlamaktadır. Fakat bu noktada dini emirleri yorumlama tarzındaki tezatlar kendini göstermektedir. Politik yönelimine baktığımızda bunun sebepleri daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.

#### 4- Sosyalizm

Taha'ya göre özel mülkiyet İslam'ın şartlarından biri değildir. İslam'ın temel ilkesi, Allah'ın kulları arasında mülkiyetin ortak kullanımınıdır. Böylece herkes kendi ihtiyacı oranında bunlardan faydalanabilir. Bu, zamanının tek gerçek Müslüman'ı olan Hz. Muhammed'in uyguladığı bir ilkedir. Ne var ki İslam böyle bir bölüşüm deneyimi hiç yaşamamış ve yalnızca özel mülkiyetten anlayan bir topluma gönderilmiştir. Bugünkü İslamî yasaların mülkiyetle ilgili kısımları İslam'ın asıl hedefini yansıtmamaktadır, ancak aşamalı olarak Müslümanları gerçek mülkiyet anlayışına yaklaştırmaktadır. Bu nedenle Allah'ın ilmi doğrultusunda zekât, inancın vazgeçilmezlerinden biri olmuştur.<sup>33</sup> Başka bir deyişle Allah, Müslümanlara özel mülkiyet edinmelerine izin vermiş ve mallarının belirli bir kısmını zekât olarak vermelerini öğütlemiştir. Bu aşama insanları sosyalizme hazırlamanın bir yoludur. Yalnız Taha, burada zekâtı sadece maddi açıdan ele almaktadır. Oysa zekât sadece sosyal sefaleti azaltan bir yeniden dağılım aracı değil aynı zamanda bir manevi ilerleme aracıdır. Dolayısıyla zekât gibi dinin bir emrini alıp onun ibadet olma özelliğini bir anlamda görmezden gelip gelecekte kurulacak bir ekonomik sistemin parçası haline getirmek, olaya tek taraflı bakmak ve bu yönüyle de eksik kalması demektir.

Taha'ya göre sosyalizm insanoğlunun yaratabildiği tüm materyal zenginliğine eşit erişim olanağının bulunmasıyla eş anlamlıdır. Sosyalizm demokratik olmadığı sürece ya da Taha'nın sözleriyle aktarmak gerekirse, bireylerin mutlak

<sup>33</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 141.

özgürlüklerine dayanmadığı sürece anlamsızdır. Çünkü bu özgürlük, sorumluluğun kaynağı ve bireylerin belirli durumlarda, ilişkilerinde kendilerini Tanrı'ya yaklaştırabilecek seçimleri yapmalarının garantisidir. Taha, İslam adına savunduğu projeyi modern çağın tarihsel sosyalizminden ayırt etmektedir. Özellikle Sovyet modeli, ona göre, bireylerin benmerkezci tutkularıyla kuşatılmıştır; Sovyet toplumu modern kapitalist toplumlarla aynı karakteristik yapıyı taşımaktadır. Taha'ya göre Sovyetler Birliği'nde demokrasinin hor görülmesi anlayışı; rejimin öngördüğü sonla (adaletsizliğin yok olması) materyalist felsefe arasındaki çelişki-den doğmuştur. Müslüman ülkeleri de kapsayan modern dünyada yeşermeyen inanç, bireysel benmerkezciliğin yayılmasından kaynaklanan adaletsizlik yüzünden zaten daha önceki sistemlerde de yeşeremezdi. Gerçek inanç olmaksızın sosyalizm de olanaksızdır.<sup>34</sup>

Taha'nın sosyalizm hakkındaki görüşleri sadece ona has değildir. İslam Dünyası'nda bu görüşler farklı dönemlerde farklı isimler tarafından savunulsa da özellikle 20. yüzyılda daha fazla dile getirilmiştir. Bu da içinde bulunduğumuz durumla alakalı bir mahiyet arz eder. Bu noktada şu unutulmamalıdır ki, İslam'ı bir yönetim veya sosyal yaşam tarzıyla nitelemek her şeyden önce onun özünü uyuşmaz. Yani, İslam'ı demokrasi, komünizm, liberalizm veya burada olduğu gibi sosyalizmle nitelemek bir açıdan doğru fakat pek çok açıdan yanlıştır. İslam bir dindir; siyasal sitem değildir ve bu şekilde ele almak onun bütünlüğüne zarar verir. İslamî siyaset ideolojisi 'kendi kendisidir'. Varolan bütün siyasal sistemlerden ayrılmaktadır. Sistemi teşkil eden diğer ana yapılar arasında bir denge vardır. Bunu beşeri anlayışın bir ürününe indirgemek doğru ve kuşatıcı olmayacaktır. Çünkü İslami ekonomi veya politikalar ancak İslami bir sistemin evreninde doğru olabilir. İslamiyet'in Kutsal Metinlerine bakıldığında bazen zorlamalarla her şey çıkarılabilir. Özellikle yorum metodunu da kendiniz belirlerseniz bu daha kolay bir hal alır. Dolayısıyla aslanan onu yorumlarken kendi siyasal yönelimlerimize göre onu yorumlamak değil, tarihsel bağlamı ve Hz. Muhammed'in uygulama şeklini ele almak olmalıdır. Bu şekilde sosyal ve siyasal düzen, sağlam temellere oturtulabilir. Çünkü modernist düşünürlerin çoğunda sosyal ve siyasal düzen, onu oluşturan bireylerden farklı bir şekilde düşünülmektedir. Bu husus da ortaya konulan yaklaşımların tutarlılığı ve uygulanması açısından en büyük eksikliklerdir. Örneğin; sosyalizm yerine İslam öğretisi içinde yer alan bir düşünce olan sosyal adalet prensibinin savunulması çok daha uygun gibidir.

### 5- Özgürlük

Özgürlük, düşünce tarihinde bütün sosyal teorilerce benimsenen bir değerdir. Fakat bu teorilerce benimsenen özgürlük anlayışı farklı anlamları içerebilmektedir. Yani özgürlük tek iken yorum ve tanımları farklılıklar göstermektedir. Çağ-

<sup>34</sup> Amin, "İslami Özgürleşme Teolojisine Doğru", s. 30-31. Taha, yaşadığı dönemde hem kapitalizmin hem de sosyalizmin başarısızlığının nedeni olarak toplumsal düşüncede emeğe, özgürlükten daha çok önem verilmesi olduğunu belirtir. Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 41.



daş dönemde bu konuda çok farklı değerlendirmeler olmasına rağmen, biz burada sadece Taha'nın özgürlüğü nasıl ele aldığına değineceğiz.

İslam'ın orijinal bakış açısına göre bir insan, pratikte özgürlüğünü suistimal etmediği sürece özgürdür. Taha'nın düşünce temelinde de güçlü bir özgürlük anlayışı yatar. O, bu özgürlüğü, "sorumluluğun kaynağı ve bireylerin ilişkilerinde Tanrı'ya yaklaşabilecek seçimler yapabilmesinin garantisi" şeklinde niteler.<sup>35</sup>

Taha için özgürlük, doğal bir haktır ve bundan dolayı da özgürlüğü insanın temel ihtiyaçları arasına yerleştirir. Ona göre, Allah, hayatı insanoğlu düzeyine yükselttiğinde, 'yaşama iradesine' (insanın hayatını devam ettirmesi için gerekli olan yeme-içme, barınma vs.) yeni bir etmen olan 'özgür iradeyi' eklemiştir.<sup>36</sup> Özgür irade yaşama iradesinden, özünde değil sadece derece olarak ayrılır. Başka bir deyişle özgür irade, yaşama iradesinin daha rafine ve incelikli halidir.<sup>37</sup>

Taha, insanın kurtuluşunun bireysel özgürlükten geçtiğini savunarak, bireysel özgürlüğe özellikle değinir. Pek çok sufî düşünürde olduğu gibi Taha'ya göre de insanlık Allah'ın suretinde yaratılmıştır.<sup>38</sup> Bu nedenle hepimiz özgürüz, sorumluyuz ve mükemmelliğe yatkınız. Bireylerin yaşamı, tanrısal mükemmeliyeti yakalamaya mücadelesiyle geçer.<sup>39</sup>

Taha, erdemi mutlak bireysel özgürlüğün ihtiyatlı biçimde kullanılması olarak tanımlamaktadır. Bunun temeli Kur'an'dır. Bireysel özgürlüğün kusursuz biçimi de, peygamberin sünnetidir. Peygamberin sünneti, onun gündelik yaşamda bireysel özgürlüğü ihtiyatlı biçimde kullanma yetisinin göstergesidir. Bu nedenle sünnet ahlakî değerlerin yani uygarlığın doruk noktasıdır.<sup>40</sup> Taha'ya göre bireysel özgürlüğün şartı korkulardan kurtulmaktır. Bu korkulardan kurtulup özgürlüğe kavuşmak için bireyleri ve toplumu, geçim, baskıcı otorite ve hoşgörüsüzlük korkusunu yaşamayacağı biçimde örgütlemek gerekir. Korkudan kaçınmak için birey, çevre ve o çevrenin özüyle olan ilişkisine dair kapsamlı bir algıya sahip olmalıdır. Yalnızca bu yolla insan aklı geçmişinden kalan bilinçaltı korkularından sıyrılabilir.<sup>41</sup>

Taha, başlangıçta İslam'ın bireyle toplumun ihtiyaçları arasındaki belirgin çelişkiyi giderebileceği ve bireyin mutlak bireysel özgürlük yolundaki ihtiyaçlarının, toplumun toplumsal adaleti sağlama yolundaki ihtiyaçlarının bir uzantısı olarak görüleceği bir sistem önerir. Diğer bir deyişle İslam, toplumsal örgütlenmeyi bir özgürlük aracı haline getirmeyi başarmış ve bu denge İslam Hukukunu iki

<sup>35</sup> Taha, Hz. Muhammed'e hitaben "Sen onlar üzerinde zorba/gözetleyici değilsin" (88:22) ayetini bu özgürlüğün bir garantisi olarak görür.

<sup>36</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 72.

<sup>37</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 75.

<sup>38</sup> Kur'an'da anlatılan İnsan yaratılırken Allah'ın ona ruhundan üflemesini Taha, "yaşama iradesi sürecini tamamlayan özgür irade" şeklinde açıklar. Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 94.

<sup>39</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 110.

<sup>40</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 37, 38. Peygamberin uygulamaları genellikle gönüllük esasına dayalıydı. Bazı müeyyideler olsa da bunlar genellikle ahlakiydi ve geleneksel devlet zorbalığı metotlarıyla hiçbir ilişkisi yoktu. el-Efendi, *Nasıl Bir Devlet*, s. 35.

<sup>41</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 129.

düzeyle ayıran tevhid kavramıyla sağlanmıştır. İslam Hukukunun bu iki düzeyi; toplumsal düzey ve bireysel düzeydir. Toplumsal düzeydeki İslam Hukuku, toplumsal sözleşmelerin hukuku olarak bilinir. Bireysel düzeydeki İslam Hukuku ise ibadet pratiklerinin hukuku olarak bilinir.<sup>42</sup> Bu ayrıma paralel olarak, Taha'nın özgürlük düşüncesi de gelişimsel bir özelliğe sahiptir. Buna göre İslam'da özgürlük iki seviyede ele alınır: Anayasayla uyumlu olan yasaların sınırlar koyduğu özgürlük seviyesi ve mutlak özgürlük seviyesi. İlk seviyedeki özgürlüğü yaşayan kişi dilediği gibi düşünür, düşüncesiyle uyumlu biçimde konuşur, konuşmasıyla paralel eylemlere girer. Ancak bunu yaparken başkalarının özgürlüğüne zarar vermez. Bunu yapacak olursa özgürlüğü anayasayla belirlenen yasalar tarafından sınırlanır.

İkinci özgürlük seviyesini yaşayan kişi ise dilediği gibi düşünür, düşündüğü gibi konuşur ve konuştuğu gibi eylemlere girer. Tüm bu özgürlüklerin kullanımının sonucunda ise yalnızca iyilik ve nezaket yayar. İlk seviyedeki özgürlüğün en alt derecesi adalet iken, ikinci seviyedeki özgürlüğün en alt derecesi bağışlamadır. İkinci seviyede özgür bir insan, bilinçaltında bile kötü bir niyet taşımaz. Çünkü bu tür kötü niyetlerin söze ve ardından eyleme dökülmeden önce bilinç düzeyinde başladığını bilir. Özgürlüğün bu iki seviyesi ardı ardına gelişir. İlki, ikincisinin hazırlık evresidir. Birey ikinci evreye; kendini keşfederek, hesap vermeye hazırlanarak, ahlakî anlamda eğitilerek ve çaba harcıyarak ulaşır. Bu esnada kendini aralıksız biçimde mükemmellik ve iyi davranış yolunda disiplin altında tutar. Kendini keşfetmek; Allah'ın sonsuz varlığının farkına varmak anlamına gelir. Böylece düşünmek, konuşmak ya da eylem anlamında Allah'ın razı olmayacağı davranışlardan kaçınmış olur. Kendini hesap vermeye hazırlamak ise, kötü niyetlerin gözden geçirilmemesi için daha fazla özen gösterilmesi anlamı taşır. Mutlak bireysel özgürlüğün hak edilerek kazanılması gerekir. Bunu hak etmek için bilinç, ifade ve eylem özgürlüklerinin kullanımında ihtiyatlı davranmak zorunludur. İslam, ibadet biçimlerini ve yasalarını bireyi bu doğrultuya sevk etmeyi gözeterek hazırlamıştır.<sup>43</sup>

Bireysel özgürlükle toplumsal özgürlüğün arasındaki ilişkiye değinecek olursak; toplum, kendi piramidinin temelini oluşturan bir özgürlüğe sahiptir. Bu piramidin en tepesinde ise bireyin özgürlüğü yer alır. Başka bir deyişle, toplumun özgürlüğü bir ağaç ise, bireyin özgürlüğü de bu ağacın meyvesidir. Bu bakış açısına sahip olan İslam, birey ve toplum arasındaki çelişkiyi ya da uzlaşmazlığı ortadan kaldırmış olur. İslam, bireyle toplum arasındaki bu dengeyi tevhid yoluyla kurduğu için, yasalarını da aynı biçimde bireyle toplumun ihtiyaçlarını uzlaştırabilme üzerine kurmuştur. Böylece amacın araca kurban edilmesi anlamına gelecek olan bireyin toplum uğruna harcanmasına göz yummayacağı gibi, bireyselliği elde etmek adına toplumu da bireye kurban etmez. Bu sayede İslam hukuku, bireyin mutlak bireysel özgürlüğü için toplumun ihtiyaç duyduğu şeyleri uzlaştırmayla

<sup>42</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 52.

<sup>43</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 57-58.

bir araya getirir.<sup>44</sup> Nasıl ki birey Allah'ın suretinde yaratılmış ve kendini bu yolda geliştirmeli ise, toplumların yaşamı da aynı şekilde mükemmellik yolunda ilerleme mücadelesiyle dolu olmalıdır.

Başta da belirttiğimiz gibi İslam, özgürlüğü özünde mutlak olarak görür. Bu nedenle ne tür ya da ne seviyede bir özgürlükten bahsederseniz edelim daima mutlak bir değeri ele almaktayız. Yeryüzündeki insanların taşıyabilecekleri oranlarda nasıplendikleri sınırlı özgürlük kavramı bir sınırsızlık imasını içinde taşır. Yani, sınırlılık özgürlüğün temel niteliklerinden biri değildir. Bilakis özgürlüğün gerçek özü mutlaktır. Sınırlama bireyin sınırlılıktan sınırsızlığa ya da mutlağa doğru gelişimine bağlı olarak bir geçiş süreci gerekliliğinden ibarettir. Bu nedenle İslam'da özgürlük mutlaktır: dinine ya da ırkına bağlı olmaksızın her bir bireyin onu elde etme hakkı vardır. Ancak bu hak bir görevle ilişkilidir ve doğru kullanım yoluyla kazanılmalıdır. Açıkça söylemek gerekirse özgürlük ihtiyatla kullanılmalıdır. Özgür kişi görevini layıkıyla yerine getirmeyip başarısızlığının sonucu olarak özgürlüğünden feragat etmek zorunda kalmadıkça özgürlük sınırlanamaz. Böyle bir durumda; özgürlük yaradılışla uyumlu yasalar, yani toplumun toplumsal adalet için gereksinim duyduklarını bağdaştırabilen yasalar uyarınca sınırlanır. Bu yasalar ne bireyi topluma ne de topluma bireye yeğ tutar. Yalnızca bu ikisi arasındaki dengeyi korur. Bu yasalar, bir sisteme adapte edildiklerinde, her uygulamalarında bireyin menfaatiyle toplumun menfaatini korumuş olurlar.<sup>45</sup>

Kişi bedenini, dilini kontrol edebildiğinde aklına ve düşüncelerine de sahip çıkabilir. Eğer bunları yaparsa bu esnada birey mutlak bireysel özgürlüğün eşğine gelmiştir. Böylece yasalar çemberi daralırken, özgürlük çemberi genişler. Bu mutlak bireysel özgürlüğün ileri bir aşamasıdır ve tüm İslamî yasalar bunu sağlamak için kurgulanmıştır.<sup>46</sup> Eğer birey bilinçaltındaki kötü düşünceleri koruyor, kötü konuşuyor ve davranıyorsa özgürlüğünün askıya alınması ve kısıtlanması kaçınılmaz olacaktır. Ancak bu kısıtlama öncelikle bireyin kendi menfaati, ikinci olarak da toplumun menfaati için uygulanmalıdır. Özgürlüğünün kefaletini bir kez daha ödemeye sevk edecek ve bu özgürlüğü uygun şekilde kullanmasını sağlayacak eğitimi ve disiplini alması kişinin menfaatine olacaktır.

Taha'ya göre bizim mutlak bireysel özgürlük görevimizi engelleyen niteliğimiz cehaletimizdir ve cahil bir bencillik düzeyinde kaldığında hem toplumun hem de kendimizin menfaati için özgürlüğümüz sınırlanmak zorundadır.<sup>47</sup> Yani, özgür bir kişi, özgürlüğünü doğru olarak kullanmazsa, o özgürlük anayasayla uyumlu bir yasa tarafından kısıtlanır. Bu yasa, bireyin mutlak bireysel özgürlük ihtiyacıyla toplumun toplumsal adalet ihtiyacı arasındaki çelişkileri giderir. Taha, bunu 'karşılıklılık yasası' olarak isimlendirir. İslam dininin temel söylemi: "*Rabbînin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır.*" (16: 125) ve benzer pek çok ayetin açıklan-

<sup>44</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 53.

<sup>45</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 54-55.

<sup>46</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 62-63.

<sup>47</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 56.

dığı Mekke'de ikna yöntemiyle başladı. Bu on üç yıl boyunca sürdü. İlk Müslümanlar dinlerini yaymak amacıyla inanmayanlara karşı saldırgan davranmadılar, acıya katlandılar ve kendi huzurlarından fedakârlık ettiler. Onların hayatları içten bir ibadet, nezaket ve barışçılık içeriyordu. Fakat insanlar yasaklandıkları halde günah işlemeye devam ettiler. Böylece özgürlüklerini suiistimal ederek kısıtlanmasının yolunu açmış oldular.<sup>48</sup> Bundan dolayı temel ve orijinal buyrukları ileten ayetler yerine zorlama öneren ayetler geldi. Bu değişikliğe, zamanın koşulları ve insanın o dönemde özgürlüğün sorumluluklarını taşıma konusundaki yetersizliği nedeniyle gerek duyuldu.<sup>49</sup> Bu anlamda Taha, cihat, kölelik, özel mülkiyet, kadın erkek eşitsizliği, çok eşlilik, boşanma, örtünme, haremlik-selamlık uygulaması gibi konularda getirilen hükümlerin ve kısıtlamaların, insanların kendilerine tanınan özgürlüğü henüz anlayamamasından kaynaklandığını savunur. Fakat daha önce belirttiğimiz gibi özellikle sosyal hayattaki bu gibi uygulamaları bir ceza olarak değerlendirmenin, Allah'ın Hâkim olma sıfatıyla ve tarihsel gerçeklerle uyuşmadığı kanaatindeyiz. Örneğin Taha'nın belirttiği boşanmanın yasak olması ve boşanmaya izin veren ayetin geçersiz sayılması burada anlatılan özgürlük ilkesiyle de çelişen bir durumdur. Bugün boşanmaya izin vermeyen bazı Katolik toplumlarda, bunun nasıl olumsuz ve gayri ahlaki sonuçlara sebep olduğu bilinmektedir. Bunun gibi Taha'nın örtünmenin yerine aslolanın açıklık olduğunu, çünkü özgürlükle açıklığın bağdaştığını, örtünmenin kişinin özgürlüğünü suiistimal etmesinden kaynaklandığını belirtmesi ve örtünmenin fuhuş yapan kadınlara bir ceza olduğunu söylemesi tartışılacak bir diğer konudur. Örtünmeyi özgürlük ilkesinin suiistimalinden doğan akılcı bir ceza olarak adlandırması ve şeriat tarafından uygulanmamış müminler nedeniyle uygulanmaya konulması tarihsel olaylarla açık çelişkiler içerir. Öncelikle Hz. Muhammed zamanında kaç kadın veya erkek fuhuş yapmıştır? Bunların sayısı oldukça sınırlıdır. Birkaç münferit olaydan hareketle böyle genel bir ilkeyi herkesi kapsayacak şekilde genişletmek ve insanların uygulamasını istemek ne kadar makuldür? Bu, cezanın şahsiliği ilkesiyle çeliştiği gibi; özgürlüğü olmayan cariyelerin örtünme zorunluluğunun olmaması, açıklığın özgürlük olmadığı bilakis örtünmenin özgürlüğün bir simgesi olduğunun ifadesidir.

Taha'nın değindiği özgür irademizin kısıtlanmamasının yolu nasıl olacak? sorununa gelince; bu noktada Taha, şunları açıklar: İnsanlar özgürlüklerinin değerini anlayabilecekleri ve sınırları aşmayacakları bir akıl seviyesine ulaştıklarında, özgürlükleri üzerindeki kısıtlamalar kalkacaktır. Yeni dini kavradıklarında, can ve mal kutsallığını anladıklarında ve akrabalarının ve dostlarının sosyal haklarını benimsediklerinde kılıç yasaklanmış, özgürlük suiistimalleri yeni yasalar uyarınca cezalandırılmaya başlanmıştır. Böylece İslam Hukuku gelişmiş ve yeni bir tür yönetim kurulmuştur. Özgür iradeyi doğru kullanmak, yalnızca Allah'ı seçmektir. Eğer bunu düşünce, konuşma ve eylemde tam bir kararlılıkla yaparsak bize daha

<sup>48</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 135.

<sup>49</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 134.

fazla özgür irade bahşedecektir. Eğer Allah'tan başkasını seçerek özgür iradeyi kötü kullanırsak onu gelecekte nasıl doğru kullanacağımızı öğretmek için bizi sınırlayacaktır. Özgürlüğün doğru kullanımı, O'nun bize hediyesidir. Kuşkusuz, özgürlüğün kötüye kullanımı da O'nun bize bir hediye verebilmek için doğru kurguyu hazırladığı bilgeliğin bir göstergesidir. Tüm bunlar ne bizi rahatsız edecek ne de varlığımızı tehdit edecek bir incelikle gerçekleşir. Cehaletten, özgürlük suiistimalinden ve cezadan uzak durabilmek için gereken bilgiden neden yoksun yaratıldık diye sorulabilir. Çünkü ceza, özgürlük için ödediğimiz bedeldir ve özgürlük sorumluluk demektir. Sorumluluk ise doğru ya da yanlış olan davranışlarımızın sonuçlarına katlanmayı gerektirir.<sup>50</sup>

Taha'nın özgürlük konusunda değindiği önemli bir kavram da 'determinizm'dir. Taha'ya göre cebir ve ihtiyar; determinizm ve özgür irade konusu bireyle evren arasındaki ilişkinin özünü oluşturmuş ve çetrefilli bir konu olup asırlarca insanların aklını meşgul etmiştir. Bu sorunun anlaşılmasının önemi, mutlak bireysel özgürlük konusuna bilimsel bir yaklaşım getirme ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Mutlak bireysel özgürlük, tüm biçimleri ve düzeyleriyle toplumsal özgürlüğün filizlendiği ve yayılmaya başladığı merkezdir.<sup>51</sup> İnsanlar elementler düzeyinden hayat düzeyine, ilkel yaşam düzeyinden ileri, incelikli hayat düzeyine ve son olarak kolektif özgürlük düzeyinden mutlak bireysel özgürlük düzeyine dek determinizme bağlıdır.<sup>52</sup> Determinizm, belli bir düzeydeki zekâ dolu özgür eyleme dayandığından, özgürlüğün kendisidir. Özgürlüğünü doğru kullananlara daha fazla verilecektir, böylece deneyim ve pratik yoluyla daha fazlasını da kazanmasının yolu açılacaktır. Özgürlük doğru kullanılmadığında, günahkâr olan özgürlüğünü doğru kullanması için gerekli yeteneği kazanması amacıyla hukuka dayalı belli sonuçlara katlanmak durumunda kalır. Böylece insan determinizmden özgür iradeye yönlendirilir, çünkü entelektüel, sözel ve pratik boyutlarda doğru muhakemede bulunduğu sürece kişi özgürdür.<sup>53</sup> Yani özgürlüğün başlangıç noktası determinizmdir ve insan doğru ve uygun düşünme ve eylemde bulunduğu zaman özgürlük alanı da kendiliğinden genişleyecektir.<sup>54</sup> Taha'nın ele aldığı determinizm kavramına genel olarak bilinenden çok uzak bir anlam vermesi zorlama bir durum gibi görünmektedir. Zira bilindiği gibi determinizm (Taha'nın belirttiğinin aksine) neden-sonuç ilişkisine bağlı sonuçlar üzerinde durur. Her olayın belli bir sebebi vardır ve her aynı sebep şartlar ne olursa olsun aynı sonucu doğurur. Her aynı olay

<sup>50</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 101. Taha'ya göre daha az cehalet ve daha çok bilgiyle kötülükler ve bu kötülükler nedeniyle verilen cezalar azalır. "Ceza, dinde bir kural değil, yalnızca kusurlu bir başlangıç sürecine eşlik eden geçici bir gerekliliktir. Bu sayede evrim basamakları tırmanılır ve cezaya gerek duyulmayacak kadar bilgiye sahip olunur. Bu noktaya gelindiğinde ceza kaldırılacak ve benlik kendi zaferiyle yeşerecektir. Bu nedenle bir kişi için cehennemdeki ceza ebedi olmayacaktır." Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 102-103.

<sup>51</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 77.

<sup>52</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 99.

<sup>53</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 100.

<sup>54</sup> Allah'ın iradesi yani kaza ve kader konusuyla ilişkili olarak meseleyi ele alan Taha, determinizmi kabul etmenin olumsuz bir durum olmadığını belirtir. Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 106.

aynı sonucu doğuracağı için de insanın bunları değiştirmesi imkânsızdır. Bu nedenle burada irade hürriyetinden bahsedilemez ve tesadüflere de yer yoktur. Her olay bir öncekinin sonucu, her sonuç ise bir öncekinin sebebidir. Genel olarak determinizm bu anlama gelmesine rağmen Taha, kanaatimizce özgürlüğü bir şekilde de olsa kader konusuyula ilişkilendirme isteğiyle böyle bir değerlendirmeye gitmiştir. Fakat kavramsal olarak yapılan nitelendirme doğru değildir.<sup>55</sup>

Taha, özgürlük konusunda Batı düşüncesiyle kendisinin İslam dininden hareketle ortaya koyduğu özgürlük anlayışının bir mukayesesini yapar ve Batı uygarlığını bireyin ihtiyaçlarıyla toplumun ihtiyaçlarını uzlaştıramadığı için başarısız olarak görür. Taha'ya göre bireysel özgürlük ile toplumun toplumsal adalet ihtiyacını uzlaştırmak konusunda İslam'ın diğer felsefe ve ideolojilere karşı açık bir üstünlüğü vardır.<sup>56</sup> Genel olarak baktığımızda bireyin mutlak bireysel özgürlük ihtiyacı ile toplumun toplumsal adalet ihtiyacı çakışmaktadır. Bu durum da insanın ilerlemesini engellemektedir. Toplumsal felsefe, günümüzün komünist düşüncesini de kapsayacak biçimde, çağlar boyunca bireyle toplum arasındaki ilişkiyi tanımlama konusunda başarılı olamamıştır. Birçok batılı filozofun bireysel özgürlükler kısıtlanmazsa anarşi doğacağını düşünmesi ve bundan dolayı mutlak bireysel özgürlük tartışmasını gereksiz bulması, bunun bir delilidir. Ayrıca felsefeciler insan kurban etme gibi tarihsel deneyimlerden hareketle bireyin özgürlüğünün toplumun menfaatiyle kaçınılmaz olarak çelişeceği sonucuna da varmışlardır. Bu nedenle bireyin özgürlüğünün toplum menfaatlerine kurban edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.<sup>57</sup> Bireyin kendi özgürlüğünü kullanma şansına sahip olması durumunda, eylemlerinin toplumun menfaatine ters düşeceği düşünülmüştür. Toplumun bireyden önemli olduğu varsayıldığından, toplumsal menfaatler bireysel menfaatlerden önde tutulmuştur. Bu nedenle, olası bir çelişki durumunda bireyin özgürlüğü toplumsal menfaatler tarafından kısıtlanmıştır. Aslına bakacak olursak, tarih boyunca bireyin özgürlüğü toplumun menfaatiyle sürekli çekişme halindedir. Öyle ki; toplum daima, bireysel özgürlüğün önüne çekilen setlerle organize edilmiş ve korunmuştur.<sup>58</sup> Fakat bu noktada dini bilgi, bireyin kurtarıcısıdır. Zira belirtilen ilkelere göre oluşturulacak bir toplum bireyin özgürlüğünü kısıtlamaya-  
cak bir niteliğe sahip olacaktır.

Görüldüğü gibi Taha'nın özgürlük konusuna yaklaşımının liberaller, sosyalistler, muhafazakârlar, anarşistler, faşistler, ekolojistler ya da dini fundamentalistlerle birebir uyuştuğunu söylememiz mümkün değildir. O kendi metodu içinde İslam'ı ve akli temele alarak görüşünü farklı bir yaklaşımla ortaya koymuştur. Bu noktada Taha'nın özgürlükle alakalı görüşlerinin değerlendirmesi-

<sup>55</sup> Çağdaş dönemde Sör Seyyid Ahmed Han da özgür iradeyi determinizm kavramına bağlayarak açıklamaktadır. Değerlendirme için bkz. Mazharuddin Sıddıki, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 80-81.

<sup>56</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 39.

<sup>57</sup> Taha'ya göre bireyin özgürlüğünün toplum menfaatlerine kurban edilmesi noktasında Komünizm de aynı yanılı içerisindedir. Taha, s. 46.

<sup>58</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 43-44, (Taha, *Risaletü's-Salah*, 7. baskı, s. 55-56'den alıntıyla).

ni bazı açılardan ele alırsak; öncelikle özgürlüğü insan olmanın bir sonucu olarak zorunlu gören Taha'nın bu kadar geniş anlamda konuya değinmesinin kanaatimizce en önemli sebeplerinden biri, sömürge altında doğan ve orta yaşlarına kadar bu durumda ve hapsede kalan, devamında diktatörlüklere muhatap olan bir kişinin özgürlüğün ne demek olduğunu ve herkes için önemini anlaması ve o şekilde değer vermesinin doğal bir sonucudur.

Taha, buna ilaveten İslam dininin özgürlük anlayışının Batı uygarlığıyla bir mukayesesini yaparken, Batıyı bu noktada başarısız olarak görmesi teorik olarak doğrudur. Fakat pratik alanda Batı devletlerinin kişisel özgürlüklere bakışı bazı alanlarda müphem ve kuramsal olmayan bir yapıda olsa da ortadaki en başarılı uygulamaya sahip olduklarını kabul etmek zorundayız. Bugün İslam ülkelerinde başı sıkışan pek çok kişinin soluğu oralarda alması bunun bir kanıtıdır. Her ne kadar 11 Eylül'den sonra bu durum biraz değişmişse de yine de yaşanan olaylar bu minvaldedir. Fakat İslam düşüncesi ve inancının bundan daha ileri bir uygulama yapacak kapasiteye sahip olduğu açıktır. Böyle olmasına rağmen bu durumu gerçekleştirmenin ötesinde pek yaklaşmadığımız da ortadadır. Taha'nın yaşadığı dönemdeki özellikle Komünist ülkelere getirdiği bu çeşit eleştirilerinde haklı olduğunu ise belirtmemize gerek yoktur.

Taha, "Yaptıkları zulümler ve birçok insanı Allah yolundan alıkoymaları yüzünden daha önce kendilerine helal kılınmış tertemiz şeyleri Yahudilere haram kıldık." (4:160) ayetini delil göstererek, insanoğlunun özgürlüğünün kısıtlanmasının tek nedeninin bireysel özgürlüğünü kötüye kullanması olduğunu, fakat tarihsel süreçte gerçekleştiği gibi zamanla birey geliştikçe cezaların da yumuşayacağını vurgular.<sup>59</sup> Fakat bu gelişmenin tamam olduğuna ve değişeceğine karar verecek merci kim veya neresi olacak? Hz. Muhammed zamanında bu merci konusunda bir problem yoktu. Peki, çağımızda bu nasıl belirlenecek? Bu oldukça ciddi sorunlar yaratacak bir değerlendirmedir.

## 6- Adalet ve Hukuk

Taha, adaleti özgürlükle ilişkili olarak ele alır. Özgürlük başlığı altında ifade ettiğimiz gibi özgürlüğü iki aşamaya ayırarak, ilk aşamanın ikinci seviyesinin adalet olduğunu belirtir.<sup>60</sup>

Adalet kavramını eşitlikle genelde aynı minvalde ele alan Taha, Sudan'da özellikle Müslüman bir devlette kadın hakları ve dini azınlıklarla ilişkili olarak, teori ve pratiğinden çok, İslam Hukukunun reformlarına odaklanmıştı.<sup>61</sup> Bununla alakalı olarak modern İslam toplumlarında kadın ve Müslüman olmayanların insan hakları ve eşitlikten mahrum oldukları iddiasını özellikle vurgulamış ve revize edilmiş bir anayasa altında, İslamî eşitlik ve adaletin gerçek prensiplerine dayanan, Müslüman olmayanlara Müslümanlarla eşit davranılacağı ve dini özgürlüklerin korunacağı bir sistemin mümkün olacağını belirtmişti. Zaten Taha'ya

<sup>59</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 58.

<sup>60</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 57-58.

<sup>61</sup> Fluehr-Lobban, *Historical Dictionary*, s. 86.

göre Kur'an ve Sünnette iyi toplum olarak önerilen model, temelde üç eşitlik üzerine kuruludur. Birincisi, ekonomik eşitlik; zenginliğin eşit bölüşümü, ikincisi, politik eşitlik; politik kararlara eşit katılım, üçüncüsü ise toplumsal eşitlik; din, ırk ve cinsiyet ayrımının ortadan kalkmasıdır. Bir anlamda bu da adaletin farklı şekillerdeki yansıması demektir.

Taha, İslam'ın bilimsel bir şekilde anlaşılmasının, modern hayatın problemlerini çözme yeteneğine sahip olduğunu iddia eder. Örneğin; İslam Hukukunun ve İslam'ın bir ihlali olarak, hırsızın elini kesen had cezalarının uygulanmasına karşı çıkar, çünkü onların cezası bugünün toplumunda bulunmayan bir eğitim seviyesini ve sosyal adaleti gerektirir. Taha'ya göre, Kur'an'ın evrensel ilkeleri ile belli tarihsel koşullarda inançlılara yol göstermek için konulan kurallar birbirlerinden ayırt edilmelidir. Belirttiğimiz gibi, ilkeler Mekke'deki varoluş savaşı sürecinde ortaya çıkmıştır. Medine döneminde ortaya konulan kurallar Mekke'de verilen mesajın geçici olarak askıya alınmasından ibarettir ve yalnızca Arabistan'ın 7. yüzyıldaki olgunlaşmamış halinden kaynaklanmaktadır. 20. yüzyıla birlikte uygarlığın ilerleyişi sayesinde özgürlük ve eşitlik yeniden canlandırılmalıdır. Yani Hz. Peygambere gelen vahyin ve onun sergilediği İslam'ın 7. yüzyıl için uygun olduğu, ancak bunların bütün ayrıntılarıyla 20. yüzyıla uygulanmasının ise hata olacağı düşüncesini ileri sürmüştür.<sup>62</sup> İslam Hukuku –ortaçağ dönemi Medine'deki uygulamalardan farklı olarak- çağın sorunlarını çözmeye yeterlidir. Mekke döneminde kitap, toplumsal gelişmeyle değil yalnızca inancın özüyle yani asıl konulara yönelik hususlarla ilgilidir. Taha'nın temel düşüncesini oluşturan bu metodun asıl amacı da insanlar arasında herhangi bir fark gözetmeksizin adalet, eşitlik ve özgürlüğün sağlanmasıdır.

Özgürlük konusunda 'karşılıklılık yasası'nın İslam'ın başlangıçtaki temel ilkesi olduğunu belirtmiştik. Fakat karşılıklılık ilkesinin iki aşaması vardır: hakikat ve hukuk aşamaları. Bu iki aşama arasında özde değil derece olarak fark vardır. Hakikat aşamasındaki karşılıklılık "*Kim zerre miktarınca iyilik yaparsa onun karşılığını görür*" (99:7-8) ayetinde karşılığını bulur. Hukuk aşamasındaki karşılıklılık ilkesi ise "*Cana can, göze göz...*" (5:45) ayetinde karşılığını bulur. Hakikat düzeyindeki karşılıklılık ilkesi, Allah'ın dünyaları var ettiği ve mükemmelliğe yönelttiği iradedir. Hukuk düzeyindeki karşılıklılık ilkesi, hakikat düzeyindeki karşılıklılık ilkesinin bir taklididir ve onu çok yakından takip eder. Ancak daha üstün tezahürler söz konusu olduğunda, hakikat hukuktan daha incelikli ve kusursuz görünür. Suçluyu affetmek, bu erdemlilik ve ıslahın son aşamasıdır ve İslam Hukukundaki karşılıklılık ilkesinin en yüksek aşamasıdır. Hakikat düzeyindeki karşılıklılık ilkesi beden yorulması ve zorlanması yoluyla dünyaları Allah'a yöneltmek için vardır. Hukuk düzeyindeki karşılıklılık ilkesi ise insanları akılları ve özgürlükleri üzerinden Allah'a yöneltmek içindir.<sup>63</sup> Taha'nın değerlendirmesine göre, 'karşılıklılık ve kısas' ilkeleri, hayatın temel kaynağından türemiştir. Bunlar kelimenin genel an-

<sup>62</sup> Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 195.

<sup>63</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 66-68.



lamıyla dini yasalar değildir. İslam yasalarının kısas ilkesine dayalı olduğunu söylerken İslam inancından değil, İslam'ın özünden bahsedilmektedir. İslam, özünde, kelimenin gerçek anlamıyla bir din değil, akidesi yalnızca bilimsel evreye geçiş için kullanılan bir bilimdir. İslam hukuku evresi de, bireylerin kendilerini toplum hukukundan her bir bireyin hakikatının başlangıcı olan birey hukukuna yükseltebilecekleri hakikat aşamasına geçiş evresidir. (Birey hukuku toplum hukukuyla çelişki taşımaz. O, yalnızca mutlak bireysel özgürlüğü elde etmek için bir metodoloji görevi gördüğünden birey için daha safi ve kısıtlayıcıdır.).<sup>64</sup>

Zamanın ilerlemesiyle hukuk alanındaki kuralların veya toplum yapısının uygun olmamasından dolayı, bazı kuralların uygulanamamasının daha doğru olduğunu savunan Taha'ya göre adalet; dini, ırkı ne olursa olsun herkes için gereklidir.<sup>65</sup>

Taha'nın adaletle ilgili görüşlerinin genel olarak kabul edilen görüşler olmasına karşın, içinde bir sorunsalı da barındıran 'eğitim seviyeleri, zamanın ve toplumun uygun olmaması sebebiyle bazı emirlerin uygulanamaması' düşüncesi eleştiriye açıktır. El kesme cezası örneğinden meseleye yaklaşacak olursak, Taha bunun günümüzde uygulanmaması taraftardır. Gerekçe olarak belirttiği çok dinli toplum yapısı ve insanların eğitim durumunun buna uygun olmaması, bu emrin uygulanmaması için yeterli bir sebep midir? Bu soruya olumlu veya olumsuz olarak verilecek cevapların her ikisi de tartışmalıdır. Zira Kur'an'da yer alan tedricilik uygulaması, Hz. Ömer'in bazı şartlardan dolayı farklı birtakım emirleri uygulamaması örnek olarak ele alınabilse de, geleneksel mantığa baktığımızda hukuk kurallarının bu şartlara bakılmadan uygulanmasının daha kabul gördüğü ortadadır. Taha'nın bir anlamda ileri sürdüğü "zamanın değişmesiyle hüküm de değişir" anlayışı doğrudur fakat zamanın değişmesiyle Kur'an'da yer alan bazı hükümler – ki bunlar genellikle bugün çokça tartışılan cezai müeyyidelerdir- ilga edilir ilkesi doğru olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Bu yaklaşım en basitinden Kur'an'ın evrenselliğiyle çelişir.

## SONUÇ

Önemli bir fikir ve siyaset adamı olan Taha, modern dönemde İslam toplumunda köklü bir değişikliğe, bu toplumun yeniden inşasına ihtiyaç duyulduğu ve bunun gerçekleştirilmesinin de eski saf İslam'a dönüş şeklinde olacağını dü-

<sup>64</sup> Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 65. Teşrii hükmün temeli toplumsal hukuk iken, bireysel hukuk zirvesidir. Teşrii hükmün zirvesi Yaratıcı Hükmün temelidir ve bu hüküm sonsuzlukta Allah'a dek ulaşır. Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 85.

<sup>65</sup> Taha, dünyanın gerçek kulların kuracağı İslam Hukuk düzenine hazırlandığına inanır. "Bu yeni düzen, yeni bir uygarlığın önünü açacaktır. Çağdaş toplumsal felsefelerin iflas ettiği düşünüldüğünde başka bir seçenek yoktur. Bugün insanlığın tamamı, ideolojik bir yabanıllık içindedir. Batı uygarlığı kaybolmuş ve iflas etmiştir. Demokrasi, sosyalizm ve bireysel özgürlüğe dair sorular acilen yanıt beklemektedir. Batı uygarlığının farklı bir iç içeliğe ihtiyaç duyduğu açıktır. Daha açık söylemek gerekirse batıcı maddi ilerlemenin yerini yeni bir ruh, açıkçası İslam ruhu doldurmalıdır. İslam, bugün bireyle toplum ve bireyle evren arasındaki çelişkileri çözebilen tek ideolojidir." Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, s. 154.

şünmektedir. Bunun gerçekleştirmek için ortaya koyduğu görüşler ise oldukça tartışmalıdır. Özellikle nesh ve mensuh hakkındaki görüşleri ve buna bağlı olarak İslam hukukunun modern dünyayla çeliştiği düşünülen konuların geçici olarak kaldırılması, özgürlük anlayışında determinizmi alışılmışın dışında özgürlükle ilişkili olarak ele alması, genel ilkeler düşünülürken savunulması mümkün görüşler değildir. Fakat değerlendirmeleri bazı noktalarda eleştiriye açıksa da, İslam düşüncesinin alternatif versiyonlarının olabileceğini göstermesi açısından da dikkate değerdir. Yaklaşım tarzındaki hatalar büyük ölçüde bir din âlimi olarak yetişmekten ziyade, aktivist bir politikacı olup kendi gayretleriyle öğrendiği ve içsel bir aydınlanma olarak açıkladığı ruhsal uyanışla bunları mezcetmeye çalışmasından kaynaklanır.

Fakat tarihsel süreçte özellikle Numeyri'yle ve siyasi iktidarla izlediği tutumunda başta Numeyri'nin yanında olmasına karşın, sonraki dönemlerde ters bir tutum takınması, bunun dış baskılara maruz kalan Sudan'ın ulusal ittifaka ve siyasi güçler arasında işbirliğine ihtiyacı olduğu bir dönemde gerçekleşmesi, Taha'nın hayatının idamla sonuçlanmasına neden olmuştur. Ayrıca anlaşıldığı kadarıyla Taha'nın kendini sadece bir parti lideri değil aynı zamanda dini veya manevi bir lider olarak görmesinin de bu durumda önemli rolü olmuştur. Sudan'da önemli bir yere sahip olan ulemaya karşı tavrı ve sözlü saldırılarından ve İslamî Ortodoks düşünceden ayrılan bazı düşünce ve değerlendirmelerinden dolayı sadece siyasilerin değil, sufi/dinî liderlerin de düşmanlığını kazanmasına sebep olmuştur. Taha'nın muhalifleri, bu görüşlerin ve özellikle İslam'ı hayatın özel bir alanına indirgeyen yaklaşımının, seküler bir devlet anlayışının dini bazı kavram veya metot altında verilmesi olarak değerlendirmişler, "İkinci Mesaj"ın ekonomik ve politik uygulamalarını yerleşmiş sosyal kurallara ciddi bir tehdit olarak algılamışlardır.

Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Sudan gibi selefi anlamda güçlü bir dini bağlılığın bulunduğu bir ülkede nispeten küçük olan bir hareketin lideri niçin öldürüldü? Buna verilebilecek en makul cevap herhalde şu olabilir: "Bazen korkulması gereken kişilerin sayısı değil, fikirleridir. Farklı bir şekilde de olsa İslam'ın içinden gelen bu fikirlerle siyasi idare herhangi bir şekilde yüzleşmek istemiyordu".

Fakat bunlar hiçbir şekilde bir insanın öldürülmesini mazur gösteremez. Bütün eleştirilere rağmen yapılması gereken yanlışları bir kenara atılarak Taha'nın mücadelesini verdiği herhangi bir ırk, din, sınıf farkı gözetmeksizin adaletin, eşitliğin ve özgürlüğün herkese tanınması ve zorlamaların değil eğitimle, gönüllüğün esas olacağı bir toplum oluşturarak/yetiştirerek bunların gerçekleştirilmesidir.

### KAYNAKÇA

- Amin, Samir, el-Kenz, Ali, *Avrupa ve Arap Dünyası; Yeni İlişkinin Seyri ve Olaslıkları*, çev. Kemal Ülker, İstanbul: Versus Yayınları, 2006.
- Amin, Samir, "İslami Özgürleşme Teolojisine Doğru", Mahmud Muhammed Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı* (içinde), der. ve çev. Hakan Tanıttıran, s. 29-33, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008.
- el-Efendi, Abdulvahhab, *Nasıl Bir Devlet*, çev. Hasan Kölebalaban, İstanbul: İlke Yayınları, 1994.

- el-Efendi, Abdulvahhab, *Turabi Devrimi; Sudan'da İslam ve İktidar*, çev. Hasan Kölebalaban, İstanbul: İlke Yayınları, 1993.
- el-Efendi, Abdülvahap, "İslami Reformasyon'un Lahor'dan Hartum'a Uzanan Seyri", çev. Haluk Ersoy, *Dünya ve İslam Dergisi*, Sayı: 10, (Bahar 1992).
- Flwehr-Lobban, C., Lobban, Rihard A., Voll, J. Obert, *Historical Dictionary of The Sudan*, 2. ed., London: The Scarecrow Press Inc., 1992.
- Hamid, Ticani Abdulkadir, "Sudan İslami Yönetim Geçiş Deneyimi", *Sudan İslam Projesi*, çev. İsmail Özkan, Vahdettin İnce, s. 23-59, İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Hatipoğlu, İbrahim, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni; Hint Altı Kitabı, Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*, İstanbul: Hadisevi, 2004.
- Magneralla, Paul J., "The Rublican Brothers: A Reformist Movement in the Sudan", *Muslim World*, LXII/1, (Ocak 1982), s. 14-24.
- Mahmoud, M., "Mahmud Muhammad Taha and the Rise and Demise of the Jumhuri Movement" *New Political Science*, Vol. 23, Number 1, (March 2001), s. 65-88.
- en-Naim, Abdullah A., "Translator's Introduction", Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam* (içinde), trns. Abdullah A. En-Naim, s. 105-117, Syracuse University Press, 1987.
- Nebi, Malik bin, *Fikret'ü'l-İfriqiyyeti'l-Asiyaviyyah fî Dav'i Mu'temeri Bandung*, Damascus, Dar'u'l-Fikr, 1981.
- Roy, Oliver, *Siyasal İslamın İflassı*, 2. Basım, çev. Cüneyt Akalın, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.
- Sidahmed, Abdel Salam, *Politics and Islam in Contemporary Sudan*, Great Britain: Palgrave Macmillan, 1996.
- Sıddıkî, Mazharuddin *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat. Göksel Korkmaz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Taha, Mahmud Muhammed, *İslam'ın İkinci Mesajı*, der. ve çev. Hakan Tanıttıran, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008.
- Talbi, Mohamed, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", *The New Voices of Islam; Reforming Politics and Modernity A Reader*, ed. Mehran Kamrava, s. 105-117, New York: I. B. Tauris, 2006.
- Tangenés, Gisle, "Müslüman Gandhi", Mahmud Muhammed Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı* (içinde), der. ve çev. Hakan Tanıttıran, s. 19-28, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008.
- Thomas, Eddie, "Mahmoud Muhammed Taha Kimdir?", Mahmud Muhammed Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı* (içinde), der. ve çev. Hakan Tanıttıran, s. 7-18, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2008.
- Warburg, Gabriel, *Islam, Sectarianism and Politics in Sudan since the Mahdiyya*, London: C. Hurst, Co Publishers, 2003.



## OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDE TEFSİR: EBÛ SAİD MUHAMMED HÂDİMÎ'NİN ÇOK BOYUTLU YORUM YÖNTEMİ\*

Reşad İLYASOV\*

### ÖZET

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin çok boyutlu yorum yöntemi, onun sentezci düşüncesinin ürünüdür. Nitekim Hâdimî'nin düşünce sisteminde fikhî-tasavvufî-kelemî ve felsefî yorum yöntemleri varlık mertebelerine uygun olarak birbirlerini tamamlamaktadır. Osmanlı düşünürü olarak Hâdimî, söz konusu yorum yöntemlerinin Kur`anî Hakikatleri keşf etme amacıyla geliştirildiğinin altını çizmektedir. Osmanlı medrese eğitim sisteminde yetişmiş bir düşünür olarak Hadimi, kendisinin çok boyutlu yorum yöntemini makâsîd ilimleri ve vesâil ilimleri çerçevesinde değerlendirmiştir, diyebiliriz. Hadimi'nin düşüncesinde klasik İslâm düşüncesi'nin beyân (dinî bilgi), burhan (aklî kanıt) ve irfân (tasavvuf metafiziği) şeklinde isimlendirilen araştırma alanları birbirini bütünleyen bakış açılarını ifade etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hâdimî, Yorum, Yöntem, İnterdisipliner

### THE INTERPRETATION IN THE OTTOMAN THOUGHT: INTER-DISCIPLINARY INTERPRETATION METHOD OF ABU SAID MAHAMMAD KHADIMI

Khadimi's inter-disciplinary method generally is the result of his synthesist thought. In the very thought of Khâdimî, juridico-theologico-philosophical-mystic methods complete each other in accordance with maratib al-wujud (the vast hierarchical chain of being). Khadimi, Osmanli thinker emphasized that, all these methods have been developed in purpose of discovering Koran Truth. Khadimi, as sufficient thinker in Osmanli Medrese education system estimates its multi-aspect (inter-disciplinary) interpretation method within framework of purpose and mode knowledges. In Khadimi sense, investigation methods named as religious knowledge (beyan), intellectual argument (burhan), and mystical metaphysics (irfan) of classic Islamic sense express review manners, supplemented each other.

**Key Words:** Khadimi, Interpretation, Method, Inter-disciplinary

\* Bu makale, "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi" adlı doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

\* Dr., Bakü, rshdslt@gmail.com

## GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinde Kur'an, temel bir kaynak olarak bir çok disiplin açısından tetkik olunmuş ve yorumlanmıştır. Nitekim Kur'an'ın kendisi de anlam katmanları bakımından çok boyutlu mahiyete sahiptir. Bu nedenle de ister kelâm-cı, ister fakih, isterse de mutasavvıf olsun, herhangi bir âlim kendi görüşlerini ve düşünce sistemini ortaya koyarken Kur'an ayetleri ile irtibatlı bir biçimde kendi tefsir anlayışını sunmuştur, diyebiliriz.

İslâm medeniyetinde "müteahhirin" dönem diye adlandırılan zaman diliminde tartışılan konulara paralel olarak tefsir disiplini de kendi içerisinde branşlaşmış ve lügavî, itikâdî, fikhî, felsefî ve tasavvufî karakterli tefsirler telif edilmiştir. Bu gibi faaliyetlerde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik aklî ve naklî bütünlük korunmuş ve böylece çok boyutlu tefsir yöntemlerinin ortaya çıkması mümkün olmuştur. Bu bağlamda şunu ifade edebiliriz ki, müteahhirin Osmanlı ulemasından biri olarak Hâdimî, yukarıda adı geçen alanlarda da eserler vermiştir. Bu, onun aynı zamanda geniş bir bilgi birikimine sahip olduğunun da göstergesidir. Nitekim âlimimiz, Kur'an'ı yorumlarken, disiplinlerarası sentezci bir yaklaşımla Kur'an anlayışını ve yorum yöntemini açıklamaktadır.

Yaşadığı asırda dinî ilimler sahasında neredeyse çağına mührünü vurmuş olan Hâdimî'nin hayat hikâyesini bize nakleden eserlerden, onun tüm bu alanlara vâkıf olduğunu öğreniyoruz. Zira o, kelâm sahasında bir mütekellim, hadis sahasında bir muhaddis, fıkıh sahasında fakih, tefsir sahasında müfessir, mantık ilminde bir mantıkçı, usul ilimleri sahasında usulcü ve mutasavvıf idi.<sup>1</sup> Bu bağlamda ifade etmemiz gerekir ki, müellifimizin, çalışmamızda yorum yöntemi açısından temel olarak ele aldığımız "*Berîkatu'l-Mahmûdiyyeti fî Şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyyeti*" adlı eseri Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda önemli yorum, ilke ve örnekleri kendisinde barındırmaktadır. Diğer açıdan ise müellifimizin konuyla ilgili risaleleri de aydınlatıcı mahiyettedir. Söz konusu risaleler`de Kur'an`ı anlama ve yorumlama yöntemi açısından önemli bilimsel ipuçları bulunmaktadır. Biz bu makale çerçevesinde Hâdimî'nin düşünce dünyasında ki Kur'an'ın konumunu belirlemeye, ilahi mesajın onun zihninde nasıl bir yer işgal ettiğini tayine, başka bir deyişle Hâdimî'nin Kur'an anlayışının genel çerçevesini tespit etmeye gayret ettik.

### 1. Hâdimî'nin (1113-1176/1701-1762) Hayatı

Hâdimî'nin babası Karahacı Mustafa Efendi Taşkent müftüsü'nün kızı He-diye Hanımla evlenmiştir. Bu evlilikten sonra mütevazı bir hayat yaşayan Karahacı Mustafa Efendi ile ilgili aile yakınları bir rüya görmüşler, bu rüya'ya dayanarak Karahacı Mustafa efendi şimdiki Konya'nın Hadim kazasının bulunduğu yere göç etmiş ve buraya yerleşmiştir. İşte burada İslam dünyasının tanınmış alimlerinden Hâdimî dünyaya gözlerini açmış,(1113/1701) babası doğan çocuğuna Muhammed adını koymuştur.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, XII, 31.

<sup>2</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 296.

Çevrede meşhur iki ailenin bireylerinden dünyaya gelen Hadimî, on yaşına girince ilk bilgilerini babasından almış ve Kur'an-ı Kerim'i ezberleyerek hafız olmuştu. Pek parlak bir zekaya sahip olarak "Mebadi'î Ulûm" adı verilen sarf, nahiv, bedii, beyan, meâni v.s. alet ilimlerini de babasından okumuş ve ilk icazetnamesini ondan almıştı. Babasından aynı zamanda fıkıh, akaid ve felsefe tahsil ettikten sonra sonra, gösterdiği liyakattan dolayı daha iyi bir tahsil görebilmesi için birkaç arkadaşı ile birlikte Konya'ya gönderilmiş ve Konyanın tanınmış Karatay medresesine yazılmıştır. Hâdimi beş yıl bu medresede çeşitli ilimler üzerinde zamanın tanınmış alimlerinden müderris İbrahim efendiden ders görmüş ve 1725 yılında ikinci bir icazetnameyi bu zattan almıştır.<sup>3</sup>

İbrahim Efendinin tavsiyesi üzerine Hâdimi İstanbul'da Kâzabâdi'nin rahle-i tedrisinde sekiz yıl muhteilf ilimler tahsil etmiş, arapça ve farsçayı anadili gibi öğrenmiştir. Yani, Hâdimî, hem âlet ilimlerini (el-ulûm'ul-âliyye/akliyye), hem de gaye olan yüce din ilimlerini (el-ulûmu'd diniyye/nakliyye) öğrenmiştir. Böylece Kâzabâdi'den de parlak bir şekilde icazetnâme almaya muvaffak olmuştur. Kâzabâdi'nin talebelirin en meşhuru merhum Hadimî'dir.<sup>4</sup>

İstanbul'daki tahsilini böylece ikmal ettikten sonra, anne ve babasına düşkün olduğundan memleketi Hâdime dönmüş ve babasının ders verdiği medresede müderrisliğe başlamıştır. Bundan sonra da orada hem ders okutmuş hem de çeşitli konulara dair eserler telif etmiştir.<sup>5</sup>

Ailesi ile birlikte sürdürdüğü mütevazı hayatı ve müderrisliği devam ederken, Hâdimî'nin ilmi şöhreti her tarafa yayılmıştır. İlk kez, devrin Padişahı III Ahmet tarafından İstanbul'a davet edilen Hâdimi, kısa bir müddet İstanbul'da kalıp vazife gördükten sonra memleketi Hadim'e dönmüştür.<sup>6</sup>

Hâdimi miladî 1762 (hicri 1176) senesinde Hâdim'de vefat etti. Hâdimi'nin kabri anne ve babasının kabirleri arasında bulunmaktadır. Makberi önceden sade bir kabir iken sonradan mermerle yapılmıştır. Kabri civarında çocukları ve ahfadı gömülüdür.<sup>7</sup>

## 2. Osmanlı İlim Sistematığında Tefsir

Hâdimî, aldığı eğitim ve dayandığı ilmî zihniyet itibarıyla Osmanlı ilim geleneğine bağlı birisidir. Dolayısıyla müellifimizin Kur'an'ı anlama ve yorumlamadaki yöntemini tespit etmek için Osmanlı düşüncesinin yapısı ve tefsir ilminin bu düşüncedeki yeri ile ilgili bazı konulara değinmemiz kaçınılmazdır. Bu nedenle Osmanlı düşüncesinde tefsirin yerini belirlemek için Osmanlı medreselerinde okutulan ilimlerle ilgili çeşitli sınıflandırmalara bir göz atmak gerekmektedir. Hemen belirtelim ki bunlardan en genel olan sınıflandırma, geleneksel İslâm medreselerinde de kullanılan sınıflandırmadır. Buna göre ilimler iki temel başlık altında

<sup>3</sup> *Türk Ansiklopedisi*, XVIII, 294.

<sup>4</sup> Yayla, Mustafa, "Hâdimî Ebû Said", *DİA*, XV, 24-25.

<sup>5</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 404.

<sup>6</sup> Göktaş, Salih, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Hadim*, s. 19.

<sup>7</sup> *Age*, s. 45.

toplanır: Makâsîd ilimleri ve vesâil ilimleri. Makâsîd ilimleri, amaç edinilen yani ulaşılması istenen ilimlerdir. Vesail ilimleri ise maksada ulaşmak için gerekli olan alet ilimlerdir. Birinci gruba Kur'an, hadis, fıkıh, tefsir ahlak gibi ilimler girerken; ikinci gruba mantık, belagat, matematik, hey'et, tarih, coğrafya ve hikmet gibi edebî ve aklî ilimler dahildir. Birinci grup ilimlere bazı kaynaklarda ulumu külliye, ikinci gruptaki ilimlere de ulumu cüz'îye denmektedir.<sup>8</sup>

Osmanlı alimleri tarafından tefsir alanında da önemli eserler kaleme alınmıştır. Bu değerlendirmemiz Okiç'in şu ifadeleriyle güç kazanmaktadır:

*"Osmanlı İmparatorluğu hudutları dahilinde, asırlar boyunca büyük ilmî ve edebî faaliyetler kaydedilmiştir. Bu arada tefsir ile meşgul olan çok sayıda bilgin'in mevcut olduğu müşahede edilmektedir. Ancak Kur'an-ı Kerîm'in tam tefsirini yazanlar azdır. Muhtelif sûrelerin tefsiri çok sayıdadır. Bilhassa Fatıha Sûresi'nin tefsirleri boldur. Hulâsa, Kur'an-ı Kerîm'in tamamı hakkında yapılmış tefsir, çok sayıda olmamakla beraber ilmin bu sahasını, Osmanlı alimlerinin ihmal etmedikleri muhakkaktır".<sup>9</sup>*

Klasik medrese eğitiminin önemli derslerinden biri de tefsirdir. Osmanlı medreselerinde okutulan derslerle ilgili istenilen ölçüde yeterli bilgi sağlayan kaynakların başında, 1155/1741 yılında Fransız hükümetinin İstanbul'daki elçiliğinin isteği üzerine kaleme alınan "Kevakib-i Seb'a" (Yedi Yıldız) adlı eser gelmektedir. Bu esere göre Osmanlı medreselerinde okutulan dersler şunlardır: Öğrenciye öncelikle temel dinî bilgiler ve Kur'an hakkında bilgi verilir ve Kur'an hatmettirilir. Daha sonra sarf ilmi ve bundan sonra da nahiv ilmine geçerler. Bu ilimleri çeşitli kaynaklardan okuduktan sonra, fıkıh ve mantık ilimini okurlar. Sonra tartışmalarda yanlıştan sakınmak için ahlak ve nazari hikmet ilmine başlarlar. Bundan sonra, filozoflarla kelâmcıların doktrinlerini birbirinden ayırt edebilmek için, kelâm ilimini okurlar. Son aşamada ise fıkıh usulü ve hadis usulünü öğrenerek, en üstün ve yüce bir amaç olan tefsir ilmine başlarlar. Çünkü tefsir ilminin temelleri lügat, sarf, nahiv, iştikak, meâni, beyan, bedi', kırâat, usûli'd-din, fıkıh, nüzül sebepleri, kıssalar, nâsih-mensûh, Kur'an'daki müphem ve mücmeli açıklayan hadisler üzerine bina edilmiştir. Öğrenciler de bu hususta daha önce bilgi elde etmişlerdir. Böylece öğrenci, tefsiri de bir hocadan okuyup her ilmin kaidesine göre hareket ederse, büyük bir meclis huzurunda toplanan alimler ona her ilmi okutmaya izin verirlerdi.<sup>10</sup> Kısacası Osmanlı alimleri tarafından yapılan tefsir en son faaliyet idi. Çünkü Allah'ın kelâmının en doğru biçimde anlaşılması ve yorumlanması, varılması gereken bir gaye idi.

Bu anlamda zikretmemiz gerekiyor ki, özellikle Osmanlı düşüncesinde Kur'an'ın anlaşılması konusunda gittikçe artan bir felsefleşme söz konusu olmuştur. Örneğin bu durum İmam Birgivi'nin (ö. 1573 M.) meşhur eseri *Tarîkatü'l-Muhammediyye'ye* yapılan şerh ve Hâşiyeler üzerinden takip edilebilir. Nitekim eserin kendisi bazı konularda derlenmiş ayet ve hadislerden oluşmuş gibi gözükse

<sup>8</sup> Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 42.

<sup>9</sup> Okiç, Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usûlü'nün Bazı Meseleleri*, s. 158-160.

<sup>10</sup> İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 69-77.



de, bu esere yazılan şerhlerden Hâdimî'nin şerhi, neredeyse ayetlerle irtibatlı biçimde yazılmış bir felsefe eseridir.<sup>11</sup>

Osmanlı alimleri arasında tefsirde şerh ve haşiye türü çalışmaya ağırlık verilmesinin esas nedenlerinden biri zamanla ilgilidir. İlim adamı hayatının büyük bir kısmını tefsir ilminde söz sahibi olabilmek için alt kademelerdeki âlet ve yüksek ilimlerin tahsiline hasreder. Çoğu müfessirin hayatında da görüldüğü gibi bu süre sonunda yaş kemale ermiş olur. Bu itibarla müfessirlerimizden pek çoğu ismini ebedileştirecek bir eser vermeye niyetlenmiş ve fakat ya ömrü vefa etmediği için telifini tamamlayamamış veya "tamamlayamam" düşüncesiyle herhangi bir sûre veya ayet tefsiri yazmayı tercih etmiştir. Osmanlı müfessirleri arasında bunların örneği çoktur. Büyük çoğunluğunun çalışmasını ise Keşşaf ve Envârü't-Tenzile yazdıkları haşiyelerle talikatlar teşkil etmektedir. Tüm bu tefsir faaliyetleri, akıl-nakil bütünlüğünü koruyarak mantık ve metafizik ilminin verilerinden yararlanma sonucu yapılmakta idi. Mesela, bunun en son örneğini Elmalılı Hamdi Yazır'ın "*Hak Dini Kur'an Dili*" adlı eserinde görmekteyiz. Bu tefsirde felsefî ve metafizik bir derinlik taşıyan dinî ilimlerdeki seviyeyi fark etmek bile, başlı başına bir iştir.<sup>12</sup>

### 3. Hâdimî`ye Göre Tefsirin Mahiyeti

Hâdimî, mahiyet olarak Kur'an ilimlerinin üç şekilde tasnif edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Burada o, "Kur'an ilimleri" ifadesi ile ıstılâhi anlamda "Ulûmu'l-Kur'an" tabirine gönderme yapmamaktadır. Müellifimizin söz konusu ifadeyle anlatmaya çalıştığı şey, Kur'an'ın içerik ve mahiyet olarak ilkeler bazında neleri kapsadığını açıklamaya yöneliktir. Nitekim Hâdimî, konuyu şöyle tasvir ve tahlil etmektedir:

*Kur'an ilimleri üçtür:*

1- Allahın kendisine has kıldığı ilimdir. Bu Zatı`nın ve Sıfatları`nın künhünü bilmek ve gaybın bilgisi.

2- Allah'ın, Peygamberini muttali kıldığı bilgilerdir. Bunlar, Kitabın sırlarıdır. Ve bunu ona mahsus kılmıştır. Birincisi hiçbir kimse için caiz olmaz. İkincisi ise, Peygamber`den başkası için caiz olmaz. Ancak burada diğerleri için izin verme söz konusu olabilmektedir. Sûrelerin başlangıçları bu kısımdandır, denilmiştir.

3- Allah'ın, Peygamberine bildirdiği ve öğretmesini emrettiği bilgilerdir. Bu, iki kısımdır. Birincisi işitmeksizin caiz olmayandır. Buraya esbâbı nüzûl, kıraatlar dahildir. Diğeri ise, nazar ve istidlal ile alınan ve lafızlardan istinbat edilen şeylerdir. Bu da iki kısma ayrılmaktadır. Birincisinde ihtilaf vardır. Bunlar, sıfatlarda müteşâbihatı te`vildir. İkincisinin üzerinde ittîfak gerçekleşmiştir. Bu asli ve fer'i hükümlerin istinbatı ve Arab dili ile ilgili ilimlerdir; belağat usülleri, hikmet ve nasihat içeren sözler ve işaret neveleri buraya dahildir.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, s. 144.

<sup>12</sup> Görgün, Tahsin, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, (2003), s. 36-43.

<sup>13</sup> Hâdimî, Ebû Said Muhammed, *Berîkatu`l-Mahmûdiyyeti fî Şerhi`-t- Tarîkati`l- Muhammediyye*, III, 367; ayrıca bkz. Celaleddin es-Suyuti, *el-İtkan fî ulumi`l-Kur`an*, II, 517, Beyrut: Daru İhyai`l-Ulum, 1992.

Müellif, Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda objektif yöntem diyebileceğimiz kurallara uyulmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. O, Kur'an'ı doğru anlayabilmesi için müfessirin donanımlı olmasını şart koşmakta ve bunun için şöyle demektedir: “Kur'an tefsiri yapmak için müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler şunlardır: 1-Lugat, 2-Nahiv, 3-Sarf, 4-İştikak 5-Beyan ilimleri, 6-Kıraat, 7-Usul-i Din, 8-Usul-I Fıkıh, 9-Esbab-ı Nüzûl, 10-Kıssalar, 11-Nâsîh, 12-Mensuh, 13-Fıkıh, 14-Mücmelin ve müphemîn tefsirini beyan eden hadisleri bilmek, 15- İlm-i Mevhibe (İlmiyle amel eden kimselere Allahu Teâlâ'nın bahşettiği ilim).<sup>14</sup>

İslam tefsir geleneğinde, özellikle müteahhirin dönemi müfessir ve alimleri yukarıda zikr olunan tefsir şartlarına uymakla Kur'an'ı anlamış ve yorumlamışlardır. Örneğin Fahreddin Razi gibi bir alim felsefe-kelam-fikh ilim dallarında eserler verdikten sonra hayatının sonuna doğru Mefatihü'l Gayb diye muazzam tefsirini yazmıştır. Bu tefsir, Razi'nin ömür boyu ilmi birikimlerinin bir semeresi durumundadır, diyebiliriz. Neticede Razi ve Razi sonrası müteahhirin dönemi alimleri diğer bütün ilimlerle mücehhez hale geldikten sonra, diğer ilimlerin usulünü ve fûrûunu aldıktan sonra tefsir alanında eserler yazmışlardır.<sup>15</sup>

Hâdimî Osmanlı ilim sistematiği çerçevesinde tefsir ilminin mahiyeti (neliği) ile ilgili ileri sürülen bu argümanlara katılmakta ve bizzat bu görüşü uygulamaktadır. Onun bu uygulamasını, yani tefsir faaliyetini Besmele tefsirinde görmekteyiz. Müellifimiz, dört kelimelik “besmele”ye 87 sayfalık yorum yapmış; sadece besmelenin (b) harfi için, dokuz sayfa yorum yazmıştır. Müellifimiz, Besmele'nin anlaşılmasını 18 cihetten ele almıştır. Bunlar lügat/dil, va'z, istikak/türetme, sarf/çekim, nahiv/cümle yapısı, meani, beyan, bedî', kelâm, usûl, mantık, adâb/edebiyat, fıkıh, tefsir, isnad/hadislerin kaynağı, Kur'an, hadis, ve tasavvuf cihetleridir. Böylece 18 cihetten yorum yapıp, metnin tam anlaşılmasını sağlamak ve bu anlamların müslümanın günlük hayatına daha iyi yansımaya yardımcı olmak amacı gerçekleştirilmektedir.<sup>16</sup>

Bu düşüncenin bir uzantısı olarak, Hâdimî'nin de Osmanlı tefekkür sisteminin temelleri üzerinde yetiştiğini göz önünde bulundurarak şunu ifade edebiliriz ki tefsir ilm-i vesâlden değil, makasıt'tan bir bölüm olarak kabul edilmiştir. Çünkü tüm diğer bilim dallarının gaye olarak Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya yardımcı veya bu işte birer araç olması gerekirken, Kur'an'ı tefsir etme faaliyetinin kendiliğinden gâî neden (nefsü'l emirde gâî illet) olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Hâdimî, Kur'an'ın indiriliş gayesi ve mahiyeti konusunu mantıkî bir biçimde anlatmakta ve görüşlerini En'am Suresi'nin 153. ayeti<sup>17</sup> çerçevesinde değerlendirerek şunları söylemektedir:

*“Allahu Teala'nın ümmî veya câhil bir kimseye tecelliyât ve mükâşefât ile Kur'an'ın ve hadisin manalarını konuşacak bir şekilde feyiz vermesi mümkündür. Bu olay karşısında akıllar hayrete düşer. Bunun gibisi çok olmuştur. O kimse her ne kadar bir veli*

<sup>14</sup> Hâdimî, *Berika*, I, 134.

<sup>15</sup> Benzer değerlendirmeler için bkz. Çetiner, Bedreddin, *İslâmi İlimlerde Metodoloji Sorunu*, s. 609-613.

<sup>16</sup> Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele*, s. 1-89.

<sup>17</sup> “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır. İşte sakınmanız için Allah size bunları emretti.” (En'am 6/153).

*ise de mürit olmaya salâhiyetli olmaz. Zira irşad, ancak Kur'an'ın ve Sünnetin tafsilatını bilmekle olur. Çünkü Allah'ın katında Kur'an ve Sünnet dışında muteber olan başka bir şey yoktur. Eğer başkası olsaydı elbette kitapların indirilmesi ve Resûllerin gönderilmesi abes olurdu.*"<sup>18</sup>

Diğer açıdan ifade etmemiz gerekirse, Hâdimî, tevil konusunda daha titiz bir tavır içindedir. O, meselenin zorluğunu ortaya koyarak önce Selefin tutumunu netleştirmeye sonra da sıradan insanların te'vile yeltenmelerine mani olmaya çalışmaktadır. Ancak orada da avam ve arifler (havass) şeklinde tasnifler yaparak müteşabihat konusunda her iki grup için farklı tavır ve tutumların varlığına ve havass için te'vilin gerekliliğine dikkat çekmektedir.<sup>19</sup>

Hâdimî, tefsirin mahiyeti ile ilgili olarak zahir-batın ayrımını kabul ederek nasların zahirlerine hamledilmesi kaidesini açıklamakta ve bazı sufuların işaretlerinin ve Kur'an'dan çıkarılmış derin anlamların (latifelerin) zahire uyup uymaması konusundaki düşüncelerini şöyle açıklamaktadır:

*"Eğer, şeyhlerin işaretlerinin ve Kur'andan çıkarılmış latifelerinin bâtil olması lazımdır, çünkü, onlar arap dilinin mânâları değildir ve Kur'anın zâhirlerine muhâlifdir, denirse, ben de derim ki, o işaretler her ne kadar bâtin olsalar da onların Kur'an'ın zahirlerine intibakı gerekli görülmüştür. Bundan dolayı da onlar gizli ve ince bir takım işaretlerdir ki, tarikat ehline inkişaf ederler. Onlarla murad olunan ile zahirlerinin arasının telfiki mümkün olur. Onlar imanın kemalinden ve irfanın mükemmeliğindedir. Amma şeyhlerden Kitabın zahirine ters ve muhâlif olarak naklolunan şeylere gelince, arif Ebu Yezîd el-Bistâmî'nin : "Sübhâne ma azame şani" yani 'Ben kendimi noksan sıfatlardan tenzih ederim ve benim şanim ne büyüktür" sözü gibi ve onun benzeri sözler, ya vecd ve seker haline hamledilir veya sahih bir yorumla açıklanır."*<sup>20</sup>

Hâdimî, Molla Fenari`ye dayanarak tefsirin, mânânın anlaşılması ve murad edilenin ortaya çıkarılması için gerekli her türlü naklî ve aklî bilgiyi kullanarak ayetleri yorumlamaktan ibaret olduğunu belirtmektedir.<sup>21</sup> Alimimiz, dil-anlam ilişkisi bakımından tefsirin çok boyutlu anlaşılması gerektiğinin altını çizerek "avam"(halk) tabakasının kendine özgün anlama dünyasının olduğunu söylemektedir. Ona göre avam`dan olan kimselerin Allah'ın zatının, sıfatlarının künhünden, kelâmından, onun kadim mi, hâdis mi olduğundan, kaza ve kaderden ve anlamayacakları şeylerden soru sormaları üzerine, onlara söz konusu çok boyutluluk ilkesine uygun olarak cevap verilmelidir. Nitekim Allah'ın zatına muttali olmak bazılarının göre mümkün, bazılarının göre ise imkânsızdır. Bu, Mirac gecesinde Peygamberimiz için bir kere gerçekleşmiştir. Hâdimî burada Kur'an ifadelerinin, O'nun mahiyetini tefsir etme babında mutlak olarak ele alınmaması gerektiğini söylemektedir. Çünkü Kur'an'ın hitabı, bu anlamda avama yöneliktir. Bu, "hatâb-iknâ-lafzî" bir yöntemle gerçekleşmektedir.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Hâdimî, *Berika*, I, 144.

<sup>19</sup> Hâdimî, *age*, III, 75.

<sup>20</sup> Hâdimî, *Berika*, I, 146.

<sup>21</sup> Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele*, s. 68.

<sup>22</sup> Hâdimî, *Hâşiyetun alâ Tefsîri Sûreti'l-İhlas li İbn Sîna*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi no: 1017, vr. 55.

#### 4. Hâdimî'nin Çok Boyutlu Yorum Yöntemi

İslâm tefsir ve düşünce tarihine baktığımızda Kur'an'ın anlaşılmasının genellikle üç ayrı bakımdan müzakere konusu olduğunu görmekteyiz. Bu cihetlerden birisi, mükellef olması açısından insan fiilleri ile alakalıdır. Bu alanda Kur'an ayetleri Fıkıh Usûlü tarafından geliştirilen ve kendi içinde çeşitlilik arzeden bir yöntemle ele alınırken, akide ile ilgili olan ayetler Kelâm ilminin üzerinde yoğunlaştığı hususları teşkil etmiştir. Bunun yanında insanın ahlâki kemâlini ve derûni tarafını kendisine konu edinen tasavvuf da, genel olarak Kur'an'ın bütününe dikkate almakla birlikte, bunlar arasında bazı ayetleri özellikle vurgulamıştır.<sup>23</sup> Nitekim Kur'an'ın bu tarzda anlaşılması ve yorumlanması neticesinde felsefî, kelâmî, tasavvufî ve fikhî tefsirler yazılmıştır.

Hâdimî, bilgisel değer ve yorum yöntemi açısından fıkıh-tasavvuf-felsefe ilişkisine değinerek bu disiplinleri günümüzün moda deyimiyle söylersek interdisipliner açıdan tahlil etmekte ve değerlendirmektedir. Onun bu yaklaşımı, müellifimizin aynı zamanda sistematik düşünceye sahip bir alim olduğunu da bizlere göstermektedir. Alimimizin bu değerlendirmesi, aklî (felsefî) ve nakli (dinî) bilimleri hiyerarşik bir bütünlük içerisinde özümseydikten sonra belli bir seviyenin kazanılacağına da işaret etmektedir. Böylece müteahhirin dönemi alim prototipinin nasıl olduğunu da bu düşüncelerden çıkarabiliriz. Özellikle fıkıh, felsefe (hikmet ilmi) ve tasavvuf düşüncesinin yapısal bir tarzda ele alınması, diğer bir ifadeyle söylersek problemle ilgili sentezci yaklaşımın sergilenmesi bu dönem alimlerine nasip olmuştur. Bunun diğer örneklerini Sadreddin Konevî Molla Fenârî gibi müteahhirlerin çalışmalarında görebiliriz. Söz konusu yaklaşımın daha öncesini veya zeminini meşhur İslâm filozofu Fârâbî'nin "İlimlerin Sayımı" (İhsâu'l-Ulûm) adlı eserinde görmekteyiz. Ama Fârâbî bu eserde tasavvufu bir disiplin olarak zikretmemekte ve diğer disiplinlerle olan ilişkisine değinmemektedir. Onun ilimler tasnifinde yalnızca kelâm ve fikhî görmekteyiz<sup>24</sup>. Bu, aynı zamanda İslâm düşüncesi içerisinde nasıl bir gelişim çizgisinin mevcut olduğunu da bizlere haber vermektedir. Özellikle Osmanlı dönemi düşünce mirası açısından bu çok önemlidir. Şimdi yukarıda çizmiş olduğumuz tablo çerçevesinde Hâdimî de bu üç disiplinin ilimler tasnifindeki yerlerine değinmekte ve mahiyetleri gereği bilgisel değerlerini açıklamaktadır.

Özellikle İslâm medeniyetinin müteahhir döneminde Kur'an, çok boyutluluk esasına dayanarak anlaşılıyor ve yorumlanıyordu. Tefsir faaliyetinin böyle bir yapıya sahip olması Gazzali ve Fahrüddin er-Razi'nin sistematik düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim söz konusu alimlerin hem aklî, hem dinî ilimlerdeki etkisinden sonra bu dönem, "müteahhirin" dönemi olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Neticede bütün İslâm disiplinleri kendi konuları, işlevleri ve bu işlevlere uygun yöntemleri doğrultusunda Kur'an'ı konu edinmiş ve onu yorumlamışlardır. Kur'an'ın muhtevasına baktığımızda da bu yaklaşımlara zemin teşkil ettiğini ve dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda bu yöntemlerin kurgu değil, var olan şeyi tespit etme çabasından ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Hâdi-

<sup>23</sup> Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 150-151.

<sup>24</sup> el-Fârâbî, Ebû Nâsır, *İhsâu'l-Ulûm*, Terc. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.

mî'nin, tefsirin mahiyeti ile ilgili görüşlerinin temellerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

#### 4.1. Felsefî Yorum Yöntemi

Kur'an ayetlerinin felsefî ve metafizik içerikli anlamlara sahip olması müslümanı Kur'an'a, anlamlar seviyesi diyebileceğimiz bir açıdan bakmaya götürmektedir. Ayetleri bu anlam seviyelerine göre değerlendirmeyi, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlamasında kıstas olarak kabul edebiliriz. Nitekim büyük düşünür İbn Rüşd, ayetleri kendi anlam seviyeleri içerisinde anlamamız gerektiğini söylemekte ve Kur'an'ı yorumlamamızın çok katmanlı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim hikmeti en yüksek bilgi türü olarak tanımlayan İbn Rüşd, insanların çoğunluğunun hatta ilimle ilgilenen birçoklarının, bu bilgi türünü kavramaya güç yetiremeyeceğini öne sürer. Nitekim ona göre, "*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel bir şekilde mücadele et.*" (Nahl, 125) âyeti de bu konuda delildir. İbn Rüşd'e göre, âyette geçen üç kavram, yani "hikmet, güzel öğüt ve cedel", bilginin ve anlamının üç ayrı türüdür ve aynı zamanda üç ayrı insan sınıfına işaret etmektedir.<sup>25</sup>

Hâdimî'ye göre de Kur'an'ın bazı ayetleri "iknâî" olduğu gibi bazı ayetleri de kesin delillerle desteklenmiş "kat'î" kategorisine girmektedir. Alimimiz bu bağlamda, dilsel anlamda "Lâ ilâhe illallah" kelimesinin içeriğinin, nefy ve ispat olduğunu ifade etmektedir. Şer'in ve örfün de delalet ettiği üzere bu ifade, Allah'ın varlığına işaret etmektedir. Burada dilsel ve mantıksal anlamda Allah'ın varlığının kanıtlanması söz konusudur. Söz konusu ayet diğer Kur'an ayetiyle, yani, "*Eğer yerde, gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı ikisi de bozulup gitmişti*"<sup>26</sup> ayetiyle kanıtsal (burhânî) bir bütünlük oluşturmaktadır. Nitekim bu kanıt da 'burhân'ı temânü' (engelleyici kanıt) adını almaktadır.<sup>27</sup> Burhan-ı Temânü (engelleyici kanıt) konusunda Hâdimî, İbn Rüşd'le aynı düşünmekte ve Kur'an ayetlerinin anlaşılması ve yorumlanması konusunda kesin delil (burhan-ı kat'î) yönteminin geçerli olduğunu kabul etmektedir. Nitekim İbn Rüşd, "Metafizik Şerh"inde bu konuyu ele almakta ve söz konusu ayetle irtibatlı bir biçimde konuyu temellendirmektedir. Ona göre özet olarak alem, yalnızca bir ilke ile bir olmuştur, aksi takdirde ondaki birlik arızî olurdu veya hiç var olmamış gerekirdi.<sup>28</sup>

Hâdimî, bu bağlamda Kur'an'ın, mantıkî hüccetler ve cedeli kaidelere dayandığını söylemekle beraber, onların Kur'an'da sarahat üzere olmadığını belirtmektedir.<sup>29</sup> Müteahhirin döneminden itibaren mantık ilmi, İslâmî ilimler alanında vazgeçilmez bir konuma sahip olmuştur. Bazı alimler onun caiz olduğunu öngörmüş ve şer'i ilimlerden birisi olan fıkıh usûlünün ilkelerinden (mebâdi) bir cüz olarak kabul etmişlerdir.<sup>30</sup> Bu görüşle irtibatlı olarak Hâdimî, dinî metinlerin yo-

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Terc. Bekir Karlığa, s. 104-105.

<sup>26</sup> Enbiya, 21/22.

<sup>27</sup> Hâdimî, *Şerhu Kelimetü't-Tevhidîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, nr: 1017, vr. 45; Hâdimî, *Berika*, I, 203.

<sup>28</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, s. 127.

<sup>29</sup> Hâdimî, *Berika*, I, 335.

<sup>30</sup> Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele*, s. 59.

rumlanması konusunda geleneği de göz önünde tutarak belirtmektedir ki, anlama sürecinde bazı nasların manaları anlaşılır kılınmıştır. Çünkü onlar tefsir edilerek açıklanmışlardır. Bu nedenle bunların bazı içtihat kaideleriyle ortaya konması veya bir müçtehitinden nakledilen küllî bir aslın hükmü altına girmesiyle anlaşılması caiz olmaktadır.<sup>31</sup>

#### 4.2. Kelâmî Yorum Yöntemi

Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn dönemleri arasında her dönemin insanı, kendisinden önceki dönemin bilgisini ve tefsir metodunu rivâyet ve işitme (semâ') yoluyla elde ediyordu. Ancak zaman geçtikçe her dönemde, daha önce söz konusu olmayan bazı yeni nazârî-kelâmî yorumlar da ortaya çıkıyordu. Nitekim bazı müfessirler, itikâdi konuları işleyen ayetlerin tefsirinde, mensubu buldukları itikadi mezhebin görüşleri doğrultusunda ayetin manasını tespit etmeğe gayret göstermişlerdir.<sup>32</sup>

Hâdimî, bu bağlamda dilsel ve mantıksal terimleri kullanarak "Allah" lafzını tahlile tabi tutmak suretiyle bu açıdan konuyu değerlendirmektedir. Ona göre "Allah" lafzı, kendisinde diğer sıfatları barındıran bir isimdir. Bu "lafzî tarif" olmaktadır. Eğer denilirse ki O, kendiliğinden "Vacibu'l Vücut"tur, o zaman buradan anlaşılmalıdır ki bu, sözsöz değil mantıksal bir tanımlamadır. Yani, söz konusu tarif, gerçek resmi (tasvirî) ve nâkıs bir tariftir. Müellifimiz mantıksal olarak Allah hakkında tam bir tarifin mümkün olmadığını ve bunun tasvirî gerçeklik yoluyla olabileceğini ifade etmektedir. Nitekim müellifimize göre, küllileri tanımlama arazlarla olmaktadır. Cüz'î şeylerin arazları ise levazım değil "mufarık" kabilindedir. Bu nedenle mufarık, yani ayrı şeyler tanımlanmaya ihtiyaç duymazlar. Dolayısıyla tarifin özellik şartı; lazım, açıklayıcı ve kapsayıcı (şâmil) olmasında yatmaktadır. Bu nedenle cüz'ü tanımlama, diğer cüzlerden farklı olarak varlığı gereğince, yani "lâzimu'l-vücûd" oluşu gereğince mümkündür. Bu nedenle cüz'ün küllî anlamda ele alınması da makuldür.<sup>33</sup>

Hâdimî, konuyla irtibatlı olarak, İbn Sina'nın İhlâs Suresi tefsirindeki "İşte bu hüviyyet ve hususiyet, ismi olmayan bir manadır ki, bu ismi olmayan mananın açıklanması da ancak gereklikleri (levazım) ile mümkündür" görüşünü değerlendirmektedir. Hâdimî'ye göre bu kural, Allah'ın zatının tanımlanamayacağı düşüncesinden yola çıkılarak oluşturulmuştur. Ama akıl Allah'ı gerekli nitelikleri (levazım) ile bilebilir. Nitekim İbn Sina'ya göre, O'nun levazımından bazıları selbî, bazıları da izafidir. Hâdimî, burada lazımla kast edilen şeyin, mahiyetin lazım (gerekli) oluşuyla ilgili olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda tanımlamadaki maksat şahsî ve cüz'î tanımlamadır. Bu nedenle Allah'ın tanımlanması tam olmamaktadır. Hâdimî burada İbn Sina'nın tarifler arasında izâfi anlamda bu tanımlamanın en mükemmel oluşuna iştirak etmektedir. Ona göre bu tanım; tüm levazım çeşitlerini, yani izafet ve selbiyeti içermektedir. Bu anlamda "hüviyyet" ilah olarak kabul edilmektedir. Çünkü tüm başka şeyler ona nisbetle bilinmektedir. Hâdimî, İbn Sina'nın, 'Mutlak ilah odur ki, bütün mevcudatla beraber işte bu şekilde başkası-

<sup>31</sup> Hâdimî, *Berîka*, II, 36.

<sup>32</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 243-244.

<sup>33</sup> Hâdimî, *Risâletu'l-Besmele*, s. 60.

nın ona nispeti izâfi, kendisinin başkasına nispet edilemeyişi de selbî olandır.' görüşüne katılmaktadır.<sup>34</sup> Ancak müellifimiz şunu da ifade etmektedir ki, filozoflara göre Allah'tan, "ilk akıl"dan (el-aklu'l- evvel) başka hiçbir şey sudur etmemektedir. Bu nedenle irade ve ihtiyar konusunun ona nispet edilmesi tartışma götürmektedir. Nitekim Hâdimî, İbn Sina'nın bu konuda yanıldığını düşünmektedir.<sup>35</sup>

Hâdimî, İbn Sina'nın İhlâs Suresi tefsirine dair yazdığı hâşiyede, filozofun "huve" olarak Allah'ın "huve"liğini kudretle ilişkisi bağlamında da tahlil etmektedir. Bu nedenle Hâdimî, Sonuç bölümünde İbn Sina'nın görüşü olan "Bütün ilimlerin en büyük hedefinin tamamen Allah'ın zatını bilmek, sıfatlarını ve fiillerinin ondan nasıl sudur ettiğini öğrenmek" olduğunu açıklarken ifade etmektedir ki, 'Fiillerin ondan nasıl sudur ettiği' lafzı, ihtiyâr ve etkin (müessir) kudret anlamında anlaşılmalıdır.<sup>36</sup>Bu ise irade-i cüz'iyeye bağlı olup ortaya çıkacaktır. Alimimize göre kul, ne zaman kendi kudretiyle fiil yapıyorsa, o zaman Allah bu fiili onun adeti üzerine yaratıyor. Eğer Allah bu fiili yaratmada etkin bir rol almıyorsa, o zaman bu fiil Allah'ın kulda yarattığı kudret vasıtasıyla yapılmaktadır.<sup>37</sup>

Hâdimî Enfal Sûresi 23. ayetini "Allah onlarda bir hayır görseydi elbette onlara işittirirdi. Fakat işittirseydi bile yine onlar yüz çevirerek dönerlerdi", dilsel bakış açısıyla mantıksal-keîâmî çerçevede ele alarak irade ve bilgi ilişkisinin irtibatına vurgu yapmaktadır. Müellifimize göre, Allah'ın, onlarda (kâfirlerde) hayra dair bir şeyin olmayacağı ile ilgili bilgisinin mevcudiyeti, onların yüz çevirmesini (tevellâ) gerektirmemektedir. Çünkü yüz çevirme, hayrın kabulünden sonra olmaktadır. Ve onlar bunu kabul etmemektedirler. Bu nedenle, Hâdimî'ye göre "yüz çevirme" ile bağlantılı olarak burada kastedilen şeyin, küfür anlamında kötülük (şekâvet) olduğudur. Alimimiz diğer açıdan ise, Allah'ın işittirmesinin, Allah'ın bilgisi çerçevesinde onlarda hayrın olması için bilfiil varlık kazandırılması anlamına gelebileceğini ifade etmektedir. Çünkü Allah'ın, bilgisi gereğince, onlarda hayrın olduğunu onlara işittirmesi caizdir. Ancak onlarda hayrın bulunmaması ise, O'nun hikmeti mucibince. Buradaki istisna anlamında tümel şartlı cümle (külliye şartiyye), "hatâbî" makamdadır. Çünkü yüz çevirmenin oluşu, işittirmenin olmayışına, işittirmenin olmayışı ise, onlarda, Allah'ın bilgisi gereğince hayrın olamayacağına dair bir argüman teşkil etmektedir. Bu nedenle Hâdimî, ayeti, dilsel boyut üzerinden yorumlarken, mantıksal-keîâmî boyutu da işin içine katmakta ve böylece dildüşünce ilişkisi ve etkileşimi açısından da söz konusu ayeti geniş bir bakış açısıyla yorumlamaktadır, diyebiliriz. Nitekim, müellifimize göre, bilgi (ilim) bir şeyin varlığını ortaya çıkarmada etkin (müessir) değildir. Zira bilindiği üzere önerme olarak bilinmektedir ki, 'ilim maluma tabidir'. Malum (bilinen) da, kulların iradeleri ve özgürlükleri sayesinde, onlardan sadır olan şeydir. Dolayısıyla müellifimiz burada, bilgi ve irade ilişkisinin mahiyetini irtibatlı bir biçimde açıklamaktadır.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Hâdimî, *Hâşiye alâ Tefsiri Sûreti'l-İhlâs li İbn-Sina*, vr. 51.

<sup>35</sup> Hâdimî, *age*, vr. 51.

<sup>36</sup> Hâdimî, *age*, vr. 57.

<sup>37</sup> Hâdimî, *Risâle fi E'fâli'l-İbâd, Mecmuatu'r-Resâil*, Haz. Abdülbasir Efendi, s. 196-197.

<sup>38</sup> Hâdimî, *Risâle fi Def'i İşkâli'l-Vaki' fi Kavlihi Teâlâ "Ve Lev Alimallahu Fihim Hayran..."*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 1017, vr. 213-217.

Netice olarak Hâdimî'nin kelâmî yöntemi, İbn Sina terminolojisine dayanarak geliştirilen bir sistematiğe sahiptir. Ancak o, bu konuda tasavvuf metafiziğini de işin içine sokmaktadır.

#### 4. 3. Tasavvufî Yorum Yöntemi

Hâdimî, mantıksal terimleri kullanarak tasavvufun tanımını yapmaktadır. Ona göre kalbin, Allah'tan başkasının zikriyle uğraşmaması için, cismani engellerden nefsi arındırmak adına bazı bilgilere ihtiyaç vardır. Alimimize göre ayrıca bu ilim vasıtasıyla salık, Allah'ta zatı ve sıfatlarıyla bir olma derecesine gelebilmekte ve bundan sonra varlıkta Allah'tan başkasını görmemektedir. Bu hal tevhitte yok olma (fenâ) adını almaktadır. Nitekim bu görüşü aynı zamanda kutsi hadis de desteklemektedir. Söz konusu hadise göre, eğer kul, Allah'tan uzaklaşmazsa ve Allah onu severse, kulun "işiten kulağı" ve "gören gözü" olur. Müellifimize göre, bu aşamadan sonra kuldun, hululu ve ittihadı akla getirecek sözler sadır olabilir. Bu ibareler kulun bu halini anlatmakta yetersiz kalabilmektedir. Hâdimî, konuyu böyle tasvir ettikten sonra, kendisinin konuyla ilgili olarak "temenni sahili"nde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, tevhid denizinden gücün yettiği kadar faydalanmak gerekmektedir. Çünkü burada yöntemsel olarak, burhan olmaksızın a'yan sözkonusudur. Bu bağlamda diyebiliriz ki müellifimiz Hâdimî, tasavvufi yorumun mahiyetiyle ilgili şunu belirtmektedir ki, bu yöntem mukaşefe (mistik bilgi) yöntemiyle elde edilebilir. Bu yöntemde eğitim ve öğretim geçerli değildir. Burada hidayete mukaddime olacak mücadele söz konusudur. Hâdimî konuyla ilgili "Ama bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz" (Ankebut 29/69) ayetini de argüman olarak ileri sürmektedir.<sup>39</sup>

Müellifimiz Hâdimî, "Risale fi Hakkı'l-Vücut" adlı risalesinde Kur'an'ın anlaşılmasında tasavvufi yorum yöntemi açısından genellikle sufilerin, özellikle İbn Arabi ve Bayezid Bistami gibi önde gelen sufilerin sözlerinin tevil edilmesi gerektiğini söylemektedir. Hâdimî fenomenler dünyasının geçiciliğini "Allah dışında her şey yok olacaktır." (Rahman 55/26) ayetine dayanarak vahdet ve kesret bağlamında sistematiği bir biçimde ortaya koymaktadır.<sup>40</sup>

Hâdimî konuyla irtibatlı olarak meseleyi, "Şerhu'l-Kelime't-Tevhidiyye" adlı risâlesinde tahlil etmektedir. Alimimiz zikir olunan terkibi açıklarken, burada yorum gereğince bir öncülün ve maksadın olduğunu belirtmektedir. Nitekim öncül olarak mutasavvıfların indinde sıfatların tevhidi söz konusudur. Onlara göre arif, tehzib (iç arınma) ve tecelli ile tevhit ve irfan denizinde istiğrak ettiği diğer mümkün varlıkların bir hakikate sahip olmadığına kani olmaktadır. Hâdimî, onların bu süreci "tevhitte fenâ" diye adlandırdığını söylemektedir. Eğer bu ittihad sonucunda, onlar "hülûl"e delâlet edecek sözler sarf ederlerse, bu durum, sözkonusu hali anlatmakta ibarelerin yetersiz kalması nedeniyledir. Dolayısıyla bu makamda durumun anlatılması açısından dilsel ifadeler yetersiz kalmakta ve böylece mecaza ve sembollere başvurulmaktadır. Müellifimize göre bu makam, vah-

<sup>39</sup> Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele*, s. 79-80.

<sup>40</sup> Gülден, Ali, *Risâletün fi Hakkı'l-Vücut*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1997, s. 106.



det-i vücuttur. Bu noktaya varan ârif, aklın idrak etmekten aciz kaldığı şeyleri burada görmekte ve keşf etmektedir.<sup>41</sup>

Müellifimize göre bu bağlamda ifade etmek gerekiyor ki, "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti.." (Enbiya 21/22) diğer varlıkların gerçekliğini nefyetmekte ve Allah'ın varlığını ispat etmektedir. Bu nedenle diğer varlıkların gerçekliği söz konusu değildir. Allah'a ulaştığımızda onlar evham ve hayal olarak kalmaktadır.<sup>42</sup>

Yukarıda söylenenlerle irtibatlı olarak ilim ve mükâşefe (mistik bilgi) konusunda Hâdimî, bazı câhil sufilerin, ilmin, (analitik bilginin) tecelliyat ve mükâşefe vasıtasıyla kudsi nurları müşahede etmek için engel teşkil ettiğini söylediklerini vurgulamaktadır. Ona göre bu cehalettir, bilgisizliktir. Zira müşahede, ilim ile artar ve marifet ile tekâmül eder, olgunlaşır.<sup>43</sup>

Müellifimiz konuyu argümanlarla daha derinlemesine irdeleyerek keşif konusuna rasyonel biçimde yaklaşmakta ve objektiflik adına bilginin (vahyî bilginin) me'hazının Allah'ın Kitabı (Kur'an) ve Habibinin sünneti olduğunu söylemektedir. Bunun kaynak olarak ne keşifle, ne de ilhamla elde edilemeyeceğini de belirtmektedir. Hâdimî konuyu sahabi dönemine kadar götürmekte ve konuyla ilgili görüşünü şu cümlelerle ifade etmektedir:

"...Halbuki Sahabe ve ümmetin alimleri ilim ve amelce istinbatla içtihad ettiler, ihtilaf ettiler, Kitab ve sünnet'e dayanarak istidlâl ettiler ve onlardan hiçbirisi, bana ilham olundu veya keşf yöntemini esas alarak, o haramdır veya helâldir demedi. Bunların dışında bir şeyleri söylemedi. Şayet mümkün olsaydı elbette onlardan vaki olurdu. Şayet vaki olsaydı, elbette işitilirdi ve naklolunurdu"<sup>44</sup>

Müellifimiz keşif ve nazar (analitik düşünce) arasındaki ilişkiyi ve tasavvufi yorum yöntemi açısından eşya ile ilgili kesin bilgiye nasıl sahip olunacağına dair görüşünü ayetle irtibatlandırarak açıklamaktadır. Hâdimî delil olarak şu ayeti zikretmektedir: "İşte onlar, Allah'ın kendilerine lütüflarda bulunduğu peygamberler, siddikler, şehidler ve salih kişilerle beraberdir." (Nisa 4/69) Ona göre buradaki "siddikler" o kimselerdir ki, onların benlikleri bazen delillere dayanarak derecelerle yükselir. Bazen de tasfiye ve riyazat vasıtasıyla irfanın en yüce zirvesine çıkarlar. Neticede onlar eşyaya muttali olurlar ve onların gerçek mahiyetlerinden haber verirler.<sup>45</sup>

#### 4. 4. Fıkhî Yorum Yöntemi

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, İmam Birgivî'nin kelâm ve fıkıhla ilgili sözlerini şerh etmekte ve fıkhî yorumun (içtihat) mahiyeti ile ilgili konuları bu minval üzere açıklamaktadır. Ona göre Kur'an ve hadislerle ilgili manaların tahkik üzere araştırılması yalnız "müçtehid"e mahsus olan bir şeydir. Bu nedenle mukalidinin delili, yalnız fakihin sözünden ibaret olmak zorundadır. Eğer fakihin sözüyle herhangi bir ayet veya hadis arasında tearuz söz konusu olursa, o zaman fakihin

<sup>41</sup> Hâdimî, *Şerhu Kelimeti't-Tevhidiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr: 1017, vr. 45.

<sup>42</sup> Hâdimî, *age*, vr. 46.

<sup>43</sup> Hâdimî, *Berika*, I, 380.

<sup>44</sup> Hâdimî, *age*, I, 381, 303-304.

<sup>45</sup> Hâdimî, *Berika*, I, 378.

görüşü öncelikli olarak kabul edilmelidir. Çünkü konuyu derinlemesine araştırma, yalnız müçtehidin uzmanlık alanına girmektedir. Herhangi bir ayette tearuzun bulunduğu veya tahsisin, tevilin ve neshin söz konusu olduğuna yalnız müçtehit karar verebilir. Bu açıdan bakıldığında kelâmıla fıkıhın aynı zamanda birbirlerini tamamladığı görünmektedir. Çünkü herhangi bir kelâmî paradigmadan yoksun bir biçimde müçtehidin konuyu çözmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim Hâdimî’ “musannif”in, yani İmam Birgivi’nin kelâmında “iki usûl”ün geçtiğini belirterek bunların ilm-i kelâm ile fıkıh usûlü olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu usûllerden biri müçtehide mahsus kılınmıştır. Onun eseri ancak içtihatır.<sup>46</sup>

Müellifimize göre, insan fıkihtan nasip aldıktan sonra sırf fıkıhla uğraşmayı, züht ilmini, yani tasavvuf, hikmet (felsefe) ve müdrik şahısların düşüncelerini de bilmesi gerekmektedir:

*“...Çünkü insan yalnızca fıkhı öğrendiği, züht ve hikmet ilmine nazar etmediği zaman kalbi katılaşıyor. Yani kasvetli hale geliyor, bu da onu Allah’tan uzaklaştırıyor. Diğer açıdan, yalnız fıkıhla problemleri çözmek insanı gaflete düşürebilir. Bu nedenle kötü ve iyi hasletlere dair kalbin hallerinin kendisiyle bilindiği ilme, yani tasavvufa ihtiyaç vardır”.*<sup>47</sup>

Müellifimiz hükemâ (filozof) ile kast edileni ise ayetle temellendirmektedir; *“Hikmeti dilediği kimseye verir, kime hikmet verilirse ona çok hayır verilmiş demektir.”* (Bakara 2/269). Hâdimî’ye göre bu düşünce gereğince tasavvufsuz ve hikmetsiz (felsefe) fıkıh övülmemiş, aksine gaflete düşüreceği sebebiyle kötü olarak kabul edilmiştir.

Hâdimî, giderek konuyla ilgili argümanlarını çoğaltır ve İbn Sina felsefi gelenesindeki teorik-pratik ayırımına dayanarak bilgisel değer açısından fıkıh-ahlâk ilişkisini kurarak müslümanın davranışlarını düzenleyen disiplinin fıkıh olduğunu belirtir. Müellifimizin aşağıda yapacağımız iktibasının, İbn Sina’nın Mantık eserinde şeriatin mahiyetiyle ilgili söyledikleri ile aynı anlama geldiğini söyleyebiliriz. İbn Sina, pratik felsefenin (şeriatin) müslümanın, hayatında neleri yapıp yapmayacağını belirlemede esas alınması gerektiğini söylemektedir. Ona göre, bütün bunların tamamının doğru bir şekilde gerçekleştirilmesi, nazari burhan ve şer’i tanıklık ile olurken ayrıntısı ve ölçüsü (ayrıntılı olarak her bir durumun ve ölçüsünün belirlenmesi) ise ilahi şeriat ile gerçekleştirilir.<sup>48</sup> Bu bağlamda Hâdimî de yapısal açıdan İbn Sina ile aynı görüşü paylaşmakta ve fıkıhın, bilgisel değer ve yorum yöntemi olarak mükellefin fiillerini meşru veya gayri meşru olması yönünden incelediğini belirtmektedir.<sup>49</sup>

Yukarıda söylenenlerle irtibatlı olarak şunu ifade edebiliriz ki Hâdimî, fıkıhın bilgisel değeri, farklı varlık seviyelerinde ve anlam katmanlarında ne anlama gelebileceğini “fıkıh” kelimesine dayanarak açıklamaktadır. Ona göre fıkıh`la kast olunan şey, problemleri çözmedir (inkisâf el-umûr). Anlama ise, kalpte ortaya çıkan bir nurdur. Ortaya çıktığı zaman kalbin gözü açılır ve meselenin suretini

<sup>46</sup> Hâdimî, *Berika*, I, 324.

<sup>47</sup> Hâdimî, *Berika*, I, 375.

<sup>48</sup> İbn Sina, *Mantığa Giriş*, (el-Medhal, Kitabu’ş-Şifa), Terc. Ömer Türker, s. 7.

<sup>49</sup> Hâdimî, *Berika*, IV, 40-41.

güzel olsun, çirkin olsun göğsünde görür. O halde fıkıh açılmaktır, arız olan şey ise anlamaktır. Allah, A'raf, 179 ayetinde buyuruyor ki, fıkıh kalbin fiilindedir: "Onlar için kalpler vardır, onlarla anlamazlar"<sup>50</sup>

Hâdimî yorum yöntemi açısından müçtehit, hüküm ve fakih ayrımını yapmakla bunlar arasında hiyerarşik bütünlüğün gerektiğinin altını çizmektedir. Müellif burada aynı zamanda nass ve yorumun da mahiyetlerine ve işlevselliklerine değinmektedir. Bunları tanımlarken de mantıksal terimleri kullanmaktadır. Müellifimize göre delillerle hüccet getirmek müçtehitlerin vazifeleridir. Mukallidin görevi ise müçtehidin sözlerine itimat etmekten ibarettir. Burada da nasların öncelikli oluşları ortaya çıkıyor. Çünkü onlar varılmış sonuç olarak fukahanın sözleri için öncül ve ilkeler durumundadırlar<sup>51</sup>.

Müellifimiz Hâdimî bu bağlamda müçtehit ve mezheplerin mahiyeti konusunda önemli açıklamalar yapmaktadır. Ona göre, ihtiyat nedeniyle vacibatlar, aynı zamanda mendupları da içermektedir. Hatta bütün mezheplere nispetle, her bir mezhepte üstün ve ihtiyatlı olanı yapmaya riayet olunmaktadır. Diğer açıdan ise mezheplerin üzerinde ittifak ettikleri şeyin yapılması önemsenmektedir. Çünkü hak, Allah katında tektir. Öyle ise her bir müçtehidin hata etmesi mümkündür. Aynıyle birisinin gerçek olduğuna delil yoktur. Öyle ise ameli öyle bir şekilde yapmaya, yerine getirmeğe çalışılır ki bütün müçtehitlere nispetle hakka aykırı olmasın<sup>52</sup>.

### SONUÇ

Kur'an'ın nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusundaki görüşlerine baktığımızda, Hâdimî'nin, müstakil bir tefsir yazmamış olsa da, çeşitli eserlerinde kendine özgü bir tefsir anlayışına sahip olduğunu görmekteyiz. Hâdimî; felsefî, kelâmî, tasavvufî ve fikhî yöntemlerin hepsinin, "Kur'anî Hakikatler"i keşfetme maksadıyla geliştirildiğini savunmaktadır. Ona göre tefsir, mahiyeti gereği sözkonusu yöntemlerde tam olarak uzmanlaştıktan sonra yapılmalıdır. Aksi takdirde parçacı, bölük-pörçük bir Kur'an tasavvuru ortaya çıkmış olacaktır. Nitekim Kur'an'ın kendisini de incelediğimizde, onun bu bütünlüğü koruyacak mahiyete sahip olduğunu görmekteyiz. Müellifimiz, Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda zikredilen sistematik düşünceye sahip birisi olarak, çalışmalarını işte böyle bir yöntemle sürdürmüştür. Onun bu sistemi, çok boyutlu bir mahiyet taşımaktadır. Bizim çalışmamızda esas aldığımız "Berika" ve diğer önemli risaleleri bu açıdan önemlidir. Neticede Hâdimî, müslüman gözüyle Kur'an çerçevesinden dünyaya bakmış, olayları ve konuları bu bütünlüğü bozmayacak bir şekilde anlayarak yorumlamıştır, diyebiliriz.

### KAYNAKÇA

Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1984.  
Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333

<sup>50</sup> Hâdimî, *Berika*, I, 362-361.

<sup>51</sup> Hâdimî, *Berika*, I, 181.

<sup>52</sup> Hâdimî, *Berika*, I, 149.

- Çetiner, Bedreddin, "İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usûl Mes'elesi)", *İslâmi İlimlerde Metodoloji Sorunu*, İsav Yay., İstanbul 2005.
- el-Fârâbî, Ebû Nâsır, İhsâu'l-Ulûm, Terc. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- Göktaş, Salih, Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Hadim, Konya, 1985.
- Görgün, Tahsin, Anlam ve Yorum, Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması., Gelenek Yay., İstanbul 2003.
- , "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 13-14 (2003).s.29-46.
- Gülден, Ali, "Risâletün fi Hakır'ı Vücûd", *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, AÜSBE, Ankara 1997.
- Hâdimî, Ebu Said Muhammed, "Berîkatu'l-Mahmûdiyyeti fi Şerhi't- Tarîkati'l-Muhammediyyeti", İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1318., IV cild.
- , *Hâşiye alâ Tefsiri Süreti'l-İhlâs li İbn Sîna*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi nr: 1017, İstanbul.
- , *Mecmuatu'r-Resâil*, Haz. Abdülbasir Efendi, Matbâi Âmire, İstanbul 1886.
- , *Risale fi Def'i İşkâli'l-Vaki' fi Kavlihi Teâlâ "Veleve alimallahu fihim hayran..."*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi nr: 1017, İstanbul.
- , *Risâletü'l-Besmele*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1886.
- , *Şerhu Kelimetü't-Tevhidiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr: 1017, İstanbul.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Terc. Bekir Karlığa, İşaret Yay, İstanbul 1992.
- , *Metafizik Şerhi*, Çev. Muhittin Macit, İstanbul:Litera Yay.,2004
- İbn Sînâ, *Şîfa: Mantık*, Terc. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006.
- İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yay., İstanbul 1997.
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mucemu'l-Müellifin*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Okiç, Tayyib, Tefsir ve Hadis Usûlü'nün Bazı Meseleleri, Nun Yay., İstanbul 1995.
- Celaleddin es-Suyuti, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1992.
- Türk Ansiklopedisi*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Zehabî, M. Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirân*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1989.
- Yayla, Mustafa , "Hâdimî Ebû Said", *DİA*, XV, İstanbul, 1997.

## AHMED İBN ACİBE EL-HASENÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TEFSİRDEKİ METODU

Dilaver SELVİ\*

### ÖZET

Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî (ö. 1224/1809), Fas'ta yetişmiş âlim, arif ve müfessir bir zattır. Değişik alanlarda elliye yakın eseri bulunan İbn Acîbe, Türkiye'mizde daha çok sûfilik yönü ve tasavvuf alanındaki eserleriyle tanınmaktadır. Kendisi büyük bir âlim ve mürşit olduğu gibi, aynı zamanda bir müfessir olan İbn Acîbe'nin *el-Bahrü'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid* adlı eseri, Kur'ân'ın başından sonuna kadar dirayet ile işaret metodunu birleştiren orijinal bir tefsirdir. Onun tefsir alanında başka eserleri de mevcuttur. Makalemiz, ömrünün tamamı ilim, irfan ve irşatla geçen bu çok yönlü âlimin hayatı ve eserleri yanında, özellikle işârî tefsire yeni bir çehre kazandıran tefsirini ve tefsirdeki metodunu konu etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Acîbe, el-Bahrü'l-Medid, tasavvuf, işârî tefsir, metod.

### THE LIFE, WORKS AND TAFSIR METHODOLOGY OF AHMAD IBN AJIBA AL-HASANI

Ahmad Ibn Ajiba al-Hasani (d. 1224/1809) was a scholar, saint and *mufassir* who grew up in Morocco. With almost fifty works on various subjects, Ibn Ajiba is better known in Turkey for his Sufism side and his works on *tasawwuf*. As well as being a great scholar and a murshid (spiritual guide), Ibn Ajiba's work entitled *al-Bahrü'l-Madid fi Tafsiri'l-Qur'ani'l-Majid* is an original *tafsir* (commentary) of the Quran from start to finish, combining the methods of *dirayah* and *isharah*. He has also written other works in the field of *tafsir*. Our article deals with the life and works of this multi-faceted scholar, whose entire life was devoted to knowledge, awareness and guidance; as well as this, it explores his *tafsir* and *tafsir* methodology, which sheds new light on the *ishari* method of *tafsir* in particular.

**Key Words:** Ibn Ajiba, al-Bahrü'l-Madid, tasawwuf, ishari tafsir, method.

### GİRİŞ

Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî (ö. 1224/1809) Türkiye'mizde tasavvufi yönüyle tanınan fakat tefsir ve diğer alanlardaki ehliyeti pek bilinmeyen çok yönlü bir âlimdir. Kendisinin tefsir, hadis, tabakat ve tasavvuf alanında elliye yakın eseri

\* Dr., Araştırmacı-yazar, selvidilaver@gmail.com

mevcut olan İbn Acîbe, Kur'ân'ın başından sonuna kadar dirayetle işaret metodu- nu birleştirerek telif ettiği *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd* isimli tefsiriyle bu alandaki dirayetini gösterdiği gibi, Kur'ân'ın zahirî tefsiriyle işaretlerini birleştirmede çok başarılı bir örnek sunmuştur.

Daha çok *İkâzü'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-İlahiyye fî Mebâhisi'l-Asliyye* gibi tasavvufî eserleriyle tanınan İbn Acîbe'nin, tefsir ve diğer alanlardaki eserleri ve fikirleri üzerinde son dönemlerde ülkemizde akademik çalışmalar yapılmaya ve makaleler yazılmaya başlanmış olması, onun, üzerinde ilmî çalışmaları hak eden çok yönlü bir âlim olduğunun güzel bir göstergesidir. *el-Bahrü'l-Medîd* üzerinde tarafımızca başlatılan tercüme faaliyetinin de müellifi ve eserini Türk okuruna tanıtmada olumlu bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu tercüme çalışmalarımız sırasında, *Bahrü'l-Medîd*'i ve müellifini yakından tanıma fırsatı bulduk; onun ilimle irfanı, zahirle batını, delille müşahedeyi, nakille tecrübe-yi nasıl telif ettiğini ve tefsir ilmine nasıl bir canlılık kazandırdığını gördük; böyle bir İslam âliminin şahsını, eserlerini ve özellikle tefsirini ilim âlemine tanıtmaya gayesiyle bu makaleyi hazırladık.

Çalışmamızda, önce Ahmed İbn Acîbe'nin hayatı ve yetişmesi hakkında bilgi verilip hocaları, şeyhleri ve yazdığı eserler tanıtılmış, sonra *el-Bahrü'l-Medîd*'in incelenmesine geçilmiş; bu bağlamda tefsirin yazılış sebebi, yazma nüshalar ve matbu baskıları üzerinde durulmuştur. Peşinden *el-Bahrü'l-Medîd* üzerinde yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra tefsirde kullanılan temel kaynaklar tespit edilip İbn Acîbe'nin tefsirindeki metodu işlenmiş, *el-Bahrü'l-Medîd*'in diğer işaret tefsirlerinden farkına değinilmiş ve tefsirdeki dirayetle işaretin mezcine bir örnek verilerek çalışma tamamlanmıştır.

## A. İBNİ ACİBE'NİN HAYATI VE ESERLERİ

### a. İsmi ve Nisbesi

Müfessirimizin asıl adı Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdi b. el-Hüseyn b. Muhammed'dir; ancak o, İbn Acîbe olarak tanınıp meşhur olmuştur. Künyesi "Ebü'l-Abbas" olan müellif, Hz. Hasan'ın soyundan geldiği için "el-Haseni", Hz. Hasan'ın torunlarından İdris. b. Abdullah'ın (Mevlay İdris el-Ekber, I. İdris. ö. 177/793) soyundan geldiği için el-İdrîsî, Faslı olduğu için "el-Fâsî",<sup>1</sup> Encera'da doğduğu için el-Encerî,<sup>2</sup> Malikî mezhebiyle amel ettiği için "el-Mâlikî", tasavvufi meşrepte Şâzelî tarikatına mensup olduğu için "eş-Şâzelî" nisbeleriyle anılmaktadır. Ayrıca "Sûfî," "Müfessir",<sup>3</sup> "Arifibillah" ve "eş-Şeyh" unvanları ile de zikredilmektedir.

<sup>1</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, II, 163.

<sup>2</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 245.

<sup>3</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, II, 163; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 245.

### b. Doğumu

Ahmed İbn Acıbe, hicri 1161 miladî 1748 yılında, Tanca ile Tıtvân arasında yaşayan Encera kabilesine ait E'cebîş (bazı kayıtlarda Hamis)<sup>4</sup> köyünde doğmuştur. Tıtvân, Akdeniz'e 10 km. mesafede, Fas'ın kuzeyinde bulunan bir şehirdir.

### c. Ailesi

İbn Acıbe'nin soyu, Hz. Peygamber'in (s.a.v) torunu Hz. Hasan'a dayanmaktadır. Bu sebeple "Şerif" sıfatına sahiptir. Dedesinin dedesi olan Abdullah b. Acıbe meşhur bir veli olup kabri Encera'da ziyaretgâhtır. Babasının dedesi olan Hüseyin el-Hacûcî birçok kerametleri ve takdire şayan halleri olan veli bir zat olarak tanıtılmaktadır."<sup>5</sup>

el-Mehdî b. Hüseyin'in, Muhammed, Ahmed ve Hüseyin isminde üç oğlu olmuştur. Bunlardan Muhammed b. Mehdî, İbn Acıbe'nin babası olup hicrî 1196 miladî 1782'de vefat etmiştir. İbn Acıbe'nin annesi Rahime, babasının amcası Muhammed'in kızıdır. Bu takva ehli anne, Hicrî 1218 miladî 1804'te vefat etmiştir.<sup>6</sup>

### d. Çocukluğu ve Yetişi

İbn Acıbe, öğrenimine erken yaşlarda Hamis'te başlamış ve önce Kur'ân'ı ezberlemiştir. Kur'ân hıfzından sonra ilim hayatına Kasr-ı Kebîr şehrine giderek devam eden İbn Acıbe orada iki sene ilim tahsiliyle meşgul olmuştur. İbn Acıbe, 20 yaşında ilim için Tıtvân'a gelmiş (1180/1767) buradaki alimlerden fıkıh, tefsir, hadis, lûgat, sarf, nahiv, mantık ilimlerini okumuştur.<sup>7</sup>

29 yaşında Tıtvân mescitlerinde ve medreselerinde ders vermeye başlayan İbn Acıbe, kırk yaşında ilim için yine Fas'a gitmiş (1200/1786), daha sonra telif ve tedris çalışmalarını sürdürmek için tekrar Tıtvân'a dönmüştür.

### f. Hocaları

İbn Acıbe'nin, ilmî hayatında ders aldığı hocalarını üç grupta toplayabiliriz.

İlk ders aldığı hocaları:

İbn Acıbe, ilk olarak şu hocalardan temel İslâmî dersleri almıştır: 1. el-Mehdî b. Hüseyin (dedesi), 2. Seyyid Ahmet Talip, 3. Abdurrahman el-Kettâmî es-Sanhâcî, 4. Muhammed Eşmel, 5. Muhammed es-Sûsî es-Simlâlî<sup>8</sup> İbn Acıbe daha sonra Tıtvân ve Fas'a giderek şu üstatlardan ders almıştır:

Tıtvân'da ilim aldığı üstatları:

6. Fakih, Kâdî Abdülkerim b. Kureys (ö. 1197/1783). İbn Acıbe'nin ilk hocasıdır.

7. Fakih, Şeyh Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Şatîr el-Hasenî (ö. 1190/1777).

8. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen el-Cenevî el-Hasenî (ö. 1200/1786).

9. Abdülkerim b. Ali el-Yâzüğî el-Fâsî (ö. 1199/1784).

<sup>4</sup> Kara, "İbn Acıbe", *DİA*, XIX, 294.

<sup>5</sup> İbn Acıbe, *Fehrese*, s. 27.

<sup>6</sup> İbn Acıbe, *Fehrese*, s. 23-25; Azzûzî, *Şeyh İbn Acıbe ve Menhecühü fî't-Tefsir*, I, 197.

<sup>7</sup> İbn Acıbe, *el-Fehrese*, s. 30.

<sup>8</sup> İbn Acıbe, *el-Fehrese*, s. 27.

10. Abdüsselam b. Muhammed b. Kureyş (ö. 1207/1793).

11. Ahmed b. Abdurrahman er-Ruşâ (ö. 1210/1796).

12. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el Verzâzî et-Tıtvânî (ö. 1214/1800)

13. Muhammed Ğaylân (ö. 1188/1775).<sup>9</sup>

14. Muhammed Abbas.

Fas'ta ilim aldığı üstatları:

15. Muhammed b. Muhammed İbn Sûde el-Mürri (ö.1209/1795).

16. Hafız Ebû Abdullah et-Tayyib b. Abdülmecid b. Kîran (ö. 1227/1812).<sup>10</sup>

17. Allâme Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Bennîs el-Fâsî (ö. 1214/1800).

18. Seyyid Ahmed Za'rî.<sup>11</sup>

Üstatlarının birçoğundan umumi, bir kısmından da fıkıh ve hadis gibi belirli alanlarda icazet alan İbn Acîbe, ilmî icazetlerini *el-Fehrese* isimli eserinde senetle-riyle birlikte zikretmiştir.<sup>12</sup>

#### g. İbn Acibe'nin Tasavvufî Hayatı

İbn Acîbe'nin tasavvufî hayatı, ömrünün son dönemine rastlar, onun ma-neviyat alanındaki eğitimi ve irşat payesini elde etmesi iki mürşidin yanında ge-çekleşmiştir. Bunlar, Şeyh Mevlay Arabî ed-Derkâvî el-Hasenî (ö.1239/1824) ile Şeyh Muhammed Bûzîdî el-Hasenî'dir (ö.1229/1814).

Mevlay Arabî, Şâzeliyye tarikatında Derkâvî kolunu<sup>13</sup> kuran zattır. Kendi-sinin, Buşûrû'l-Hediyye fi Mezhebi's-Sufiyye, Cevahirü'l-Kirtâs, Menakübü'ş-Şeyh Ali el-Cemel isimli eserleri vardır.

İbn Acibe'nin asıl şeyhi Muhammed el-Bûzîdî el-Hasenî'dir. el-Bûzîdî'nin *el-Âdâbü'l-Merdiyye li Sâliki Tarîki's-Sûfiyye* adlı eseri meşhurdur.<sup>14</sup> el-Bûzîdî'nin, seyru sülûk hakkında *Kaside-i Tâiyye* adlı diğer bir eseri daha mevcut olup talebesi İbn Acîbe bunu şerh etmiştir. İbn Acîbe, şeyh Muhammed Bûzîdî'den manevi hilafet ve irşat icazeti alarak onun hayatında iken irşat faaliyetlerine başlamıştır.<sup>15</sup>

İbn Acîbe, Şâzelî tarikatında mürşitlikten öte, kutup ve müceddit olarak anılmaktadır. Tarikat silsilesindeki mürşitlerin çoğunluğunu seyyidlerin oluştur-duğu İbn Acibe, *el-Fehrese* isimli eserinde, Hz. Peygamber'e (s.a.v) kadar uzanan bu silsileyi zikretmiştir.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 31.

<sup>10</sup> İbn Kîrân'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Köse, "İbn Kîrân", *DİA*, XX, 137-138.

<sup>11</sup> İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 32.

<sup>12</sup> bk. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 35; Azzûzî, *Şeyh İbn Acîbe*, II, 100-101.

<sup>13</sup> Derkâviyye kolunun usulleri ve sonradan oluşan kolları hakkında bk. Muhammed el-Celyend, "Derkâviyye", *DİA*, IX, 179.

<sup>14</sup> Bu eser, el-Bûzîdî'nin Divanı ve Udde b. Tûnus'a ait *Âyâtü'l-Muhibbin fi Makâmâtî'l-Ârifîn* adlı eserle birlikte, *Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye* tarafından 2006 tarihinde Beyrut'ta basılmıştır.

<sup>15</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57-60.

<sup>16</sup> İbn Acibe'nin tarikat silsilesi için bk. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 62-63; *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s.215; *İkâzü'l-Himem*, s. 17-18. Ayrıca, Mevlây Arabî'den itibaren bk. Nebhânî, *Şevâhidü'l-Hak*, s. 313-314.



## h. Vefatı

İbn Acîbe el-Hasenî, ilim, amel, irşat ve mücadeleyle dolu bir yaşamdan sonra hicri 7 Şevval 1224 miladî 1809 tarihinde vefat etmiştir. Vefatı ziyaret etmek için geldiği şeyhi Bûzîdî'nin evinde, Gamâra'da, Beni Selman kabilesinde vaki olmuştur. Vefat sebebi taun hastalığıdır. Kendisini, şeyhi yıkayıp namazını kıldırılmış ve Gamâra'ya defnedilmiştir. Naşı daha sonra Tıtvân'a nakledilmiştir. Kabri halk tarafından ziyaret edilmekte ve her sene kendisini anma törenleri düzenlenmektedir.<sup>17</sup>

### 1. İbn Acîbe'nin İtikadı ve Tasavvufî Görüşleri

#### a. İbn Acibenin İtikadı

İbn Acîbe, Ehl-i Sünnet akidesine mensuptur. Selef-i salihin kabul ettiğini kabul eder, reddettiğini de reddeder. Eserlerinin birçoğunda bu yönünü ortaya koymaktadır. İbn Acîbe, "Sufilerin mezhebi; her şeyde en güzel olanı almaktır" der ve onların böyle yaparak, "*Hak sözü dileyen ve onun en güzeline uyan kulları müjdele*" (ez-Zümer 39/17-18) ayetiyle amel ettiklerini belirtir. İbn Acîbe, itikatta en güzel mezhebin selevin (sahabe ve onlara tabi neslin) itikadı olduğu görüşündedir.<sup>18</sup>

İbn Acîbe tefsirinde Sünnî akidesine göre açıklamalar yapmıştır. İtikat alanında tartışmalı konular geldiğinde, Ehl-i Sünnetin görüşünü ifade etmiş, muhalif fırkaları güçlü bir şekilde reddetmiş ve onların görüşlerini çürütmüştür.

İbn Acîbe'nin tefsirinde ve diğer eserlerinde tevhit konusundaki açıklamaları kendisinin vahdet-i vücud görüşünü benimsediği hissini uyandırmaktadır. Fakat onun açıkça zikrettiği ve hedef gösterdiği tevhid, fenafillah ve bekâbillah hallerinden sonra elde edilen müşahedeye dayalı has tevhittir.

#### b. İbn Acîbe'nin Tasavvufî Görüşleri

İbn Acîbe, tasavvufî görüşlerini, *İkâzü'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem* adlı eseri ile *el-Fütûhâtü'l-İlahiyye fî Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye* adlı eserlerinde genişçe işlemektedir. Kendisi, Kur'an ve sünnet esasları üzere kurulu bir tasavvufu savunmakta ve onsuz kemal halinin bulunmayacağını söylemektedir. İbn Acîbe, tasavvuf ilmini özetle şöyle tarif eder: "Bil ki batın (tasavvuf) ilminin temeli, iç âlemi (kalbi) bütün kötü ve düşük huylardan temizleyip onu her türlü güzel ahlak ile süslemektir. Kalp, kötü ahlak ve sıfatlardan temizlenip faziletli ahlakla süslenince, üzerinde nurlar parlar ve ilahî sırlar gözükür; böylece irfan ilmine ait hakikatler ve rabbânî sırlar keşif olur, sahibi müşahedeye dayalı bir marifeti elde eder ve ihsan makamına ulaşır. Tasavvuf ilminin özü ve meyvesi budur."<sup>19</sup>

<sup>17</sup> İbn Acîbe'nin hayatı için bk. İbn Acîbe, *el-Fehrese; Ezhârü'l-Bustân; Azzûzî, Şeyh İbn Acîbe*, I, 93 vd.; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 245; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, II, 163; Serkis, *Mu'cemü'l-Matbûâtü'l-Arabiyye*, I, 169-170; Ahmed el-Kuraşî Reslân, "Tercümetü'l-İmam İbn Acîbe", *el-Bahrü'l-Medid*, I, 19-38; Kara, "İbn Acîbe", *DİA*, XIX, 294-295. Jean Lois Michon, *Le Soufi Maracain Ahmad Ibn 'Ajiba et-Son Mı'râj*, s. 31-86.

<sup>18</sup> İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlahiyye*, s. 70.

<sup>19</sup> İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 44-45.

İbn Acîbe'ye göre, zahir ilme uymadan batın ilminin hakikatine ulaşamaz. Zahirî ilmin desteklemediği batınî hal ve ilimler batıldır. İlmin meyvesi ameldir. Amelin neticesi manevî haldir. Halin neticesi manevî zevktir. Manevî zevklerin sonu sekirdir (ilahî aşka düşüp kendi benliğinden geçme). Sekri sahv (manevî uyanıklık) takip eder. Sahıvdan sonra kemal ve vuslata ulaşılır. Ona göre Cibril hadisinde zikredilen iman, İslam ve ihsan,<sup>20</sup> sırasıyla şeriat, tarikat ve hakikate tekabül etmektedir.

## B. İBN ACİBE'NİN ESERLERİ

İbn Acîbe'nin, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve lügat alanında elliye yakın eseri vardır. Eserlerin bir kısmı yazma olup henüz basılmamıştır. İbn Acîbe'nin eserlerini konularına göre şu başlıklarda toplayabiliriz:

### a- Tefsir ve Kıraat İlmine Ait Eserleri

1. *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*. İbn Acîbe'nin dört büyük cilt olarak telif ettiği en hacimli eseridir. Eserden aşağıda bahsedilecektir.

2. *et-Tefsiru'l-Kebir lil-Fatiha (Büyük Fatiha Tefsiri)*. Fatiha süresinin tefsirine ait olan bu eseri müellif, *el-Bahrü'l-Medîd*'den önce telif etmiştir. Eserin iki tahkikli baskısı yapılmıştır; bunların birisi Bessam Muhammed Bârud'a (Dârü'l-Hâvî 1999), diğeri ise Asım Keyyâlî'ye aittir. (Beyrut 2004).

3. *et-Tefsirü'l-Vasît lil-Fatiha (Orta Fatiha Tefsiri)*.

4. *et-Tefsirü'l-Muhtasar lil-Fatiha (Muhtasar Fatiha Tefsiri)*.

5. *ed-Dürerü'l-Mütenasire fi Tevcihi'l-Kırâati'l-Mütevâtire*.

6. *el-Keşf vel-Beyan fi Müteşâbihî'l-Kur'ân*.

### b. Hadis ve Dualara Ait Eserleri

7. *Süyûti'nin el-Camiü's-Sağîr* adlı eserine haşiye. Eser üzerinde seyyid Ali İsmâil Temmâm el-Mısırî, yüksek okul bitirme tezi çerçevesinde bir tahkik çalışması yaparak 1994 yılında Rabat Edebiyat Fakültesine takdim etmiştir.<sup>21</sup>

8. Usul, fûru ve ibretlik konulara dair kırk hadis.

9. *el-Envâru's-Seniyye fi'l-Ezkârî'l-Nebeviyye*

10. *el-Ed'îyyetü ve'l-Ezkâr el-Mümhika li'z-Zünûbi ve'l-Evzâr*

### c. Fıkıh ve Akaide Ait Eserleri

11. *Haşiye alâ Muhtasarı Halil*. Müellif, bu eserin tamamlanmadığını zikreder.

12. *Risâle fi'l-Akâidi ve's-Salâti*

13. *Teshîlü'l-Medhal li Tenmiyeti'l-A'mâl bi'n-Niyeti's-Sâlihâti 'Inde'l-İkbâl*.

14. *Silkü'd-Dürer fi Zikri'l-Kazâi ve'l-Kader*. Eser, Asım Keyyâlî tarafından, *el-Letâifü'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye* ismiyle İbn Acîbe'nin risalelerinden derlenen dokuz risale içinde basılmıştır. (Beyrut 2006).

<sup>20</sup> Hadis için bakınız: Buhârî, İman, 37; Müslim, İman 1; Ebû Davud, Sünnet, 16; Tirmizî, İman, 4.

<sup>21</sup> Azzûzî, *Şeyh İbn Acîbe*, I, 388.

**d. Lügatle İlgili Eserleri**

15. *el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye fi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*. Eser, İbn Âcurum'un (ö. 723/1323) nahiv alanında yazdığı mukaddimeye İbn Acıbe tarafından yapılan ve nahivle tasavvufu birleştiren bir şerhtir.

**e. Şahıs, Tarih ve Tabakatla İlgili Eserleri**

16. *Ezhârü'l-Bustân fi Tabakâti'l-A'yân*.

17. *el-Fehrese*. Bu eser, müellifin kendi hayatını anlattığı bir otobiyografidir. İlk olarak, müslüman araştırmacı Fransız John Leviy Mişon (Ali Abdülhalık) tarafından Fransızca'ya tercüme edilerek basılan eser, daha sonra, Dr. Abdülhamid Salih'in tahkiikiyle ayrıca basılmıştır (Mısır 1990).

**f. Tasavvufla İlgili Eserleri**

18. *el-Envârü'l-Seniyyetü fi Şerhi'l-Kasideti'l-Hemziyyeti*. Eserin metni, İmam Bûsürî'ye aittir.

19. *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye fi Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye*. İbnü'l-Benna es-Serakustî'nin manzum eserine yapılmış büyük bir şerhtir. Eserin, Dımaşk 1998; Beyrut 2000 ve Beyrut 2010'da değişik baskıları yapılmıştır.

20. *el-Levâihü'l-Kudsiyye fi Şerhi'l-Vazifeti'z-Zerrûkiyye*. Eser, Abdüsselam İmrânî el-Hâlidî tarafından derlenen *el-Cevâhirü'l-Acıbe min telifi Seyyidi Ahmed İbn Acıbe* adlı eser içinde birinci eser olarak yayınlanmıştır. (Beyrut 2007).

21. *Îkâzu'l-Himem fi Şerhi'l-Hikem*. Müellifin en meşhur kitabı olduğu gibi, İbn Atâullah İskenderî'nin *Hikem* adlı eserinin en meşhur şerhidir. Eser, birçok defa basılmıştır. Eserin yeni baskısı Beyrut 2005 tarihlidir.

22. *Dîvânu Kasâid fi't-Tasavvuf*. İçinde 500 kadar beyti bulan, tasavvufa dair uzunlu-kısalı kasideler mevcuttur. Divan, Dr. Abdullah Salih tahkiikiyle yayınlanan müellifin *Fehrese* adlı eserine ek olarak yayınlanmıştır.

23. *Risale fi Zemmi'l-Ğıybeti ve Medhi'l-Uzleti ve's-Samti*.

24. *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*.

25. *Şerhü'l-Bürde li'l-Bûsîrî*. Eserin ilk baskısı 2009 yılında Tanca'da yapılmıştır.

26. *Şerhü'l-Hizbi'l-Kebir li'ş-Şâzelî*. Eserin telifi, hicrî 1200 yılında tamamlanmıştır. 145 sayfadır. Tıtvân'da bir yazma nüshası bulunmaktadır.

27. *Şerhu Kitabı'l-Hisni'l-Hasîn min Kelâmi Seyyidi'l-Mürselin*. İbn Cezerî'ye (ö. 739 h.) ait kitabın şerhidir. Konusu, günlük dua ve zikirlerdir.

28. *Şerhü'l-Kasideti'l-Hamriyye li İbni'l-Fârız*. Eser, *el-Letâifü'l-İmâniyyetü'l-Melekiyye* ismiyle İbn Acıbe'nin risalelerinden derlenen dokuz risale içinde basılmıştır. (Beyrut 2006).

29. *Şerhü'l-Kasideti'l-Münferice li İbni'n-Nahvî*.

30. *Şerhü'l-Kasideti'l-Hâiyye fi't-Tasavvufi li'r-Rufâî*.

31. *Şerhü'l-Kevâkibi'd-Dürriyye fi Medhi Hayri'l-Berriyye*.

32. *Şerhu Taiyyeti'l-Bûzîdî*.

33. *Bûzîdî'nin Taiyyesi* üzerine bir diğer şerh.

34. *eş-Şerhu alâ Taiyyeti Şeyh Ali b. Mes'ud el-Ca'dî et-Tıtvânî*

35. *Şerhu Râiyeti'l Bûzîdî fi's-Sülâk.*

36. *Şerhu Salâti İbn-i Arabî el-Hâtemi.* Eser, *el-Letâifü'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye* ismiyle İbn Acîbe'nin dokuz risalesiyle birlikte basılmıştır. (Beyrut 2006).

37. *Şerhu salâti Abdisselam b. Meşîş.* Eser, *el-Letâifü'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye* ismiyle İbn Acîbe'nin dokuz risalesiyle içinde basılmıştır. (Beyrut 2006)

38. "Sır sahibi isen, gayb suyuyla abdest al"<sup>22</sup> anlamındaki beyitler üzerine bir şerh. Eser, az önce geçen *el-Letâifü'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye* isimli eserde basılmıştır.

39. Allah sevgisi hakkında Ebü'l-Hasen *Şüşteri'*ye (ö. 668/1269) ait bir manzumenin şerhi.

40. *Şüşteri'*nin Lafza-i Celalin anlamına dair yazdığı manzumenin şerhi.

41. *Şerhü'n-Nâniyyeti li's-Şüşteri.*

42. *Keşfü'n-Nikâb an Sırrı Lübbi'l-Elbâb.* Eser, el-Cevâhirü'l-Acîbe min Telifi Seyyidî Ahmed İbn Acîbe adlı eser içinde yayınlanmıştır. (Beyrut 2007)

43. *Mî'râcü't-Teşevvüf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf.* Tasavvufun ıstılahlarına dairdir. Eserin değişik baskıları yapılmıştır. (Dımeşk 2004). Eser, ayrıca, *el-Letâifü'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye* isimli eser içinde basılmıştır. (Beyrut'ta 2006).

44. *Kitabü'n fi'l-Hamrati'l-Ezeliyye.* Eser ilahî aşkı ve ezeli muhabbeti işlemektedir.

45. *Kitabün fi Hakâiki't-Tasavvuf.*

46. *Ahzâb.* Çeşitli duaları içeren bir eserdir.

47. *Menâkıbü'z-Zühhâdü's-Seb'a.* Tabiûn döneminde yaşayan yedi zahidin hayatını anlatmaktadır. Eser, *el-Cevâhirü'l-Acîbe min Telifi Seyyidî Ahmed İbn Acîbe* adlı eser içinde basılmıştır (Beyrut 2007).<sup>23</sup>

### C. İBN ACİBE'NİN EL-BAHRÜ'L-MEDİD'İ VE TEFSİR METODU

*Tefsirin yazılış sebebi:* İbn Acîbe, tefsirin mukaddimesinde, *el-Bahrü'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecîd* isimli tefsirini yazma sebebini şöyle açıklar:

"Şeyhim, Rabbânî arif seyyidim Muhammed el-Bûzîdî el-Hasenî ile onun şeyhi kutup, şeriat ve hakikat ilimlerine sahip, şeyhlerin şeyhi Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî el-Hasenî beni, zahir ehlinin yaptığı açıklamalarla batın ehlinin işaretlerini bir araya toplayan bir tefsir yazmaya teşvik ettiler. Ben de, bu iki büyük zatın isteklerine cevap vermek ve arzularını yerine getirmek için, bu tefsiri yazdım. Ümidim, bu eserin herkese fayda vermesi, kalpler için manevî bir gıda ve kulaklar için hoş bir seda olmasıdır."

<sup>22</sup> İbarenin aslı şu şekildedir: تَوْضُحًا بِمَاءِ الْغَيْبِ إِنْ كُنْتَ ذَا سِرِّ

<sup>23</sup> İbn Acîbe'nin eserleri için bk. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 38-39; Azzûzî, *Şeyh İbn Acîbe*, I, 297-399; Jean Lois Michon, *Le Soufi Maracain Ahmad Ibn 'Ajiba et-Son Mî'râj*, s.88-92; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 245; Ahmed el-Kuraşî Reslân, "Tercümetü'l-İmam İbn Acîbe", *el-Bahrü'l-Medîd*, I, 19-38; Kara, "İbn Acîbe", *DİA*, XIX, 294-295.

*Tefsirin yazılış tarihi:* İbn Acîbe, tefsirini dört büyük cilt olarak tamamlamış ve sonuna bitiş tarihi olarak, hicrî 1221 kaydını düşmüştür.<sup>24</sup>

*el-Bahrü'l-Medîd'in yazma nüsha ve baskıları:*

Yazma nüshaları: *el-Bahrü'l-Medîd*, İbn Acîbe tarafından dört büyük cilt olarak yazılmıştır. Daha sonra asıl nüsha çoğaltılmış olup Rabat ve Kahire'deki umum kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur.

Baskıları: *el-Bahrü'l-Medîd*'in ilk iki cildi 1955-1956 yılları arasında Kahire'de basılmış, daha sonra altı cilt (Kahire, 1999) ve sekiz cilt olarak (Beyrut, 2002) yeni baskıları yapılmıştır.

*el-Bahrü'l-Medîd* üzerinde yapılan çalışmalar:

*İnceleme çalışmaları:* *el-Bahrü'l-Medîd* üzerinde ilk ilmî çalışmayı yapan Fransız müslüman ilim adamı Can Levi Mişon (yeni ismiyle Ali Abdülhalık) olmuştur. Ali Abdülhalık, İbn Acîbe ve tefsiri *el-Bahrü'l-Medîd*' üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır. Bu çalışma Fransızca olarak Paris'te 1973 yılında yayınlanmıştır. Eserin, 1990 yılında ikinci baskısı yapılmıştır. Bu çalışmada, İbn Acibenin hayatı, eserleri, *el-Bahrü'l-Medîd*'teki tefsir usulü işlenmiş, ayrıca İbn Acibenin tasavvuf istilahlarına dair yazdığı *Mi'râcû't-Teşevvüf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf* isimli eseri tercüme edilerek çalışmaya eklenmiştir.

İbn Acîbe ve *el-Bahrü'l-Medîd* üzerinde en geniş çalışmayı Dr. Hasan Azzûzî yapmıştır. Azzûzî, *Şeyh İbn Acîbe ve Menhecühü fi't-Tefsir* isimli iki ciltlik doktora çalışmasında İbn Acîbe'nin, hayatı, yetişmesi, hocaları, şeyhleri, tasavvufa girişi, eserleri ve tefsirindeki metodu hakkında geniş bilgiler vermiştir. Çalışma Fas'ta yapıldığı için Azzûzî İbn Acibenin eserlerini yerinde inceleme fırsatı bulmuştur. Eser 2001 yılında Mağrip'te basılmıştır.

İbn Acîbe ve *el-Bahrü'l-Medîd* üzerinde Türkiye'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim dalında Mahmut Ay tarafından "*Ahmed İbn Acîbe ve İşarî Tefsir Açısından el-Bahrü'l-Medîd*" isimli bir doktora çalışması 2010 yılında tamamlanmıştır.

Ahmed İbn Acîbe ve *el-Bahrü'l-Medîd*'ini tanıtmak için yaptığımız bu makale de Türkiye'de yapılan yeni çalışmalardan biridir.

*Tercüme çalışmaları:* Türkiye'de *el-Bahrü'l-Medîd* üzerinde ilk tercüme çalışması tarafımızca başlatılmıştır. Önce, *el-Bahrü'l-Medîd*'ten seçtiğimiz bazı surelerin tercümesi yapılmıştır. Bu çalışma, *Kısa Surelerin Tefsiri* isimli Semerkand yayınları tarafından basılmıştır, İstanbul 2005.

*el-Bahrü'l-Medîd*'in tamamen tercümesine de yine tarafımızca başlanmış olup tercüme bitme aşamasına gelmiştir. Tercümenin toplam 10 cilt olarak basılması planlanmaktadır.

*el-Bahrü'l-Medîd*'in dili ve üslubu: *el-Bahrü'l-Medîd* tefsiri, Arapça yazılmış olup dili, iki yönden biraz ağırdır. Birinci yön, eserin zahirî tefsir kısmını ağırlıkla Beydâvî ve Ebü's-Suûd Tefsirlerinden yapılan açıklamaların oluşturmasıdır. Bu iki

<sup>24</sup> Azzûzî, *Şeyh İbn Acîbe*, I, 398-399.

tefsir, ayetlerin ince hikmetlerini ve belagat inceliklerini vermede en önde gelen tefsirlere; ancak dil ve üslupları biraz ağırdır. Bu durum, tabii olarak *el-Bahrü'l-Medîd'e* de yansımıştır.

Eserin dilinin bazen ağırlaştırılan ikinci yön ise, "İşâret" başlığı ile verilen tasavvufî açıklamalardır. Bu bölümde, müfessir bazen manevî makamlardan, bu makamların ince edeplerinden ve tasavvuf erbabının yaşayarak elde ettiği yüksek hallerden bahsetmektedir. Müfessir bu halleri, bazen mecazi anlatımlarla dile getirmekte ve anlatılan manevi hal, idrak seviyemizin üstünde, tecrübemizin dışında olmaktadır. Bu gibi hallerde, anlatılan şeyi kabul veya retle uğraşmak yerine, anladığımız ve bizim seviyemize hitap eden kısmıyla yetinmek en faydalıdır. Zaten tefsir, halkın bu konudaki ihtiyacını gidermek için yazılmış olup ağırlıkla halka hitap etmektedir. Mana ve muradın anlaşılması için biraz dikkatli ve düşünererek okunması yeterlidir.

*el-Bahrü'l-Medîd'in kaynakları:* İbn Acîbe, tefsirin son cildinde, en çok kullandığı temel kaynakları şöyle zikretmiştir: "Bu tefsirde kullandığımız ana kaynaklar; Beydâvî, Ebû's-Suûd tefsirleriyle şeylerimizin şeyhi Abdurrahman-ı Fâsî'nin *Celaleyn Tefsiri* üzerine yaptığı *Haşiye*'sidir. Ayrıca, İbn Cüzey'in, Sa'lebî'nin ve Kuşeyrî'nin tefsirlerinden de kısmen istifade edilmiştir. Tefsirin bitiş tarihi, 6 Rebiülevvel hicrî 1221'dir."

İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd'in* zahirî tefsir kısmında en fazla Beydâvî ve Ebû's-Suûd'dan alıntılar yapmaktadır. İbn Acîbe ayrıca Neseî, İbn Atıyye ve Abdurrahman-ı Fâsî'nin *Celaleyn Tefsiri* üzerine yaptığı *Haşiye*'den istifade etmiştir. Onları, İbn Cüzey'e ait *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl* adlı tefsir ve Kurtubî takip etmektedir.

Hasan Azzûzî'nin kaydettiğine göre, İbn Acîbe, kendisinden alıntı yaptığı bazı tefsirleri bizzat görmeyip onları Abdurrahman-ı Fâsî'nin *Haşiyesinden* almıştır. Bunlar, Taberî, el-Üklîşî, İbn Üzeyz (*Garibü'l-Kur'ân* sahibi Ebû Bekir es-Sicistânî), İbn Arafe, Ebû Hayyan, es-Seâlibî, Mekki b. Ebî Talib, Tefsir-i Kebir, Kurtubî ve Kevâşî tefsirleridir.<sup>25</sup>

İbn Acîbe'nin, "el-İşâret" başlığı altında yaptığı tasavvufî açıklamalar, kendi dirayet, tecrübe ve müşahedeleri yanında, önemli işârî tefsirlere ve değişik tasavvufî eserlere dayanmaktadır. İşârî tefsirlerin başında Abdülkerim-i Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) ait *Letâifü'l-İşârât* gelmektedir. Onu Rûzbihân Baklî'nin *Arâisü'l-Beyan fî Hakâiki'l-Kur'ân* isimli eseri takip etmektedir. Ancak İbn Acîbe, bu eserin ve müellifinin ismini hiç vermemiş, onun yerine el-Vertecûbî nisbesini kullanmıştır. Uzun süren bir araştırma, soruşturma ve karşılaştırma sonucu *el-Bahrü'l-Medîd*'te el-Vertecûbî nisbesiyle kendisinden alıntı yapılan şahsın Rûzbihan Baklî olduğunu tespit ettik; ancak eserlerde, eş-Şirâzî, el-Fesevî, el-Mısırî nisbeleriyle anılan Rûzbihân Baklî'ye İbn Acîbe'nin neden "el-Vertecûbî" nisbesini kullandığını tespit edemedik.

<sup>25</sup> Azzûzî, *Şeyh İbn Acîbe*, II, 44-87.

İbn Acîbe, yine "işâret" bölümünde İbn Ataullah-ı İskenderî'nin (ö. 709/1309) *Hikem*'iyle onun *Letâifü'l-Minen*, *et-Tenvîr fî İskâti't-Tedbîr* ve *Miftâhü'l-Felâh* isimli eserlerinden alıntılar yapmaktadır. Onları İbnü'l-Bennâ el-Serakustî'ye ait *el-Mebâhisü'l-Asliyye* ve Ahmed Zerrûk'a ait (ö. 899/1493) *Kavâidü't-Tasavvuf* adlı eserler takip etmektedir. İbn Acîbe, ayrıca tasavvuf klasiklerinden Kûtü'l-Kulûb, İhya, *Avârifü'l-Meârif*, *Nevâdirü'l-Usûl*, *Menâzilü's-Sâirîn* gibi eserlerden istifade etmiştir.

İbn Acîbe'nin kullandığı temel hadis kaynakları, Kütüb-i Sitte'dir. Onları, *Muvatta-ı Malik*, *Müsned-i Ahmed*, *Sünen-i Beyhakî*, *el-Câmiü's-Sağîr*, *et-Terğîb ve Terhîb* ve *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî* takip etmektedir.

İbn Acîbe'nin, kendisinden zaman zaman hadis ve haberler naklettiği eserlerden biri de Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân* isimli tefsiridir. Bu eser, rivayet tesirleri içinde önde gelen bir tefsirdir; ancak İbn Acîbe'nin de belirttiği gibi,<sup>26</sup> içinde ihtiyatla karşılanacak ve ayıklanıp ayrılacak haberler mevcuttur. Bununla birlikte İbn Acîbe, diğer eserlerde pek bulunmayan bazı hadis ve haberleri Sa'lebî'den almıştır.

İbn Acîbe, tefsirinde ayrıca tarih, siyer, tabakat, lügat ve nahivle ilgili temel eserlerden istifade etmiştir.

#### D. İBN ACİBE'NİN TEFSİRDEKİ METODU

İbn Acîbe el-Hasenî, *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecîd* isimli tefsirini, mürşitlerinin tavsiyesi üzere, dirayetle işareti, Kur'ân'ın zahirî manasıyla batınî manasını birleştirerek vermek hedefiyle yazmıştır. Hedef bu olunca, takip edilen usul de ona uygun olmuştur.

İbn Acîbe, tefsirindeki ana hedefini Bakara suresinin 16. ayetinin tefsirinde şöyle belirtir: "Bu son ayette, belagat ve istiare sanatıyla ilgili çok önemli incelikler vardır; onları izah etmek uzun sürer. Hem bizim âlemlerin Rabbi yüce Allah'ın kelimandan muradımız, bizlere yakınî imanı kazandıracak ilahî terbiyeyi açıklamaktır. (Bunun için tefsir ilminin teknik bilgilerine fazla girmiyoruz)." Asıl hedef bu olmakla birlikte, tefsirin bir bölümü zahirî tefsirden oluşunca, zahirî tefsirin bütün özellikleri tefsire yansımıştır.

İbn Acîbe, yine tefsirin mukaddimesinde, tefsirinde takip ettiği usulü şöyle özetler: "Bu eseri yazarken şu usulü takip ettim: Önce her ayetle ilgili Arapça ve dil bilgisi yönünden mühim hususları açıkladım. Sonra, (dirayet ve rivayet tefsiri usulünce) ayetlerin zahirî manasını verdim; peşinden tasavvuf ehlinin yaptığı batınî işaretleri (ayetten çıkarılan gizli manalarla, seyr u sülûk sahiplerine yönelik mesaj ve edepi) zikrettim. Yaptığım açıklamaları, ne çok uzun ne de çok kısa tuttum, ikisi arası bir yol takip ettim. Bütün bunları, sonsuz ikram ve af sahibi yüce Allah'ın gayp hazinlerinden bana açtığı hikmet ve hakikatlere bakarak yaptım. Esere, *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecîd* ismini verdim."

İbn Acîbe'nin takip ettiği bu metotların uygulamadaki seyrî özetle şöyledir:

<sup>26</sup> İbn Acîbe, *Tefsirü'l-Fâtihati'l-Kebîr*, s. 121.

*Ayetin ayetle tefsiri:* İbn Acîbe, ayeti ayetle tefsire öncelik ve önem vermektedir. Bir yerde kısa veya kapalı olan bir ayet, başka bir yerdeki ayetle geniş ve açıkça tefsir ediliyorsa müfessir bu tefsiri öne alıp kullanmaktadır.

Buna bir örnek verelim: Ayet-i kerimede, "*Âdem, Rabbinden bazı kelimeler öğrendi*" (Bakara 2/37) buyruluyor. İbn Acîbe, bu ayette geçen "kelimeler"den maksadın, Hz. Âdem'in (a.s) Bakara süresinin 198. ayetinde geçen şu duası olduğunu ifade etmektedir:

"Ey Rabbimiz, biz kendimize zulmettik. Bizi mağfiret etmez ve bize acımazsan, şüphesiz hüsrana düşenlerden oluruz." (Bakara 2/198). Benzer örnekler çoktur.

*Kıraatlere değinme:* İbn Acîbe, gerekli görünce ayetlerin tefsirinde farklı kıraatleri, buna uygun mana değişikliklerini zikretmeye önem vermektedir. Genellikle kıraatin sahibini de belirtir. Bazen de "şöyle okunmuştur" diyerek kıraatin sahibini gizli bırakır. Kimi yerlerde de şâz kıraatleri zikreder.

*Sebeb-i nüzül:* İbn Acîbe'nin tefsirindeki önemli özelliklerden biri, ayetlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmak üzere iniş sebeplerine yer verilmiş olmasıdır.

*Sünnet ve selefe ait haberlerle tefsiri:* Sünnet, İbn Acîbe'nin tefsirde dayandığı temel unsurlardan biridir. Sünnet, İbn Acîbe için Kur'ân tefsirinde vazgeçilmez ikinci kaynaktır; ancak sünneti kullanma şekilleri ve tercihleri farklıdır.

Mesela Hz. İsmail (a.s), Hz. Yakub'un (a.s) amcası olduğu halde Bakara süresinin 133. ayetinde dedelerinden sayılmaktadır. İbn Acîbe bu ayetin tefsirinde, "*Kişinin amcası, babasının yerindedir*"<sup>27</sup> hadisini delil olarak zikrederek, ayette geçen ifadenin mecaz manada doğru olduğunu teyit eder. Allah Resûlü (s.a.v), amcası Abbas (r.a) için de, "*Babalarımın bakiyesi*"<sup>28</sup> demektedir.

İbn Acîbe, tefsirinde sahabe ve tabiînün söz ve nakillerini bolca kullanmıştır. Bir ayet veya kelime hakkında birden fazla rivayet varsa, bir kısmını tercih edip diğerini eleştirmeden hepsini zikretmektedir. Bununla, ilgili ayetin veya kelimenin birçok manaya geldiğine işaret etmektedir. İbn Acîbe hadis ve haberlerde daha çok Taberî, Beğavî ve Sa'lebî'nin nakillerine dayanmaktadır.

İbn Acîbe'nin tefsirinde hadisleri nakil ve değerlendirmedeki usulü şu şekillerde seyretmektedir:

İbn Acîbe, tefsirinde bazen hadislerin kaynaklarını zikreder; mesela, "Buhârî'de, Müslim'de, Tirmizî'de zikredildiği gibi" der. Çoğu defa bunu gerekli görmeyip kaynak göstermeden, hadisi zikretmekle yetinir.

Kelamın akışı içinde, hadis olduğunu beyan etmeksizin kullandığı yani mana olarak naklettiği hadisler de vardır.

Bazen, verdiği hadis için, "Sahihte sabittir", veya "Bu manada bir hadis vardır" diyerek yetinir.

<sup>27</sup> Müslim, Zekat, 11; Ebû Davud, Zekat, 22; Tirmizî, Menakıb, 28.

<sup>28</sup> Taberânî, *el-Kebir*, nr. 11107; Heysemî, *ez-Zevâid*, IX, 296.



Bazen, hadis hakkında, "Sahihtir" veya "Zayıftır" veya "Bu söz, hadis değildir" şeklinde değerlendirmeler yapar.

Bazen, kelam-ı kibar olup hadis diye meşhur olan sözlerin kime ait olduğunu zikrederek aslını söyler. "*Kim nefsinı tanırsa, Rabbini tanır*" sözünün, velilerden Yahya b. Muaz'a ait olduğunu belirtmesi gibi.

Bazen, hadis hakkında Nevevî, Süyûtî, Zerkeşî, İbn Hacer, Münzirî, Irâkî, Aliyyü'l-Kârî gibi âlimlerin değerlendirmelerini zikreder.

İbn Acîbe, bazı hadisler hakkında da, kendisinden hadis icazeti aldığı üstadı Muhammed Cenevî'nin hadis hakkındaki değerlendirmesini zikreder.

İbn Acîbe'nin hadis konusunda dikkatimizi çeken bir yönü de, zahirî tefsir kısmında kendilerinden sıkça nakillerde bulunduğu Beydâvî ve Ebü's-Suûd'un, hemen her surenin sonunda zikrettikleri, o surenin faziletiyle ilgili tartışmalı ve uydurma hadisleri hiç nakletmemesidir.

İbne Acîbe, faziletlerle ilgili konularda zayıf hadisleri kullanmakta bir beis görmeye ve bazen bu tür nakillerde bulunur. Ancak, sıhhatinde tereddüt ettiği haber ve rivayetleri, "Denilmiştir ki..." , "Eserde geçer ki..." şeklinde zikreder.

*İsrâiliyyata yaklaşımı*: İbn Acîbe, tefsirinde bazen İsrailiyyata yani Ehl-i kitap yoluyla gelen geçmişteki haberlere yer verir; Hârût-Mârût kıssasında yaptığı gibi. Müellif, bu tür haberleri önceki müfessirlerden güç ve destek alarak nakletmektedir. Ancak bu tür nakilleri, onlara nispetle daha az kullanır. Tefsirde, keşke bunları hiç almasaydı diyebileceğimiz bazı nakiller de yok değildir.

İbn Acîbe, bazen, bir konuda Ehl-i kitaptan gelen rivayetleri verip onları ciddi olarak tenkit eder, gelen haberi akide ölçülerine göre değerlendirir, doğru olan haberi veya görüşü ortaya koyar; A'raf suresinin 189-190. ayetlerinin tefsirinde Hz. Adem'in ve Hz. Havva'nın çocukları yüzünden şirke düştüğünü söyleyen Ehl-i kitap kaynaklı haberleri tenkite tabi tuttuğu gibi.

İbn Acîbe, Ehl-i kitaptan gelen haberleri verirken, çok defa "rivayet olundu ki...", "denildi ki..." şeklinde lafızlar kullanır ki, bununla haberin zayıflığını ve sıhatten uzaklığını hissettirir. Bu tür haberleri hiç kullanmasaydı, belki daha iyi olurdu; fakat *el-Bahrü'l-Medîd*'te bu tür rivayetler çok değildir.

*Lügat ve nahiv*: Müfessir, i'râba önem vermektedir. Ayet, farklı i'râblar ihtiva ediyorsa bu farklılığın getirdiği anlam değişiklikleriyle birlikte bunları beyan eder. Çoğu kez, nahiv meselelerine girer ve bunlarla ilgili açıklamalar yapar. Bu tür açıklamaları ağırlıklı Beydâvî ve Ebü's-Suûd tefsirlerine tabi olarak yapar.

Müellif, tefsirinde şiir metinlerini verirken genellikle şiir sahibinin ismini zikretmez.

İbn Acîbe, zahirî tefsir bölümünde Beydâvî ve Ebü's-Suûd gibi, belagete önem veren iki büyük tefsiri esas aldığı için, tefsirinde belagatin her örneğine yer vermiştir. Kendisinin de bu alanda ayrı bir ihtisas, zevk ve tecrübesi vardır.

*Fıkıh*: İbn Acîbe, tefsirinde ahkâm ayetleri geldiğinde fıkıh hükümlerine özetle yer vermekte, delil ve detaya fazla girmemekte, o konuda varılan fikhî sonuçları zikretmekle yetinmektedir. Kendisi Malikî olup özellikle o mezhebin fıkıhında icazeti ve derin bir ilmi olmakla birlikte, tefsirin ana hedefi fikhî meseleleri

detaylıca vermek olmadığı için, ilgili ayetlerin tefsirinde özet bilgiyle yetinip detayı fıkıh kitaplarına havale etmektedir.

İbn Acîbe fıkıh hükümlerini beyan ederken sadece Maliki mezhebinin görüşlerini değil, çoğu kez diğer hak mezheplerin görüşlerini de zikreder. Bazen de İmam Malik'in görüşleriyle yetinip diğer mezheplerin içtihatlarını zikretmez.

*İşâri/Tasavvufî Tefsir*: İbn Acîbe'nin tefsirini orijinal yapan özelliği, bütün Kur'ân ayetlerinin zahirî tefsiri yanında, tasavvufî işaretlerine de değinmiş olmasıdır. Müfessir, her iki tefsirde de söz sahibi olarak güzel nakil, değerlendirme ve açıklamalar yapmaktadır. İbn Acîbe, İmam Süyûtînin, *el-Câmiü's-Sağîr* adlı eserinde zikrettiği, "Kur'an'ın her ayetinin bir zahiri, bir batını vardır. Her harfin (ayetin) bir haddi, her haddin bir matlaı vardır"<sup>29</sup> hadisini şerh ederken demiştir ki:

"Her ayetin, bir sınırı vardır ki, onu zahir ilim ehli anlar. Ondan ancak batın ehlinin (ariflerin) anlayacağı gizli sırlar ve işaretler vardır ki, biz, *el-Bahrü'l-Medîd* isimli tefsirimizde başından sonuna kadar bu iki yolu (zahirî manayı vermekle birlikte gizli işaretlere de değinme usulünü) takip ettik."<sup>30</sup>

İbn Acîbe, tefsirindeki maksadını, "Maksadımız, âlemlerin rabbinin kelamıyla yakîni terbiyeyi elde etmektir" şeklinde açıklar. Ayetlerin "İşareti" bölümünde seyr u sülûk adabından, güzel ahlaktan, manevî makamlardan, bunların meyvelerinden uzunca bahseder. Bu esnada, nefsini tezkiye, ruhunu tasfiye, kalbini Hak Teâlâ'nın nurlarıyla ihya etmek isteyenlerin tabi olabileceği, peygamberî metot üzere kurulu İslâmî-tasavvufu işler.

İbn Acîbe, sufi bir mürşit olması itibarıyla, herkesi ihsan makamına davet etmektedir. Bu konuda der ki: "Bilesin ki, işaret ehlinin tefsirdeki temel kaidesi şudur: Kur'ân'da geçen her uyarı ve kınama, iman yolunu terk eden, bu yolun ehlini inkâr eden kişiye yönelik olduğu kadar, ihsan makamına giden yolu terk eden ve o yolun ehlini inkâr eden kişilere de yöneliktir."

İbn Acîbe, tefsirinin işâri/tasavvufî işaretler bölümünde nazım ve nesir olarak çok kıymetli bilgiler sunmaktadır. Bu bilgiler, Kuşeyri'nin *Letâifü'l-İşârât* adlı işâri tefsiri başta olmak üzere, Sülemî'nin Hakaik'i ve Rûzbihân Baklî'nin Araisü'l-Beyan'ı gibi meşhur işâri tefsirlere ve tasavvufun temel klasiklerine dayanır.

Zahirî tefsir yanında işâri tefsir kısmındaki açıklama ve nakilleriyle *el-Bahrü'l-Medîd*, tasavvufî düşünceye ait ilim, hikmet, edep, usul ve kültürle doludur.

#### a- el-Bahrü'l-Medîd'i Diğer İşâri Tefsirlerden Ayıran Önemli Özellikler

*el-Bahrü'l-Medîd*'i diğer tefsirlerden ayıran önemli özelliklerini şöyle özetleyebiliriz:

<sup>29</sup> Süyûtî, *el-Câmi'*, nr. 2727. Hadis için bk. Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, I, 22; Beğavî, *Şerhü's-Sünne*, I, 214 (nr. 122); Tebrizî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, nr. 238; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, nr. 5149.

<sup>30</sup> Azzûzî, *Şeyh İbn Acîbe*, II, 270 (İbn Acîbe, *Hâşiye alâ Câmiü's-Sağîr*, II, 411. Tahk. Ali İsmâil Temmâm. İbn Acîbe, bu *Hâşiye*'yi, *el-Bahrü'l-Medîd*'ten sonra, vefatından iki ay önce hicri 1224 yılında tamamlamıştır).

1. *el-Bahrü'l-Medîd*, zahirî ve tasavvufî işaretlerin şartlarına dikkat ederek Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden en başarılı bir tefsirdir. Bilinen ve elde mevcut tasavvufî tefsirlerin çoğu, sadece Kur'ân'ın işârî/tasavvufî işaretlerini yapmakta, zahirî tefsiri diğer tefsirlere bırakmaktadır. Bu durumda, onları okuyan bir kimse, Kur'ân ayetlerinin iniş sebeplerini, zahirî muradını ve hükümlerini bilmiyorsa birkaç yönden sıkıntıya düşmektedir. Şöyle ki:

Sadece tasavvufî işaretleri okuyan bir kimse, ya tek mananın bu olduğunu zannetmekte, ya yapılan işârî tefsirle ayetin zahirindeki irtibat yönünü bulamamakta ya da yapılan tasavvufî işaretleri anlamamaktadır. Bu durumda o kimse, yüce Kur'ân'ın anlaşılması çok güç bir kitap olduğu vehmine varmaktadır. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*'te zahirî tefsiri usulünce ve yeterince verdikten sonra işârî/tasavvufî tefsire geçtiği için, bu sorunlar büyük ölçüde giderilmiştir.

2. *el-Bahrü'l-Medîd*, iki asır öncesinde yani ilk tefsir kitaplarından çok sonra yazıldığı için, o güne kadar ortaya konan ilmî birikimden istifade etmekte, ayrıca İslam âleminde yaşanan çeşitli sorunları dile getirmede ve onlara mütehasıs, şefkatli bir doktor yaklaşımıyla çözümler sunmaktadır.

3. *el-Bahrü'l-Medîd*'te açıklamalar ne uzun ne de çok kısadır; ayetin zahirindeki ilahî murat yeterince açıklanmakta, detaylara fazla girilmemekte, ele aldığı konu, okuyucuyu usandırmadan sunulmaktadır. "Ayetlerin İşaretleri" bölümünde ise, manevî terbiye yoluna ait en az bir edep, bir ilim veya bir hal zikredilmekte, bazen ayetle irtibatına göre tasavvufun ana konuları detaylı olarak açıklanmaktadır.

4. *el-Bahrü'l-Medîd*, avam havas herkese hitap etmektedir. İbn Acîbe aynı zamanda kâmil bir mürşit olduğu için, "Ayetlerin İşaretleri" kısmında, avam-havas, mürid-mürşit, cahil-âlim herkesi muhatap almış ve duruma göre her gruba ait bir uyarıda bulunmuş, bir edep zikretmiş, bir tavsiyede bulunmuş veya bir sorunu dile getirip çözüm söylemiştir.

5. *el-Bahrü'l-Medîd*'te, ayetlerin işârî/tasavvufî işaretleri, zahirî tefsirle oldukça uyum içinde, dini ve akli ölçülere uygun ve mümkün olduğu kadar anlaşılır bir dille verilmiştir. Ancak, zahirî tefsir kısmında bazen Kur'ân'ın icaz yönü ve edebî sanatlar işlenirken tefsirin dili ağırlaşmış ehli olmayanlar için anlaşılması zor olduğu gibi, işârî/tasavvufî işaretler kısmında da, ancak seyr u sülûk ehlinin yaşayarak elde ettiği manevî makamlar, yüksek haller ve ince edepler anlatılırken, okuyucu anlamakta zorlanabilir. Bu durumda, hemen inkâr ve itiraza gitmeden veya kabul için kendini zorlamadan, o kısımları geçmeli, anladığı kısımlarla yetinmelidir. Yüksek manevî hallerin veya sırlı sözlerin herkes tarafından aynı seviyede anlaşılması beklenmez.

6. İbn Acîbe, dinin kâmil manada ancak bir mürşit rehberliğinde cemaat halinde yaşanabileceğini söylemekte ve ayetleri bu merkezde yorumlamaktadır.

7. İbn Acîbe, olayları ve durumları zahirî ve batınî olarak iki yönlü izah eder. Mesela, hicret, maddî ve manevî olarak ikiye ayrılır. Maddî hicret, vatanından ayrılmak, manevî hicret ise, günahlardan uzaklaşmaktır. Nimet maddî ve manevî olarak iki kısımdır; maddî nimet, mal, mülk, evlat gibi şeylerdir; manevî

nimeti ise, ilim, marifet, nur, feyiz, güzel haller ve yüksek makamlar gibi şeylerdir. Diğerleri de bunun gibidir.

### **b- İbn Acîbe'nin Tefsir Metoduna Bir Örnek: Üç Çeşit Tefsir Bir Arada**

İbn Acîbe, tefsirinde dirayet ve işareti birleştirirken bize, aynı zamanda rivayet tefsirinden de örnekler sunmaktadır. Bunu şu ayetin tefsirinde görebiliriz:

Allah Teâlâ, Hac suresinin 52. ayetinde şöyle buyurmuştur:

*"Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki o, bir temennide bulunduğunda, şeytan onun arzusuna bir şey katmaya çalışmasın; ancak Allah, şeytanın attığı şeyi ortadan kaldırır; sonra Allah, ayetlerini sağlamlaştırır (onları şeytanın attığı şeyden korur). Allah, her şeyi bilendir, her işinde hikmet sahibidir."*

İbn Acîbe bu ayeti şöyle tefsir etmiştir:

Allah kendilerinden razı olsun, Abdullah İbn Abbas ve onun dışındaki ilk müfessirler demişlerdir ki: "Hz Peygamber (s.a.v), kavminin kendisinden uzaklaşır yüz çevirdiğini görünce, bu durum kendisine çok ağır geldi ve Allah Teâlâ'nın, kendisiyle kavminin arasını yaklaştıracak bir şey göndermesini arzuladı. Hz Peygamber (s.a.v) bir gün müşriklerden bir toplulukla birlikte oturuyordu. O sırada, Necm süresi indi. Allah Resûlü (s.a.v), onlara Necm suresini okudu. "Gördünüz mü Lat'ı ve Uzza'yı ve bir de diğer üçüncü put Menat'ı" (Necm 53/19-20), ayetlerine gelince, şeytan onun dilinden "Onlar ulu ak kuğulardır (ak kuğular gibi cezbedicidir); şefaati umulur" manasına gelen, "Tilke'l-Ğarâniku'l-ûlâ ve inne şefâatehüm letürcâ" sözünü attı."

Ben (İbn Acîbe) derim ki: Evet, şeytan böyle bir sözü attı, fakat onu sadece müşriklerin kulağına attı; Hz Peygamber (s.a.v) böyle bir sözü asla söylemedi. Rivayet şöyle devam ediyor:

"Müşrikler, putlarını öven bu sözü işittiklerinde çok sevindiler. Sonra Hz Peygamber (s.a.v), surenin sonunda geçen secde ayetinden dolayı secde yaptı, müşrikler de secde yaptılar; ancak Velid b. Muğire<sup>31</sup> secdeye varmadı, yerden bir avuç toprak alarak ona secde etti. Bu olay üzerine Kureys,

"Muhammed bizim ilahlarımızı övdü; gerçekten biz yakinen bildik ki, Allah diriltir ve öldürür, yaratır ve rızık verir; bizim bu ilahlarımız ise, Allah katında bize şefaati eder. Muhammed onları böyle över ve kendilerinin bu işte bir payı olduğunu söylerse, biz onunla beraberiz" dediler. Ertesi gün, Cibrîl (a.s) geldi ve "Ey Muhammed, sen ne yaptın? Benim sana getirmediğim bir şeyi insanlara okudun!" dedi. Bunun üzerine Hz Peygamber (s.a.v), çok üzüldü, peşinden kendisini teselli için bu ayet indi.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Bazı kaynaklarda bu kişi Ümeyye b. Halef olarak zikredilmektedir. Bk. Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, XII, 76.

<sup>32</sup> Rivayet için bk. Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, XVII, 245; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV, 306; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, III, 292-293; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI, 65-69.

Cenab-ı Hak, inen ayette buyurdu ki: "*Biz, senden önce hiçbir resul ve nebi göndermedik ki o, bir temennide bulunduğu, şeytan onun arzusuna bir şey katmaya çalışmasın.*"

Ayette, "resul" ve "nebi" ayrı zikredilmiştir.

Bir tarife göre resul, kendisine yeni bir din vahyedilen ve onu tebliğ etmesi emredilen kimsedir; nebi ise, kendisine vahyedilen ancak tebliğ emredilmeyen kimsedir. Buna göre resul, başkalarıyla mükelleftir, nebi ise yapılan vahiy kendisine has olan kimsedir.<sup>33</sup>

Yahut resul, yeni bir dinle gönderilen peygamberdir; nebi ise, önceki dini tebliğ ve talim etmekle görevli peygamberdir. Bunun için Peygamberimiz (s.a.v), ümmetinin alimlerini nebilere benzetmiştir. (Onlar da Hz. Peygamber'in (s.a.v) getirdiği dini tebliğ ve talim görevini yapmaktadır). Buna göre nebi, resulden daha umumi bir mana içermektedir.

Hz. Peygamber'e (s.a.v), nebilerin sayısı sorulunca; "*Yüz yirmi dört bin*" olduğunu söylemiştir. Resullerin sayısı sorulunca ise, "*Üç yüz on üç*" olduğunu ve hepsinin büyük bir çoğunluk oluşturduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup>

Peygamber, bir şeyi temenni ettiği zaman, yani kavminin hidayeti ve onların kendisine yaklaşmaları gibi içinden bir şeyi arzuladığı zaman, şeytan, onun arzusunun gerçekleştiğini gösteren bir şeyi onun istediği şeye atar; müşriklerin kulaklarına, onları Hz. Peygamber'e (s.a.v) yaklaştıracak bir söz atması gibi. Sonra Allah, şeytanın attığı bu şeyi, kaldırıp giderir.

Ayetteki bir şeyi arzulamak manasını verdiğimiz, "temannâ" kelimesinin, "okumak" manasına geldiği de söylenmiştir. Buna göre mana şöyle olur: Peygamber, vahyi okurken, şeytan onun içine bir şey atmak ister. Hz. Peygamber (s.a.v) Necm süresini okurken, "*Gördünüz mü o gerideki üçüncü put olan Menat'ı*" (Necm 53/20), ayetinden sonra, şeytanın müşriklerin kulağına, "Onlar ulu ak kuğulardır; şefaathleri umulur" sözünü atması gibi. Bu, yukarıda geçti.

İmam Kuşeyrî demiştir ki: "Peygamberimiz (s.a.v), Kur'ân okurken, her ayetin bitiminde ara verip bir müddet dururdu. İşte şeytan o arada bazı sözleri ortaya attı. Kur'ân hakkında bir bilgisi olmayanlar, onu Hz. Peygamber'e (s.a.v) ait bir söz zannettiler; böylece bu durum bazıları için bir fitne oldu."<sup>35</sup>

İbnü'l-Bennâ, demiştir ki: "Temenninin bir manası da, anlaşılması istenen bir şeyi okumaktır. Hz. Peygamber (s.a.v), ayetleri okuyor ve onların manasının anlaşılmasını istiyordu; şeytan ise, dinleyenlerin anlayışına, murat edilen mananın dışında bir şeyler atıyordu.

<sup>33</sup> Bu tarif, açık ve yeterli değildir. Nebi de Allah tarafından gönderilmiş bir peygamberdir. Gönderilmiş olması, tebliğ yapmasını gerektirir; ancak bu tebliğ yeni bir din için olmayabilir. Müfessir İbn Acîbe'nin zikrettiği bir sonraki tarif, daha açık ve tercihe şayandır.

<sup>34</sup> Hadis için bk. Ahmed, *Müsned*, V, 266. Aynı konuda biraz değişik bir rivayet için bk. Hakim, *Müstedrek*, II, 262; Taberânî, *el-Kebir*, nr. 7545; Heysemî, *ez-Zevâid*, VIII, 210.

<sup>35</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, IV, 224-225.

Müfessir Zemahşerî'nin, "Hz. Peygamber (s.a.v), yanılarak hata ile, 'Tilke'l-Ğarâniku'l-ûlâ ve inne şefâatehüm letürçâ=O putlar, ulu kuğulardır; hiç şüphesiz onların şefaati umulur' sözünü söyledi" demesi, batıldır, çünkü yüce Allah,

"O peygamber, hevasından söylemez, onun söylediği kendisine vahyedilenden başka bir şey değildir" (Necim 53/3-4) buyurmaktadır. Demek ki Hz. Peygamber (s.a.v), vahyin tebliğinde yanılma ve hatadan korunmuştur.<sup>36</sup>

Ben (İbn Acîbe) derim ki: Hz. Peygamber (s.a.v), bu sözleri, ne hata ile ne de bilerek söylemiştir; ancak Allah Resûlünün (s.a.v), müşriklerin kendisine yakınlaşmaları konusundaki temennisi hâsıl olsun diye, bu sözler kâfirlerin kulağına atılmıştır. Orada hazır bulunan müslümanların ondan hiçbir şey işitmemeleri de bunu göstermektedir.

Durum böyle olunca, şunu bil ki, müfessirlerden ve siyer âlimlerinden geçmiş salihlerin, ayetin iniş sebebiyle ilgili naklettikleri kıssa sahihtir, fakat onun, ince bir tetkike ve asıl maksada yakın bir yoruma ihtiyacı vardır. Onu hemen inkâra gitmek ve âlimlerin sözlerini reddetmek güzel değildir. Hem bu âlimler, sözlerine itibar edilecek adalet sahibi kimselerdir. Özellikle bir haber, bu ümmetin büyük âlimi İbn Abbas'tan (r.a) gelmişse, onu değerlendirirken daha hassas olmalıdır.

Böyle bir durumda, akıllı zeki kimseye, nakledilen haberle akli ölçülerin arasını bulması gerekli olur. Bu mümkün olmadığında, eğer nakledilen şeyin sahih olduğu sabitse, onu öne alır; aklın onu anlamakta aciz kaldığına hükmeder. Allah kendilerinden razı olsun, tetkik ehli sufilerin görüşü budur.

Araya sözün atılma olayının şeytana nispet edilmesi, Cenab-ı Hakk'a karşı bir edep ve olayı dinin zahirî ölçülerine göre ifade etmektir; çünkü geçekte, Allah Teâlâ'dan başka hakiki fail (iş yapan) yoktur."

İbn Acîbe, bu ayetin tasavvufî işaretlerinde der ki:

"Cenab-ı Hak tarafından bir söz söylendiği (Kur'ân okunduğu) zaman, dinleyenlerin her biri, onu kendi makamına (haline ve niyetine) göre işitir ve ayetleri kendi görüşünü takviye için kullanır.

Batıl ehli, ayetleri, batıl hallerine göre dinler; onları kendi batıl düşüncelerini takviye edecek şekilde yorumlayıp kullanır.

Hak ehli, Allah'ın sözünü, hakka layık şekilde dinler ve onlarla hak yolda ilerler.

İman ehli, Allah'ın sözünü, imanlarını takviye edecek ve yakınlerini artıracak şekilde dinler.

Hakk'a vasil olmuş arifler ise, Allah'ın sözünü, makamlarına uygun şekilde dinler ve onunla manen terakki ederler. Bu şekilde, herkes, Allah'ın sözünü, kendi haline ve makamına göre işitip ondan istifade eder. İnsanların sözlerini dinleme ve anlamada da durum böyledir.

Velilerin meclisine gelen herkes, onların sözlerini, niyet ve haline göre işitir. Kim, velileri ölçüp imtihan etmek için gelirse, ancak kendisini onlardan uzaklaştı-

<sup>36</sup> Bu olayla ilgili geniş ve güzel bir değerlendirme için bk. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IX, 368-369.

ran şeyleri işittir. Kim, onları tasdik ederek ve kendilerine saygı göstererek gelirse, onlardan ancak kendisini kemalatlara ve nurlara yaklaştıracak şeyleri işittir ve görür. En doğrusunu Allah Teâlâ bilir.<sup>37</sup>

Burada şunu da hatırlatalım: İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*'te bütün ayetleri bu minval üzere yani devamlı rivayet, dirayet ve işaretleri birleştirerek tefsir etmektedir; o, ayetlerin tefsiri veya nüzul sebebiyle ilgili hadis ve haberleri gerek gördükçe zikretmekte, ayetlerin zahirî tefsirini ve işaretlerini ise bütün tefsir boyunca vermektedir.

### SONUÇ

Yukarıda tanıtmaya çalıştığımız *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecîd* isimli tefsirin sahibi şeyh Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî, görüldüğü gibi ilim ve irfanda rehber bir zattır. Zahir ve batın ilminde üstattır. Hemen her alanda kıymetli eserleri vardır. Kendisi, Şâzelî tarikatının pîrlerinden kâmil bir mürşittir. Yaşadığı coğrafyada İslam'ın bayraktarlığını yapmış bir mücahittir. Her yönden örnek alınacak Rabbanî bir ariftir. Şahsı ve eserleri üzerinde ciddi çalışmalarını hak eden çok yönlü bir âlimdir.

İbn Acîbe, ilim ve irfanda zirvede bulunduğu yıllarda, İslam âlemine en güzel ilim ve irfan meyvesi olarak sunduğu *el-Bahrü'l-Medîd* isimli tefsirinde, işarî tefsire yeni bir çerçeve çizip ayrı bir çehre kazandırmış; bizlere zahirle batın ilminin nasıl kaynaştığını ve birbirini tamamladığını, ayetlerin zahirine bağlı kalarak ondan nefis tezkiyesi ve manevi terakki adına nasıl ince dersler çıkarılabileceğini göstermiştir.

Kur'ân-ı Hakîm'in bir hidayet kitabı olduğunu belirten İbn Acîbe, hidayeti, kulun Allah'a ulaşması olarak yorumlar. Ona göre Allah'a ulaşmanın yolu ihlas ve kamil takvadır. Bunun sonu, has tevhittir. Bütün âlim ve ariflerin görevi, bu takva ve tevhide ulaşmada ümmete yardımcı ve örnek olmaktır. Her devirde, müslümanlar içinde bir gruba farz-ı ayn olan bu görev, dünyanın en mühim, en şerefli ve en zor işidir.

Şeyh Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî, 61 yıllık ömrü içinde bu şerefli görevi hakkıyla ifa etmiş, Ehl-i Beytin şanına yakışır şekilde İslam ümmetine rehberlik yapmış, onlara elliye yakın ilim ve irfan hazinesi eserle güzel bir ad ve hayırlı bir yâd bırakarak hicrî 1224, miladî 1809'da ebedi âleme intikal etmiştir. Makamı âli olsun.

### KAYNAKÇA

- Ahmed el-Kuraşî Reslân, "Tercümetü'l-İmam İbn Acîbe", *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, (Giriş kısmında), Kahire 1999, I-VI.  
 Azzûzî, Hasan, *Şeyh İbn Acîbe ve Menhecühü fî'l-Tefsir*, Mağrib 2001. I-II.  
 Bağdâdî, İsmail Paşa b. Muhammed Emin (ö. 1920), *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin min Keşfi'z-Zünûn*, (Keşfü'z-Zünûn'la birlikte), I. bs. Beyrut 2008. I-VII.

<sup>37</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, IV, 424-427.

- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud (ö. 516/1122), *Meâlimü't-Tenzîl*, II. bs. Riyad 1993. I-VII.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1288), *Envarü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, I. bs. Beyrut 1988. I-II.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö.1971), *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, I-II.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliya*, III. bs. Beyrut 2007. I-XII.
- Ebû's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî (ö. 982/1574), *İrşadü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I. bs. Beyrut 1999. I-VI.
- el-Ensârî, Muhammed b. Ebû Bekir et-Tilmisânî el-Bürrî, *el-Cevhere fî Nesebi'n-Nebiyi ve Ashâbihi'l-Aşere*, Birleşik Arap Emirlikleri 2001, I-II.
- Gazalî, Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, I. bs. Beyrut 2000. I-V.
- el-Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmiü's-Şurâh ve'l-Havâşî*, Abu Dabi 2006, I-III.
- Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-Zünûn an Esmâi'l-Kütübi ve'l-Fünûn, (İzâhü'l-Meknûn ve Hediyetü'l-Ârifîn*'le birlikte), I. bs. Beyrut 2007. I-VII.
- Hafacî, Ahmed b. Muhammed (ö. 1069/1650), *Hâşiyetü's-Şihâb*, I. bs. Beyrut 1997. I-IX.
- Hakim et-Tirmizî, Muhammed (ö. 285/898), *Nevadirü'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdisi'r-Resûl*, I. bs. Beyrut 1992. I-II.
- Hüsrev Şâhî, *Ehlü'l-Beyt fî Mısır*, Tahran 2006.
- İbn Acibe, Ahmed b. Muhammed (ö. 1224/1809), *el-Bahrü'l-Medid fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, I. bs. Beyrut 2002. I-VIII.
- , *Tefsiri'l-Fâtihatü'l-Kebîr*, I. bs. Dârü'l-Hâvî, 1999.
- , *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, I. bs. Beyrut 2005.
- , *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye fî Şerhi'l-Mebâhis'i'l-Asliyye*, I. bs. Beyrut 2000.
- , *el-Fehrese*, thk. Abdülhamid Salih Hamdân, I. bs. Kahire 1990.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahih'i'l-Buhârî*, I. bs. Beyrut 2000. I-XV.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhayy b. Ahmed (ö. 1089/1679), *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Beyrut 1986. I-X.
- el-Kaytûnî, İdris b. el-Mâhî, *Mu'cemü'l-Matbûâtü'l-Mağribiyye*, Selâ 1988.
- Keyyâlî, Asım b. İbrahim el-Hüseynî, *Resâilü'l-Arifibillah Şeyh Ahmed b. Acibe*, I. bs. Beyrut 2006.
- Kehhâle, Ömer Rıza (ö. 1987), *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut trs. I-XV.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1272), *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1998. I-X.
- Kuşeyrî, Abdülkerim (ö. 465/1072)† *Letâifü'l-İşârât*, thk. Said Kutayfe, Kahire 1999. I-VI.
- Mahluf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, I. bs. Beyrut 2003. I-III.
- Nebhânî, Yusuf b. İsmâil (ö. 1932), *Şevâhidü'l-Hak fî İstiğâseti bi Seyyidi'l-Halk*, III. bs. Beyrut 2008.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*, I. bs. Beyrut 1996. I-IV.
- Râğıb-ı İsfehânî, Hüseyn b. Muhammed (ö. 475/1033), III. bs. *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, Beyrut 2005.
- Razî, Fahrüddîn (ö. 606/1209), *Mefâtihi'l-Gayb*, Beyrut 1990. I-XXVIII.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (ö. 427/1035), *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, I. bs. Beyrut 2004. I-VI.
- Süyûtî, Abdurrahman Celalüddin (ö. 911/1505), *ed-Dürri'l-Mensûr fî Tefsiri'l-Me'sûr*, Beyrut 1993. I-VIII.



- Sübkî, Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkâfî (ö. 771/1370), *Tabakatü's-Şafîyye*, II. bs. Hicr 1992. I-X.
- Sühreverdî, Ömer b. Muhammed (ö. 632/11234), *Avârifü'l-Meârif*, çev. Dilâver Selvi, İstanbul 1995.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin el-Ezdî (ö. 412/1021), *Hakâikü't-Tefsîr*, I. bs. Beyrut 2001. I-II.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, VII. bs. Beyrut 1998. I-II.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Câmiü'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1995. I-XV.
- Zehebî, Hüseyin (ö. 1977), *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Kahire 2005. I-III.
- Zemaşerî, Mahmud b Ömer (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an-Hakâiki ve Ğavâmidit-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut trs. I-IV.
- Ziriklî, Haydeddin, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim*, Beyrut 1992. I-VIII.



## KUR'ÂN ÜSLUBUNUN EDEBÎ SANATLARA ETKİSİ

İsmail AYDIN\*

### ÖZET

Kur'ân'ın, etkilemediği bir alandan söz etmek neredeyse imkânsızdır. Ahlak, hukuk, siyaset vb. kurumlar onun etkilediklerinden sadece bir kaçıdır. Dilsel bir metin olan Kur'ân'ın en fazla tesir icra ettiği sahalardan biri şüphesiz edebî sanatlardır. Kur'ân'ın şiir ve hitabetin Arap toplumunda zirveye ulaştığı bir dönemde inişi bu etkiye ayrı bir anlam katmaktadır. Zira o, sahip olduğu îcâza dayalı olarak benzer ifade biçimlerini ortaya koyma konusunda tüm insanlara karşı meydan okumuştur. Biz bu çalışmada, Kur'ân'ın nesir ve nazım türlerine üslup açısından yaptığı etkiyi örnekler ışığında göstermeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Kur'ân üslubu edebiyat, şiir, nesir.

### AN AFFECT OF QURAN STYLE TO LITERARY ARTS

It is almost impossible that to talk about one of the area which doesn't affect. Morality, law and policy some of them. Quran which is the text of linguistic, affects literary arts doubtless. In a period when the poem and lecturing reached at their peak level, the emerging of the Quran has given another meaning to this effect. because it was against all people by performing analogical expressions which are based on its miraculous. We try to show the Quran is effect the style of prose and verse with examples.

**Key Words:** Quran, Quran style, literary, verse, prose.

### GİRİŞ

Her eserin kendine has bir anlatım tarzı ve üslubu vardır. Şüphesiz Kur'ân'ı farklı kılan niteliklerden biri de kendine has bir üsluba sahip olmasıdır. Sözlükte *üslub* kelimesi yol, gidişat ve yön anlamlarına gelmektedir.<sup>1</sup> Bu kelime, söz kalıplarının belirli bir biçimde örülmesi<sup>2</sup> ve içindeki düşünceyi tasvir maksadıyla sözü ifade etmede tutulan yol<sup>3</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Bu bağlamda Kur'ân üslubu (*üslûbu'l-Kur'ân*), Kur'ân'ın kendine has anlatım tarzını ifade eden bir terimdir. Arapça

\* Dr., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, ismailaydinn@yahoo.com.tr

<sup>1</sup> Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, سلب mad.

<sup>2</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 263.

<sup>3</sup> Amârî, *Kadiyyetü'l-Lafz ve'l-Ma'nâ*, s. 45.

inen Kur'ân'ın, bu dilin söz ve üsluplarını içermesi gayet tabiidir. Yani o, Arapların kullandıkları sözcükler ve ifade biçimleriyle nazil olmasından dolayı dile ait özellikleri ihtiva etmektedir. Ahfeş'in, (ö. 215/830) '*Kur'ân, Arapların sözlerine delalet eder*'<sup>4</sup> şeklindeki ifadesi, bu hususu teyit etmektedir. Bundan ötürü, Arapçada bulunan bazı deyim, ifade biçimleri ve edebi sanatların Kur'ân'da da mevcut olmasına şaşmamak gerekir. Nitekim Taberî, Hz. Peygamber'e indirilen Kitabın anlamlarının Arapların sözlerindeki anlamlara muvafık olması ve Kur'ân'daki zahiri anlamların onların zahiri sözlerine uygun düşmesi gerektiğini söyleyerek bu olguya dikkat çekmiştir.<sup>5</sup>

İbn Abbâs'ın (ö. 68/687), '*Kur'ân'ın gariblerini bana soracaksanız onu şiirde arayın. Çünkü şiir Arab'ın divanıdır*'<sup>6</sup> sözü de, Kur'ân'ın dildeki beyan üsluplarından hali olmadığına ve onun anlamını çözümlemede dildeki ifade biçimlerinin önemi-ne işaret etmektedir. Minberdeyken Hz. Ömer'in (ö. 23/643) '*Ey insanlar, câhiliye şiirinize sahip çıkın. Zira onda Kitabınızın tefsiri vardır*'<sup>7</sup> demesi de bu olguyu desteklemektedir. Konuya örnek olarak, فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ<sup>8</sup> ayeti zikredilebilir. Ayetteki شُرَكَاءَكُمْ kelimesinin, أَمْرَكُمْ kelimesi gibi فَأَجْمَعُوا fiiliyle nasbedildiği telakki edilebilir. Oysa فَأَجْمَعُوا kelimesiyle ilişkili olan lafız sadece أَمْرَكُمْ sözcüğüdür. Nitekim İbn Fâris (ö. 395/1004), أَجْمَعَ الْأَمْرَ ifadesinin Arapçada, '*bir karara varıp bunda azmetme*' anlamına gelen bir tabir olduğunu söylemiştir.<sup>9</sup> Ferrâ (ö. 207/822), ayetteki شُرَكَاءَكُمْ ibaresinin وَاذْعُوا gibi mahzûf bir fiille mansûb olduğunu zikrettikten sonra, bu kullanımı Abdullâh b. Zeba'râ'nın (ö. 15/636) şu şiiriyle desteklemiştir:

وَرَأَيْتُ زَوْجَكَ فِي الْوَعَى مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُمْحًا

'Eşini savaşta kılıç kuşanırken ve mızrak taşırken gördüm.'

Ferrâ, şiirdeki رُمْحًا kelimesinin mahzûf bir kelime olan حَمَلٌ sözcüğündeki zamirle nasbedildiğini belirtir.<sup>10</sup> Zira تَقَلَّدَ السَّيْفَ ifadesi '*kılıç kuşanma*' anlamında kullanılan bir tabirdir. Hâlbuki Arapçada, تَقَلَّدَ الرُّمْحَ '*mızrak kuşanma*' ifadesi değil, حَمَلَ الرُّمْحَ '*mızrak taşıma*' ifadesi kullanılmaktadır.

Arapçadaki söz üsluplarını içeren Kur'ân, kelime ve harflerdeki insicam, ifadelerdeki uyum gibi özellikleri yanında şiirdeki akıcılık ve musikideki ahengi birleştiren edasıyla da eşsiz bir kitaptır. Esasen onu mucizevî kılan unsurlar bunlarla sınırlı değildir. Mevcut edebî şekillerden farklı oluşu, lafız ve anlam arasındaki uyum, gönüllere tesir edişi, ses ve tertip nizamındaki ahenk, edebî tasvîr, aynı anda farklı seviyelere hitap etme, kusurlardan uzak olma ve sahip olduğu benzersiz üslup gibi özellikler onu diğer edebî yapıtlardan ayıran başlıca hususlardır.<sup>11</sup> Bu

<sup>4</sup> Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 561.

<sup>5</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 30.

<sup>6</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 382; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 396.

<sup>7</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 37.

<sup>8</sup> 'Kararınızı verin ve ortaklarınızı çağırın.' Yûnus, 10/71.

<sup>9</sup> İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, جمع mad.

<sup>10</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 473. Ayrıca bkz. Nâsır Hüseyin Ali, *Şerhu Ebyâti Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ*, s. 80.

<sup>11</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 226-232; Krş. Yıldırım, Suat, "Kur'ân", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 39-396.

sebeple pek çok insan, onun eşsiz üslubuna duyduğu hayranlığı gizleyememiştir. Konuyla ilgili tarihi bir gerçeği İbn Hişâm (ö. 213/828) şöyle nakleder:

*'Velîd b. Muğîre Kureys'ten bir toplulukla bir araya geldi. İçlerinde yaşça en büyükle olan da kendisiydi. Bu arada hac mevsimi de gelmiş bulunmaktaydı. Onlara şöyle dedi: 'Ey Kureys topluluğu! Hac mevsiminde bulunuyoruz. Bu mevsimde Arap ziyaretçiler buraya gelecekler. Üstelik bunlar, Muhammed'in haberini de almış durumdadır. Onunla ilgili düşüncelerinizi karara bağlayın ve ihtilafa düşüp birbirinizi yalancı çıkarmayın.'* Bunun üzerine toplantıda bulunanlar Velîd b. Muğîre'ye şöyle dediler: *'Ey Ebû Abdışşems! Gelenlere söyleyebileceğimiz bir fikir beyan et.'* Buna karşılık Velîd: *'Siz söyleyin dinleyeyim'* dedi.

Onlar: *'Muhammed'e kâhin diyelim.'*

Velîd: *'Vallahi o kâhin değildir. Biz kâhinleri biliriz. Onun söyledikleri kâhinlerin mırıldarından ve onların kafiyeli sözlerinden farklıdır.'*

Onlar: *'O halde delidir' diyelim'.*

Velîd: *'O deli de değildir. Biz delileri biliriz. Muhammed onlar gibi değildir. Zira onda böyle bir rahatsızlık ve delilikle ilgili bir fiilin sadır olduğu görülmemiştir.'*

Onlar: *'Öyleyse şairdir' diyelim.*

Velîd: *'O şair de değildir. Zira biz şiirin her çeşidini biliriz. Onun söyledikleri şiire de benzemiyor.'*

Onlar: *'O halde ona büyücüdür' diyelim.*

Velîd: *'O büyücü de değildir. Biz büyücüler ve onların sihirlerini biliriz. Bu, onların yaptıklarına benzemiyor.'*

Daha sonra topluluk Velîd b. Muğîre'ye; *'O halde ne diyelim ey Ebû Abdışşems!'* dediler.

Velîd: *'And olsun onun sözünde bir tatlılık vardır ki, adeta kökü bir hurma ağacına, dalları da onun meyvesine benziyor. Sizin Muhammed'in getirdiği sözlerle ilgili söylediklerinizin tümü asılsızdır. Ancak onun durumunu tanımlayan en yakın söz sihiridir. Zira o, kişiyi babasından, kardeşinden, eşinden ve aşiretinden ayıran sihirli bir söz getirmiştir. Onun getirdikleriyle insanlar parçalanmışlardır.'*

Bu uzlaşıda bulunanlar, hac mevsimine gelen tüm insanların yollarına çıkarak onları Hz. Peygamber'e karşı sakındırmışlar ve onun sihirbaz olduğuna yönelik propaganda yapmışlardır. Bunun üzerine Allah şu ayetleri indirmiştir:<sup>12</sup>

*'Bana bırak tek olarak yarattığımı, kendisine çok mal verdiğimi, kendisi ile birlikte yaşayan çocuklar verdiğimi, kendisine rahat bir yaşam hazırladığımı, ardından da daha fazla vermeme umanı. Hayır, umduğu gibi değil, çünkü o, bizim ayetlerimize karşı inatçı kesildi. Sarp bir yokuşa saracağım. Çünkü o, düşündü ve ölçtü biçti. Sonra lanet olası, nasıl ölçtü biçti! Sonra baktı. Sonra yüzünü ekşitti ve suratını astı. Sonra arkasını döndü ve büyüklendi. Şöyle dedi: 'Bu sadece öncekilerden nakledilen bir büyüdür. Bu yalnızca bir insan sözüdür.'*<sup>13</sup>

Yukarıda naklettiğimiz olaydan da anlaşıldığı üzere, Kur'ân'ın eşsiz üslubu karşısında şaşkına dönen inkârcıların yaşadıkları travma ve Kur'ân'la ilgili içine

<sup>12</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 179.

<sup>13</sup> Müddessir, 74/11-25.

düştükleri zihin bulanıklığı aşağıdaki ayetlerde de net bir şekilde görülebilmektedir. Şaşkına döndükleri Kur'ân üslubu karşısında yaşadıkları çaresizliğin bir itirafı olarak şu nitelermelerde bulunmuşlardır.

أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ 'öncekilerin masalları'<sup>14</sup>

سِحْرٍ مُّبِينٍ 'apaçık bir büyü'<sup>15</sup>

قَوْلُ الْمَيِّتِ 'insan sözü'<sup>16</sup>

إِفْكٍ مُّفْتَرَى 'uydurulmuş bir yalan'<sup>17</sup>

هُوَ شَاعِرٌ 'o bir şairdir'<sup>18</sup>

وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ 'kâhin sözü'<sup>19</sup>

Kur'ân'ın söz konusu üslubu ve inkârcıların bu husustaki tavırlarını değerlendiren Mustafa Sâdık er-Râfi'î (ö. 1356/1937) şöyle der: 'Kur'ân, insanı cezbeden beyan çeşitleri bakımından dilsel yaradılışın ortaya koyabileceği en üstün üslup güzelliklerini ihtiva eder. Bu şekilde onlardan her biri her türlü iftira ve yalanı diline dolasa da onda var olan îcâzın delilini kendi içinde taşırdı. Bundan ötürü, onları tahkir ederek, küçümseyerek ve fazlaca hırpalayıp azarlayarak kendilerine meydan okuduğu halde ona muâraza etmeye güçleri yetmedi.<sup>20</sup> Bu bağlamda Râfi'î, Hz. Peygamber'in lisan sahipleri içinde en fasih ve en belîğ olan kişi olmasına rağmen, onun bile sözlerinin Kur'ân ile mukayese edilemeyeceğini belirtir.<sup>21</sup>

### Kur'ân'ın Söz Sanatlarına Etkisi

Yukarıda söz edildiği gibi, Kur'ân'ın sahip olduğu eşsiz üslup, çok geçmeden Arapların dilini etkilemiş, söz ve hitaplarında hâkim olmaya başlamıştır. Nitekim halifeler döneminde komutanlarla yapılan yazışmalar, siyasi mektuplar ve îrâd edilen hutbelerde bu üslup değişimi çok bâriz olarak görülmektedir.<sup>22</sup> İnşâ (söz söyleme) İslâm'dan sonra şekil değiştirmeye ve yükselmeye başladı. İlimle uğraşanlar Kur'ân'ın îcâz ve üslubunu taklit etmeye başladılar. أُوتِيَتْ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَأَخْتَصَرْتَنِي 'Bana veciz söz söyleme yeteneği verildi ve söz benim için tam olarak kısaltıldı'<sup>23</sup> hadisinin tesiriyle az sözle çok şey anlatma çabasına girdiler. Belâgatli söz söylemek istediklerinde kullandıkları ibarelere makama uygun biçimde Kur'ân'dan bazı ayetler ilave etmeye başladılar.<sup>24</sup> Kur'ân'ın üslup bakımından dili nasıl etkilediği ve ifade edilen sözlerde Kur'ân üslubunun nasıl taklit edildiğini örneklerle göstermek yararlı olacaktır. Belirtmek gerekirse, Kur'ân'ın edebî üslubu nesir ve nazım olmak üzere iki şekilde taklit edilmiştir.

<sup>14</sup> Kalem, 68/15.

<sup>15</sup> Mâide, 5/110; En'âm, 6/7.

<sup>16</sup> Müdessir, 74/25.

<sup>17</sup> Sebe, 34/43.

<sup>18</sup> Enbiyâ, 21/5.

<sup>19</sup> Hâkka, 69/42.

<sup>20</sup> Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, II, 154.

<sup>21</sup> Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, II, 64.

<sup>22</sup> Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, I, 210.

<sup>23</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitâbu't-Ta'bir, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 172.

<sup>24</sup> Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, I, 210; II, 14.

### 1. Nesir Türdeki Örnekler

Kur'ân üslubunun düz ifade biçimleri üzerindeki etkisi, erken dönemlerden itibaren kendini hissettirmiştir. Sahabe neslinden önde gelen mümtaz şahsiyetlerin Kur'ân'daki ifade biçimlerini kendi sözlerinde hâkim kıldıklarını görmekteyiz. Konuyla ilgili verilebilecek örneklerden biri Hz. Ali'nin (ö. 40/661) şu sözüdür:

...وَلَهُ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ<sup>25</sup> وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ<sup>26</sup> وَاسْتَفْرَضَكُمْ<sup>27</sup> وَلَهُ خَزَائِنُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ<sup>27</sup>

وَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ<sup>28</sup> وَإِنَّمَا آرَادَ أَنْ يُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا<sup>29</sup>

'Göklerin ve yerin orduları onundur. O azizdir hakîmdir. Sizden ödünç istemektedir. Göklerin ve yerin hazineleri de onundur. O muhtaç olmayandır, övgüye layıktır. Hanginin daha iyi amelde bulunacak diye sizi denemek istedi.'<sup>30</sup> Hz. Ali'nin sözlerine konu olan bu ifadelerin Kur'ân'ın farklı yerlerinde geçen söz ve üslupların tekrarı oldukları açıkça görülmektedir.

Zikredeceğimiz diğer bir örnek, Kur'ân üslubunun resmi yazışmalarda etkin biçimde kullanılmaya başladığını göstermektedir. Mesela Hz. Ömer'in, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (ö. 43/663) gönderdiği mektupta bu durum net olarak görülebilmektedir. O, mektubunda şöyle demiştir:

وَلَا تُكَلِّفُهُمْ فَوْقَ طَاقَتِهِمْ إِذَا أَدَّوْا مَا عَلَيْهِمْ لِلْمُؤْمِنِينَ طَوْعًا أَوْ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ...<sup>31</sup>

وَأَنْشُدُكَ اللَّهَ لَمَّا تَرَحَّمْتَ عَلَى جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ... لَا تَجْعَلِ الْمَالَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْهُمْ<sup>32</sup>

'Müslümanlara vermeleri gerekeni isteyerek yerine getirmeleri durumunda, zimmilere güç yetiremeyecekleri şeylerle onları mükellef kılmamanı ve onlara iyi davranmanı vasiyet ediyorum. Aksi takdirde alçalmış olarak kendi elleriyle fidyeyi verinceye dek onlarla savaş. Müslümanlara iyi davrandığında da Allah için serveti zenginler arasında tedavül ettirmemeni istiyorum.'<sup>33</sup>

Son örneğimiz, yalancı Müseyleme'nin Kur'ân'ın ifade biçimlerini taklid ederek uydurduğu sözlerdir. Mesela o, söz ve vezin olarak Kevser suresinin taklidini yapmaya çalıştığı şu sözleri uydurmuştur: *إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْجَاهِرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَجَاهِرِ إِنَّ مَبْعُضَكَ: رَبِّبِنَا كَأَفْرِ* 'Biz sana her şeyin fazlasını verdik. Rabbin için namaz kıl ve (bunu) açıkça yap. Sana düşman olan ancak kâfir bir adamdır.'<sup>34</sup>Yine Müseyleme'nin Âdiyât suresinin taklidi olan şu sözleri uydurduğu bilinmektedir: *وَالطَّاحِنَاتِ طَحْنًا وَالْعَاجِنَاتِ عَجْنًا*

<sup>25</sup> Fetih, 48/4, 7.

<sup>26</sup> Bakara, 2/129; Âl-i İmrân, 3/6, 18, 62, 126; Mâide, 5/118; İbrâhm, 14/4; Neml, 27/78.

<sup>27</sup> En'âm, 6/50; Hûd, 11/31; Münâfikûn, 63/7.

<sup>28</sup> Hacc, 22/64; Lokmân, 31/26; Fâtır, 35/15; Hadîd, 57/24; Mümteherine, 60/6.

<sup>29</sup> Hûd, 11/7; Mülk, 67/2.

<sup>30</sup> Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-Belâga*, I, 441.

<sup>31</sup> Söz konusu ifade Kur'ân'da şöyle geçmektedir: *حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ* (Tevbe, 9/29)

<sup>32</sup> Söz konusu ifade Kur'ân'da şöyle geçmektedir: *كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ* (Haşr, 59/7)

<sup>33</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 46, 48.

<sup>34</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI, 322.

...فَالْحَائِزَاتِ خَبْرًا وَالنَّارِدَاتِ تَرْدًا وَاللَّاقِحَاتِ لَقْمًا...  
 pişirenlere, onu ufalayanlara ve lokma haline getirenlere (and olsun.)<sup>35</sup>

Kur'ân taklit edilerek uydurulan olan bu ifadelerin, ondaki insicam ve ahenkten tamamen yoksun oldukları ortadadır. Bu sebeple Taberî (ö. 310/922) ve Râfi'î, onun ahmaklığının bir nişanesi olarak ortaya konan bu sözlerin, fesahat ve belagatten uzak olduklarını belirtmişlerdir.<sup>36</sup>

## 2. Nazım Türdeki Örnekler

Kur'ân üslubunun örnek alınması sadece nesir gibi düz ifadelerde değil, şiir gibi manzum edebî türlerde de sıkça karşılaşılan bir olgudur. Şairler şiirlerini tanzim ederken, Kur'ân üslubunu örnek almışlar, zaman zaman da hal ve makama uygun olarak ondan bazı ifadeler iktibas etmişlerdir. Bu durum, onların kendi sözlerine değer kazandırmanın bir vesilesiydi. Konuyla ilgili şu örnekler verilebilir:

Bir şiirinde Buhturî (ö. 284/897) şöyle demiştir:

فَمَنْ شَاءَ فَالْيَحْلُ وَمَنْ شَاءَ فَالْيَجْدُ

'Dileyen cimrilik yapсын dileyen cömert davransın...'<sup>37</sup>

Buhturî'nin bu şiiri üslup bakımından Kehf suresindeki,

فَمَنْ شَاءَ فَالْيُؤْمِنُ وَمَنْ شَاءَ فَالْيُكْفُرُ<sup>38</sup>

ifadeleriyle birebir örtüştüğü dikkatten kaçmamaktadır.

Diğer bir örnek de İbn Kays'ın şu şiiridir:

إِنَّ الْحَوَادِثَ بِالْمَدِينَةِ قَدْ أَوْجَعَتْنِي وَقَرَعْنَ مَرْوَتِيَهَ

'Medine'de olaylar bana acı verdi ve belaları getirdi.'

İbn Kays, bizzat kendisi yukarıdaki şiirini Abdülmelik b. Mervan'a (ö. 86/705) okuyunca, Abdülmelik: 'Ne kadar da iyi söyledin ey İbn Kays! Ancak keşke kafiyesini yumuşatmasaydın' dedi. Buna karşılık İbn Kays; 'Ey müminlerin emiri! Allah'ın Kitabındaki سُلْطَانِيَهَ عَنِّي مَالِيَهَ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهَ sözünü aşmak istemedim' dedi. Bunun üzerine Abdülmelik şöyle dedi: 'Bu inceliğinle şiirindeki büyüklüğünden daha büyük bir şair oldun.'<sup>39</sup> Bu olay, şairlerin şiir tanzim ederken Kur'ân'ın üslup ve ifade biçimlerinden fazlaca etkilendiklerine işaret etmektedir.

Belagat unsurları bakımından da şairlerin Kur'ân'ı taklit etme yönelimi içinde oldukları görülmektedir. Ahfeş'in dikkat çektiği üzere Fatiha suresinde  
 إِنَّكَ الْعَالَمِينَ<sup>40</sup> şeklinde gâib sîgasıyla başlayan ifade tarzının, iltifat sanatıyla

<sup>35</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 29.

<sup>36</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 29; Râfi'î, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 134.

<sup>37</sup> Buhturî, *Dîvân*, II, 179.

<sup>38</sup> 'Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin. Kuşkusuz zalimler için, sur gibi onları kuşatacak bir ateş hazırladık.'  
 Kehf, 18/29.

<sup>39</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 488.

<sup>40</sup> 'Bütün övgüler, âlemlerin Rabbi olan Allah'adır.' Fatiha, 1/2.



نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ<sup>41</sup> şeklinde gerçekleşen hitapla muhataba yönelmesine benzer üslubu Rü'be b. el-Accâc'ın (ö. 145/762) şu şiirinde görmekteyiz:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَعَزِّ الْأَجَلِّ أَنْتَ مَالِكُ النَّاسِ رَبًّا فَاقْبَلِ

'Aziz ve celil olan Allah'a hamd olsun, sen rab olarak insanların sahibisin kabul eyle.'<sup>42</sup>

Yukarıdaki örnekler, Kur'ân'ın Arap dili ve edebiyatı üzerinde büyük bir tesir icra ettiğini ortaya koymaktadır. Başta şair ve edebiyatçılar olmak üzere, pek çok kişi ifade ettikleri sözlerde Kur'ân'nın üslubunu örnek almaya önem atfetmişlerdir. Bu suretle onlar, Kur'ân'daki ifade biçimleri ve belâgat unsurlarını şiirlerine yansıtmaya çalışmışlardır.

### SONUÇ

Yukarıda anlatılanlar, Kur'ân'ın Arapların söz ve deyimlerinden hali bir kitap olmadığını, bilakis onların beyan üsluplarına şamil olduğunu ve Arapçayı derinden etkilediğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Kur'ân'ın, indiği dönemdeki toplum tarafından kullanılan dilin bir aynası olduğunu düşündürmektedir. Bu durum, Kur'ân'ın doğru anlaşılması bakımından şiirin yanı sıra dil ve edebiyat eserlerinin Kur'ân tefsirinde önemli bir rol oynayabileceğine de ışık tutmaktadır.

Esas itibarıyla Kur'ân'ın Arap toplumuna etkisinin edebî üslupla sınırlı olmadığını, onların adetlerini ve yaşam biçimlerini de etkilediği bir gerçektir. Bunun yanı sıra kullandıkları kelimeler ve bu kelimelerle kastettikleri anlamlar bakımından da önemli bir tesir meydana getirmiştir. Cahiliye sözleri içinde ve şiirlerinde *fasık* kelimesinin geçmediği şeklindeki nakil<sup>43</sup> bu hususu teyit etmektedir. Ayrıca İslam medeniyetinde Kur'ân'a dayalı olarak meydana gelen ilimlerle ilgili ıstılahları da bu değişim ve dönüşümlere dahil etmek gerekir. Konuyla ilgili Ahmed Emîn şöyle demiştir: 'Mesela, bedevi nahivcinin anladığı şekilde *el-fâil* ve *el-mef'ûl* kelimelerinin anlamına vakıf değildi. Yine o, mantıkçının anladığı şekilde *el-kaziyye* kelimesinin anlamını bilmiyordu. Aynı şekilde aruz ilminde uzman kişinin bildiği *et-tavîl*, *el-hafîf* ve *el-medîd* kelimelerinin anlamından habersizdi. Mesela bedeviye, "مَفْعَلٌ" عَلَى وَزْنِ "مَفْعَلٌ" ⇒ "وَقَى" كَلِمَتِهَا مَفْعَلٌ كَالْبَدْوِيِّ " dediğinde bundan bir şey anlamazdı. Çünkü bu ilmî bir ıstılahtı.'<sup>44</sup>

İfade edilen bu hususlar Arap dilinde meydana gelen dönüşümlerde Kur'ân'ın merkezi bir rol üstlendiğini göstermektedir.

### KAYNAKÇA

Ahfeş, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade (ö. 215/830), *Kitâbu Me'âni'l-Kur'ân*, (Nşr.: Hüdâ Mahmûd Karâa), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1990.

<sup>41</sup> 'Yalnız sana kulluk eder ve sadece senden yardım dileriz.' Fatiha, 1/5.

<sup>42</sup> Ahfeş *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 139. Söz konusu beyti şairin divanında bulamadık. Beytin ilk bölümü Ebû Zeyd el-Ensârî'nin 'en-Nevâdir' isimli esrinde *الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجَلِّ* şeklinde geçmekte ve söz konusu bu şiir Ebû Nuceym el-İclî'ye nisbet edilmektedir. Bkz. Ebû Zeyd el-Ensârî, *Kitâbu'n-Nevâdir*, s. 230.

<sup>43</sup> İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, فسق mad.

<sup>44</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 309-310.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Ahmed Emîn, (ö. 1954), *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'l-Üsra, Kâhire 1997.
- Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), *Nehcü'l-Belâga*, (Nşr.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Cil, Beyrût 1988.
- Alî, Nâsir Hüseyn, *Şerhu Ebyâti Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ*, el-Matbaatü't-Teavüniyye, Dimeşk 1995.
- Amârî, Alî Muhammed Hasan, *Kadiyyetü'l-Lafz ve'l-Ma'nâ ve Eseruhâ fi Tedvini'l-Belâgati'l-Arabiyye*, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1999.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/869) *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Buhturî, el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ (ö. 284/897), *Divân*, Matbaatü'l-Cevâib, Kostantiniyye 1300.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. el-Bahr (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancî, Kâhire 1994.
- Ebû Zeyd el-Ensârî, Saîd b. Evs b. Sâbit (ö. 215/830), *Kitâbu'n-Nevâdir fi'l-Luga*, (Nşr.: Muhammed Abdülkâdir Ahmed), Dâru'ş-Şurûk, 1981.
- Fahreiddin Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn (ö. 606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1997.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd (ö. 207/822), *Me'âni'l-Kur'ân*, (Thk.: Muhammed Alî en-Neccâr – Ahmed Yûsuf Necâtî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1983.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb (ö. 817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhîr*, (Thk.: Mektebü Tahkiki't-Türâs fi Müesseseti'r-Risâle), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2005.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân (ö. 392/1001), *el-Hasâis*, (Thk.: Abdülhamid Hindâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ (ö. 395/1004), *Mücmelü'l-Luga*, (Nşr.: Muhammed Ta'me), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 2005.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, (ö. 808/1406), *el-Mukaddime*, (Thk. Abdüsselâm eş-Şeddâdî), Dâru'l-Beydâ 2005.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik (ö. 213/828), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, (Nşr.: Süheyl Zekkâr), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1992.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 833/1429), *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, (Nşr.: Gotthelf Bergstraesser), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2006.
- Râfi'î, Mustafâ Sâdik (ö. 1937), *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, (Nşr.: Abdullâh el-Minşâvî – Mehdi el-Bahkirî), Mektebetü'l-İmân, Kâhire, 1997; *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâgati'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 2005.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî (790/1388), *el-Muvâfakât fi Usûli'ş-Şeria*, (Thk.: Abdullâh Durâz), Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2006.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1992.
- Yıldırım, Suat, "Kur'ân", *DİA*, Ankara 2002.
- Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh (ö. 794/1391), *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk.: Komisyon), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1994.
- Zeydân, Corci (ö. 1914), *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, (Nşr.: Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî), Dâru'l-Fikr, Beyrût 2005.

# SAĞ(CILIK) VE SOL(CULUK) KAVRAMLARI İLE BU KAVRAMLARIN KUR'AN MEALLERİNDEKİ KULLANIMLARI

Murat KAYACAN\*

## ÖZET

Bu çalışma sağın ve solun kaynağını sergilemek, her iki kavrama İslam Dünyasında ve özelde Türkiye'de yaklaşımları ortaya koymak, aynı zamanda da Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da her ikisine yüklenen anlamı tasvir etmek amaçındadır. Ayrıca hedefimiz, birtakım Türkçe meal sahipleri tarafından "sağcı" ve "solcu" olarak tercüme edilen Ashâbu'l-meymene, Ashâbu'l-yemîn, Ashâbu'l-meş'eme ve Ashâbu's-şimâl gibi Kur'anî kavramların günümüzdeki sağcılık ve solculuk ile ilişkisinin olup olmadığını ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sağ(cılık), sol(culuk), Ashâbu'l-meymene, Ashâbu'l-yemîn, Ashâbu'l-meş'eme, Ashâbu's-şimâl.

## RIGHT(ISM) LEFT(ISM) and THEIR USAGE IN QURAN TRANSLATIONS

This paper tries to describe the origin of "right" and "left", some of the approaches to them in the Muslim world especially in Turkey as well as the approaches of the Torah, the Gospel and the Quran to these concepts. It attempts to discover whether there is a relationship between them and Quranic concepts such as Ashâb al maymana, Ashâb al yameen, Ashâb al mashama and Ashâb al shimaal which have been translated by few Muslim Turkish Quran translators as "rightists" and "leftists."

**Key Words:** right(ism), left(ism), Ashâb al maymana, Ashâb al yameen, Ashâb al mashama and Ashâb al shimaal.

## GİRİŞ

Sağ ve sol kavramları iki yüz yılı aşkın bir süredir tedavülde olup kullanılmaktadır ve politikaya sığırayışı Fransız İhtilali ile yaşıttır.<sup>1</sup> Pek çok modern kavram gibi içeriği ve boyutları pek de belli olmayan bu iki kavram<sup>2</sup> siyaset düşüncesi

\* Dr., İngilizce Öğretmeni, dr.muratkayacan@gmail.com

<sup>1</sup> Göksu, "Sağcılık ve Solculuğun Ötesinde", *Tezkire Derg.* yıl. 2000, sy. 17, s. 58.

<sup>2</sup> Göksu, "Sağcılık ve Solculuğun Ötesinde", s. 64.

ile eylem dünyasını bölen ideolojiler ve hareketler arasındaki zıtlığı göstermek için kullanılmaktadır.<sup>3</sup>

I. Fransız Cumhuriyeti Meclisi'nde Kralın "sağ" tarafında oturanlar, geçmiş rejimi ve imtiyazları temsil eden aristokratlardı; ruhban sınıfının temsilcileri de aristokratlarla aynı safta, yani sağda yerlerini almışlardı. Bu Meclis'te Solu burjuvazi temsil etmekteydi. Devrim öncesinde olduğu gibi devrim sonrasında da sağ kanatta toplanan aristokrasi ve kilise; eşitlik, değişim, vb. kavramlara şiddetle düşmandı. Bir dönem sonra Meclis'ten aristokrasi ve rahipler çekilirken, yerlerini burjuvaziye bıraktılar. 19. Yüzyıl sanayi devrimiyle Meclis'in sol tarafına işçi haklarını savunan temsilciler geçti. Böylelikle Fransa'da bir dönemin solcuları yeni dönemin sağcıları oldu. Doğuş yerinde bile sağ, her zaman ekonomik ve siyasal eşitliğe, özgürlük ve değişime karşı bir ideoloji olmuştur. Dolayısıyla bu ideolojinin bugün kapitalizmin en sıkışık yerinde güçlkle nefes alabilen geniş kitleler için sağlıklı, sahici ve samimi bir çıkış yolu olması tarihsel anlamda ve doğası gereği mümkün değildir.<sup>4</sup>

Sol için temel kavramlar; insan tabiatı, eşitlik, köklü sosyal değişim ve modernite (çatısı) altında kapitalizm analizidir. İmaduddin Halil çağın modası ve bilinen geleneğine göre solun; bilimsel, gerçek ilerici, işçilerin, köylülerin, halkların haklarını savunan, emperyalizm ve sömürü karşısında amansız bir düşman<sup>5</sup> olan fikir akımı olduğunu ifade etmektedir. Sağın önceliğinin; insan tabiatı, eşitlik-özgürlük ilişkisi,<sup>6</sup> gelenek-teamül-sadakat üçlüsü ve kapitalizm içinde özel mülkiyet olduğu ifade edilmektedir.<sup>7</sup> Giddens'a göre sağ-sol kombinezonu artık pek çözümleyici değildir. Kolaylıkla sol ya da sağ olarak tanımlanamayan popüler tutumlar da bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Hatta birçok meselede insanlar arasındaki ayrım daha ziyade liberal ya da cemaatçi (communitarian) oluşlarına göredir.<sup>8</sup>

Sağ ve sol kavramlarının çıkış yeri olan Batı'da nasıl bir çerçeveye sahip olduğundan özetle söz etmemizin ardından bu iki kavram hakkında şu sorulara cevap arayacağız: Sağ ve (İslam ile arasında daha az irtibat kurulan) sol kategorileri İslam dünyasında ve özelde Türkiye'de nasıl algılanmış ve anlamlandırılmıştır? Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'de bu iki kavrama ne tür anlamlar yüklenmektedir? Kur'an-ı Kerim'de mevcut ve "sağ-sol" kategorilerini çağrıştıran şekilde meallendirilen ayetlerin konusunun günümüzdeki sağ ve sol kavramlarıyla bir ilişkisi var mıdır? Sağcılar ya da solcular şeklinde meal verilen terkipler nasıl Türkçeleştirilirse daha isabetli bir meal verilmiş olur?

<sup>3</sup> Bobbio, Norberto, *Left and Right The Significance of a Political Distinction*, (Transl. Allan Cameron), The University of Chicago Press, the USA, 1996, s. 1.

<sup>4</sup> Bulaç, "Sağ Soruşturması", (röportaj), *Dış Politika Derg.* yıl. 1988, sy. 2, s. 236-237.

<sup>5</sup> Halil, *Sağ Sol Oyunu*, s. 29.

<sup>6</sup> Bu ikilinin solla ilişkilendirilmesi konusunda bkz. Göksu, "Sağcılık ve Solculuğun Ötesinde", s. 59.

<sup>7</sup> Hoare, "Identifying The Conflict Between Left And Right: The Political Ideologies Approach", yıl. 2008, s. 2-3.

<sup>8</sup> Driver, "Left, Right and The Third Way", The Policy Press, yıl. 2000, s. 154.

## A-İSLAM DÜNYASINDA VE ÖZELDE TÜRKİYE'DE SAĞ VE SOL KAVRAMLARININ ALGILANIŞ BİÇİMİ ÖRNEKLERİ

Siyasi olarak kendini sağda veya solda görme eğilimi İslam dünyasında değişik şekillerde maked bulmuştur. Sözelimi, Suriye'de İhvan<sup>9</sup> 1940'ların sonundan itibaren oldukça militan bir toplumcu tutum takındı. Popülistlerle ve Batı'yla işbirliğine karşı sol gruplarla ittifak kurdu. Suriye İhvan liderlerinden Mustafa Mübarek, hareketlerinin "İslamcı Marksizm'i"<sup>10</sup> savunduğunu söyleyecek kadar ileri gitti. 1949'da bu hareket, İslamcı Sosyalist Cephe'yi kurdu ve Batı'ya karşı savaşta öncülüğe devam etti. Bu durum 1959'da Suriye İhvanı'nın lideri Mustafa Sıbâi'nin bir müddet İslamî hareket üzerinde etkisini sürdüren *İslam Sosyalizmi*<sup>11</sup> adlı kitabının yayınıyla zirveye ulaştı.

Mısırlı müfessir Seyyid Kutub için ise sol-sağ, radikal-muhafazakâr, ilerici-gerici sorunsalı hiç bir anlam ifade etmiyordu. Kutub, insanları her şeyi reddedip yeni bir başlangıca davet ediyordu. Kutub'la birlikte İslamcıların kendilerini "İslami sosyalizm", "demokrasi" vb. ile tanımlamayı, saf İslam adına terk ettikleri bir dönem başladı.<sup>12</sup>

Bildiğimiz kadarıyla "İslami sol" kavramı ise ilk kez 80'lerin başında, sadece Mısır'da değil, genel olarak İslam dünyasında, özel olarak da Arap dünyasında en önemli temsilcisi olan Hasan Hanefi tarafından, Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un yayınladıkları el-Urvetu'l-Vuska dergisinin oluşturduğu geleneği yeniden diriltmek amacıyla çıkardığı derginin ilk ve tek sayısında gündeme getirilmiştir.<sup>13</sup>

Türkiye'ye gelince 1960 öncesinde bu topraklarda -Suriye'den farklı olarak- sağcılıkla, İslamcılık birbirinin eşdeğeri idi. İslamcılığı sağcılık temsil ederdi o yıllarda.<sup>14</sup> 1960'lı yıllarda bütün dünyayı saran Sosyalizm akımının Türkiye'de etkili olmasıyla, kendilerini milliyetçi-mukaddesatçı kanat olarak tanımlayan (Türkiyelili) Müslümanlar, bu noktadan sonra ısrarla sağcı ve anti-komünist kavramlarıyla kendilerini tanımlamaya başladılar.<sup>15</sup> 1960'lı yılların dergisi Hilal'de sağcılığın daha İslami tarifleri yapılmaya çalışıldı: "Sağ ne faşizm, ne liberalizm, ne de Amerikan kapitalizmidir. Sağ Hz. Peygamber'in yaptığı, beşeriyetin en büyük inkılâbından güç alan ilahi nizamdır, yani İslam'dır. Sağ İslamiyet, sağcı da Müslümandır." Dergi bir dönem böyle bir bakış açısına sahip olduysa da, özellikle 60'lı yılların

<sup>9</sup> İhvan hareketi (Müslüman Kardeşler) İslam dünyasında oldukça etkili olmuş Mısır'da filizlenmiş bir harekettir. Bu hareket ve etkileri üzerine bkz. Ganim, "İhvân-ı Müslimîn", *DİA*, XXI, 580-586; Yine bu teşkilatın -banisi Hasan el-Benna tarafından dillendirilen dava anlayışı ve stratejisi için bkz. el-Benna, *Davanın Esasları 1*.

<sup>10</sup> Marksizm değerlendirmesi için bkz. Şeriati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*.

<sup>11</sup> İslam Sosyalizmi kavramlaştırmasına yapılan eleştiriler için bkz. Savvaf, *İslam'da Sosyalizm Yoktur*; Bedri, *İslam ve Sosyalizm*.

<sup>12</sup> Abdülvahap el-Efendi, "İslamcılar, Sol ve Sağ", (çev: Mehmet Demirhan), *Dünya ve İslam Derg.*, yıl. 1990, sy. 1, s. 138.

<sup>13</sup> Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 119.

<sup>14</sup> Özkan, "1960'lı Yıllarda İslami Uyanış", *Haksöz Derg.*, yıl. 1992, sy. 14, s. 8.

<sup>15</sup> Kuşçu, "Hilal Dergisi (1)", *Haksöz Derg.*, yıl. 1993, sy. 30, s. 43.

ikinci yarısındaki yayın çizgisiyle büyük ölçüde İslam'ı milliyetçi, mukaddesatçı, mistik, sağcı, teslimiyetçi, uzlaşmacı ve gelenekçi unsurlardan<sup>16</sup> arındırmaya çalışın; dini kaynağından öğrenme gereğine inanan, sorgulayıcı, siyasi kimliği net bir anlayışın filizlenmesine zemin hazırlayan bir çizgiyi benimsemiştir.<sup>17</sup>

1980'li yıllara gelindiğinde, sağ meselesini genellikle bir kısım zümrelerin malı olarak gördüğü ideolojik çerçevenin dışında ele alan Ahmet Kabaklı'ya göre sağ; iman, sağduyu ve geleneklerdir. Bunların birleşmesiyle oluşan düşünce ve davranışlardır.<sup>18</sup> Yine o dönemde, Kabaklı'nın aksine Ali Bulaç "sağ" tabirinin doğuşundan itibaren şaibeli olduğuna ve hiç de övgüye değer bir içeriğe sahip olmadığına işaret ediyordu.<sup>19</sup> Ona göre, Türk Sağı birçok dezavantajı yanında din ve İslam olgusu karşısındaki ikiyüzlü tutumuyla da dikkati çekmektedir. Sağın sahici Müslümanlığı savunması mümkün değildir. Liberal kapitalizme olan yatkınlığı, militarist ve şoven –çoğunlukla ırkçı/milliyetçi- özü ve Jön Türkvari yöntemleriyle temelde İslam'ın devrim, ümmet ve adalet ruhundan rahatsızlık duyar. Jön Türkler, İttihad ve Terakki, Türk Ocakları ve Ziya Gökalp gibi akım ve kişiler aracılığıyla doktriner yapısı teşekkül etmiş sağın sahici İslamiyeti, Durkheim sosyolojisinin tanımı içinde "ulusu ulus yapan birkaç unsurdan biri" olma özelliğinden öte bir değerde ve anlamda görebileceğini ummak yanlıştır. Doktriner sağ –ne ölçüde demokrat görünse bile- son tahlilde otoriter, merkezîyetçi ve anti-özgürlükçüdür. Türk Sağına göre İslamiyet, Türklüğü ve ulusal kimliği süsleyen bir motiftir. Müslüman çevreler ise onu vazgeçilemez bir dünya görüşü ve bir yaşam biçimi olarak görmektedir.<sup>20</sup>

Yine Bulaç'a göre Türk sağı ister istemez anti-İslamcı olmak zorundadır. Çünkü onun ideolojik ve politik beslenme kaynakları burjuvazi ve ilk Türk milliyetçileridir. Kendini sağcı olarak tanımlamaktan özel zevk alanların gerçek İslamiyeti kavrama şansları da ne yazık ki çok zayıftır. Yine de genel sağ tanımı içinde yer alan sayısız bireyin iyi birer mümin duyarlılığı taşıdıklarını inkâr etmek gerekir. Ancak bireyler değil de doktriner politika ve ideolojileri söz konusu ettiğimiz için bu bağlamda kendini Müslüman olarak tanımlayan kimselerin sağcılığı bırakması gerekir, bu bir zarurettir.<sup>21</sup>

Uğur Mumcu'ya göre, sağ ideoloji genel olarak, kurulu düzeni savunmaktadır. Kurulu düzen de kapitalizme dayandığı için belli ayrıcalıklarla doludur. Sağ ideolojide din, kapitalizmin geniş halk kitlelerince desteklenmesi için kullanılan bir propaganda konusu ve malzemesidir. Sağ ideolojide pratikte insan hakları diye bir konu da yoktur.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> "Saf tevhidi öğretinin geleneği görüşü" ile "sağın gelenekçiliği" arasında bir ilişki söz konusu değildir bkz. Bulaç, "Sağ Soruşturması", s. 238.

<sup>17</sup> Kuşçu, "Hilal Dergisi (2)", *Haksöz Derg.*, yıl. 1993, sy. 31, s. 41.

<sup>18</sup> Kabaklı, "Sağ Soruşturması", (röportaj), *Dış Politika Derg.*, yıl. 1988, sy. 2, s. 240.

<sup>19</sup> Bulaç, "Sağ Soruşturması", s. 236.

<sup>20</sup> Bulaç, "Sağ Soruşturması", s. 237.

<sup>21</sup> Bulaç, "Sağ Soruşturması", s. 238.

<sup>22</sup> Mumcu, "Sağ Soruşturması", (röportaj), *Dış Politika Derg.*, yıl. 1998, sy. 2, s. 247.

1990'lı yıllara gelindiğinde ise, sağın tanımları konusunda şunlar ifade edilmektedir: Tanıl Bora'ya göre özeleştiriden yoksun, düşünümsel boyutları zayıf bir pragma ya da siyasa olan sağın<sup>23</sup> katı (milliyetçilik), sıvı (Muhafazakârlık) ve gaz (İslamcılık) olmak üzere üç hali mevcuttur.<sup>24</sup> Yine ona göre sağcılık, insanın iradî olarak seçmediği etnik köken, cinsiyet, din, mezhep, memleket gibi kategorileri mutlaklaştırma; politik ve kültürel düzlemlerde istikrar, statüko ve itaatten yana olma; tarihe hamasetle yaklaşma; otorite ve devleti yüceltme; popülerlik, uyumluluk, mutedillik ve tepkisizliği alışkanlık edinme anlamında bireysel ve toplumsal bir alışkanlıktır. Milliyetçilik ve muhafazakârlık birer politik akım olarak bu alışkanlıkların bilinçli olarak değer haline getirilmesidir.<sup>25</sup>

Genel olarak entelektüel olmadığı, belirsiz, mevcut değerlerin savunucusu ve yüzeysel olduğu kabul edilegelen<sup>26</sup> sağın; faşistinden serbest piyasa ekonomisini kabul edenine, dindar olanından milliyetçisine kadar ortak taraflarının ne olduğu belirlenemeyecek boyutta geniş bir kesimi nitelemek için kullanılmaktadır. Sağ yerli özelliklerini sağlamlaştırmak için daha çok kültüre ve tarihe yönelmektedir.<sup>27</sup>

Ahmet Alkan'a göre ise sağ; bekçiliğini yaptığı değerleri irdelemeyi hiç düşünmeyen, sinamayayı hoş karşılamayan, gerçeğin hazır olduğunu varsayan bir akımdır. Sağ aydınının görevinin de o gerçekleri izah etmek olduğu düşünülmektedir. Yaptıkları iş, tez ortaya koymak değil savunmadır. Mevcut pek çok şeyi öylesine muhafazaya soyunmuştur ki, ideolojisini paylaşmadığı siyasi otoriteyi bile devlet-i ebed müddet olarak kutsamıştır.<sup>28</sup>

Sağın ortaya koyduğu siyasetin temel yöneliminin; jakoben (tepeden inme), modernleş(tir)me projelerine karşı kültürel, siyasal alanda halkın değerlerine mümkün olduğunca saygılı, ekonomik alanda da liberal bir programa sahip bir modernleş(tir)me projesi olduğu da ifade edilmektedir.<sup>29</sup> Sağ adı verilen siyasi teşekküller, parti, kurum ve anlayışlar katı bir ideolojinin merkezde yer aldığı, bu ideoloji doğrultusunda hareket eden siyasal unsurlar olarak tavsif edilemez. Bu anlamda en doktriner sağ partilerin bile doktrinlerinin çekirdeğini oluşturan iddialardan reel-politik şartları sebep göstererek rahatlıkla vazgeçtikleri söylenebilir.<sup>30</sup> Sağ siyasal retorik; ekonomi-politik anlamda statüko karşıtı ve değişimci; kültür-politik anlamda teoride muhafazakâr, pratikte eyyamcı; telojik-politik anlamda ise hem teoride hem de pratikte alabildiğine oportünisttir.<sup>31</sup>

<sup>23</sup> Güzel, "Türkiye'de İslamcılık ve Sağcılık", *Tezkire Derg.*, yıl. 2000, sy. 17, s. 82.

<sup>24</sup> Göksu, "Sağcılık ve Solculuğun Ötesinde", s. 57.

<sup>25</sup> Güler, "Sağcılık Olarak Sünnilik", *Tezkire Derg.*, yıl. 2000, sy. 17, s. 90. Güler'e göre bu alışkanlıkların fikrî düzeydeki adı gelenekçiliktir bkz. a.y.

<sup>26</sup> Göksu, "Sağcılık ve Solculuğun Ötesinde", s. 60.

<sup>27</sup> Göksu, "Sağcılık ve Solculuğun Ötesinde", s. 59.

<sup>28</sup> Göksu, "Sağcılık ve Solculuğun Ötesinde", s. 61.

<sup>29</sup> Güzel, "Türkiye'de İslamcılık ve Sağcılık", s. 78.

<sup>30</sup> Güzel, "Türkiye'de İslamcılık ve Sağcılık", s. 81.

<sup>31</sup> Güzel, "Türkiye'de İslamcılık ve Sağcılık", s. 87.

İlhami Güler'e göre ise, insanların ve toplumların sağcı oluşunun biri antropolojik diğeri teolojik iki nedeni vardır. Antropolojik açıdan sağcılık eğilimi, insanların ve toplumların fitratında var olan içinde bulunulan doğal halin mutlaklaştırılmasıdır. Bir fikir ve irade olmaktan çok bilinç dışı ve içgüdüsel bir durumdur. Bu durumda ahlak programlarının, ibda ve inşa anlamında fikrî ve felsefî hareketlerin muhtevası, insanın bu doğal haline karşı bir duruştur. Sağcılığın teolojik nedenine gelince; tarih boyunca dinlerin "genel olarak sağcılığın yatağı" olduğu bilinen bir husustur. Peki, neden birçok "dindar" kimse; katı muhafazakâr, gelenekçi, statükocu, değişime karşı istikrardan yana, itaatkâr, otoriter, dogmatik, mutaassıp ve de fatalisttir? Güler'e göre bunun en önemli nedeni dinlerin merkezindeki Tanrı tasavvurudur.<sup>32</sup>

İslam ile irtibatı sağa kıyasla pek az kurulması nedeniyle,<sup>33</sup> özetle söz edecek olursak "sol"<sup>34</sup> ise mevcut değerlere karşıdır<sup>35</sup> ve sınıf mücadelesi temelinde ekonomiye ağırlık vermiştir.<sup>36</sup> İslamcılar ve muhafazakâr halk nezdinde solculuk çoğu kez dinsizlikle özdeşleşen bir anlam taşımıştır.<sup>37</sup> Sağcılığın karşıtı olan dinamiklik, başkaldırı, özgürlük, sürekli eleştiri vb. bazı hususlara 18. Yüzyıldan itibaren "sol" denilmektedir. Fakat "sol" tabiri sağcılığın bütün karşıtlarını tüketmez. Bu nedenle sağcı olmayanın zorunlu olarak "solcu" olduğu söylenemez. Ayrıca tarihte ve günümüzde birçok "sol" hareketin sağcılaştığı da bilinen bir husustur. Sağcılığın zorunlu karşıtlığı dinamizm, var oluşun ve değişimin farkında olma, eleştiri silahını elden bırakmama, alışkanlık veya nam-ı diğer adet, töre, örf ve gelenekler içinde uzun süre mayalanıp çürümeme ve etnik köken, cinsiyet, din, mezhep ve memleket gibi iradi olmayan verili tarihsel kategorileri mutlaklaştırmamadır.<sup>38</sup> Bulaç'a göre Türk solu daima ve ötedenberi din olayına ve İslam olgusuna karşı olmuştur. Bundan dolayı bu toplumda derin tarihsel, kültürel ve sosyolojik kökleri olmayan türedi bir ideolojidir.<sup>39</sup>

## B-KUTSAL KİTAPLARDA SAĞ VE SOL

### 1. Kur'an'da Sağ ve Sol

Kur'an-ı Kerim Hz. İbrahim'in, putları sağ eliyle vurup kırdığını belirtmektedir.<sup>40</sup> Allah Hz. Musa'ya Tur dağının "sağ tarafından" seslenmiş ve onu, hususi

<sup>32</sup> Güler, "Sağcılık Olarak Sünnilik", s. 90, 91.

<sup>33</sup> Her ne kadar kimi tezlerinde felsefi söylemin egemenliği hissedilse de, aslında solun da dinsel düşünce sahasına ait olduğunu ifade edenler olmuştur bkz. Ebü Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 119.

<sup>34</sup> İhsan Eliaçık çağın idraki içinden konuşmak ve Kur'an mesajlarını çağa taşımak adına, "İslam'ın metafizik duruşu sağ temalar içerirken, iktisadi ve politik siyasi duruşu sol temalar içeriyor." demektedir bkz. [http://www.habertaraf.com/haberler/33867-recep\\_ahsan\\_eliaclikla\\_ufuk\\_turu.html](http://www.habertaraf.com/haberler/33867-recep_ahsan_eliaclikla_ufuk_turu.html) (14.11.2010).

<sup>35</sup> Cöksü, "Sağcılık ve Solculuğun Ötesinde", s. 60.

<sup>36</sup> Cöksü, "Sağcılık ve Solculuğun Ötesinde", s. 59.

<sup>37</sup> Güzel, "Türkiye'de İslamcılık ve Sağcılık", s. 79.

<sup>38</sup> Güler, "Sağcılık Olarak Sünnilik", s. 91-92.

<sup>39</sup> Bulaç, "Sağ Soruşturması", s. 238.

<sup>40</sup> Saffat 37/93.



bir konuşmada bulunmak üzere kendisine yaklaştırmıştır.<sup>41</sup> Büyücülerin hilesini sona erdirecek olan asası da onun sağ elindedir.<sup>42</sup> Düşmanlarından kurtulmaları sağlanan İsrailoğullarına Tur'un sağ yanına gelmeleri için süre tanınır ve onlara kudret helvası ile bildircin eti lutfedilir.<sup>43</sup>

Ahirette, mümin erkeklerle mümin kadınlar, nurları onların önlerinden ve sağlarından, (amellerinin) aydınlatıp giderken onlara, "*Bugün müjdeniz, zemininden ırmaklar akan ve içlerinde ebedi kalacağımız cennetlerdir.*" denilir.<sup>44</sup> Önlerinden ve sağlarından (amellerinin) nurları aydınlatıp giden kimseler de, "*Ey Rabbimiz! Nurumuzu bizim için tamamla, bizi başışla; çünkü sen her şeye kadirsin.*" derler.<sup>45</sup> Ahirette kitabı "sağ tarafından" verilen kimse: "*Alın, kitabımı okuyun.*" deme rahatlığına sahiptir.<sup>46</sup>

Köle azat etmek, kıtlık gününde yakınlığı olan bir yetime veya hiçbir şeyi olmayan yoksula yemek yedirmek, iman edip de sabrı ve merhameti tavsiye edenlerden olmak<sup>47</sup> gibi güzel hasletlere sahip "sağdakiler" ahirette cennettedirler.<sup>48</sup> Onların ahirette işi kolaydır.<sup>49</sup> Her insan topluluğunun önderleri ile birlikte çağırılacağı o günde amel defteri "sağından verilenler" en küçük bir haksızlığa uğramamış bir şekilde amel defterlerini okuyacaklardır.<sup>50</sup>

Peygamberlere karşı olumsuz tavır alanlar,<sup>51</sup> ahirette birbirlerini suçlayıp dururlarken, inkârda önde gidenlere tâbi olanlar: "*Gerçekten siz bize, sağ taraftan geliyordunuz.*" diyeceklerdir.<sup>52</sup> Bununla inkârcı önderlerin hak tarafından yandıktıklarını ancak onları haktan uzaklaştırdıklarını ifade etmektedirler.<sup>53</sup> Zeccac "sağ taraftan gelmelerine" dair sözlerin (yoldan çıkan) inkârcıların tavırlarıyla ilişkili olduğunu söylemektedir. Yani ayetteki ifadenin sahipleri; inkârcıların onlara ikna edici gerekçeler getirdiğini, din tarafından yaklaşım asıl dinin ve hakkın "saptırdıkları şeylerin ta kendisi" olduğunu ileri sürdüklerini ve sapıklığı onlara süslediklerini söylemek istemektedirler.<sup>54</sup>

Allahu Teala'ya karşı gelmesinin ardından şeytan; insanların önlerinden, arkalarından, "sağlarından, sollarından" sokulacağını ve O'nun çoklarını şükreden-

<sup>41</sup> Meryem 19/52.

<sup>42</sup> Taha 20/17, 69.

<sup>43</sup> Taha 20/ 80.

<sup>44</sup> Hadid 57/12.

<sup>45</sup> Tahrim 66/8.

<sup>46</sup> Hâkka 69/19. Bu rahatlık kitabını sağından almasındaki mesajı anlamasından kaynaklanıyor olsa gerekir çünkü mümin kişi Allah'ın kendisini ahirette nimetlendireceğinden emin değildir ancak umar.

<sup>47</sup> Beled 90/13-17.

<sup>48</sup> Müddessir 74/39.

<sup>49</sup> İnşikak 84/7.

<sup>50</sup> İsrâ 17/71.

<sup>51</sup> Tarih boyunca peygamberler karşı duran kesimlerin tutum ve tavırlarındaki ortak özellikleri için bkz. Kayacan, *Kur'an'da Peygamberler ve Karşı Tavırlar*.

<sup>52</sup> Saffat 37/28.

<sup>53</sup> Râğıb el-İsfahani, *Müfredât*, II, 550.

<sup>54</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIII, 458.

lerden bulmayacağını söylemektedir.<sup>55</sup> Allah'ın yarattığı şeylerin gölgeleri, küçülecek ve Allah'a secde ederek "sağa sola" dönmektedir.<sup>56</sup> İçinde yaşadıkları toplumun zulmünden hicret edip mağaraya sığınan gençlerin mağarasına vuran güneş doğduğu zaman mağaralarının sağına meyleder; batarken de sol taraftan onlara isabet etmeden geçerdi. Onların mağarada uykuda oldukları halde onları gören uyumadıklarını sanırdı. Onları Allahu Teala sağa sola çevirirdi.<sup>57</sup> Kur'an-ı Kerim'de anlatılan ve ibret almamız istenen Sebe kıssasında onlardan "yiyip içip Rablerine şükretmeleri istenmekte"dir. Şükredecekleri şey de "biri sağda, diğeri solda" iki bahçedir.<sup>58</sup> İnsanın yapıp ettiklerini yazan iki melek vardır ki biri insanın "sağında diğeri de solunda"dır.<sup>59</sup>

Kur'an'da bunların dışında sağ ve soldan söz eden ve siyasal anlamdaki sol ve sağ ile irtibatlı olduğu sanılmaya müsait meali verilen ayetler de mevcuttur. Onları Ehl-i Kitab'ın kutsal metinlerinde sağ ve sol kelimelerine yüklenen anlamı ortaya koyduktan sonra, ayrı bir bölümde ve detaylı bir şekilde ele alacağız.

## 2. Tevrat ile İncil'de Sağ ve Sol

Tevrat'a göre de -nötr anlamlı kullanımları hariç tutarsak Kur'an'da olduğu gibi- sağ olumlu sol ise olumsuzdur. Hikmetli adamın yüreği sağında, akılsızınki ise solundadır.<sup>60</sup> Allah'ın sağ eli korkunç bir güce sahiptir, (o elinin) altında düşmanlar kırılır.<sup>61</sup> O, (İsrail'i) koruyucu olan Rab'dir. O, (İsrail'in) sağ yanında gölgedir. Gündüz güneş ve geceleyin de ay ona zarar veremez.<sup>62</sup> Rab, sağ eli ve kutsal koluyla harikalar yapmış ve zaferler kazanmıştır.<sup>63</sup> Salih kişilerin çadırlarında sevinç ve zafer çılgınlıkları şöyle çınlamaktadır: "Rabbin sağ eli yiğitlikler yapar! Rabbin sağ eli üstündür!"<sup>64</sup>

İncil'de sağ, iyi olan/kabul edilen şeylerle irtibatlı olarak kullanılırken sol olumsuz bir niteliğe sahiptir. Allah çarmıha gerilerek öldürülen İsa'yı önder ve kurtarıcı olarak kendi sağına yükseltmiştir.<sup>65</sup> Hz. İsa balık tutmada başarılı olamayan havarilere ağı kayığın sağ yanına atmalarını bu sayede balık tutabileceklerini söylemektedir. Havariler, o kadar çok balık tutarlar ki artık ağı çekemez olmuşlardır.<sup>66</sup> "İnsanoğlu kendi görkemi içinde tüm melekleriyle birlikte gelecek ve görkemli tahtına oturacak. Ulusların hepsi O'nun önünde toplanacak. O da koyunları ve keçileri ayıran bir çoban gibi, onları birbirinden ayıracak. Koyunları sağına, keçileri

<sup>55</sup> Araf 7/17.

<sup>56</sup> Nahl 16/48.

<sup>57</sup> Kehf 18/17-18.

<sup>58</sup> Sebe 34/15.

<sup>59</sup> Kaf 50/17.

<sup>60</sup> Tevrat, Vaiz 10/2.

<sup>61</sup> Tevrat, Çıkış 15/6.

<sup>62</sup> Tevrat, Mezmurlar 121/5-6.

<sup>63</sup> Tevrat, Mezmurlar 98/1.

<sup>64</sup> Tevrat, Mezmurlar 118/15-16.

<sup>65</sup> İncil, Rasullerin İşleri, 5/ 31.

<sup>66</sup> İncil, Yuhanna 21/4-6.

soluna alacak. O zaman Kral, sağındaki kişilere 'Sizler, Babamın kutsadıkları, gelin!' diyecek, 'Dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan egemenliği miras alın. (...)'. (...) Sonra solundakilere şöyle diyecek: 'Ey lânetliler, çekilin önümden! İblis ile onun melekleri için hazırlanmış sönmez ateşe yollanın.'<sup>67</sup>

### C-KUR'AN MEALLERİNDE “SİYASAL ÇAĞRIŞIMLI SAĞ VE SOL” MEALİ VERİLEN AYETLER

Açıklamalı meal yazarı Hasan Basri Çantay (1887-1964) Vakıa suresindeki 8. ve 9. ayetlere şöyle meal vermektedir: “Sağcılar(a gelince) o sağcılar ne mutludurlar! Solcular(a gelince) o solcular ne bedbahttırlar!” Çantay ayetlerin orijinalinde geçen (أَصْحَابُ الْيَمِينِ) *Ashâbu'l-Meymene* ve (أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ) *Ashâbu'l-Meş'eme* ifadelerine verdiği anlama benzer şekilde (أَصْحَابُ الْيَمِينِ) *Ashâbu'l-yemîn*<sup>68</sup> ve (أَصْحَابُ الشِّمَالِ) *Ashâbu's-Şimâl*<sup>69</sup> ifadelerine de yine sağcılar ve solcular şeklinde meal vermiştir.<sup>70</sup> Ahmed Davudoğlu'nun tercihi de sözkonusu ifadeleri sağcılar ve solcular olarak Türkçeleştirme yönünde olmuştur.<sup>71</sup> Birçok mealde Ashabu'l-Yemin'e "sağcı", Ashabu's-Şimal'e "solcu" denildiğini söyleyen Ali Bulaç'ın iddiasının<sup>72</sup> aksine, meal yazarlarının çoğu ideolojik çerçeveye sahip “sağcı” ve “solcu” kelimelerini meallerinde kullanmamakta gayet özenlidir.

Bazı meal yazarlarınca sağcı ve solcu şeklinde meal vermeye malzeme teşkil ettiği düşünülen ayetlerde bu kelimelerden ne kastedildiğini ortaya koymak, siyasal içeriğe sahip sağ ve sol kavramlarıyla Kur'an'daki ifadelerin bir ilişkisinin olup olmadığını gösterme açısından önemlidir. Bunu gerçekleştirirken konuya ilişkin kavramların Arapça orijinallerini çoğunlukla Latin harfleriyle vereceğiz.

#### 1. Sağ: Ashâbu'l-yemîn ve Ashâbu'l-meymene

##### a. Ashâbu'l-yemîn

Sol (شَأْمٌ) kelimesinin zıddı olan ve sağ taraf anlamındaki yemin (يَمِينٌ)<sup>73</sup> kelimesi ve türevleri bereketli, kuvvet, kudret, iyi, hak ve ant anlamındadır. Aynı kökten gelen Yemen'in Kâbe'nin sağında kaldığı için bu adı aldığı söylenmekte-

<sup>67</sup> İncil, Matta 25/ 31-43.

<sup>68</sup> Vakıa 56/38.

<sup>69</sup> Vakıa 56/41.

<sup>70</sup> Çantay, mealindeki dipnotlarda *Beydavi*, *Celaleyn* ve *Medârik* adlı eserleri kaynak göstererek sağcılarının (ahirette) amel defterlerinin sağdan, solcuların da soldan verilecek kimseler olduğunu ifade etmekte, bu iki kavramın “günümüzdeki siyasal kullanımları ile” ayetteki ifadeler arasında herhangi bir irtibat kurmamaktadır bkz. Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, s. 996, 998, 999.

<sup>71</sup> Davudoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli*, s. 535-536. Ashâbu's-şimal, Ashâbu'l-meş'eme, Ashâbu'l-yemîn ve Ashâbu'l-meymene ifadelerinin solcular ve sağcılar şeklinde çevrisi –Davutoğlu'nun mealinde olduğu gibi- *Muvâfakât* adlı eserin tercümesinde de tercih edilmiştir bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 229. Yine İbn Kesir'in tefsirinin Vakıa suresi çevirisinde durum aynıdır bkz. İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, XIV, 7672, 7673, 7685, 7697.

<sup>72</sup> <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=473492> (18 Aralık 2006).

<sup>73</sup> Kehf 18/17-18.

dir.<sup>74</sup> Ashâbu'l-yemîn, kıyamet gününde amel defterleri sağ taraflarından verilecek olan<sup>75</sup> bereketli, uğurlu ve mutlu kimselerdir.<sup>76</sup>

Ashâbu'l-yemîn ifadesi Kur'an'da dört ayette beş defa geçmektedir: “*Ashâbu'l-yemîn* (sağdakiler), *ne mutlu o Ashâbu'l-yemîne!*”<sup>77</sup> ayetinde kastedilen onların saadete eren kimseler olduklarıdır.<sup>78</sup> Diğer bir ayette cennette verilen nimetlerden söz edilmesinin ardından, “*Ashâbu'l-yemîn içindir* (bu nimetler).”<sup>79</sup> denilmektedir.

Ashâbu'l-yemîn'e defterlerini sağdan alacak olan dostlarının selamı iletilmektedir: “*Eğer o, Ashâbu'l-yemînden ise, sana Ashâbu'l-yemînden selam!*”<sup>80</sup> O anda canının boğazına gelip dayandığı saniyede bu selâm ne gönül okşayıcı, ne hoş bir armağandır! Defterleri sağdan verilecek olan yoldaşlarının ilerdeki dostluğu onun gönlünü şenlendirir.<sup>81</sup>

“*Her nefis kendi kazancına bağlıdır* (ona göre rehin alınmıştır). *Ancak Ashâbu'l-yemîn hariç.*”<sup>82</sup> ayetindeki *Ashâbu'l-yemîn* ifadesine dair, Ali bin Ebi Talib ve İbn Ömer onların “Müslümanların çocukları olduğunu” söylerken, bu yorumun gerekçesi olarak onların günah yüklenmemiş olmaları gösterilmektedir.<sup>83</sup> Mukatil ise Allah'ın misak aldığı günde Adem'in sağ tarafında bulunan cennetlikler olduğunu söylemiştir.<sup>84</sup> Sumeyt ibn Aclân'ın “günah içinde gafletli bir dönemin ardından tevbe edip hayatını o doğrultuda sürdürüp vefat eden kimseler” olduğu görüşüne ek olarak<sup>85</sup> onların melek ya da Allah'ın hizmeti için seçtiği kullar olduğu da ifade edilmektedir.<sup>86</sup> Hasen(u'l-Basri) ve İbn Keysan ise bunların ihlaslı Müslümanlar oldukları, sorumluluklarını yerine getirdikleri için de ahirette rehin alınacak bir durumlarının söz konusu olmadığı kanaatindedir.<sup>87</sup>

#### b. Ashâbu'l-meymene

Ashâbu'l-meymene, ifadesi iki ayette üç defa geçmektedir: “*Sağın adamları* (var ya) *ne mutludurlar o sağın adamları!*”<sup>88</sup> “(Güzel amelleriyle sarp yokuşu<sup>89</sup> aşan)

<sup>74</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIII, 458.

<sup>75</sup> Yakub b. Mücahid'den naklen bkz. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 453.

<sup>76</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4706.

<sup>77</sup> Vakıa 56/27.

<sup>78</sup> Râğîb el-İsfahani, *Müfredât*, II, 550.

<sup>79</sup> Vakıa 56/38.

<sup>80</sup> Vakıa 56/90-91.

<sup>81</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, IX, 521.

<sup>82</sup> Müdnessir 74/39.

<sup>83</sup> Endelüsî, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, VIII, 286; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI, 148; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 496; Şirbînî, *Tefsiru Sirâci'l-Münir*, IV, 317; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, V, 334; Hz. Ali'nin bu görüşünün yanında, İbn Abbas'ın onların “melekler” olduğu görüşünde olduğu da belirtilmektedir bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 641-642; Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, X, 715.

<sup>84</sup> Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, X, 77; Şirbînî, *Tefsiru Sirâci'l-Münir*, IV, 317.

<sup>85</sup> Şirbînî, *Tefsiru Sirâci'l-Münir*, IV, 123.

<sup>86</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, V, 332; İbn Abbas da bu görüştedir bkz. Endelüsî, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, VIII, 28; Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 642.

<sup>87</sup> Endelüsî, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, VIII, 28.

<sup>88</sup> Vakıa 56/8.

*O kimseler var ya işte onlar sağın adamlarıdır.*<sup>90</sup> Bunlar cennet ehlidir. Bunlar, ya amel defterleri sağ taraflarından verilenler<sup>91</sup> olduklarından ya onların sağ tarafları Allah'tan bir nûr ile aydınlandığından<sup>92</sup> ya da *yemin* sözü ile güzel ve iyi olan şeylere işaret edildiğinden, *yemin* kökünden türemiş olan *meymene* ile isimlendirilmişlerdir.<sup>93</sup>

Ashâbu'l-meymene terkinin cennete sağ taraftan götürülen kimseler olduğu da ifade edilmektedir. Süddî<sup>94</sup> ve İbn Abbas Ashâbu'l-meymene'nin Adem'in sulbünden zürriyeti çıkarıldığından onun sağında yer alan kimseler olduğunu söylemiştir. İbn Cüreyc'e göre bunlar iyilik yapan, el-Hasen ve Rabî'e göre ise güzel amelleri nedeniyle kendilerine uğur getiren kimselerdir. el-Müberra'd'e göre, Ashâbu'l-meymene (dinde) öne geçen kimselerdir.<sup>95</sup> Ashâbu'l-meymene lafzının ayette tekrarlanmasından maksat ise Ashâbu'l-meymenenin elde edecekleri sevabın, çok olacağını anlatmaktır.<sup>96</sup> Ayetteki مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ (Ne Ashâbu'l-meymene!) "Ne" (مَا) lafzının tekid ve lafzın anlamının da şöyle olması mümkündür: Kitapları (amel defterleri) sağ taraflarından verilecek olanlar, işte onlar ileriye geçecek ve mevkileri yüksek olacak olanlardır.<sup>97</sup> Onların sonsuz mutluluk ve güzel bir yaşayış imkânına kavuşmalarına da işaret edildiği de söylenebilir.<sup>98</sup> Ashâbu'l-meymene ifadesinin "doğruyu bulmuş olanlar" manasında mecaz olarak kullanılması da söz konusu olmuş olabilir. Sağ taraf, meclis ve mahfellerde saygı ve hürmet mevkii olduğuna göre, "Ashâbu'l-meymene" hürmet makamında bulunan yüksek şeref sahipleri demek olur.<sup>99</sup>

Onlar, o yüksek vasıflarla nitelenmiş olan o kahramanlığı yapan, esir kurtarmak veya öyle zor bir günde bir yetime veya çaresize yemek yedirmek suretiyle can kurtaran, bunlara gücü yoksa iman edip de birbirine sabır ve merhamet tavsiye etmek suretiyle teselli ve kalp kuvveti vermeye çalışan müminler, mutluluk sahipleri, kitapları sağ taraflarından verilecek kişiler, kendilerine ve başkalarına uğurlu kimselerdir.<sup>100</sup> *"İşte bunlar, amel defterleri sağlarından verilenlerdir."*<sup>101</sup> Aynı

→

<sup>89</sup> Ayetlerde belirtildiği şekliyle sarp yokuşu aşan kimseler, kölesi olup onları özgürlüğe kavuşturan, yaygın bir kıtlık döneminde yakınlığı olan bir yetime veya hiçbir şeyi olmayan yoksula yediren ve sonra da iman edip de sabrı ve merhameti tavsiye edenlerdir bkz. Beled 80/11-17.

<sup>90</sup> Beled 90/18.

<sup>91</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, IX/1, 181.

<sup>92</sup> Hadid 57/12.

<sup>93</sup> Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, X, 387.

<sup>94</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, V, 148.

<sup>95</sup> مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ lafziyla üçüncü bir kategoriye işaret eden Kur'an-ı Kerim'deki şu ayet dikkate alındığında Müberra'd'in yaklaşımı doğru görünmemektedir: *"Önde olanlar (var ya), onlar öncüdürler."* Vakıa 56/10 bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, IX/1, 180.

<sup>96</sup> Kocalarının durumlarını birbirlerine anlatan kadınlarla ilişkili Ummu Zerr hadisinde de benzer bir üslup söz konusudur: "Onuncu kadın dedi ki: Eşim Malik, hem de ne Malik! وَمَا مَالِكُ وَمَا مَالِكُ فَآلَتُ الْعَايِرَةِ زَوْجِي مَالِكٌ وَمَا مَالِكُ" bkz. Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 4481.

<sup>97</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, IX/1, 180-181.

<sup>98</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, V, 148.

<sup>99</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4703-4704; Türk, *Allah'ın Kelâmı*, s. 533.

<sup>100</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5844-5845.

zamanda bu gibi kimseler hayra vesile olan ve kendilerinden istifade edilen kişiler olmaları sebebiyle meymenetli diye nitelendirilirler. Bunlar öyle çok meymenet sahibi zatlardır ki uğur ve bereketleri her yönden gıpta ve hayrete şayandır.<sup>102</sup>

## 2. Sol: Ashâbu's-şimâl ve Ashâbu'l-meş'eme

### a. Ashâbu's-şimâl

Ashâbu's-şimâl, bedbaht kimselerdir ve bu lafızla, Ashâbu'l-yemînin karşısında yer alan ve kitapları kendilerine sol yanlarından verilen, hor ve hakîr durumda olan kimselere işaret edilmiştir.<sup>103</sup> Sonra, Cenâb-ı Hak, Ashâbu's-şimâlden daha geride olan ve kendilerine olan kızgınlığın şiddetinden dolayı yüzlerine bile bakılmayacak olan en gerideki bir başka topluluktan bahsetmiştir.

Ashâbu'l-meş'eme ile aynı anlamda olan ve kitaplarını sol taraflarından alan cahennemlikleri tanımlamak için kullanılan<sup>104</sup> Ashâbu's-şimâl<sup>105</sup> tabiri Kur'an-ı Kerîm'de Vakıa suresinin kırkbirinci ayetinde geçmektedir. Bu kimselerin dünyadaki davranış ve tutumları şöyledir: *"Çünkü onlar bundan önce varlık içinde sefâhete dalmışlardı. Büyük günahı işlemekte ısrar ediyorlardı. Ve diyorlardı ki: 'Biz ölüp, toprak ve kemik yığılı olduktan sonra, biz mi bir daha diriltileceğiz? Önceki atalarımız da mı?'"*<sup>106</sup> Müşrik oldukları ifade edilen<sup>107</sup> bu varlıklı kimseler; kendilerine mühlet verilmiş, şımartılmış keyiflerine düşkün ve hiçbir şeye aldırış etmeyen kimseler idiler. Onların kibiri, dünyevi güçleri, pozisyonları, ailelerinin toplumdaki nüfuzu ve sahip oldukları insan gücünden dolayı idi. Halbuki her türlü dünyevi güç, kaybolup gidecek bir gölgeden başkası değildir.<sup>108</sup> Müfessirlerin çoğu, bu kesimin işlediği büyük günahın<sup>109</sup> şirk olduğu kanaatindedir.<sup>110</sup> Bu büyük günahın diriliş olduğuna dair yeminleri anlamına geldiği de söylenmiştir.<sup>111</sup>

### b. Ashâbu'l-meş'eme

Meş'eme'nin (مشأمة) türediği شأم kelimesi يُمن kelimesinin zıddıdır. Bu kelime ve türevleri, doğurgan olmayan kadın, sıkışık mekân, kötü komşu, kişinin içinde bulunduğu topluma zarar vermesi, sol tarafına almak,<sup>112</sup> zararlı, faydadan yoksun anlamlarına gelmektedir. Şam (شأم) bölgesinin de Kabe'nin solunda kaldığı için bu adı aldığı söylenmektedir.<sup>113</sup> Ashâbu'l-meymenenin zıddı olan Ashâbu'l-meş'eme

→

<sup>101</sup> Beled 90/18.

<sup>102</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4704.

<sup>103</sup> Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, X, 387; Şirbînî, *Tefsiru Sirâci'l-Münir*, IV, 122.

<sup>104</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IX/1, 193.

<sup>105</sup> Şankitî, *Edvâu'l-Beyân fi İydâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, VII, 513.

<sup>106</sup> Vakıa 56/45-48.

<sup>107</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IX/1, 193.

<sup>108</sup> Ali, *The Holy Quran*, s. 1145.

<sup>109</sup> Katade ve Mücahid bu büyük günahın tövbe etmedikleri bir günah olduğunu ifade etmektedir bkz.

Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IX/1, 194.

<sup>110</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4712.

<sup>111</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IX/1, 194.

<sup>112</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XII, 314.

<sup>113</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIII, 458.

ifadesiyle<sup>114</sup> söz konusu kesime mensup olanların kötü hallerine işaret edilmektedir.<sup>115</sup> *Meş'eme* terimi aynı zamanda tahkir ve gazap ifadesidir.<sup>116</sup> Sol tarafı,<sup>117</sup> sol kolu, uğursuzluğu<sup>118</sup> ve “kötülüğe batmışlık durumunu” ifade etmek için de kullanılır. Bu mecazın kökeni, gelecekteki bazı olayların, kuşların belli dönemlerdeki uçuş yönlerine bakılarak tahmin edilebileceği inancına dayandığı da ifade edilmektedir. Uçuş sola doğru ise uğursuzluk demektir. Bu eski inanış zamanla dilin kullanımına yansımış, böylece “sol” kavramı, az veya çok “uğursuz” ile eş anlamlı hale gelmiştir. Kur'an'ın deyimsel kullanımında bu kavram, “eğrilik/kötülük”e dönüşmüştür.<sup>119</sup>

Ashâbu'l-meş'eme şeamet ve uğursuzluk getiren değersiz, meymenetsiz, kendilerine ve başkalarına uğursuzluğu dokunan kimselerdir ve bu tabir iki ayette geçmektedir. İlk ayette Ashâbu'l-meş'eme hayırsız, imansız ve kâfir kimseler<sup>120</sup> için kullanılmıştır: “*Solun adamları ise ne uğursuzdurlar onlar!*”<sup>121</sup> İkinci ayette ise, “*Âyetlerimizi tanımayanlar ise, onlardır işte uğursuz kimselerdir.*”<sup>122</sup> denilmektedir. Muhammed b. Ka'b'a göre onlara Ashâbu'l-meş'eme denilmesinin nedeni, kitaplarının sol taraftan verilmesinden,<sup>123</sup> Süddî'ye göre, onların Adem'in sol tarafından alınıp yaratılmalarından,<sup>124</sup> Yahya b. Sellâm'a göre kendilerine kötülük etmelerinden<sup>125</sup> veya cehenneme sol taraftan götürülenlerden olmalarından dolayıdır.<sup>126</sup> İbn Cüreyc'e göre bunlar kötülük yapan, el-Hasen ve Rabî'e göre ise kötü ve çirkin amelleri nedeniyle kendi başlarına iş açan kimselerdir. Onları sonsuz keder, kötü bir hayat<sup>127</sup> ve şiddetli bir azap beklemektedir.<sup>128</sup> Onlar yalanlayan ve sapkın kimselerdir.<sup>129</sup> Ashâbu'l-meş'eme de sol tarafta, alçak yerde bulunan değersiz yahut kendilerine ve yakınlarına uğursuzluğu dokunan kimseler olunca her iki anlama da

<sup>114</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XII, 314.

<sup>115</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 285.

<sup>116</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 363.

<sup>117</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X, 389.

<sup>118</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4704.

<sup>119</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1103. Cemil Meriç Almanca'da eğri anlamında kullanılan “sol”un (Arapça'dakine benzer şekilde) Latince'de “uğursuz” anlamına geldiğini ifade etmektedir bkz. Göksu, “Sağcılık ve Solculuğun Ötesinde”, s. 58.

<sup>120</sup> “Ashâbu'l-meş'eme”, *Şamil İsl. Ansikl.*, I, 222.

<sup>121</sup> Vakıa 56/9.

<sup>122</sup> Beled 90/19.

<sup>123</sup> Şîrbînî, *Tefsîru Sirâci'l-Münîr*, IV, 395. Atâ ve Muhammed bin Ka'b da Ashâbu'l-meş'eme'yi bu şekilde yorumlamıştır bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X, 389. Müfessirlerin bu yorumuna kaynaklık edebilecek ayet şudur: “*Kitabı sol tarafından verilen ise der ki: Keşke kitabım verilmeseydi de, hesabımın ne olduğunu bilmeseydim.*” Hâkka 69/25-26.

<sup>124</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 148.

<sup>125</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI, 280; Şîrbînî, *Tefsîru Sirâci'l-Münîr*, IV, 395; el-Hasen'e göre de bu kimseler kendilerine kötülük edenlerdir bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 202.

<sup>126</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 148.

<sup>127</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 148.

<sup>128</sup> Bekâî, *Nazmu'd-Durer fî Tenâsübi'l-Ayâti ve's-Süver*, VII, 619.

<sup>129</sup> Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhit*, VIII, 162.

deleat edecek şekilde lafız -Vakıa suresi 9. ayette- tekrarlanmaktadır.<sup>130</sup> Böylece de durumun önemine ve hayret edilecek bir hal olduğuna dikkat çekilmiş<sup>131</sup> ve karşı karşıya kalacakları azabın çok olacağına<sup>132</sup> işaret edilmiş olmaktadır.

### SONUÇ

Gerek Ashâbu'l-yemîn gerekse Ashâbu'l-meymene tamlaması "uğur, bereket"; ve yine gerek Ashâbu's-şimâl, gerekse Ashâbu'l-meş'eme tamlaması ise "uğursuzluk, kötülük" ile ilişkili olmakla beraber esasen bunlar Araplardaki "hayrın sağdan ve şerrin sol taraftan geldiği" telakkisiyle bağlantılıdır. Yine, Arapça'da bu mâna ile ilişkili olarak söz konusu tabirlerden birincisi değerli ve yüksek mevkideki insanları, ikincisi de düşük mertebede bulunanları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu bilgiler dikkate alınarak, -bağlama göre farklı tercüme yapılabilsen de- "Ashâbu'l-meymene" ve "Ashâbu'l-yemîn" terkipleri meal verilirken aynen bırakılabilir. Bununla birlikte, illa da Türkçeleştirmek tercih edilecekse "sağcılar" şeklindeki çeviriden ziyade "amel defterleri sağlarından verilenler/ahirette mutluluğa erenler/Allah'ın razı olduğu tavırları ve tutumları benimseyenler/O'nun katında değerli kimseler" şeklindeki çeviriler yeğlenmelidir. Aynı şekilde, Ashâbu'l-meş'eme ve Ashâbu's-şimâl deyimleri de lafız korunarak meallere yerleştirilebilir ya da bu terkipler tercüme edilecekse "solcular" yerine "bedbaht kimseler/kötülüğe batanlar/defterleri soldan verilenler" şeklinde verilen mealler tercih edilmelidir.

Bu ifadeler Kur'an'da doğrudan ekonomik ve(ya) ideolojik bir işleve sahip değildir. "Ashâbu'l-yemîn: Sağ Ehli", "Ashâbu's-Şimâl: Sol Ehli" demektir. Nasıl "ateş ehli" anlamındaki "Ashâbu'n-Nar"ı, "ateşçi"; Hıristiyan ve Yahudileri kasteden "Ehl-i Kitab"ı "kitapçılar" olarak anlamlandırmıyorsak benzer şekilde "Ashâbu'l-yemîn" ve "Ashâbu's-Şimâl" ifadelerini, siyasal içerikli sağcı ve solcu kelimelerini kullanarak tercüme etmemek gerekir. Araplar sağcıya "Yemînî" (يَمِينِي), solcuya "Yesârî" (يساري) demektedir. Kur'an'da veya sünnette yemînî ve yesârî kullanılmamaktadır.

Felsefi olarak bir siyasal rejimin destekçileri anlamındaki sağcılar ve karşıtları anlamındaki solculardan mütevellit sağcılık ve solculuk terimlerinin İslam ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Hiçbir Müslüman kendisini İslam dışı sistemler içinde asla "sağcı" olarak tavsif etmemelidir. Belki de -Allahu rahmet etsin- Seyyid Kutub'un da belirttiği gibi İslam'a herhangi bir dış katkıyı radikal bir şekilde reddetmek gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de sağ ve sol ifadelerinin siyasetle alakalı olarak yorumlanması mümkün değildir. "Siyasal çağrışımlı sağcılar ve solcular" şeklinde meali verilen dört terkip de Mekki surelerde geçmektedir. Dolayısıyla ortada İslami bir düzen de yoktur ki, o ayetlerde sağcılıktan ve solculuktan bahsedilmiş olsun. İnanan-

<sup>130</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4704.

<sup>131</sup> Benzer bir üslup için bkz. Hâkka 69/1-2; Kâri'a 101/1-2.

<sup>132</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, IX, 1, 180-181.



lara yakışan isim "Müslüman"dan başkası değildir: "O (Allah), sizi 'Müslüman' olarak isimlendirdi."<sup>133</sup> "Allah'a çağırın, salih amelde bulunan ve 'ben Müslümanlardanım' diyenden daha güzel sözlü kim olabilir?"<sup>134</sup> Allahu Teala Müslümanları ne sağda ne solda fakat "orta yolda"<sup>135</sup> bir ümmet kılmıştır. Takvaya uygun olan da budur.

### KAYNAKÇA

- Abdülvahap el-Efendi, "İslamcılar, Sol ve Sağ", çev: Mehmet Demirhan, Dünya ve İslam Derg., yıl. 1990, sy. 1, İstanbul.
- Ali, Yusuf, *The Holy Quran*, Aman Corp. Yay. 14. bs. USA 1983.
- Bedri, Abdülaziz, *İslam ve Sosyalizm*, çev: Ali Kemal Saran, İkbâl Yay. Ankara ts.
- Benna, Hasan, *Davanın Esasları 1*, çev: Abdurrahim Mert, İslamoğlu Yay. 2. bs. İstanbul 1989.
- Bikâi, İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Durer fi Tenâsübi'l-Ayâti ve's-Süver*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2002 I-VIII.
- Bobbio, Norberto, *Left and Right The Significance of a Political Distinction*, (Transl. Allah Cameron), The University of Chicago Press the USA 1996.
- Bulaç, Ali, "Sağ Soruşturması", (röportaj), *Dış Politika Dergisi*, yıl: 1988, sy. 2, İstanbul.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 13. bs. (İslam Mecmuası bsk.), İstanbul 1984 I-III.
- Davudoğlu, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli*, Bahar Yay. İstanbul 1981.
- Driver, Stephen and Martell, Luke, "Left, Right and The Third Way", The Policy Press 2000, vol. 28, The UK.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev: Fethi Ahmet Polat, Kitabiyat Yay. Ankara 2002.
- Endelüsî, Ebu Hayyan, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, İşaret Yay. (Gerçek Hayat bsk.) 7. bs. İstanbul 2000.
- Ganim, İbrahim Beyyûmî-Görgün Hilal, "İhvân-ı Müslimîn", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 2000.
- Göksu, Muzaffer Emin, "Sağcılık ve Solculuğun Ötesinde", *Tezkire Dergisi*, yıl. 2000, sy. 17, Ankara.
- Güler, İlhami, "Sağcılık Olarak Sünnilik", *Tezkire Dergisi*, yıl. 2000, sy. 17, Ankara.
- Güzel, Murat, "Türkiye'de İslamcılık ve Sağcılık", *Tezkire Dergisi*, yıl. 2000, sy. 17, Ankara.
- Hoare, George, "Identifying the conflict between Left and Right: the political ideologies approach", (Panel on Politics and Constructivism), Universitat Autònoma de Barcelona, Spain 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru Sahnun, Tunus 1997 I-XXX.
- İbn Kesir, İmadu'd-Din ibn Ömer, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev: Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay. İstanbul 1984 I-XVI.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut ts I-XV.
- Halil, İmaduddin, *Sağ Sol Oyunu*, çev: Recep Şentürk, Risale Yay. İstanbul 1987.
- Kabaklı, Ahmet, "Sağ Soruşturması", (röportaj), *Dış Politika Dergisi*, yıl. 1988, sy. 2, İstanbul.
- Kayacan, Murat, *Kur'an'da Peygamberler ve Karşı Tavırlar*, Ekin Yay., İstanbul 2003.

<sup>133</sup> Hacc 22/78.

<sup>134</sup> Fussilet 41/ 33.

<sup>135</sup> Bakara 2/163.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Daru'l Fikr, Beyrut 1995 I-XI.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. Mehmet Yolcu ve diğeri, Dünya Yay., İstanbul 1991 I-X.
- Kuşçu, Mehmet, "Hilal Dergisi (1)", *Haksöz Derg.*, yıl. 1993, sy. 30, İstanbul.
- Mâverdî, Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut ts I-VI.
- Mumcu, Uğur, "Sağ Soruşturması", (röportaj), *Dış Politika Dergisi*, yıl. 1988, sy. 2, İstanbul.
- Nisâbü'rî, İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 2002 I-X.
- Özkan, Ercümen, "1960'lı Yıllarda İslami Uyanış", *Haksöz Dergisi*, yıl. 1992, sy. 14, İstanbul.
- Râğûb el-İsfahani, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Şam ts. I-II.
- Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Daru İhyai Turasi'l-Arab, 2. bs. Beyrut 1997 I-XI.
- Savvaf, Muhammed Mahmud, *İslam'da Sosyalizm Yoktur*, çev: Ramazan Nazlı, Emin Yay. Dağt., İstanbul 1988.
- Semerkindî, Muhammed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulûm*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts I-III.
- Şamil İsl. Ansikl., İstanbul 2000 ("Ashâbu'l-Meş'eme" md.) I-VIII.
- Şankîti, Muhammed bin el-Muhtar, *Edvâu'l-Beyân fî İydâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr li't-Tabaât'i ve'n-Neşr, Beyrut, 1995 I-IX.
- Şeriatî, Ali, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, çev: Fatih Selim, Birleşik Yay., 4. bs., İstanbul 1993.
- Şevkânî, Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîri'l-Câmi' beyne Fenni'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmi't-Tefsîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts. I-V.
- Şirbînî, Muhammed bin Ahmed, *Tefsîru Sirâci'l-Münir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, ts. I-IV.
- Türk, Mehmet, *Allah'ın Kelâmı*, EDAV Yay., Konya 2008.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1979 I-X.
- Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1995 I-IV.
- İNTERNET KAYNAKLARI
- Bulaç, Ali, <http://www.zaman.com.tr/yazar.doçyazino=473492> (14.10.2010).
- Eliaçık, İhsan, [http://www.habertaraf.com/haberler/33867-recep\\_ihsan\\_eliaçıkla\\_ufuk\\_turu.html](http://www.habertaraf.com/haberler/33867-recep_ihsan_eliaçıkla_ufuk_turu.html) (14.10.2010).

## HAT SANATI BAKIMINDAN MUSHAF KİTABETİNİN TARİHİ SEYRİ

Fatih ÖZKAFA\*

### ÖZET

Bu makalede, nüzûlünden günümüze kadar Kur'an-ı Kerim'in kitabete konusundaki başlıca gelişmeler değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede, Mushaf yazımına Türk-İslâm tarihinde verilen önem, Mushaf yazımındaki incelikler ve zorluklar, hat sanatı bakımından Mushaf kitabete, çok sayıda Mushaf yazmış olan hattatlar incelenecektir. Kıraat ihtilafları, Mushaf imlâsında belirleyici bir rol oynadığı gibi, hattatın veya müzehhip ile mücellidin sanat tecrübeleri de Mushaf'ın estetik yönünü ortaya koyduğu için, Mushaf'ın tahlili ve tetkiki, muhtelif sahalarda uzmanlık gerektirir. Bu yüzden, mevcut yazma Kur'an-ı Kerim'leri çok yönlü bir incelemeye tabi tutmak yerinde olacaktır. Bu çalışmada, sözkonusu incelemeler esnasında dikkat edilmesi gereken noktalara vurgu yapılacaktır. Ayrıca Osmanlı'da ilk basılan Mushaf'ardan bu yana Mushaf yazımı ve basımı konularına temas edilecek, günümüzde karşılaşılan bazı estetik sorunlar ele alınacaktır.

**Anahtar Kavramlar:** Mushaf, Hat Sanatı, Hattat, Estetik, Matbû Mushaf.

### THE HISTORY OF MUSHAF WRITING IN TERMS OF ISLAMIC CALLIGRAPHY ART

It will be attempted to evaluate the major developments of Quranic calligraphy from the revelation of Quran to present day in this article. In this context, significance loaded calligraphy of Quran in Turkish and Islamic history, precisions and difficulties in the calligraphy of Mushaf and calligraphers who have inscribed a great number of Mushafs in history. Manuscript of Mushaf analysis and criticism require specialists in different branches since debates on Quran recitation have important role in the spelling of Quran, at the same time, calligraphers, illuminators and bookbinders' artistic experiences exhibit. So it will be wise to study the present manuscripts of Mushaf from a broad prospect. of Mushaf's aesthetic conditions directly. In this article, we will emphasize to important topics during the studies about manuscript of Mushaf. Moreover, we will refer to the printed Mushafs encountered today since the first editions of Mushaf in Ottoman Times and some aesthetic problems.

**Key Words:** Mushaf, Islamic Calligraphy, Calligrapher, Aesthetics, Printed Mushaf.

\* Yrd. Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, fatihozkafa@gmail.com

### 1. Vahyin Yazılı Olarak Tesbiti

Kur'an-ı Kerim'in düzenli bir nüsha halinde iki kapak arasına alınması, bilindiği gibi Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla, O'nun hayatında yazılan Kur'an metinleri dağınık halde bulunuyordu. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken, yeni vahiylerin gelmesi veya bazı âyetleri nesheden âyetlerin nüzülü ihtimal dahilindeydi. Ayrıca âyetler iniş sırasına göre değil; Hz. Peygamber (s.a.v.)'in işaretine göre sureler içindeki yerlerine konmakta idi. (Altıkulaç, 2007: 30; Altıkulaç, 2010: 29).

İslâm'ın doğuşu sırasında bitişik Nabati yazıdan kaynaklanan, Enbari ve Hiri safhalarından sonra Dumetü'l-Cendel yoluyla Hicaz bölgesine geçen biri basit yuvarlak ve eğri çizgileriyle kâtibine göre farklılık arz eden "meşk", diğeri düzenli, geometrik, düz ve köşeli hatlarıyla "cezmi" diye adlandırılan bu iki karakterde yazı biliniyordu. Kureyş kabilesinde bu yazıları bilenlerin sayısı on yedi civarındaydı. Söz konusu yazı sisteminde Arap dili fonetiğinde bulunan yirmi sekiz harfe karşılık on beş şekil vardı, on üç ses de bu işaretlerden biriyle yazılıyordu, fakat benzer şekildeki harfleri birbirinden ayıran nokta ve seslendirme işaretleri yoktu. Bu durumda mevcut alfabe ve imla ile Arap dilini, lehçe farklarıyla birlikte tespit etmek güçtü. O dönemlerde Araplar yazılı kültüre henüz geçmemişse de çok güçlü bir ezberleme yeteneğine sahiptiler. Vahyin kısa bir müddet, iki yazı türü ile yazıldığı, fakat daha sonra geometrik karakterli yazının Kur'an'a tahsis edildiği bilinmektedir. Bu yazının harf, kelime ve cümlelerinin tertip ve terkinde, aralık ve birleşmelerinde Hz. Ali'nin bazı kurallar ortaya koyduğu rivayet edilir. Ayrıca ashab-ı kiram da, Mushaf yazısını güzelleştirme yolunda çaba göstermiştir (Serin, 2008: 37-44).

İbnü'n-Nedim, Mekkî, Mâil ve Medenî yazılarının elif harfleriyle karakterize edildiğini kaydeder ve eliflerin sola meyilli alt ucunun sağa doğru kıvrık olduğunu belirtir. Bu yazı İslâmiyet'le beraber Mekkî, Medenî, Hicazî, daha sonra Basrî, Kufî gibi yeni terimler kazanmıştır (İbnü'n-Nedim: 9). Günümüzde, miladî VII. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen mâil Mekkî yazı örneklerinde ise dik hatlar sağa meyilli, elif harfleri bitiş noktasında çengellidir.

Rasûl-i Ekrem zamanında kâtipler yazı malzemesi olarak safran ve gül suyu ile boyanmış, inceltilmiş deri, tahtadan yapılmış tabletler, develerin kürek kemikleri, hurma ağacı yapraklarının orta damarı, ince beyaz taş, kırık seramik parçaları kullanıyordu. Sert malzeme üzerine madeni kalemle oymak suretiyle, diğer malzemeler üzerine de kâğıt kalem, hokka içinde siyah veya kahverengi mürekkeple yazıyorlardı. Hz. Peygamber dayanıklı ve kalıcı olması sebebiyle vahiylerin, önemli mektupların parşömen üzerine yazılmasını istiyordu. Çok pahalı olan Mısır papirüsü ve Hint beyaz ipeği de yazı malzemesi olarak biliniyordu (Serin, 2008: 43).

Kur'an'da, yazı malzemesiyle ilgili olarak; kalem, harir (ipek), dihan (deri), rakk-ı menşûr (ince deri), sicil (antlaşma), suhuf, kırtas, kitab ve midad (mürekkep) gibi kelimeler geçmektedir (Öztürk, 2005: 221).

## 2. Mushaf'ın Tedvin Edilmesi

Kur'an-ı Kerim sahifelerinin kitap haline getirilmiş şekline "Mushaf" denmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hayatında muhtelif malzemeler üzerine yazılmış olan Kur'an-ı Kerim, Hz. Ebubekr'in hilâfetinde (632-634) vahiy katiplerinden Zeyd b. Sabit tarafından bir araya getirilerek sahifeler halinde yazılmıştır. Hâfızlardan birçoğunun şehadeti ve muhtelif bölgelerdeki kıraat ihtilafları üzerine, Hz. Osman döneminde (644-656), Zeyd b. Sabit'in yazdığı "suhuf"tan bir Mushaf istinsah ettirildi. Daha sonra bu Mushaf, Zeyd b. Sabit, Abdurrahman b. Amr b. As, Abdullah b. Zübeyr, İbn Abbas ve Abdurrahman b. Hâris'e de istinsah ettirilerek Kûfe, Basra, Şam, Mekke, hattâ Yemen ve Bahreyn'e birer kâri ile birlikte gönderildi. Bir nüsha da Medine'de kaldı. Halife için yazılan nüshaya da "İmam Mushaf" denildi. Mekki ve Medeni diye adlandırılan hatlarla istinsah edilen bu nüshalar parşömen üzerine siyah mürekkeple yazılmıştı ve bunlarda nokta, hareke vb. unsurlar yoktu. Böylece, İslâmi devirde kitap haline getirilen ilk metin Kur'an-ı Kerim olmuş oldu. Bu tedvin hareketinin gayesi de Kur'an-ı Kerim'in bozulmadan tesbiti, muhafazası ve yayılması idi (Çetin, 1992: 16).

Fihrist (İbnü'n-Nedim), Sahih-i Buhârî (İmam-ı Buhârî) , İtkan (Suyûtî), Dâiretü'l Maârif (Ferid Vecdî), Tabakat (İbn Sa'd) gibi kaynaklarda, ilk Kur'an-ı Kerim yazan sahabeler arasında, yukarıda adı geçen sahabelere ilâveten başka isimler de zikredilmektedir. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Sa'd b. Âbid, Muaz b. Cebel, Ubey b. Kâ'b, Ubeyd b. Muâviye, Abdullah b. Mes'ûd, Amr b. As (radiyallahü anhüm) bunlardandır (Keskioglu, 2010: 88-89).

Hz. Ebu Bekir devrinde cem'edilen Mushaf ve Hz. Osman'ın hilâfetinde Mushaf istinsah heyetince belirlenen imla kuralları esas alınarak çoğaltılan Mushaf parşömen üzerine siyah mürekkeple ve Medeni hatla irice yazıldı. Kur'an metninin dışında hiçbir işaret ilâve edilmedi. Özellikle Mushaf kitabeti için seçilmiş olan Medeni yazı düzenli, geometrik, ritmik, yatay ve dikey çizgilerin hâkim olduğu noktasız, harekesiz bir yazı türü idi.

Bugün Müslümanların elinde bulunan nüshalar, Hz. Osman Mushaflarından veya onlardan yazılanlardan istinsah edilmiştir. Hz. Osman'ın şehâdeti esnasında okuduğu iddia edilen bilhassa altı Mushaf, şu merkezlerde muhafaza edilmektedir: Taşkent Eski Eserler Müzesi, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul Türk İslâm Eserleri Müzesi, Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî, Londra British Library, St. Petersburg Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi.

## 3. Asr-ı Saâdet'ten Sonra Mushaf Kitabeti ve Hat Sanatı

Emeviler döneminde ilim ve sanat hayatı canlandı, bunun sonucunda Kur'an ve kitap istinsah, telif ve tercüme faaliyetleri hızla artmaya başladı. Mushaf yazan kâtipler çoğaldı. Mushaf yazanlar bütün emeklerini yazının güzelleşmesi uğrunda harcıyorlardı. Kâtiplerin tecrübeleri artınca satır düzeninde harf ve kelimeler oran ve biçim kazanmaya başladı. Yazı sanatı diğer İslâm sanatlarına göre daha erken ve süratli bir şekilde gelişme ve değişim göstererek İslâmi kimlik kazandı.

Emeviler döneminde Mushaf kitabetinde görülen önemli bir gelişme de Kur'an kıraatinde i'rab hatalarını, yanlışlıkları gidermek, Mushaf metninde her türlü bozulmayı önlemek, rahat ve doğru okumayı sağlamak amacıyla yapılan harekeleme ve noktalama çalışmalarıdır. Ebu'l-Esved ed-Düelî ile başlayan yuvarlak kırmızı renkli noktalarla harekeleme, Nasr b. Asım ve İbn Ya'mer ile benzer harf şekillerinin kalem kalınlığı kadar eğik çizgi şeklinde noktalama çalışmaları, Halil b. Ahmed ile de Arap yazı ve imlâ sistemi, okutma ve mühmel işaretleri bugünkü şeklini almıştır (Yılmaz, 2003: 50). M. Hamidullah, yazıda noktalama ve harekeleme işlemlerinin Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde başladığını, sahabe devrinde de geliştiğini belirtmektedir (Hamidullah, 1988: 95-102).

Abbasiler döneminde yetişen Dahhâk b. Aclan el-Kâtip, İshak b. Hammad, İbrahim es-Sicfî gibi kâtipler mevzun hatlarda önemli yenilikler yaptı. Bu devirde Harun er-Reşid'in sarayında çalışan Mehdi ve Hoşnâm adlı kâtiplerle kûfî hattını hünerle yazan Ebu Hiri'nin adı Mushaf yazan sanatkarlar arasında geçer. Hat sanatında bir dönüm noktası olarak kabul edilen İbn Mukle ve kardeşi Ebu Abdullah Hasan b. Ali, mevzun hatları ayıklamaya tabi tutarak sınıflandırmış, harflerin hendesi ölçü ve kurallarını belirlemiş ve aklâm-ı sitte'nin doğuşuna zemin hazırlamışlardır. Abbasiler döneminde, kâtipler "neshî" diye bilinen hattı, Mushaf ve kitap istinsahında geliştirdiler. Neshî yazı daha sonra "reyhanî" ve "nesih" adlarıyla ikiye ayrılarak Mushaf yazımında öne çıkacaktır. IV. (X.) yüzyılda neshî yazı tamamen kûfî'nin yerini aldı. Mushaf kitabeti için en elverişli yazı olmasından dolayı en çok tercih edilen yazı olan nesih hattı için "hâdim-i Kitab-ı Kerim" ifadesinin kullanılmış olması gerçekten manidardır. (Müstakimzâde, 1928: 28) Zira, Osmanlı dönemine ait yaklaşık 1000 Mushaf'ın hemen hemen tamamı nesih hattıdır (Serin, 2006: 252).

Hz. Osman Mushaflarının şeklini ve hattını muhafazaya son derece önem veren âlimler bulunduğu gibi, yazının bir sembolden ibaret olduğunu, asıl meselelerin ise Kur'an-ı Kerim'i doğru okumayı sağlamak olduğunu söyleyen âlimler de vardı. Kur'an metnini muhafazada Müslümanların hassasiyetinden kaynaklanan bu ihtilâflar V. (XI.) yüzyıla kadar devam etti. Fakat zamanla hareke ve noktaların kaçınılmazlığı âlimler tarafından kabul edildi. Ayrıca sûrenin baş tarafına adını yazmak, âyetleri birbirinden ayıran işaretler koymak, Kur'an'ı cüzlere, hiziplere ayırarak bunlar için özel şekiller yapmak, Mushafı tezyin etmek hoş karşılanmaya başlandı. Aslında Mushaf kitabetinde kûfînin yerini neshî yazının alması resm-i Osmanî'ye muhalefet olmayıp hat sanatının tarihî seyri içinde gelişmesinin tabii bir neticesidir. Kûfî ve neshî yazısında harflerin öz ve cevherleri aynıdır, farklılık harflerin özel şekillerindedir. Böylece Hz. Osman'ın Mushaf kitabeti için koyduğu usûllere zaman içinde ilâveler olmuş, hat, kıraat, dil âlimleri ve kâtipler tarafından Kur'an hattının şekli, bazı İslâm ülkelerinde imlâsı ve tertibi geliştirilerek kurallara bağlanmış, bu konuda "ilmü resmi'l-mushaf" adıyla bir ilim tedvin edilmiş, yazı ve imlâda bu klasik formlara bağlı kalmak Mushaf kitabetinde esas alınmıştır. Kur'an kıraati icazetli bir hocadan öğrenildiği gibi Mushaf yazma âdabı da I. (VII.) asırdan itibaren sistemli bir öğrenimle üstattan talim edilegelmiştir (Serin, 2010: 5). İslâmiyet'i kabul eden toplumların Kur'an-ı Kerim'e verdikleri değere paralel ola-

rak hızla gelişen ve her geçen gün güzelleşen Arap yazısı, farklı milletlerin de katkılarıyla, bir kavmin yazısı olmaktan çıkıp İslâm yazısı halini almıştır (Yazır, 1981: 59).

#### 4. İmlâ ve Kıraat İhtilaflarının Mushaf Kitabetine Yansıması

Mushaf-ı Şerif yazımında esas olan, herhangi fazlalık veya noksanlık olmaksızın, onun ağızdan çıkan sese ve söze uygun olmasıdır. Meselâ; kelimenin herhangi bir hecesi ağızdan med ile (uzatılarak) çıkıyorsa o heceyi kendi harekesi doğrultusunda uzatacak olan harflerden birinin (elif, vav, yâ) kendisinden sonra bulunması gerekir. Uzatılmadan seslendiriliyorsa da önünde bir med harfinin yer almaması gerekir. Ancak Hz. Osman Mushaflarında da bu kurala uymayan pek çok imla örneği vardır. Bunlardan bir kısmı, Hz. Osman'ın kâtipleri tarafından oluşturulan kurullarla, bir kısmı başka bazı gerekçelerle açıklanabilirse de bazılarını bir esasa dayandırmak zordur. Nitekim; ilk Mushafların yazıldığı bu dönemde Arap yazısı henüz gelişme sürecini tamamlamamıştır (Altıkulaç, 2007: 35-36).

Bilhassa İslâm öncesi Arap toplumunda sözlü kültür ve edebiyat çok daha ağır basmaktaydı. Kur'an-ı Kerim'in nâzil olmaya başlamasının hemen akabinde, yazının imlâ ve estetik kaideleri itibarıyla kısa bir müddet içerisinde cemiyette yerleşmiş olması mümkün değildi. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'in tedvini ve Mushaf şekline getirilmesi çalışmalarından önce sahabenin hat ve kitabetteki bilgi ve maharetlerinin kusursuz olduğunu düşünmek doğru değildir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in teşviki, sahabenin de üstün gayretleri neticesinde yazı hızla gelişmiştir. Bu gelişme safhasında ise birtakım aksaklıkların, müşkillerin tamamen giderilememiş olması normaldir (Çetin, 1992: 16).

Mushaf kitabeti bakımından son derece önemli bir mesele olan ve “yedi kıraat” olarak da bilinen mütevâtir kıraatlar şunlardır: İbn Kesîr (Mekke), Nafi' (Medine), İbn Âmir (Şam), Ebu Amr (Basra), Hamza (Kûfe), Kisaî (Kûfe) ve Âsım (Kûfe). Bunlar içinde senetçe en sahih olanları Nafi' ve Âsım kıraatlarıdır. Mütevâtir kıraatlarda *resm-i hat* (Hz. Osman Mushaflarına uygunluk), *Arabîyyet* (Arapça kaidelerine uygunluk) ve *senedi sahih olmak* gibi üç önemli şart vardır (Keskiöğlü, 2010: 158-159). Mushaf kitabetindeki, bilhassa bazı kelimelerin yazımındaki ihtilaflar kıraat farklılıklarıyla ilişkilidir. Mushaf yazacak olan hattatın bu husustaki hassasiyetleri göz önünde tutması ve imlâ itibarıyla tutarlı bir yol izlemesi gerekir. Bugün İslâm dünyasında, Âsım kıraatı üzerine yazılmış Mushaflar çok yaygındır. Ancak Sudan'da Ebu Amr, Mısır'ın bir kısmı ile Kuzey Afrika'da Verş rivâyeti esas alınarak Mushaflar basılmaktadır (Serin, 2006: 252).

#### 5. Yazma Mushafların Genel Özellikleri

Yazma Mushaflar, ebadlarına göre değişik isimler alır. En büyük ebadlı Mushaflara “cami (rahle) boy”, bunların yarısı kadar olanlarına “kebirî kıt'a Mushaf”, bunların yarısı kadar olanlarına “vezirî kıt'a Mushaf, bunların yarısı kadar olanlarına rubu'(1/4) kıt'a Mushaf”, bunların yarısı kadar olanlarına da “sümün (1/8) kıt'a Mushaf adı verilir. Bir de sancak Mushafları vardır ki, sancak üstüne takılmak için yazılan ve altıgen, sekizgen şeklindeki çok küçük Mushaflardır. Sancak Mushafı haricindeki Osmanlı Mushaflarında sahife düzeni daima dikine dik-

dörtgen şeklindedir. En-boy nispeti ise genellikle 4/7 ölçüsünü muhafaza eder. Bununla birlikte, yazı sahasının yüksekliği, genellikle Mushaf sahifesinin eni kadardır (Derman, 2002: 22).

Mushafın normal bir sahifesinde kaç satır olduğu hususu da önemlidir. Herhangi bir sahife, sûre başı ile bölünmemişse satır adedi genellikle tek sayılı (11, 13, 15, 17 gibi) olmuştur. Bununla birlikte nâdiren çift sayılı (8,12 gibi) satır düzeniyle yazılmış Mushaflar da mevcuttur. Mushafların yazı sahası kitabın sırtına yakın gelmek üzere, diğer üç tarafı –ilâhi metni dış tesirlerden korumak için- daha geniş bırakılır (Derman, 2010: 15).

Kur'an-ı Kerim hıfzına çalışanlara kolaylık sağlamak için, âyetlerin sahife sonlarına denk gelecek kelimelerini göz önünde bulundurarak yazılmış olan 15 satırlı "sahife tutar" Mushaflar da vardır ki bunlara "âyet-berkenar" denilir. Bu tarzda yazılmış ilk Mushafın ne zaman tanzim edildiği bilinmemekle birlikte çok eski olmadığı söylenebilir. Meselâ; Hâfız Osman zamanında (1642-1698) böyle Mushaflar henüz yoktur. Âyet-berkenarlı Mushaf yazma hususunda en çok tanınan Osmanlı hattatı Hasan Rıza Efendi (1849-1920)'dir (Derman, 1970: 14).

Kur'an-ı Kerim'in tamamı 30 cüz, her cüz 20'şer sahife, her sahife de ortalama 15 satır olduğu için, bir Mushafın baştan sona itina ile yazılması çok uzun zaman alır. Bu müddet zarfında tabîi olarak hattatın yazısı da gelişir. Dolayısıyla hattatın mushafı yazmaya başladığı sahifelerle tamamladığı sahifeler arasında estetik bir fark tezahür eder. Bu, bilhassa ilk defa Mushaf yazacak olanlar için kaçınılması zor bir durumdur. İşte, Kur'an-ı Kerim'in baş tarafı ile son kısmı arasındaki farkın bariz olmaması ve baş tarafının daha güzel olması için hattatlar genellikle 10. cüzden itibaren yazmaya başlayarak Kur'an-ı Kerim'in sonuna kadar yazarlar ve son olarak da ilk 10 cüzü yazarlar. Böylelikle Mushafın baş tarafı daha müttekâmil bir hat ile yazılmış olur ve okuyana şevk verir; henüz yazı kıvama gelmeden yazılan 10. cüzden sonraki kısımlar ise azalarak kaybolur (Derman, 1970: 14). Bununla birlikte, bu mübarek teşebbüsün akamete uğramaması ve muvaffakiyetle neticelenmesi niyetiyle, teberrüken Fetih Sûresi ile Mushaf kitabetine başlayan hattatlar da vardır (Kutlu, 2010). Hattatlar, yazdıktan sonra hata tespit ettikleri veya beğenmedikleri bir sahife olursa onu yeniden yazarlar. Çıkartılan ve "muhrec" denilen sahifeleri de bilahare müzehhipler tezhipleyerek değerlendirirler.

Yazma Mushafların her sahifesine tek tek satır çizgisi çekmek yerine, hattatlar *mistar* kullanarak zaman kazanmış olurlar. Baskı için Mushaf yazan bazı hattatlar ise, harf yüksekliklerini ve hareke sınırlarını belirlemek maksadıyla, her satır için dört çizgi çekerek ve kolaylık sağlaması için satırları numaralandırarak Mushaf sahifelerini yazarlar (Fotoğraf 4).

Yazma Mushafların çoğunda mücellit ve müzehhip isimleri maalesef yoktur. Bazı Mushafların cildine ve mahfazasına inci, elmas, yakut, zümrüt, firuze gibi çok kıymetli taşlarla kakma yapılmış olduğu (İstanbul Üniversitesi NEK-A.6543) ve gözülcü bir sanat şaheseri ortaya konulduğu halde hiçbir sanatkâr imzasına rastlanamamış olması üzücüdür. Klasik Osmanlı döneminde müzehhip imzalarına genel olarak rastlanamayışı, tezhiplerin nakkaşhanede çoğu zaman



ekip çalışmasıyla yapılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bazı Mushaflarda hattat imzası ve/veya yazılış tarihine rastlamak da mümkün değildir.

Mushafların ilâhi metin kısmı büyük çoğunlukla *nesih* hattı ile yazılmışken, kebbe ve dua kısmı (Fotoğraf 2), sûre başları, cüz, hizib, secde, aşere yazıları *rikâ'* hattı ile yazılmıştır. Bununla birlikte, ta'lik hattıyla yazılmış Mushaflar da mevcuttur (Fotoğraf 3). Mushaf ciltlerinin sertâbında genellikle sülüs hattıyla "Lâ yemessühû ille'l-mutahharûn (Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir)" âyeti (Vâkı'a: 79) veya Vâkı'a Sûresi'nin 77-79. âyetleri yazılıdır.

#### 6. Osmanlı Dönemine Ait Muhtelif Yazma Mushaflardaki Tanzim ve Tasarım Farklılıkları

Yukarıda zikredilen ve âyet-berkenar olan Mushaflardan başka, standart dışı Mushaflar da vardır ki, bunların kendilerine mahsus bazı yazı hususiyetleri vardır. Meselâ, Hüseyin b. Mehmed Sivasî tarafından yazılmış bir Mushafta, kısa sûreler dışındaki bütün sûrelerde Besmele'ler, yani sûre başları sahifenin baş tarafına denk gelecek şekilde tasarlanmıştır. Ayrıca, her bir sahife âyetin sonu ile (yani durak ile) bitmiş, yine her bir sahifeye yeni bir âyetle başlanmıştır (Derman, 2010: 100-103). Mehmed b. Ebûbekir (ö. 1726) tarafından yazılan bir Mushafın ise her bir sahifesi ortalama 31 satır olup Mushafın tamamı 65 varaktan ibarettir (Derman, 2010: 202-205).

Sıradışı kitabet örneklerinden bir diğeri; Mir Ömer b. Nasuh Paşa tarafından yazılan tecvidli Mushaftır (Fotoğraf 5). Bu Mushafta, satır araları normalden biraz genişçe tutulmuş ve ilgili kelimelerin altına surh mürekkeple tecvid kaideleri (medd-i munfasıl, medd-i muttasıl, ızhar, ihfâ, idğam-ı bilâ ğunne vb.) yazılmıştır (Derman 2010: 105).

Bazılarında âyetlerin kelime kelime Türkçe meâlleri (Fotoğraf 6) verilmiştir (İ.Ü. NEK-T.9359). Bazılarının haşiye kısmına âyetlerin kısa tefsirleri dahi yazılmıştır (TSMK-EH 141). Farsça ve Türkçe meâli verilen ilk Mushaf örnekleri Sâmânî'lerden Mansur b. Nuh döneminde (961-977) yazılmıştır (Esin, 1984: 3). Türk toplumlarında Türkçe meâli bulunan en eski Mushafların dilinin Batı Türkistan (Argu İli) lehçesinde olduğu, Z. Velidi Togan tarafından tespit edilmiştir (Togan, 1971: 17-24).

Bazı Mushafların tam yarısına denk gelen sahifesine, sülüs hattıyla "nısfü'l-Kur'an" yazılmıştır (Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih 14).

Yukarıda zikredilen Karahisarî Mushafı'nda olduğu gibi, muhtelif yazı nevelerinin (muhakkak, sülüs, tevkî', nesih) birarada görüldüğü ve farklı sahife kompozisyonlarına sahip başka Mushaflar da mevcuttur (Günüç, 1999: 53-54).

Kalabalık bir topluluk tarafından (cenaze, hatm-i şerif vb. merasimlerde) aynı anda okunma imkânı sunması için 30 ayrı cüz halinde yazılmış olan Mushaflar da mevcuttur (Sakıp Sabancı Müzesi-352; Mevlâna Müzesi-3587-88).

Ferağ kaydında, secîli ve son derece edebî dua metinleri yazılmış olan Mushaflar da mevcuttur (Fotoğraf 7). Meselâ, Hâfız Mehmed b. İbrahim tarafından yazılan Mushafın (TSMK-EH 140): ferağ kaydında (Derman, 2010: 196-197)

“nûn” harfiyle sona eren kelimelerin (Kur’an, Rahman, Mennân, Osman, ihsan, iman vb.) meydana getirdiği mûsikîden istifade edilmiştir.

Birtakım Mushaflar, önceden önemli bir hattatın yazdığı güzel bir Mushaf aynen taklit edilerek istinsah edilmiş iken bazı Mushaflarda, onu yazan hattata mahsus yeni bir terkip sözkonusudur.

Esmâü'l-Hüsna'dan olan isimler ve Allah lâfzı ile aynı ma'naya kullanılan zamirlerin alt alta denk getirilerek yazıldığı ve “tevâfuklu Kur’an-ı Kerim” ismiyle vasıflandırılan Mushafların ilk örneği İstanbul’da 1974 yılında basılmıştır. Ancak Kur’an-ı Kerim’i bu şekilde tevâfuklu yazmanın hattatlar tarafından yapılan bir zorlama olduğunu kabul edenler bu meseleye ihtiyatlı yaklaşmışlardır (Maşalı, 2006: 246).

Yazma Mushafları tetkik ve tahlil ederken, yukarıda zikredilen hususlar dikkate alınmalıdır. Ayrıca, Mushafın bulunduğu yer (müze, kütüphane, özel koleksiyon), Mushafın yazılış tarihi, hat çeşidi, hattatı, müzehhibi, mücellidi, varak sayısı, ebadı, yazı sahasının ebadı, satır sayısı gibi bilgiler verilmelidir. Bunların yanında, yazının, tezhibin ve cildin estetik değeri, kâğıt ve mürekkep özellikleri, kalem kalınlığı ve Mushafın kondisyonu gibi konulara da temas edilmelidir.

### 7. Çok Sayıda Mushaf Yazmış Olan Hattatlar

Kur’an-ı Kerim yazmak, her hattatın en büyük idealidir. Çünkü İslâm yazısının bir sanat haline dönüşmesi, Yüce Kitab’a atfedilen müstesnâ kıymete dayanır. Bununla birlikte, Kur’an’ın rastgele ya da acemice yazılmaması icap ettiği için, hattatların pek çoğu, bu büyük hayali gerçekleştirmek için yazılarının olgunlaşmasını beklemişlerdir. Bu yüzden, herhangi bir Mushaf hattatının ustalığı, ne kadar Mushaf yazdığından ziyade nasıl yazdığı ile ölçülür. Ancak, tarihî seyir içinde, büyük hattatlar arasında çok sayıda Mushaf yazmış olanlarına da sadece bir tane yazmış olanlarına da rastlamak mümkündür. Hattâ, hiç Kur’an-ı Kerim yazamamış hattatlar da elbette vardır. Yine, yazı estetiği cihetiyle, hattat sıfatıyla vasıflandırılması doğru olmayan ve sadece kâtiplik seviyesinde olup çok sayıda Mushaf yazmış olan müstensihler de mevcuttur.

Hattatın ne kadar velûd bir sanatkâr olduğu hususunda, hayatı boyunca ortaya koyduğu diğer eserler de önemli birer kıstastır. Meselâ, Kebecizade Mehmed Vasfi Efendi (ö. 1831), 20 mashaftan başka, 150’ye yakın delâilü’l-hayrat ve En’am-ı şerif, 500’e yakın hilye-i saâdet, 230 kadar murakka, 3000 civarında kıt’a yazmıştır.

Diğer hattatlara nisbetle çok az sayıda Kur’an-ı Kerim yazmış olan Ahmed Karahisarî (ö. 1556)’nin meşhur Mushafı ise başlı başına bir sanat şaheseridir. Topkapı Sarayı Hırka-i Saadet Dâiresi’nde (No: 5) mahfûz olan sözkonusu Mushaf, XVI. yüzyılda Kanuni sultan Süleyman döneminde Ahmed Karahisari’ye yazdırılmış (eksik kalan kısımları muhtemelen, talebesi Hasan Çelebi tarafından tamamlanmış) ve ehl-i hıref teşkilatı müzehhiplerine tezhiptirilmiş olan 61,5x 42,5 cm ebadındaki muhteşem eserdir. Her sahifesinde farklı bir hat ve tezhip tasarımının sözkonusu olduğu bu Mushaf-ı Şerif, muhakkak, reyhanî, sülûs, nesih ve tevki’ hatlarıyla yazılmıştır. Osmanlı’nın klasik dönemindeki yazı ve tezhip

anlayışını, çok zengin tasarım örnekleri sunarak aksettirmesi hasebiyle de sanat tarihi bakımından ayrı bir öneme sahiptir (Fotoğraf 1).

Hangi hattatın kaç Mushaf yazmış olduğunun tespiti bazen nispeten kolaydır. Meselâ Büyük Derviş Ali (ö. 1673), yazdığı Mushafın kaçınıcı olduğunu son kısımda belirtmiştir. Dünyanın çeşitli müze ve kütüphanelerinde, ayrıca özel koleksiyonlarda yer alan çok sayıdaki yazma Mushafın yanısıra yangın vb. sebeplerle zayi olanlar da düşünülürse, bütün hattatların tam olarak kaç adet Mushaf yazdığının tesbiti zordur. Ancak bugüne kadarki araştırmacıların tespit ettiklerine göre (Alparslan, 1992: muhtelif sayfalar; Derman, 2010: muh.sf., İnal 1955: muh.sf.; Rado, ts.: muh.sf.; Serin, 2006: 253; Ünver, 1967: 85-91), belli başlı hattatların yazmış oldukları Mushafın adetleri şu şekildedir:

İbn Mukle (750-1258): Çok sayıda Mushaf yazmıştır.

İbn Bevvab (ö. 1022): 64 adet

Yâkut el-Musta'simî (ö. 1298): 1000(ç) adet

Şeyh Hamdullah(ö. 1520): 47 adet

Ahmed Karahisarî (ö.1556): 2 veya 3(ç) adet

Büyük Derviş Ali (ö. 1673): 63 veya 50(ç) adet

Ramazan b. İsmail (ö. 1680): 400 adet

Ali Karî b. Mehmed (XVII. yüzyıl) : Yılda 1 Mushaf yazmıştır.

Suyolcuzâde Mustafa Eyyubî (1619ç-1686): 50'den fazla

Abdurrahman Abdi Çelebi (ö. 1686): 40 adet

Ömer b. İsmail (ö. 1686): 10 adet

Hocazade Mehmed Enverî (XVII. yüzyıl): 40 adet

Hâfız Osman(1642-1698): 25 adet

Ağakapılı İsmail b. Ali (ö. 1706): 40'tan fazla

Arapzade Mehmed b. Ömer (ö. 1715): 1000(ç) adet

Hâfız Mustafa (XVIII. yüzyıl) : 50 adet

Hâfız Mehmed b. İbrahim (XVIII. yüzyıl): 41'den fazla

Çinicizade Abdurrahman Efendi (ö. 1725): 100 adet

Mehmed b. Mahmud Üsküdarî (ö. 1726ç): 50'den fazla

Mısır Kadısı Ahmed (ö. 1728): 20 adet

Mehmed b. Ebubekir (ö. 1726): 131'den fazla

Sultan III. Ahmed (1703-1730): 4 adet

Yedikuleli Seyyid Abdullah (1670-1731): 28'den fazla

İbrahim Tahir (ö. 1753): 60 adet

Eğrikapılı Mehmed Rasim (1688-1756): 60'tan fazla

İsmail b. Ahmed (XVIII. yüzyıl): 18 adet

Feyzullah b. Sun'ullah (ö. 1767): 195 adet

Seyyid Mehmed b. Ahmed (ö. 1767): 500 adet

Akmolla Ömer (ö. 1777): 100 adet

Mustafa b. Ebu Bekr (ö. 1787): 40 adet

Kunduracı Ahmed (XVIII. yüzyıl): 20 adet

İsmail Zühdi (ö. 1806): 40 civarı  
 Kebecizade Mehmed Vasfi Efendi (ö. 1831) : 20 adet  
 Ahmed Nailî (ö. 1814): 121'den fazla  
 Çemşîr Hâfız Salih Üsküdarî (ö. 1821): 227 veya 454(?) Adet  
 Sultan II. Mahmud (1785-1839): 2 adet  
 Süleyman Vehbi (ö. 1843): 4 adet  
 Hakkâkzâde Mustafa Hilmi (ö. 1851): 200 adet  
 Mehmed Raşid (ö. 1875): 37 adet  
 Kadiasker Mustafa İzzet (1801-1876): 11 veya 15(?) adet  
 Ali Nailî (XIX. yüzyıl): 57 adet  
 Salih Nailî (1824-1876): 30 civarı  
 Mehmed Raşid (ö. 1879'dan sonra): 37 adet  
 Mehmed Şevkî (1829-1887): 25 adet  
 Kayışzade Hâfız Osman Nuri Burdurî (1834?-1894): 107 adet  
 Yahya Hilmi (1833-1907): 25 adet  
 Hâfız Mustafa Tefvik (ö. 1917): 306 adet  
 Hasan Rıza (1849-1920): 19 adet  
 Mehmed İlmî (1839-1924): (27 yaşına kadar) 6 adet  
 Rıfâî Aziz Aktuğ (1872-1934): 12 veya 15(?) adet  
 Reisül-Hattatın Kâmil Akdik (1861-1941): 1'den fazla  
 Hâmid Aytaç (1891-1982): 2 adet

### 8. Matbu Mushaflar

XV. yüzyılın ortalarında Gutenberg tarafından icat edildiği genel olarak benimsenmişse de matbaanın icadının hangi tarihlere kadar uzandığı, ayrıca ilk matbu eserin hangi kitap olduğu meselesi tartışmalıdır (Gündüz, 1978: 335 vd.).

Sultan III. Murad, yabancı ülkelerde basılan Arapça kitapların Osmanlı topraklarında serbestçe satılması için 1587 yılında ferman vermiştir. Osmanlı'da matbaa ise, Sultan III. Ahmed zamanında, Lâle Devri Veziri Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı sırasında İbrahim Müteferrika tarafından 1727 yılında tesis edilmiştir. Matbaanın gerekliliği hususunda Sadrazam'a arz edilen raporda özetle şu gerekçeler sıralanmıştır:

Kitabın ucuzlaması ve kolayca çoğaltılması ile ilmin hem avam hem havas, yani geniş kitleler arasında yayılmasına yardımcı olması,

Matbu harfler standart olacağı için okuma kolaylığı,

Kitaplara konacak fihristlerle, aranan konunun çabucak bulunabilmesi,

Dinî eserlerin her tarafa yayılması sonucunda, İslâm ile müşerref olacak mühtedilerin artması ihtimali,

Kârlı bir iş olduğu için, batılların bilgi yanlışlıklarına aldırmaksızın ve bozuk Mağribî yazılarla bastıkları bazı Arapça, Farsça ve Türkçe eserleri, İslâm topraklarında yayma tehlikesi (Gündüz, 1978: 342).

Osmanlı'da matbaanın tesisinden sonra ilk olarak Vankulu Lügatı 1729'da basılmıştır. Bu hususta fetva gerektiği için, kitap basmanın caiz olduğuna dair ilk

fetvayı, 57. Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi vermiştir. Fetvayı ilk verenin 51. Şeyhülislâm Ebezâde Abdullah Efendi (ö. 1714) olduğunu ileri süren kaynaklar olsa da (Keskiöğlü, 2010: 145), Ebezâde'nin ölüm tarihi dikkate alındığında, bu fetvayı ilk veren kişinin, 1717-1730 yılları arasında şeyhülislâmlık yapmış olan Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1743) olduğunu benimseyen (Gündüz, 1978: 343) görüşün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Patrona Halil İhtilalinden sonra matbaacılık biraz duraklamış; 1784 yılında Sultan I. Abdülhamid'in hatt-ı humayunu ile, matbaacılığın ihyası ve yaygınlaştırılması emredilmiştir (Keskiöğlü, 2010: 144-145).

Mushaf ve dini eser basımı hususlarında Osmanlı'nın geç kalmış gibi gözükmesini, ilme ve fenne karşı bağnazca yaklaşıma bağlamak insaftan uzak olacaktır. Bilhassa Mushaf-ı Şerif gibi yüce bir kitabın hattat tarafından, yani usta bir sanatkâr eliyle yazılması geleneği, bu ilahi metne verilen itibarın, ona duyulan saygının tezahürüydü. İlâhi metnin matbaa aracılığıyla tab'ettirilmesi hem onun kutsiyetini hafife alma, hem de bazı taassup ehli tarafından günah olarak algılanıyordu. Ayrıca, sadece Mushaf ve dini eser istinsah ederek geçimini temin eden binlerce hattat ve müstensih vardı. XVII. yüzyılın sonlarında İstanbul'da Yine, tezhip, cilt, aharlı kâğıt imali, mürekkep yapımı, divitçilik gibi yan sanat ve zenaat kollarından nafakasını kazanan pek çok insan vardı. Bunca sanat ehlinin bir anda işsiz kalmaları toplumun huzuru ve ekonomik refahı açısından tehlikeli bir durum arz edebilirdi. Adı geçen sanat ve meslekler ile meşgul olanların bağlı buldukları loncalar, haklı olarak matbaanın intişarını istemiyorlardı. Zira, XVII. yüzyılın sonlarında İstanbul'da bu alanlarda çalışan 90 bin sanat ve meslek erbabının bulunduğu, Luigi Ferdinando Marsigli'nin bir eserinde belirtilmektedir (Gündüz, 1978: 339-340). Bu yüzden, Osmanlı'da Mushaf tab'ının geç benimsenmiş olmasını sözkonusu sosyal ve kültürel sebepler çerçevesinde değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Mushaf ilk olarak 1694 yılında Hamburg'da bastırılmıştır. Kur'an-ı Kerim'in tab'ı meselesi Osmanlı'da tartışılırken Fransa'da da Hâfız Osman hattıyla yazılmış olan bir Mushaf-ı Şerif bastırılmıştır. Yazıları lâyıkiyla çıkmayan bu matbu nüshalardan birçoğu İstanbul'a getirilerek satışı çıkarılmıştır.

Osmanlı'da ilk basılan Mushafın hattatı ve basım tarihi ile ilgili olarak kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Bu ihtilaf muhtemelen, resmi izin olmaksızın basılan Mushaf ile resmi olarak basılan Mushafın tarihleri arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bazı kaynaklar, resmi izinle basılan Mushafı kasederek Şekerzade Mehmed Efendi (ö. 1753) hattıyla yazılmış olan Kur'an-ı Kerim'in, 1874 yılında Osmanlı'da ilk basılan Mushaf olduğunu kaydetmişlerdir (Derman, 2002: 202; Serin, 2003: 145). Bazı kaynaklarda ise, bu tarih 1871 olarak geçmektedir (Keskiöğlü, 1967: 121-139; Keskiöğlü 2010: 146-147). Ancak, 1871 yılında İstanbul'da basılan ilk Mushaf, M. Serin'e göre, Hâfız Osman'ın Ali el-Karî imlâsına uygun olarak yazdığı Mushaftır (Serin, 2010: 6; Serin, 2006: 251). U. Derman, resmî izin olmaksızın Şişhane'de bir gayrimüslim tarafından Mushaf-ı Şerif'in basıldığını Süheyl Ünver'den şifâhen nakletmektedir.

Netice itibarıyla; Meclis-i Vükelâ'da gerekli müzakereler yapılarak Matbaa-i Âmire'de resmî olarak basılmasına karar verilen Mushaf, Şekerzâde Mehmed Efendi'nin Şeyh Hamdullah Mushafını takliden Medine-i Münevvere'de yazdığı Mushaf-ı Şerif'tir ve matbaanın icadından yaklaşık 450 yıl, Osmanlı'ya matbaanın getirilmesinden ise yaklaşık 150 yıl geçtikten sonra *-resmî olarak-* ilk kez 1874'te İstanbul'da bastırılabilmiştir.

İlk matbû Mushaflardan bu yana muhtelif hattatların yazdığı pek çok Mushaf basılmıştır. Hz. Osman'a nisbet edilen bazı Mushaflardan (TSMK ve TİEM nüshaları gibi) başka, Şeyh Hamdullah, Ahmed Karahisarî, Hâfız Osman (Fotoğraf 15-18), Kayışzade Hâfız Osman Nuri, Kadiasker Mustafa İzzet Efendi, Şevki Efendi talebesi olan ve bazı kaynaklarda sehven Pazarcıklı olduğu yazılan (Özçay, 2011) Kızanlıklılı Hulusi Efendi, Hasan Rıza, Hâmid Aytac (Fotoğraf 19) gibi önemli hattatların yazdıkları Mushaflar tıpkı basım halinde veya muhtelif ebatlarda basılmıştır. Ayrıca son yıllarda, Mehmed Özçay (Fotoğraf 9, 20), Hüseyin Kutlu (Fotoğraf 8, 10, 14), Fahrettin Bilgiç (Fotoğraf 21), Re'fet Kavukçu, Muhsin Demirel, M. Arif Vural gibi yaşayan hattatların yazdıkları Mushaf-ı Şerifler de mevcuttur.

### SONUÇ

Geçmişte, hattatların bir kısmı nerdeyse bütün mesâilerini Mushaf kitabetiyle geçirmişlerdir. Levha, kıt'a, murakka' gibi eserler ortaya çıkartmaktan ziyade Mushaf-ı Şerif kitabetiyle meşgul olmalarının muhtemel en büyük sebebi matbaanın olmayışıdır. Her Müslümanın evinde en az bir Kur'an-ı Kerim bulundurma ihtiyacı, bununla birlikte, maddi imkanı yerinde olan zevk sahibi kimselerin, sanatlı bir Mushaf edinme gayretleri neticesinde pek çok hattat daima Mushaf kitabetiyle iştigal etmiştir. XVIII. yüzyıldan sonra matbaanın Osmanlı'da yayılmaya başlamasıyla, Mushafların istinsahı hem kolaylaşmış hem de bir Mushaf temin etme maliyeti azalmıştır.

Tamamıyla sanat eseri sayılabilecek olan bir Mushaf-ı Şerif'in, öncelikle iyi bir hattata yazdırılması, ardından iyi bir müzehhibe zahriye sahifesi (Fotoğraf 8-9) ve serlevha (Fotoğraf 10) tezhiplerinin, sûre başları ile ayet durakları, hâtime sahifesi tezhiplerinin yaptırılması, sahife cetvellerinin çekilmesi, hizib, secde, aşere, cüz gülleri (Fotoğraf 11-13) ve hatime sahifesi (Fotoğraf 14) tezhiplerinin yaptırılması, son olarak da yine ehil bir mücellide kaliteli ve estetik bir şekilde ciltletilmesi (teclit) gerçekten her insanın kudret yetiremeyeceği derecede pahalı ve herkese nasip olmayacak kadar müstesnâ bir neşve-i ibadettir.

El yazması bir Mushafa sahip olmak kadar, sözkonusu Mushafın kitabetinde, tezhibinde veya teclidinde emeği bulunmak da yine her sanatkara nasip olmamış bir şeref ve imtiyazdır. Zira hattatlar Mushaf-ı Şerif yazmış olmakla, müzehhipler tezyin etmiş olmakla, mücellitler ise bu kutsal kitabın en güzel şekilde muhafazası için alın teri dökmüş olmakla müftehirdirler.

On dört asır boyunca tekâmül seyrinde fasılasız ilerleyen hat estetiği, ilâhi vahyin bereketiyle ve binlerce hattatın göz terazisinden geçerek bugünkü harikulade zarafete kavuştuğu halde, günümüzde ihdas edilen, estetikten yoksun ve

kökü olmayan yazı örnekleriyle veya bilgisayar teknolojisiyle yazılmış Kur'an-ı Kerim'ler de maalesef çok sayıda neşredilmektedir. Kitab-ı Kur'an'ın manevi değeriyle muvazenet arz etmeyen bu gibi teşebbüsler, maddi menfaatler uğruna, "daha okunaklı" denilerek pazarlanmakta ve geniş kitleler de ne yazık ki buna inanmaktadır. Halbuki yüzyıllardır hattatlar, Kur'an âyetlerini daha güzel yazmak yolunda ilerleyerek ömürlerini vermektedirler. Köklü bir mazisi olan klasik meşuk eğitiminden geçmiş olan hiçbir hattatın maksadı, Kur'an-ı Kerim'i okunaksız yazmak olmamış; bilakis her bir Mushaf hattatı diğerlerinden daha iyi yazmak için çaba sarfetmiştir.

Günümüzde her ne kadar, maliyeti düşürüp kârı arttırmayı hedefleyen ticarî kaygılar sebebiyle veya hoş karşılanmayacak türden bir iyiniyete dayanarak asıldan uzaklaşan kitabet teşebbüsleri sözkonusu olsa da, Kur'an-ı Kerim'i ebediyen muhafaza edecek olan ilâhi irade, elbette onun yazısını da korumuştur ve koruyacaktır. Her hattatın nihaî gayesi olan Mushaf-ı Şerif yazma ideali de nesilden nesle taşınmaya devam edecektir.

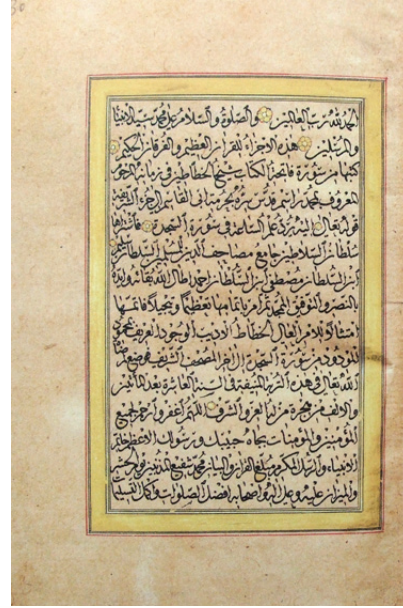
### KAYNAKÇA

- Altıkulaç, 2007: Tayyar Altıkulaç, *Hız. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif*, İstanbul.
- Altıkulaç, 2010: Tayyar Altıkulaç, "Günümüze Ulaşan En Eski Mushaf Nüshaları", 1400. Yılında Kur'an-ı Kerim-i Kerim, İstanbul, s. 28-37.
- Alparslan, 1992: Ali Alparslan, *Ünlü Türk Hattatları*, Ankara.
- Bayat, 2003: Ali Haydar Bayat, *Açıklamalı Hüsn-i Hat Bibliyografyası*, İstanbul.
- Çetin, 1992: Nihad M. Çetin, "İslâm Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi (Yakut Devrinin Sonuna Kadar)", *İslâm Kültür Mirasında Hat Sanatı*, İstanbul, s. 14-32.
- Derman, 1970: M. Uğur Derman, "Yazma Kur'an-ı Kerimler Nasıl Hazırlanırdı?", *Hayat Tarih*, Sayı: 7, s. 12-15.
- Derman, 2002: M. Uğur Derman, *Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler*, İstanbul.
- Derman, 2010: M. Uğur Derman, *Doksandokuz İstanbul Mushafı*, İstanbul.
- Esin, 1984: Emel Esin, "Mushaf Hattatlığı ve Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Hakkında Türklerce Yapılan İlk Çalışmalar Dair", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VIII/4, İstanbul, s. 1-4.
- Gündüz, 1978: Mahmut Gündüz, "Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'an-ı Kerim Basmaları", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 12, Ankara, s. 335-350.
- Günüç, 1999: Fevzi Günüç, "Ahmed b. Abdullah-i Hicâzî ve Mevlâna Müzesi'ndeki Kur'an-ı Kerim'i", *Vakıf ve Kültür*, Yıl: 2, Cilt: II, Sayı: 5, s. 52-55.
- Hamidullah, 1988: Muhammed Hamidullah, "Allah'ın Elçisi (s.a.v.) ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı", *İslâmi Araştırmalar*, Cilt: II, Sayı: 7, s. 95-102.
- İbnü'n-Nedîm: *el-Fihrist*, Beyrut, ts.
- İnal 1955: İbnülemin M. Kemal İnal, *Son Hattatlar*, İstanbul.
- Keskioğlu, 1967: Osman Keskioğlu, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul.
- Keskioğlu, 2010: *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara.
- Kutlu, 2010: Hüseyin Kutlu'dan naklen.
- Maşalı, 2006: M. Emin Maşalı, "Mushaf", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XXXI, İstanbul, s. 242-254.
- Müstakimzâde, 1928: Müstakimzâde S. Sadeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, İstanbul.
- Özçay, 2011: Mehmed Özçay'dan naklen.

- Öztürk, 2005: Hayrettin Öztürk, “Hz. Peygamber (a.s.) Döneminde Kur’an Âyetlerinin ve Sûrelerinin Tesbit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme”, *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20-21, s. 213-235.
- Rado, ts.: Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul.
- Serin, 2006: Muhittin Serin, “Mushaf”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XXXI, İstanbul, s. 242-254.
- Serin, 2008: Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul.
- Serin, 2010: Muhittin Serin, “Değişmez Güzel Kur’an ve İslâm Sanatları”, *Diyanet Avrupa Aylık Dergi Eki*, Nisan 2010, Sayı: 132, s. 1-6.
- Togan, 1971: Z. Velidi Togan, *Kur’an ve Türkler*, İstanbul.
- Ünver, 1967: A. Süheyl Ünver, “Çok Sayıda Kur’an-ı Kerim Yazan Hattatlarımıza Dair”, *Diyanet Dergisi*, Cilt: VI, Sayı: 4-5, Nisan-Mayıs 1967, s. 85-91.
- Yazır, 1981: M. Bedreddin Yazır, *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, Cilt: I-II, Ankara.
- Yılmaz, 2003: Abdülkadir Yılmaz, “Hat Sanatında Hareke ve Noktalamanın Tarihi Seyri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 19, Erzurum, s. 43-80.



Fotoğraf 1 (Derman, 2010)

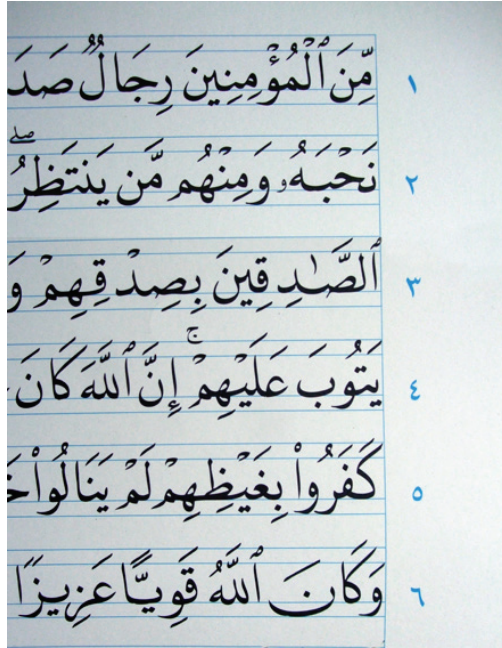


Fotoğraf 2 (Derman, 2010)

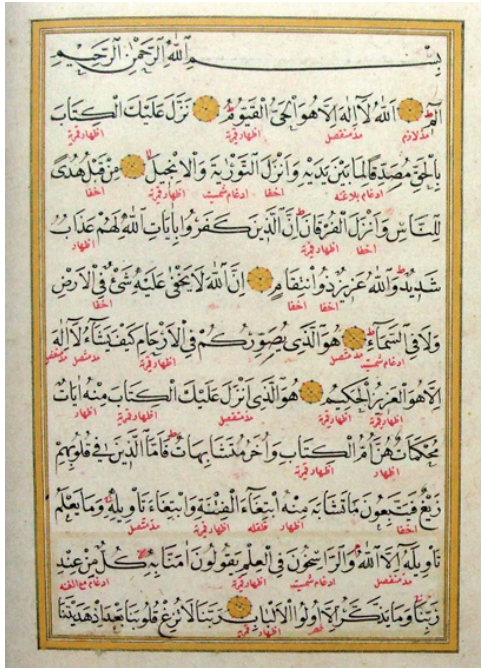




Fotoğraf 3 (Derman, 2010)



Fotoğraf 4



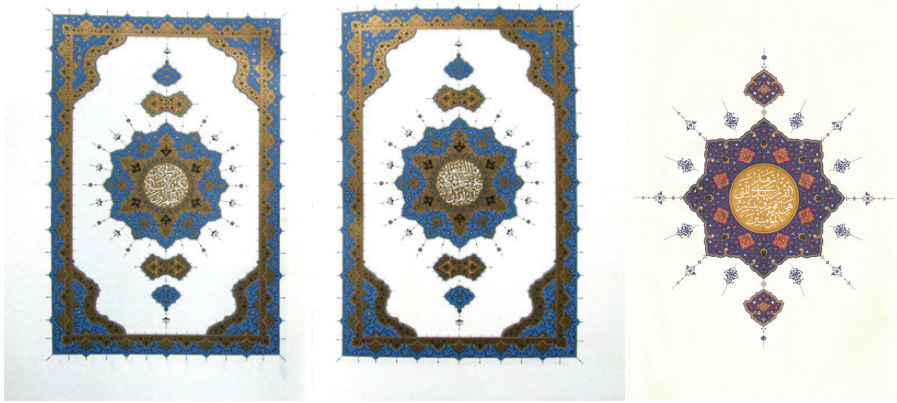
Fotoğraf 5 (Derman, 2010)



Fotoğraf 6 (Derman, 2010)



Fotoğraf 7 (Derman, 2010)



Fotoğraf 8

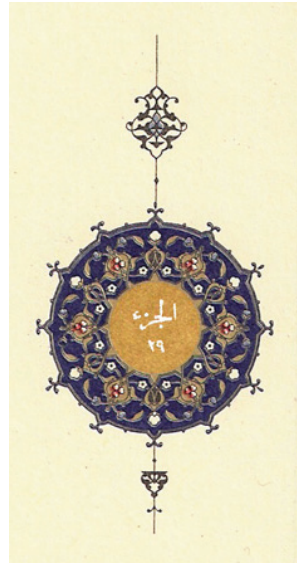
Fotoğraf 9



Fotoğraf 10



Fotoğraf 11



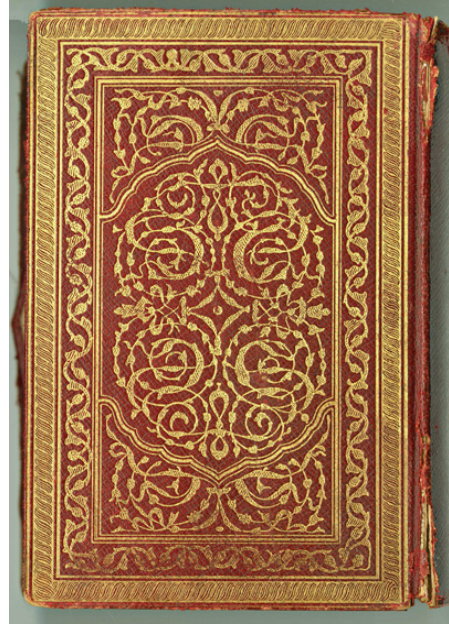
Fotoğraf 12



Fotoğraf 13



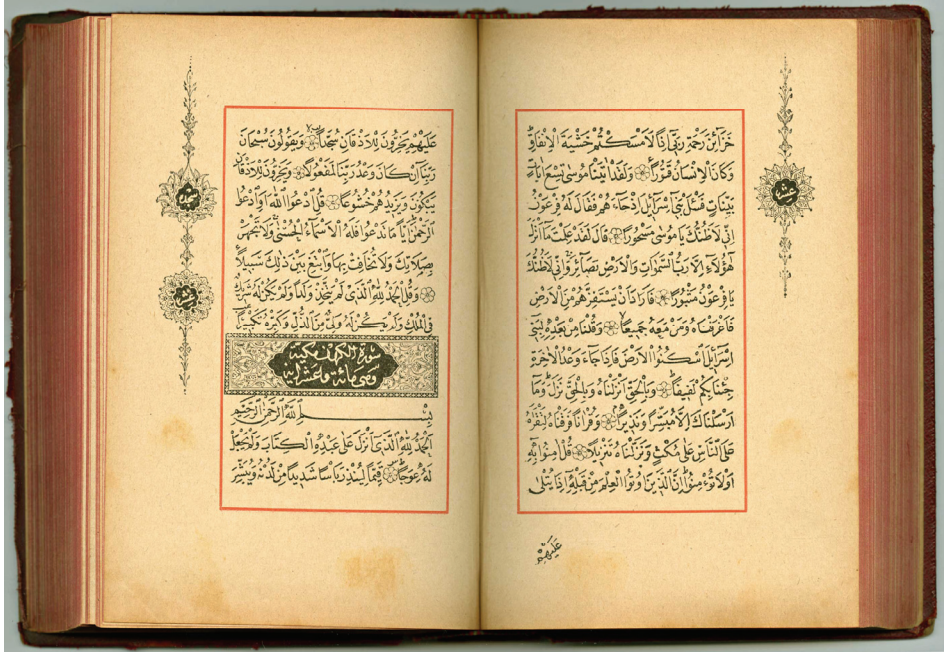
Fotoğraf 14



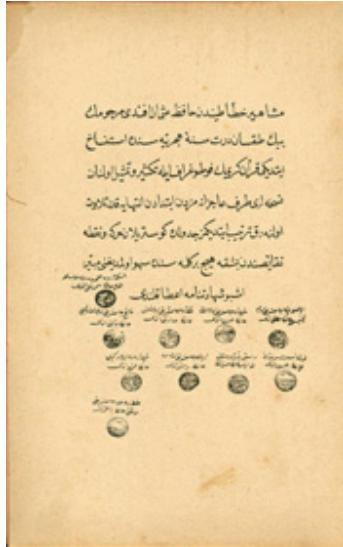
Fotoğraf 15 (Özçay)



Fotoğraf 16 (Özçay)



Fotoğraf 17 (Özçay)



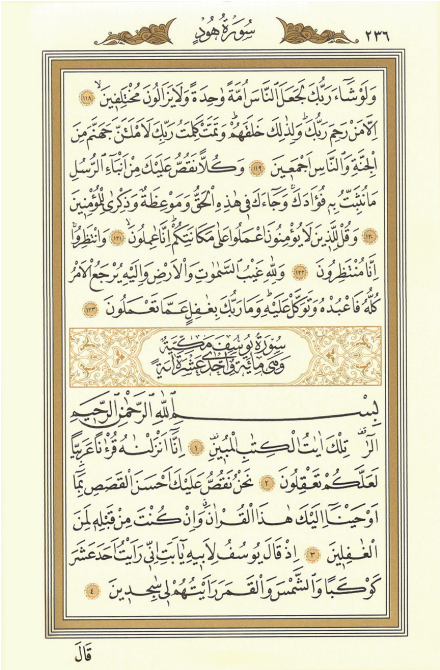
Fotoğraf 18 (Özçay)



Fotoğraf 19



Fotoğraf 20



Fotoğraf 21

## KUR'ÂN-I KERİM CİLDLERİ

Ahmet Saim ARITAN\*

### ÖZET

İlk olarak Orta Asya'da VII. yüzyıl'da ortaya çıkan cild san'atı, İslâmiyet'in zuhûru ve Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlü ile daima onun koruyucusu olmuştur.

İlk İslâm cildi örnekleri Ümeyye Câmii Kütüphanesi'nde çıkan bir yangın sonucunda İstanbul'a getirilen Şam Evrâkı arasında bulunmaktadır. Emevî devrine ait sâde cildlerden sonra Abbâsi cildleri bugünkü müzeyyen san'atlı cildlerin başlangıcı olmuştur. Bu cildlerin de cild san'atı'nın tarihi seyrine baktığımızda Uygur Türkleri tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Zaten içeride örneklerini verdiğimiz cildleri yapan topluluklara baktığımız zaman, hemen hepsini Türklerin temsil ettiği topluluklardır. Bu çalışma ile Emevîler'den günümüze Kur'ân-ı Kerîm için cild kapaklarını araştırmacıların bilgilerine sunmaktayız.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân-ı Kerîm Cildleri, Cild san'atı, Cild kapakları, Emevî devri, Abbâsi devri, Uygur Türkleri.

### QUR'ANIC BOOK BINDING

The Book binding that firstly emerged in Central Asia at the VII. century, with the coming of Islam and the Qur'an revelation, it has always been his protector.

Examples of the first book bindings of Islam, brought to Istanbul as a result of a fire in the Library of Umayyad Mosque, it is located between Damascus Documents. Abbasi's simple skin to skin after the Umayyad period, the skin was the beginning of today's artistic decoration. When we look at the course of this volume on the art of the skin, was done by the Uighur Turks understood. When we look at examples of artists who already inside our skin, just as all communities are represented by the Turks. In this study, the Umayyads to the present available information, the researchers offer the Holy Quran Volume caps.

**Key Words:** Qur'anic Book Binding, Book binding, Volume caps, Umayyad period, Abbasi period, Uighur Turks.

\* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, asaritan@gmail.com

*"Kitap, her dinin en kutsal varlığıdır. Kur'ân-ı Kerîm de Müslümanların. Bu kutsalı korumak için de onları, en güzel cildlerle donatmışlardır. Bu anlayışla gelişen İslâm cildcilik sanat geleneği, Batı'daki geleneği aşmıştır. Türk cildi ise İslâm ülkeleri içinde önemli bir yere sahiptir".*

Bundan XV asır önce müşerref olduğumuz İslâmiyet, çok kısa bir süre içerisinde kendi kültür ve medeniyetini doğurmuştur. Kültür, dini ile, dili ile, gelenek ve göreneği ile, san'atı ile bir milletin, bir toplumun kimliğidir. San'at ise bir medeniyetin görsel belgeleridir.

İslâm san'atlarında 15 kadar san'at iki bölüm hâlinde ele alınır: 1-Câmi', 2-Kur'ân-ı Kerîm. Câmi'; mimârî, taşçılık, ahşap, çini, maden, kalem işi, alçı, malakârî, revzen (vitray) gibi san'atları bünyesinde barındırırken Kur'ân-ı Kerîm de kağıtçılık, hüsn-i hat, tezhib, minyatür, cild ve ebrû san'atları ile iç içe yaşamakta ...

Bu bakımdan bir çok dinde olduğu gibi İslâm san'atının da kaynağı, san'atçıyı besleyen ana pınar, din ve inanç olgusudur.

**Cild:** Bir kitap veya mecmuanın yapraklarını dağılmaktan korumak için yapılan koruyucu kapağa denilmektedir. Cild kelimesi Arapça olup *deri* anlamına gelmektedir. İlk cildler tahtadan, daha sonra sadece deriden yapılmışlarken yüzyıllar boyu süren gelişmeler sonucunda; mukavvâ üzerine deri, kâğıt, kumaş vs. kaplanarak koruyuculuk vasfı yanında san'at eseri özelliği de kazanmışlardır.

Orta Asya'da ortaya çıkan Cild san'atı, Mezopotamya, İran, Irak, Suriye, Anadolu ve Mısır'da VII.-XV. yüzyıllarda tarihî seyrini sürdürürken, XIV-XV. yüzyıllarda Timurlu, Akkoyunlu, Karakoyunlu vs. Türkmen boyları yeni bir cild üslûbuyla, Osmanlı cild San'atı'yla beraber Türk cildi'ni doruğa çıkarmışlardır. Bu san'at, XVI. yüzyılda başta İtalya olmak üzere Avrupa cild san'atı'nı da etkilemiştir<sup>1</sup>

Bugünkü mânâda deriyle kaplı bir kitap cildini ilk defa Uygurlular VII. yüzyılda yapmıştır. A. Von le Coq tarafından ortaya çıkarılan bu cildler (Resim:1), minyatür ve tezhiplerle bezenmiş yazma eserleri örtmekte olup üzerlerindeki tezyinat geometriktir.<sup>2</sup>

Cild tarihçesine bakıldığı zaman, İslâm cildlerini, İslâm sanatlarının genelinde de olduğu gibi, büyük oranda Türk cildleri'nin temsil ettiği görülür.

<sup>1</sup> Rosamond E. Mack, "Cilt ve Lâke Sanatı", *Doğu Malı Batı Sanatı* (çev. Ali Özdamar), İstanbul 2005, s. 206-226.

<sup>2</sup> Resim:1a, Uygur başkenti Hoço'da, Mani dinine ait VIII – IX. asırlardan tapınakta (Grünvedel, K.) bulunan cild kalıntısı (Berlin Dahlem, Staatliche Museen, Preussischer Kulturbesitz, *Turfan Sammlung*, III 6268); Resim:1b, A Von le Coq, Chotscho, Berlin 1913, s. 8). Bu cildleri A. Von le Coq (Chotscho, *Archiv für Bunderlei*, Berlin 1913, X. Jahrgang, Heft III, 8) VI-IX. yüzyıllar arasına; Emel Esin (BİTİG: İlk Devir Türk Kitap Sanatları ", *Kemal Çiğ Armağan Kitabı*, İstanbul, 1984, s. 113 ve 120), VIII.– IX. yüzyıllara; İsmet Binark ise "Türk Kitapçılık Tarihinde Cilt Sanatı" , *F.Ü. Frat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu Bildirileri*, Elazığ 1987, s. 92) VII. yüzyıla tarihlemektedir.



*"Cild, Türk-İslâm san'atlarından bir güzel... Ama tek başına bir güzellik değil, Yüceler Yücesi'nin Yüce Peygamberimiz'e indirdiği sonsuz ve değişmez güzel; Kur'ân'la birlikte yaşayan bir güzel... Daha doğrusu "Güzeli Koruyan Güzeli ..."*

Uzun yıllardır yaptığım araştırmalar sonucunda anlaşılmaktadır ki en büyük ve en müheyyel, en güzel ve en emekli cildler öncelikle Kur'ân-ı Kerîmler için yapılmış olup sonra sırasıyla Tefsir, Hadis v.b. eserlerin cildleri gelmektedir.

Çalışmamızda, bir yandan İslâm Cild san'atı'nın tarihçesini anlatırken bir yandan da mümkün olduğunca dönem örneklerini Kur'ân-ı Kerîm cildlerinden vereceğiz.

İslâm cildlerinin en erken örneklerinden birisi, Emevîler Dönemi'ne ait bir Kur'ân-ı Kerîm cüzünün cildir (Resim:2). VIII. yüzyıla ait bu cild, ahşap üzerine açık kestane bir renk deri ile kaplıdır. Ön kapağın ortasında bir daire ve içinde altı kollu bir yıldız bulunmaktadır. Bu kapakları kapalı tutabilmek için kenarlarına demirler yapılmış olup deri-ipler buralara bağlanmaktaydı <sup>3</sup>.

Kur'ân-ı Kerîm cüzlerinin bir kutu şeklinde muhafaza edilenleri de görülmektedir (Resim:3). IX. yüzyıla tarihlendirilen ve Abbasi dönemine ait olan bu kutu cildlerin yan kısımlarına ve kapağın üzerine, âletle süsleme yapılmıştır.

IX. yüzyıl da Halife Mu'tasım Billah (833-842)'in teşvik ve himayesinde Samarrâ'ya yerleştirilen Uygur Türkleri, burada yaptıkları cildlerle İslâm Cild San'atı'na büyük ivme kazandırmışlardır.

Elimizde bu döneme ait IX. ve X. yüzyıllara ait birkaç örnek bulunmaktadır. Bu örnekler Şam Ümeyye Câmii'nde bulunuyordu. Çıkan bir yangın sonucunda 1911 yılında Topkapı Sarayı'na, oradan da 1913 yılında Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ne getirilen ve "Şam Evrâkı" olarak adlandırılan yaklaşık 250.000 varaklık belgeler arasından ortaya çıkarılmıştır.

TİEM, ŞE:13900'da kayıtlı bir cüzün cildi yatay olarak yapılmıştır (Resim:4-5). Ön (üst) ve arka (alt) kapakları farklı karakterde yapılmıştır. Ön kapağın üstünde irice *El mülkü l'illah* altında *Mâşâallah* yazıları görülmektedir. Yazının etrafında 4'lü gülçeye benzer bir aletle basılmış zencirek (II II) şeklindeki bir aletin gezdirilmesi ile oluşturulmuştur. Arka kapakta da "kâne" yazısı görülmektedir. Yazı ve zencireği ön kapak tarzında yapılmıştır. Koyu kahverengi deri, ahşap üzerine kaplanmıştır.

Başka bir örnek, gene TİEM, ŞE:2035'te bulunan bir Kur'ân-ı Kerîm cüzüdür (Resim:6). IX-X. yüzyıla tarihlendirilebilecek olan bu cild normal kitap formunda dikey olarak yapılmıştır. Koyu kahverengi deri ile kaplı kapağın üzerinde, zemini tam dolduran örgülü bir süsleme görülmektedir. Bu örgüler Resim:4-5'te olduğu gibi âletle taramalı şekilde yapılmıştır. Kapakta zencirek bulunmamakta-

<sup>3</sup> Erken dönem İslâm cildleri için bkz. Zeren Tanındı, "Kur'ân-ı Kerîm Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri", 1400. Yılında Kur'ân-ı Kerîm, İstanbul 2010, s. 190-121.

dır. Bu tarz bir süsleme Anadolu Selçuklu cildlerinde sıkça karşımıza çıkmaktadır.  
<sup>4</sup> Kapak, ön taraftan bir sırimla bağlanmaktadır.

TİEM, ŞE:13895'te bulunan bir cüz (Resim:7), cild tarihi açısından çok önemlidir. Yatay olarak uygulanmış olan cild kahverengi deri ile kaplıdır. Bu cild, belki de bilinen ilk miklepli cildir. Ayrıca kapaklar ve miklep üzerinde bulunan zencirekler, kendisinden sonra ve özellikle Anadolu Selçuklu ve Memlûk cildi örneklerinde sıkça karşılaşılan "Samarrâ motifleri" ile bezenmiştir<sup>5</sup>. Bu örnek de önceki örnek gibi IX-X. yüzyıla tarihlendirilebilecektir.

Bu döneme ait son örneğimiz ise TİEM, ŞE:13893'te bulunan bir cildir. Yatay olarak tasarlanmış olan cildde koyu kahverengi deri, ahşap iskelet üzerine kaplanmış (Resim:8). Bu örnek, bize, bugünkü anlamda şemse ve zencireği ile bir cild formunu sunması açısından çok önemlidir. X. yüzyıla ait olan bu örnekte zencirekler diyagonal tarama şeklinde yapılmış, köşelerine de içlerinde okunamayan Kûfî yazıların yer aldığı yuvarlak mühürler yerleştirilmiştir. Şemsesi ise içleri taramalı örgülerle ve ortası boş baklava dilimi şeklinde yapılmıştır.

Gene İslâm cildlerinin bilinen erken örneklerinden birisi Kuzey Afrika bölgesindedir (Resim:9). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Y.Y.744'de kayıtlı bu yatay Kur'ân-ı Kerîm, XI. yy sonu, XII. yüzyıl başlarına ait olmalıdır<sup>6</sup>.

Ön kapakta en dışta bir bordür bulunmakta olup Türk tarzı anahtarlı geçmeli olarak tezyîn edilmiştir. Geniş bir cedveldeden sonra sarmal zencirek yapılmıştır. Köşebend yoktur. Şemse merkezinde çok iri, kapakla mütenasip olmayan yuvarlak bir şemse bulunmaktadır. Şemse içi, sık örgülerle tezyîn edilmiştir. Kapağın bordürü, şemse merkezi ve muhtelif yerlerde altın kakma noktalar vardır. Bunlar da kapağın tarihini en erken XII. yüzyıl başlarına götürmektedir. Arka kapak, ön kapağa benzerse de daha sade yapılmıştır.

İslâm cildindeki bu gelişme, XII. yüzyıla kadar Fatımîler, Gazneliler, Büyük Selçuklular'la devam etmiştir<sup>7</sup>.

Elimizde bu döneme ait bir Kur'ân-ı Kerîm cildi bulunmaktadır (Resim:10)

<sup>8</sup> Paris Bibliothēque National, Arabe: 6041'de bulunan ve 1100'ler civarına tarihlenen bu cildde de 2 sıra zencirek-bordür bulunmaktadır. Dışta bulunan zencirek, sarmal şekildedir. İçteki bordür ise geçme ve örgü şeklindedir. Köşebend bulunmamaktadır. Şemsesi yuvarlaktır. Şemse zemini zencir-i saâdete benzer düğüm şeklindeki örgülerle tezyîn edilmiştir. Zencirek, bordür ve şemse motiflerinin içleri

<sup>4</sup> Bu konudaki örnekler için bkz. Ahmet Saim Arıtan, "Anadolu Selçuklu Ciltleri", *Türkler*, C. 7, Ankara 2002, s. 933-943.

<sup>5</sup> Bkz. Ahmet Saim Arıtan, "Anadolu Selçuklu ve Bu Uslûbu Taşıyan Cildlerde Zencirek Tipolojisi Denemesi" *İstem*, S. 1, Konya 2003, s. 85-102.

<sup>6</sup> Zeren Tanındı, bu cildi her ne kadar IX-X.yüzyıllara tarihlendirmekte ise de, bu yüzyıllarda bu kadar gelişmiş bir cilde pek rastlanmamaktadır (Bkz. Z. Tanındı, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde Ortaçağ İslâm Ciltleri", *Topkapı Sarayı Müzesi*, S. 4, İstanbul 1990, s. 103, R.1).

<sup>7</sup> Kemal Çiğ, *Türk Kitap Kapları*, İstanbul 1971, s. 7.

<sup>8</sup> Bkz. Francis Richard, *Splendeurs Persans, Manuscrits du XVII e Siècle*, Paris 1997, s. 19.

tarama şeklindedir. Bu örnekle, önceki örneğin (Resim:9) benzerliği dikkat çekicidir.

XI. yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu'ya hâkim olan Selçuklular, Orta Asya cild San'atı birikimini Anadolu'ya taşımışlar, geliştirmişler, burada XII.-XIII. yüzyılda ve XIV. yüzyıl I. çeyreğinde çok güzel cildler meydana getirip Türk-İslâm cild san'atı içerisinde önemli bir yere sahip olmuşlardır.

Anadolu Selçuklu dönemi cildleri, bizlere gerek tasarım gerekse çeşitlilik açısından çok şaşırtıcı ve güzel örnekler sunmaktadır.

Bu döneme ait bilinen en eski örnek, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmed :105'te bulunan 549/1154 tarihli, Kur'ân ve Hadis ile ilgili bir eserdir (Resim:11). Bu cild kapaklarının tasarımı Resim: 9'daki Kuzey Afrika (Tolunoğlu) ve Resim:10'daki Gazneli/Büyük Selçuklu cildi ile büyük benzerlikler taşımaktadır.

Anadolu Selçuklu Kur'ân cildlerinin en güzel örneklerinden birisi Mevlânâ Müzesi, İhtisas: 5787-5788'de kayıtlı bir cüz takımıdır (Resim:12-13). Resim: 4-5'te geçen Kur'ân cüzünde görüldüğü gibi ön ve arka kapaklar farklı tasarlanmıştır. Ön kapak (Resim:12), dilimli yuvarlak şemseli iken, arka kapak (Resim:13) 8 kollu yıldız şeklindedir.

Ön kapakta, dışta 4 kollu yıldızların görüldüğü geçmeli bir zencirek, onun içinde ince sarmal bir zencirek vardır. Kapakların alt ve üst taraflarında alınlık şeklinde, dört kollu bir formun içinde tepeliklerin bulunduğu bir sıra zencirek daha vardır. Köşebendleri iki dilimli olup dilim içleri, balık pulları ile doldurulmuştur. Köşebend merkezinde ise münhani (istiridyeler) vardır. Şemse çok dilimli yuvarlak formda olup merkezinde sık örgülü bir süsleme görülmektedir.

Arka kapakta post-samarra'lı bir zencirek vardır. Bunun içinde, ön kapakta olduğu gibi alınlık şeklinde, ön kapağın dış zencireği aynen uygulanmıştır. Köşelerde, düz, önünde sade tığların bulunduğu bir köşebend görülür. Şemsesi irice 8 kollu yıldız şeklindedir. Yıldız kollarının birbirini kestiği yerlerde meydana gelen üçgenlerin içleri iri balık pulları ile doldurulmuştur. Bu sebeple, merkezde görülen sekizgenin dışındaki zencirek geçmelidir. Sekizgenin içi kare 4 noktanın etrafında teşekkül eden örgülerle tezyin edilmiştir. Mikleb tezyinatı ön kapak tarzındadır.

Selçuklu cildlerinin karakteristiğinden birisi de kapak içlerinin de müzeyyen oluşudur. Bunu bu örneğimizde de görmekteyiz (Resim:12).

Anadolu Selçuklu Dönemine ait bir çok örnek verilebilirse de makâlenin hacmi buna izin vermemektedir.

Anadolu Selçuklu cild üslûbu, XIII. yüzyılın III. çeyreğinden itibaren Memlûkler XIV. yüzyıldan itibaren de İlhanlılar, Celayirliler ve Karamanoğulları başta olmak üzere Anadolu Beylikleri cildler'inde devam etmiştir.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi E.H:232'de bulunan bir Kur'ân-ı Kerîm cüzü İlhanlı dönemine aittir (Resim:14). 1306 yılında Musul'da Hazret-i Ali'nin 18. kuşaktan torunu Ali b. Muhammed b. Zeyd b. Muhammed tarafından yazılmıştır. Koyu kahverengi deriden yapılan kapaklarda dışta 2 sıra zencirek, içte

ise çok geniş örgülü bir bordür bulunmaktadır. Örgüler arasında altın kakmalı noktalar vardır.

Köşebendler düz cetveli olup içleri 7 kademeli örgüldür. Kapak şemseleri 8 kollu yıldız ve uzantısındaki 8 kapalı kollu yıldız şeklindedir. Merkezdeki 8 kollu yıldızın uzantısında tekrar 8 kollu yıldız teşekkül etmiş, onun devamında da kapalı kollu yıldız ortaya çıkmıştır. Merkezdeki 8 kollu yıldız ile kapalı kollu yıldızın içleri de örgülerle tezyin edilmiştir. Sertâbı tamir esnasında düz deri ile kaplanmıştır. Miklebi, her şeyi ile kapağın formunda yapılmıştır.

XIV. yüzyıla ait başka bir örnek de Karamanoğlu Beyliği'ne aittir (Resim:15). Karamanoğlu Cild san'atı, başta Büyük Selçuklular olmak üzere, Anadolu Selçuklu, İlhanlı ve Memlûk san'atlarından etkilenmiştir<sup>9</sup>. Tabiatıyla bu etkileşim büyük oranda Anadolu Selçukluları'ndan olmuştur. Hatta bu etkileşim en çok da Anadolu Selçuklularının başşehri Konya merkezlidir.

Mevlânâ Müzesi 12 numarada kayıtlı bir Kur'ân-ı Kerîm, Karamanoğlu Dönemi Cild san'atı ihtişamını bütün açıklığı ile gözler önüne sermektedir. (Resim:15-16). 1314-1315 yılında Konya'da İsmail b. Yusuf tarafından yazılıp, Yakup b. Gâzi el-Konevî tarafından tezhiplenip, Karaman Beyi Halil b. Mahmûd b. Karaman'a ithâf edilmiştir. 2 cild hâlinde yazılan Kur'ân-ı Kerîm'in 1. cildi daha az yıpranmış olup kapakların miklepleri kaybolmuştur. Kapaklar genel karakteri, kullanılan zencirekleri, ön ve arka kapakların farklı tasarımlı oluşu gibi sebeplerle tamamen Anadolu Selçuklu geleneğini devam ettirmekte ise de Karamanoğulları'nın san'at ve tasarımı, XV. yüzyılda Osmanlı ve diğer Türk cildlerinde görüldüğü gibi kartuş(pafta)lu bir bordürle çevrilmiştir. İçlerinde ince örgülerin görüldüğü bordürün kenarlarında ve kartuş aralarında sarmal zencirekler vardır. Kapağın üst ve altında birer kitâbelik (alınlık) bulunmakta olup içleri, dıştaki bordürlerden farklı şekilde tasarlanmış örgülerle tezyin edilmiştir.

Ön kapağın zemininde iri hatâilerin bulunduğu nebâti süsleme vardır (Resim:15). Merkezde ise oldukça iri, kenarları çok dilimli yuvarlak, uçlarına eklenen uzantılar ile oval intibâi uyandıran bir şemse bulunmaktadır. Yuvarlağın merkezinde beşgenden büyüyen geometrik tasarım uygulanmıştır. Bunun sonucu doğan muhtelif geometrik şekillerin içleri farklı desenlerle doldurulmuştur. Şemse uçlarında bir agrafla başlayan tepelikler salbek olarak kullanılmıştır.

Arka kapakta ise tam bir zencirek sergisi vardır (Resim:16). Sırasıyla en dışta geometrik, uzun geçmeli, 4 kollu kartuşların içindeki tepelikli, kısa geçmeli ve 4 kollu yıldızlı zencirekler görülmektedir. Bunlar yanlarda 5'er, üst ve altta ise 7 sıradır. Kapağın üst ve altında ön kapağa göre daha geniş alınlıklar bulunmakta olup tezyinatı tam ve yarım altıgenler ile kazayağı motifleriyle tasarlanmış geometriktir. Şemsesi tam zeminli geometrik tasarımlıdır. Merkezdeki 10 kollu yıldızdan başlayarak uzantılarıyla zemin dolmaktadır. Burada meydana gelen geometrik şekillerin içleri muhtelif desenlerle süslenmiş olup, aralarına da çok ince iğne perdahı uygulanmıştır.

<sup>9</sup> Zeren Tanındı, *Topkapı Sarayı*, s. 115.

İç kapaklar, bir Anadolu Selçuklu karakteristiği olan hafif kabartmalı olarak yapılmıştır (Resim:17). Küçük helezon(spiral)lar üzerindeki kanatlı rûmîler ve aralarındaki tepelik (kapalı form) lerle tezyin edilmiştir.

Bu örnek, gene Mevlânâ Müzesi No:13'te kayıtlı Kur'ân-ı Kerîm'le de büyük benzerlik göstermektedir.

XIV. yüzyılın zenginliği içindeki önemli bir dönem de Memlûkler'dir. 1250 yılında kurulan ve bir Türk Devleti olan Memlûkler, XIII. yüzyılın III. çeyreğinden itibaren Anadolu Selçuklu cild san'atı'ndan etkilenmiş ama Karamanoğulları Beyliği'nde olduğu gibi kendine has tasarımlar da ortaya koymuştur.

Türk ve İslâm Eserleri Müzesi: 458'de kayıtlı Kur'ân-ı Kerîm XIV. yüzyılın III. çeyreği veya sonlarına ait olmalıdır (Resim:18).

Bu Memlûk cildi, zencirekleri, zencireklerdeki çift tahrirli 4 kollu yıldızları, zencîr-i saâdet motifi, örgüleri v.s. ile Anadolu Selçuklu ekolüne mensubtur.

Ön (Resim:18) ve arka (Resim:19) kapaklar farklı ve yatay olarak tasarlanmıştır. Bu kapaklar, kartuşlu bordürleri, alınlıklı (kitâbeli) oluşları ve genel görünüşleri itibariyle, önceki Mevlânâ Müzesi No:12'deki örnekle de büyük benzerlikler gösterirler.

Kapaklarda 4 sıra zencirek ve bordür vardır. En dıştan itibaren uzun geçmeli, sarmal geometrik tezyînatlı kartuşlu bordür ve sarmal zencirek görülmektedir.

Kapakların her ikisinde de zeminin alt ve üstüne kitâbelik (alınlık)ler ayrılmış, şemse için ortada kare bir mekân bırakılmıştır.

Ön kapakta, kitâbeliğin kenarlarında birer 4 kollu iç bükey yıldız, ortada ise kavislerin birbirini kestiği geometrik bir tezyinât bulunmaktadır. Bunun zemininde örgüler vardır. Şemse, zemini dolduran geometrik tarzdadır. Merkezdeki sekizgiden çoğalan ve uzantılarında oluşan muhtelif yıldız ve geometrik şekillerin dışına doğru bunu kesen bir onikigen görülmektedir. Bu tezyinâtın birbirini kestiği noktalardan doğan büyük boşluklar çeşitli örgüler, küçük boşluklar ise taramalarla doldurulmuştur. Anadolu Selçuklu geometrik tasarımından farklı olan bu tasarımda, köşebend bulunmamaktadır.

Arka kapak kitâbelikleri, form olarak ön kapağın aynısı olup, iç tasarımları farklıdır (Resim:19). Kitâbeliğin sağ ve solundaki karelerin içlerinde kademeli örgüler vardır. Bunların arasında kalan orta alanda ise zencîr-i saâdet bulunmaktadır. Kapağın köşebendleri 2 dilimlidir. Köşebend içlerine soğuk ve altın noktalı örgüler yapıp iki farklı etki yaratılmıştır.

Şemsesi, 12 dilimli yuvarlak tarzdadır. Şemse merkezi Mühr-i Süleyman'la başlayıp 6 kapalı kollu yıldızla devam etmekte, bunların uzantılarında ikinci bir altıgen teşekkül etmektedir. Buradaki muhtelif geometrik şekiller ile dilim içlerinde zarif örgüler görülmektedir.

Sertâb, kapaklardaki zencireklerin bazıları ile çevrelenmiş, iki küçük kitâbeliğin arasında kalan boşluğa iri ve güzel bir sülûs hat ile birbirine ters iki sıra hâlinde 1. sırada رَبِّ الْعَالَمِينَ 2.sırada لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ âyetleri yer almaktadır (Resim:20). Miklebi, her şeyi ile ön kapak tarzında yapılmıştır.

Kapaklarda bol miktarda altınlı nokta ve altın cetvel bulunmaktadır. Kapak içlerinde Osmanlı tarzında, altınla sâde bir süsleme yapılmıştır.

Bu yüzyılın önemli cildlerinin yapıldığı bir devlet de Celâyirli'dir. Celâyirli eserleri gerek Moğol ve İlhanlıların devamı olmaları, gerekse aynı dönem ve coğrafyayı paylaşmaları sebebiyle Timurlu cildleriyle benzerlik taşırlar. Bu dönem, cildde XIV. yüzyıldan XV. yüzyıla geçiş dönemidir. Celâyirli dönemine ait az sayıda cild örneği bulunmaktadır. Bunlardan birisi Türk ve İslâm Eserleri Müzesi: 252 numarada kayıtlı bir Kur'ân-ı Kerîm'dir <sup>10</sup>, (Resim:21).

Koyu kahverengi deri ile kaplı cildin ön ve arka kapakları aynı karakterdedir. Kapaklarda inceli kalınlı 3 sıra zencirek ve 2 sıra kartuşlu bordür vardır. En dışta, içteki geometrik karakterli ince zencireğe bakarak aynısı bir zencirek olduğunu tahmin ediyoruz. Sonra uçları 5 dilimli içleri sülüs yazılı kartuşları görmekteyiz. Kartuş aralarında 8 dilimli yuvarlaklar vardır. Bunların içlerine ince örgüler yapılmıştır. Dıştaki kartuştan sonra geometrik karakterli ince zencirek vardır. Bunun içinde bundan önceki Memlûk ve Karamanoğlu cildlerinde de olduğu gibi kitâbelikler yer almaktadır. Dıştaki ve içteki bu kartuşların içinde "Amenerrasülü ... " diye bilinen Bakara Sûresi'nin 286.âyeti sülüs hat ile yazılmıştır. Bu kitâbelikten sonra ince ve sık örgülü bir zencirek kapağı 4 taraftan çevirmektedir. Köşebendler 5 dilimli olup ortadaki dilimin ucunda bir tepelik vardır. İçlerinde ise çok düzgün bir rûmî tasarımı görülmektedir. Şemsesi çok iri klâsik oval tarzdadır. Şemse içi çok iyi tasarlanmış olup merkezindeki dış bükey 8 kollu yıldızdan başlayarak çoğalan girift rûmîlerle müzeyyendir. Uçlarındaki agrafli ve tepelikli salbeki de aynı güzelliktedir. Şemse dışındaki zemin tamamen nebâtî tezyînatla doldurulmuştur. Burada iri hatâî, şakâyık, tırtıllı yaprak ve dallar bulunmaktadır. Kapaklardaki ince cetvel ve tahrirler altınla çekilmiştir. Motiflerin ve yazıların zemininde çok ince iğne perdahları vardır. Kapak genel karakteri itibariyle biraz önce incelediğimiz Mevlânâ Müzesi'ndeki 12 no'lu Kur'ân-ı Kerîm cildine çok benzemektedir. Sertâbındaki kartuşların içinde iri kûfî hat ile hemen bütün Kur'ân-ı Kerîmler için kullanılan Vâkıa Sûresi'nin 77-80. âyetleri vardır. Miklebi muhdestir.

İç kapaklar, XIV. yy sonu-XV. yüzyıl için karakteristik olan kat' tarzında yapılmıştır (Resim:22). Kenarda sık örgülü bir zencirek vardır. Bunun içinde kat'lı kartuşlu bir bordür bulunmakta olup içleri rûmîlerle müzeyyendir. Köşebendler şemse'nin 1/4'ü şeklinde ve sık dilimlidir. Şemse ise şişkin oval formdadır. Uçlarında iri, tepelikli birer salbek vardır. Kat' kısımlarının zeminine, perspektif, etkiyi artırmak için mavi renk deri veya kumaş konulmuştur. Gerek kartuşlar, gerekse köşebend ve şemsede çok sık ve ince bir rûmî tasarım uygulanmış olup, kartuşlardaki rûmîlerin derileri altınla boyanmış, şemse ve köşebendlerdeki rûmîlerin kenarları çok ince şekilde altınla tahrirlenmiştir. Sayın Zeren Tanındı bu cild için "XIV. yy. II. yarısına aittir" demekteyse de kat' tezyînatın inceliği, kapakların

<sup>10</sup> Geniş bilgi için bkz. Zeren Tanındı, *1400. Yılında Kur'ân-ı Kerîm*, s. 101.

tasarımının XV. yy. başı Osmanlı cildlerine benzemesi <sup>11</sup> açısından, cildin XIV. yüzyıl sonları, XV. yüzyıl başlarına ait olduğunu düşünmekteyiz.

XV. yüzyıl'da başta Osmanlılar olmak üzere Timurlular ve Memlûklere ait cildleri görmekteyiz.

Timurlulara ait 1430-40'lara ait bir cild örneği TİEM:564-570 numaralarda kayıtlı Kur'ân-ı Kerîm cüzleridir (Resim:23). Kendine has tasarımları ve büyük boyda oluşları ile dikkat çeken cüzlerde bütün tezyînat altınla yapılmıştır.

Kapaklarda çok geniş kartuşlu bordürler, aralarında ince sarmal zencirek vardır. Köşebendler uçları düğümlü dilimli olup dilim içlerinde 2 kademeli örgüler görülür. İçte doğru ince sarmal zencirek, onun da içinde irice bir tepelik vardır. Şemsesi oldukça iri çok dilimli yuvarlak şeklindedir. Şemse merkezindeki 12 kollu bir yıldızın uzantılarında çok güzel tasarımlı rûmîler bulunmaktadır. Bundan sonra sırasıyla düz cetvel, ince sarmal zencirek, dört noktalı bir zencirek ve geometrik karakterli bir zencirek uygulanmıştır. En dışta, köşebendlerde olduğu gibi 32 dilim vardır. Şemsenin hemen uçlarında uçları tepelikli çift tahrirli bir daire içinde gene daha küçük bir daire içinde örgüler görülmektedir. Kapak kenar ortalarında 7 kademeli örgüler vardır.

Miklebi de kapaklar tarzında bezenmiştir.

Bu tarz şemseyi Beylikler dönemi karakteri olarak TSMK, III. Ahmed: 634 ve TSMK, III. Ahmed: 410'da da görebilmekteyiz <sup>12</sup>.

Osmanlı dönemine ait bir cild örneği Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi E.H. 61'de bulunan ve XV. yüzyılın II. yarısına ait olan Kur'ân-ı Kerîm (Resim:24)dir.

Kapaklar ince 4 sıra cetvelden sonra çok ince sarmal zencirek ve tekrar cetvellerle çevrilmektedir. Köşebendler, Fatih dönemi için karakteristik olan, uçlarında yarım tepeliklerin bulunduğu dilimli, ortasında geriye doğru kıvrılmış formdadır. Şemse 4 dilimli görünüşlü oval formun, köşebendde olduğu gibi ortalarından içeriye kıvrılmalarıyla oluşmuştur. Uçlarında salbekler vardır. Gerek köşebendlerde, gerekse şemse ve salbeklerinde çok orijinal bir tasarımla, iki kade me görünümü verir şekilde, altta rûmîler, üstte hatâî, penç ve yaprak yapılmıştır. Köşebend ve şemsenin dışları çift tahrirle altınlanmıştır. Cildlerin miklebi de kapaklar tarzında yapılmıştır.

Fatih dönemi cild iç kapakları bazen dış kapaklardan daha önemli ve kat' tarzında yapılmışlardır. Bunun güzel bir örneği Türk ve İslâm Eserleri Müzesi :448'de bulunan bir Kur'ân-ı Kerîm olup XV. yüzyılın II. yarısına aittir (Resim:25).

XVI. yüzyıl, Klâsik Osmanlı cildçiliği'nin yanında, Safevilerin de çok güzel örnekler verdiği bir dönemdir. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi:512'de bulunan bir Kur'ân-ı Kerîm'in dış ve iç kapakları bunun bariz örneğidir (Resim: 26-27). Bu yüzyılda artık geniş zencirekler yerini ince sarmal zencireklere bırakmıştır. Bun-

<sup>11</sup> Bkz. TSMK, Fatih:5004, Ahmet Saim Arıtan, *Karamanoğulları Cild San'atı*, Konya 2008, s. 45.

<sup>12</sup> Bkz. Ahmet Saim Arıtan, *Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Bu Üslûbu Taşıyan Cild Kapağı Örnekleri*, Konya 1992, S.Ü. Sos. Bil. Ens., Basılmamış Doktora Tezi, L. 302-303.

dan sonraki kartuşlar içinde bitkisel tezyînat vardır. Köşebendler oval şişkin şemsenin ¼'ü şeklindedir. Gerek köşebendler, gerekse şemsede geometrik formların aralarındaki bulut ve nebâtî süslemeler görülmektedir. Köşebendler ve şemse arasında kalan boşluklar mülemma' olarak; içinde, iç kapaklarda da olduğu üzere bulutlar arasında penç, gülçe ve yapraklarla tezyin edilmiştir. İç kapaklar (Resim:27)da, birkaç sıra cetvel ve içleri taralı sarmal zencirekten sonra uçları ve araları yuvarlak kartuşlar gelmektedir. Kartuşlar ve köşebend kat' tarzında yapılmıştır. Kartuşların içlerinde simetrik rûmîler vardır. Dilimli köşebendlerin merkezinde rûmî, uç kısmında nebâtî motifler gene kat' şeklinde yapılmış olup, motiflerin derisi altınla boyanmış, zeminleri lacivertle renklendirilmiştir. Kartuşlarla şemse zemini arası da altınlı zemin içinde, kıvrım dal üzerine mavi nebâtî tezyînatla süslenmiştir. Şişkin oval şemse ve salbeklerin zemini siyah deri olup, içleri fevkalâde güzel şâkâyık, hatâî, penç, gonca ve yapraklarla müzeyyendir. Köşebend-şemse arasındaki boşluk, ön kapakta olduğu gibi sarı ve yeşil altınla mülemma'lı zemine iğne perdahlı olarak yapılmış, iri bulutların araları rengarenk nebâtî tezyînat ile süslenmiştir.

XVII. yüzyılda Osmanlı cildlerinde kompozisyon ve işçilikte bir gerileme göze çarpar<sup>13</sup>. Ama her şeye rağmen renk anlayışı itibariyle asaletini muhafaza edebilmiştir. İstisnai olarak güzel cildler de yapılmıştır. Bunun güzel bir örneği Türk ve İslâm Eserleri Müzesi: 535'te bulunmaktadır (Resim:28-29). 1644 tarihinde Mehmed b. Abdurrahman tarafından yazılan Kur'ân-ı Kerîm'in tasarımı saz üslûbundadır. Bu cildi dönemin ser-mücellidi Mehmet b. Abdi yapmış olmalıdır<sup>14</sup>.

Bu cildde Osmanlı Cild tekniklerinden *gömmе, mülevven, alttan ayırma ve mülemma' şemse* tarzlarını görebilmekteyiz.

Kapak derilerinin esas rengi vişne rengidir. Koyu kestane deri ile de mülevvenlik sağlanmıştır (Resim:28).

Büyük boy olarak yapılan Kur'ân'da kapakların dışında sarmal (s) bir zencirek bulunmakta olup kenarları çıkıntılı dikdörtgen yatay şemselerle kartuşları bölünmüştür. Kartuşlar saz üslûbunda bitkisel süslemeli iken onu bölen kısımlarda ½ rûmî tezyînat vardır. Köşebendler klâsik tarz köşebend formundadır. Şemse ve salbek de klâsik dönem tarzında yapılmıştır. Bu kısımlarda sarı ve yeşil altınla mülemma' uygulama görülmektedir. Kapak içleri de hemen hemen aynı tarzda yapılmıştır. Sadece kartuşlarda motif yerine iri sülüs ile Âyet'el-Kürsî yazılmıştır (Resim:29).

XVIII. yüzyılda, aradaki duraklama döneminden sonra klâsik devrin güzel örneklerine dönülmüş ve III. Ahmed zamanı (1703-1730)nda özellikle Sadrâzam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın teşvik ve desteğiyle çok güzel eserler meydana getirilmiştir. XVIII. yüzyılda klâsik deri cildlerin yapılmasına devam edilmiş, bunun yanı sıra başka tip ve teknikte cildler de yapılmıştır.

<sup>13</sup> Kemal Çiğ, *a.g.e.*, s. 7.

<sup>14</sup> Rıfıkı Melûl Meriç, *Türk Cilt Sanatı Tarihi Araştırmaları I*, Vesikalar, Ankara 1954, s. 11-13.



*Cild güzeli korumuş; ama korurken de boş durmamış, Onun şûlesiyle, Onun nûruyla boyanmış, ondan saçılan ışıklar, bir şemse olarak cildin en mûtenâ, en seçkin yerine yerleştirilmiş...*

*İşte o anlayışladır ki bir cild; bazen Yüce Yaradan'ın sonsuzluğunu anlatan bir hendese, bazen Cennet bahçelerini temsil eden güller-goncalar, bazen de Müslüman'ın tevâzuunu en iyi şekilde gösteren bir örnek olmuş, "Şöhret olarak, nam olarak bana Allah'ım yeter!" dercesine ...*

Batılılaşma anlayışıyla tezyînat, artık stilize motiflerden realist motiflere dönüşmüştür. Bunun en iyi örneklerinden birisi de Topkapı Sarayı Müzesi E.H :141'de bulunan 1715 tarihli bir Kur'ân-ı Kerîm cildir (Resim:30). Kahverengi deriden yapılan kapaklarda dışta bir (s) zencirek, içinde ince sarmallı bir zencirek vardır. Şemse ve köşebendler klâsik formdadır. Köşebend, şemse ve salbekler, realist gül, gonca ve yapraklarla bezenmiştir.

XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyıl artık barok-rokoko üslûplarının hâkim olduğu dönemdir. Şemseli cild iyice azalmış, zerbahar (kafes) cildler yaygınlaşmıştır. Ayrıca basılı eserlerin çoğalmasıyla, batı tarzı deri cildler yanında "Yıldız Cildi" denilen altınla bir yüzüne Osmanlı saltanat arması, diğerine ayyıldız basılı deri, atlas ve kadife v.b. cildler yapılmıştır.

Buna benzer bir örnek Karaman Müzesi: 736'da bulunan bir Kur'ân-ı Kerîm cildir (Resim:31). 1868 tarihi taşıyan eser, kahverengi deridir. Ön ve arka kapaklar aynıdır. Kapağı dıştan bir (s) zencirek çevirir. Köşebendler şemsenin ¼ ü şeklindedir. Şemse güneş ışınları şeklinde Sultan Abdülaziz arması vardır. Bunlar yekşah tekniğinde yapılmıştır. Miklebi de kapaklar tarzındadır.

İslâm cild ve kitap san'atlarının bu serüveni içerisinde ortaya çıkan sonuç şudur:

1-Erken İslâm cildleri ahşap iskelet üzerine yapılmıştır. Bu, Emevîlerin ve Abbasîlerin ilk döneminde kağıdın henüz buralarda pek bilinmeyişinden kaynaklanmıştır. Zira kağıt, bu bölgelerde IX.yüzyılda bilinip yaygınlaşmıştır. Tabii bir sonuç olarak da Kur'ân'lar parşömen (deri) üzerine yazılıyordu.

2-Bu cildler yatay olarak yapılmaktaydı. Bu, ilk yazıların kûfi ve çok iri olmaları sebebiyle bir satıra daha çok harf ve kelime sığdırma düşüncesinden kaynaklanıyordu.

3-Erken dönem Kur'ân-ı Kerîmleri daha çok cüz şeklindedir. Bu da önceleri parşömen, sonraları kağıdın çok kalın olması sebebiyle, okuma ve taşıma kolaylığını sağlamak düşüncesinden kaynaklanmış olmalıdır.

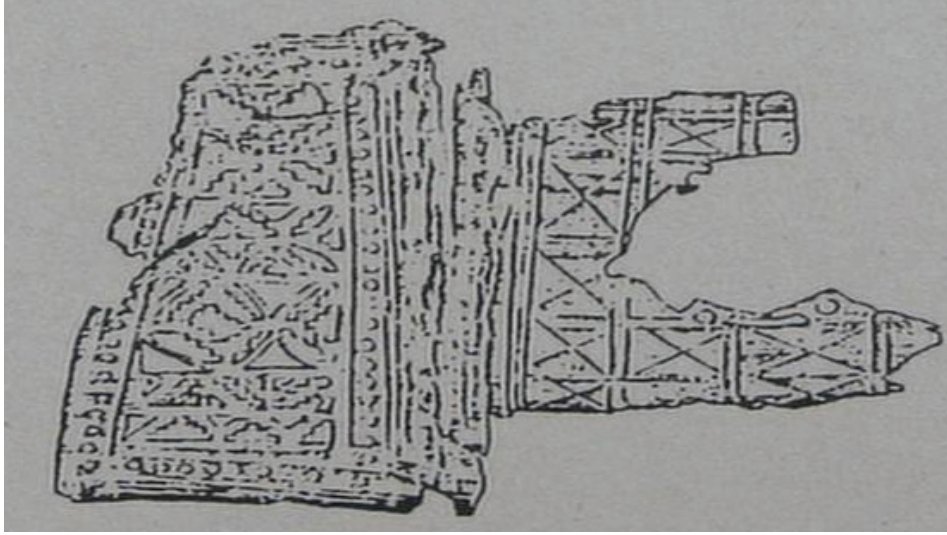
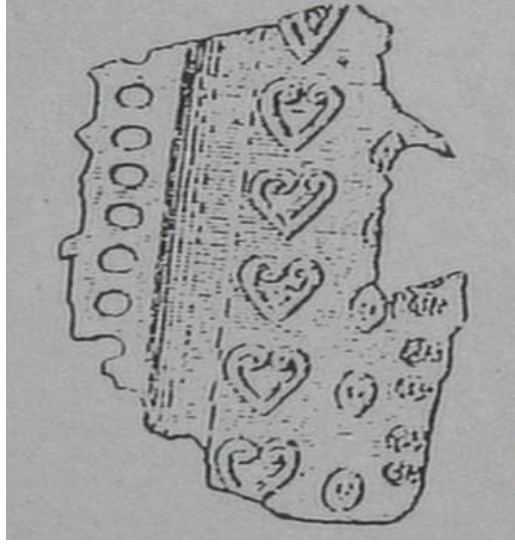
4-Abbasî cildlerinin ön ve arka kapaklarının farklı tasarımlı oluşları geleneği Anadolu Selçuklu cildlerinde devam etmiş, bu daha sonra İlhanlı, Memlûk, Karamanoğlu hattâ erken Osmanlı cildlerine bile yansımıştır.

5-XIV.-XV.-XVI. yüzyıllarda da Türk cild geleneği; Timurlular (Herat Akademisi), Akkoyunlular, Karakoyunlular, Celâyirîliler, Safevîler ve Hindistan Delhi Sultanlığı'nda devam etmiş ve bu san'at, Osmanlı cildciliği ile tâçlanmış, XVII.-

XVIII ve XIX. yüzyıllarda gittikçe gerileyerek bugün, o çağları arar duruma gelmiştir.

### KAYNAKÇA

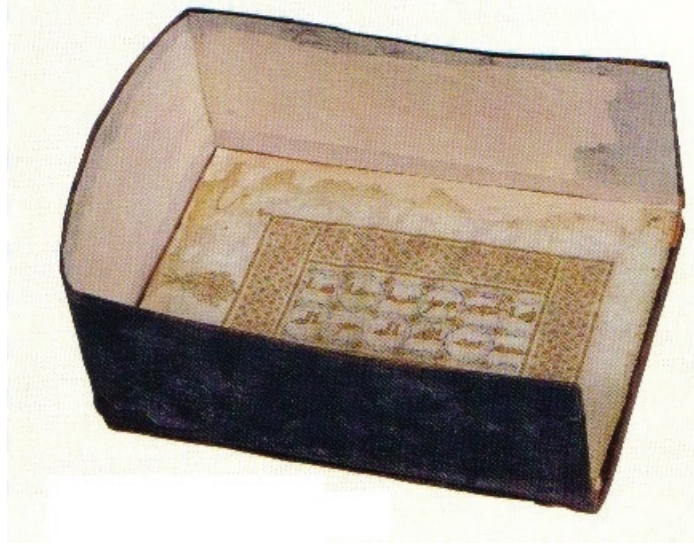
- Arıtan, Ahmet Saim, *Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Üslubu Taşıyan Cild Kapakları*, (S.Ü. Sos. Bil. Enst. Yayınlanmamış Doktora Tezi,) Konya 1992.
- , "Anadolu Selçuklu Cilt San'atı", *Türkler*, C. VII. Ankara 2002, ss. 933-943.
- , "Anadolu Selçuklu ve Bu Üslubu Taşıyan Cildlerde Zencirek Tipolojisi Denemesi", *İSTEM*, S. 1, Konya 2003, ss. 85-102.
- , *Karamanoğulları Cild San'atı*, Konya 2008.
- Binark , İsmet, "Türk Kitapçılık Tarihinde Cilt Sanatı" , *F.Ü. Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu Bildirileri*, Elazığ 1987, ss. 91-107.
- Çığ, Kemal, *Türk Kitap Kapları*, İstanbul 1971.
- Esin, Emel, "İlk Devir Türk Kitap Sanatları", *Kemal Çığ Armağan Kitabı*, İstanbul 1984, ss. 113-120.
- E. Mack, Rosamond, *Cilt ve Lâke Sanatı, Doğu Malı Batı Sanatı*, (Çev: Ali Özdamar), İstanbul 2005.
- Meriç, Rıfki Melûl, *Türk Cilt Sanatı Tarihi Araştırmaları I, Vesikalar*, Ankara 1954.
- Richard, Francis, *Splendeurs Persans, Manuscripts du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> Siècle*, Paris 1997.
- Tanırdı, Zeren, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Ortaçağ İslâm Ciltleri", *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı*, S. 4, İstanbul 1990, ss. 102-149.
- , "Kur'ân-ı Kerîm Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri", *1400.Yılında Kur'ân-ı Kerîm*, İstanbul 2010, s. 90-121.



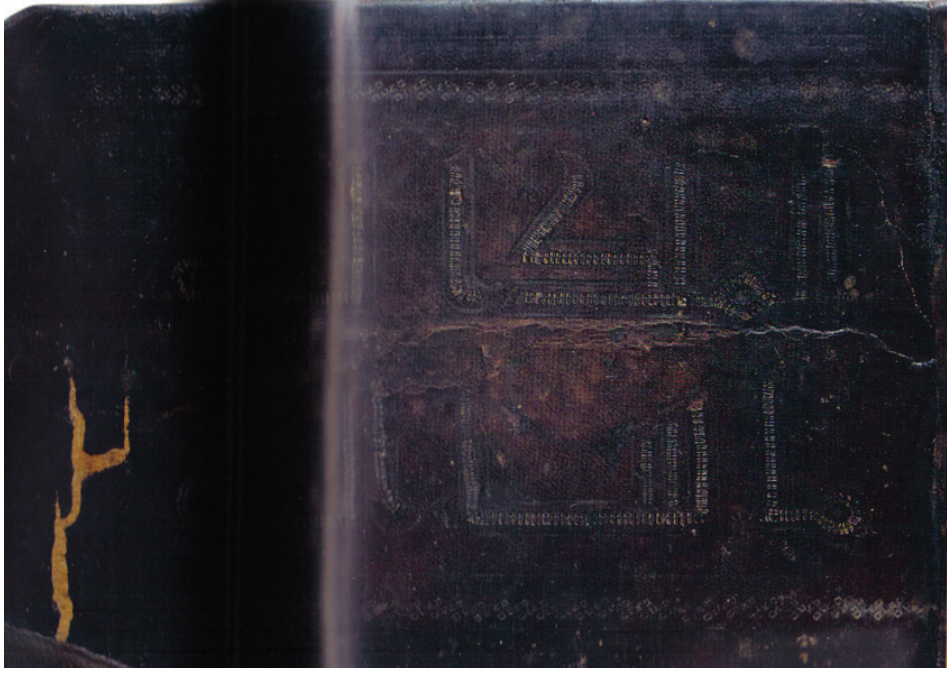
1. Karahoço'da Bulunan İlk Türk Cildleri, VII. yüzyıl, (Emel Esin'den).



2. Kur'ân-ı Kerîm Cüzü; VIII. yüzyıl, Emevî, TİEM, ŞE:80, (Zeren Tanındı'dan).



3. Kutu Kur'ân-ı Kerîm Cüzü, IX. yüzyıl, Abbasî, TİEM, ŞE:43 1-4, (Zeren Tanındı'dan).



4. Kur'ân-ı Kerîm Cüzü, IX. yüzyıl, Abbasî, TİEM, ŞE:13900, ön kapak, (Zeren Tanındı'dan).



5. Kur'ân-ı Kerîm Cüzü, IX. yüzyıl, Abbasî, TİEM, ŞE:13900, ön ve arka kapaklar, (Zeren Tanındı'dan).



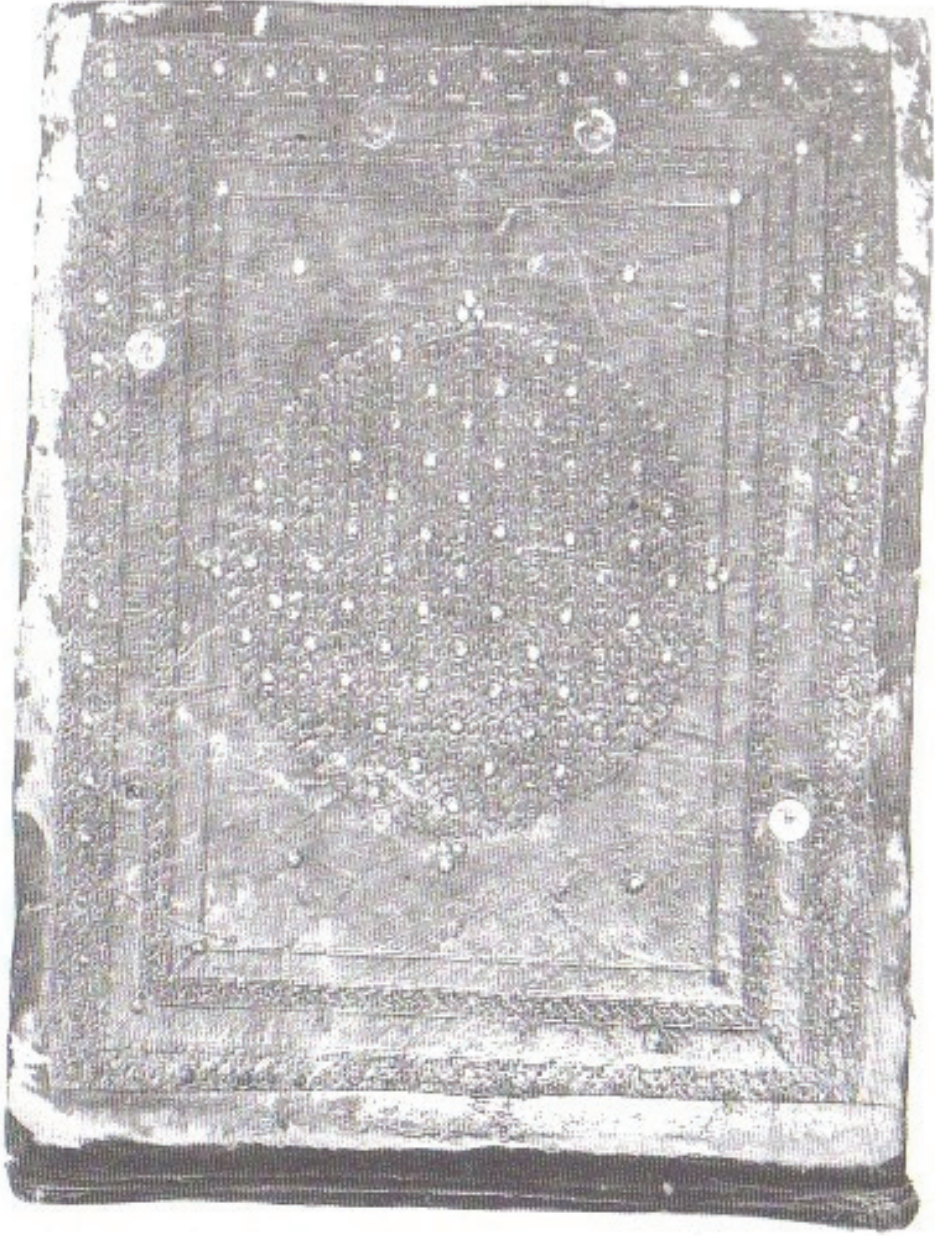
6. Kur'ân-ı Kerîm Cüzü, IX-X. yüzyıl, Abbasî, TİEM, ŞE:2035, (Zeren Tanındı'dan).



7. Kur'ân-ı Kerîm Cüzü, IX-X. yüzyıl, Abbasî, TIEM, ŞE:13895, (Zeren Tanındı'dan).



8. Kur'ân-ı Kerîm Cüzü, X. yüzyıl, Abbasî, TIEM, ŞE:13893, (Zeren Tanındı'dan)



9. Kur'an-ı Kerim, XI. yüzyıl sonu-XII.yüzyıl başı, Tolunoğlu (Kuzey Afrika), TSMK Y.Y.744, (Zeren Tanındı'dan).





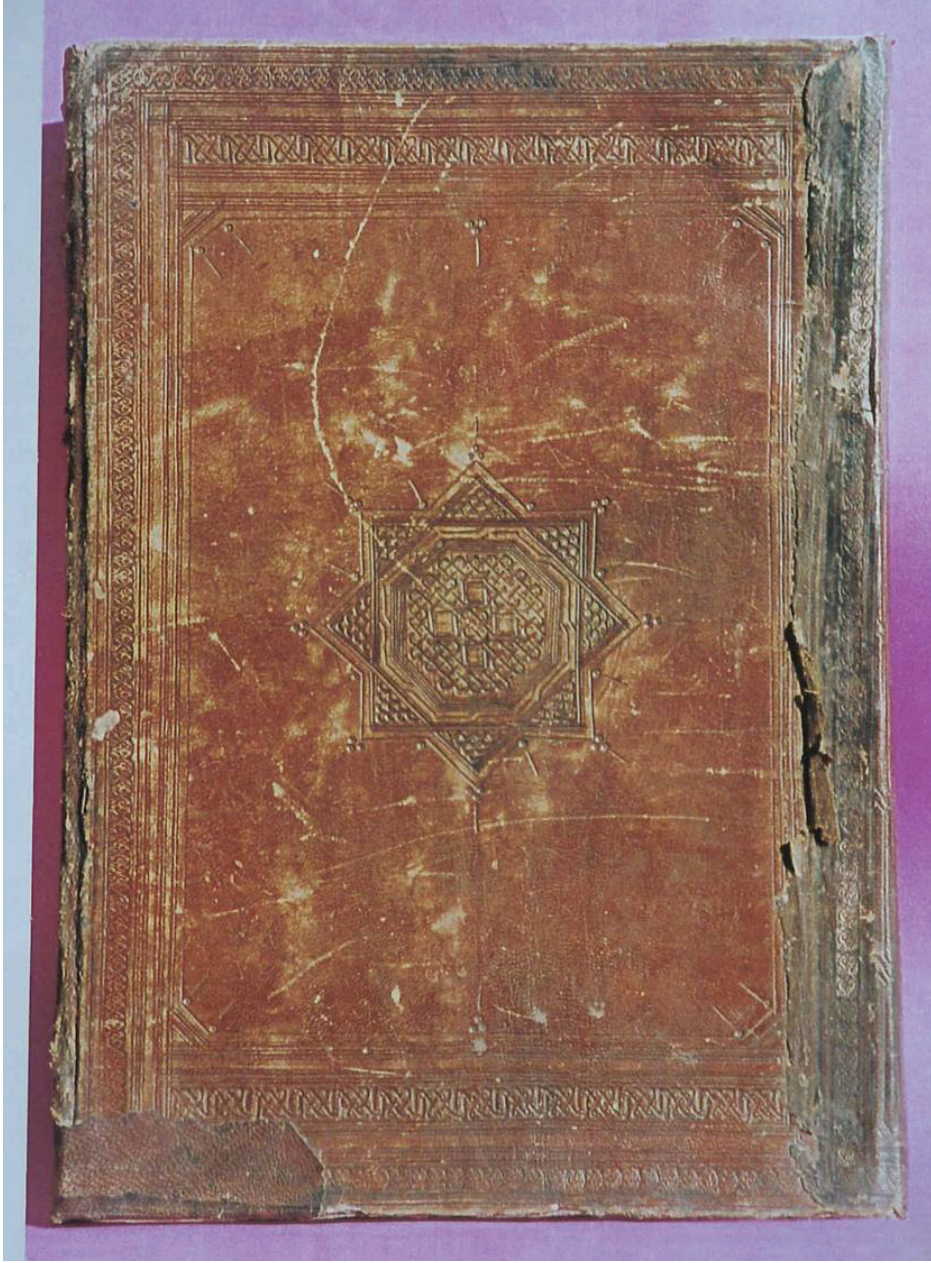
10. Kur'ân-ı Kerîm, 1100'lerden, Gazneli/B.Selçuklu, Paris Bibliothèque National, Arabe:6041 (Francis Richard'dan).



11. Kitâbü'l-Çaribeyn fi'l Kur'ân ve'l Hadîs, 1154, Anadolu Selçuklu, TSMK, III. Ahmed:105, Arka Kapak ve Mikleb, (Ahmet Saim Arıtan'dan).



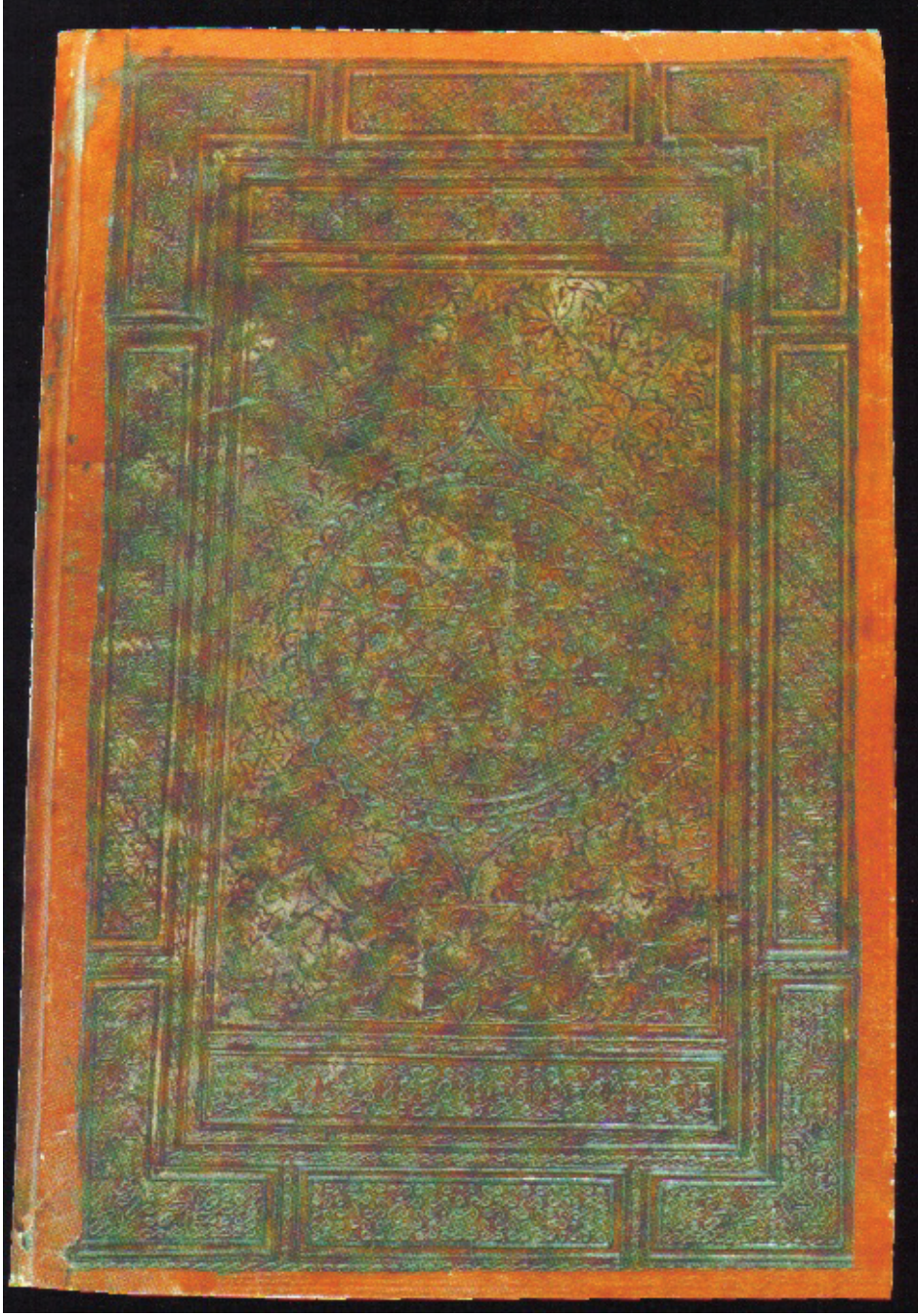
12. Kur'ân-ı Kerîm Cüz Takımı, XIII. yüzyıl sonu- XIV. yüzyıl başı, Anadolu Selçuklu, Mevlâna Müzesi: İhtisas:5787-5788, ön kapak ve miklep içi, (Ahmet Saim Arıtan'dan).



13. Kur'ân-ı Kerîm Cüz Takımı, XIII. yüzyıl sonu- XIV. yüzyıl başı, Anadolu Selçuklu, Mevlâna Müzesi: İhtisas: 5787-5788, arka kapak (Ahmet Saim Arıtan'dan).



14. Kur'ân-ı Kerîm Cüzü, 1306 Musul, İlhanlı, TSMK, E.H:232, (Ahmet Saim Arıtan'dan).



15. Kur'an-ı Kerim, 1314-1315 Konya Karamanoğlu, Mevlâna Müzesi:12, ön kapak (Ahmet Saim Arıtan'dan).

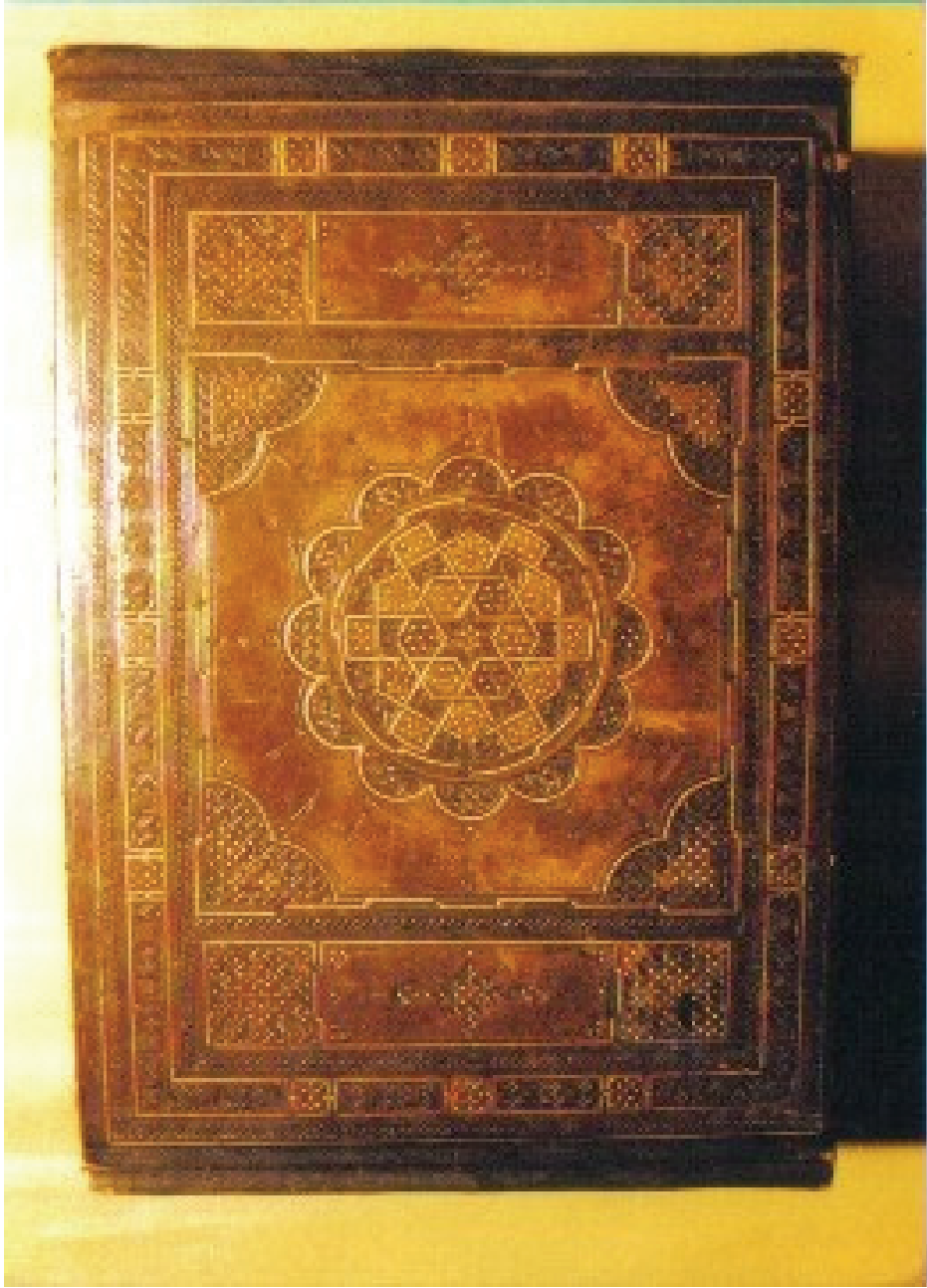


16. Kur'ân-ı Kerim, 1314-1315, Konya, Karamanoğlu Mevlâna Müzesi:12, arka kapak (Ahmet Saim Arıtan'dan).



17. Kur'ân-ı Kerîm, 1314-1315, Konya, Karamanoğlu, Mevlâna Müzesi:12, kapak içleri (Ahmet Saim Arıtan'dan).





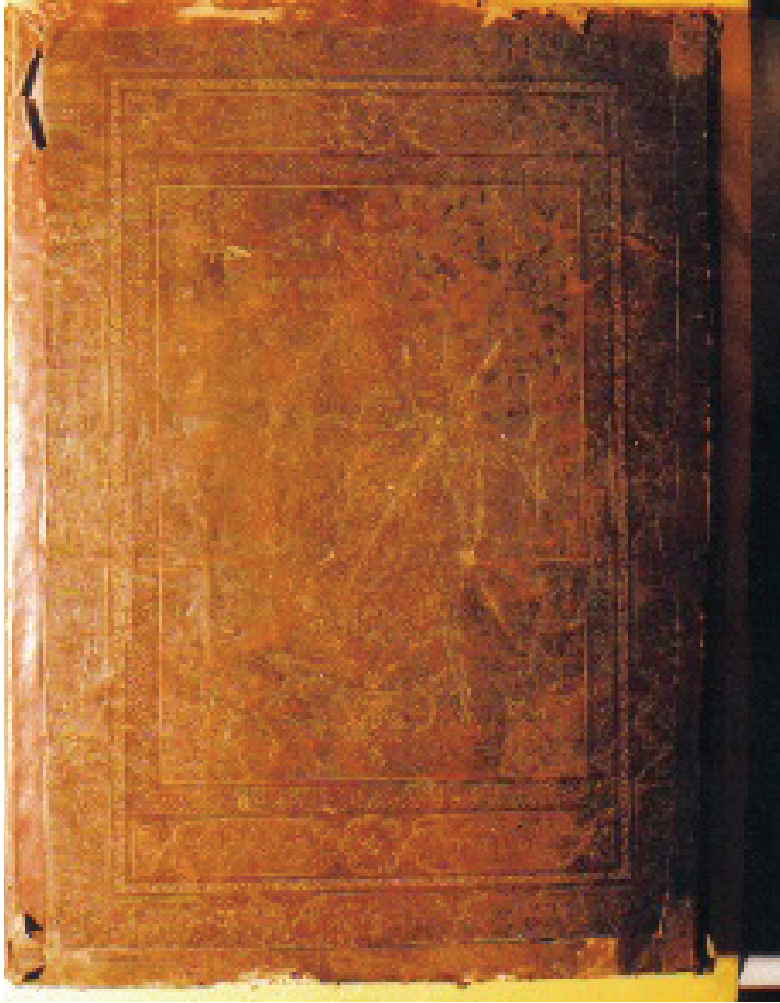
18. Kur'ân-ı Kerîm, XIV. yüzyıl sonları, Memlûk, TİEM:458, ön kapak (Ahmet Saim Arıtan'dan).



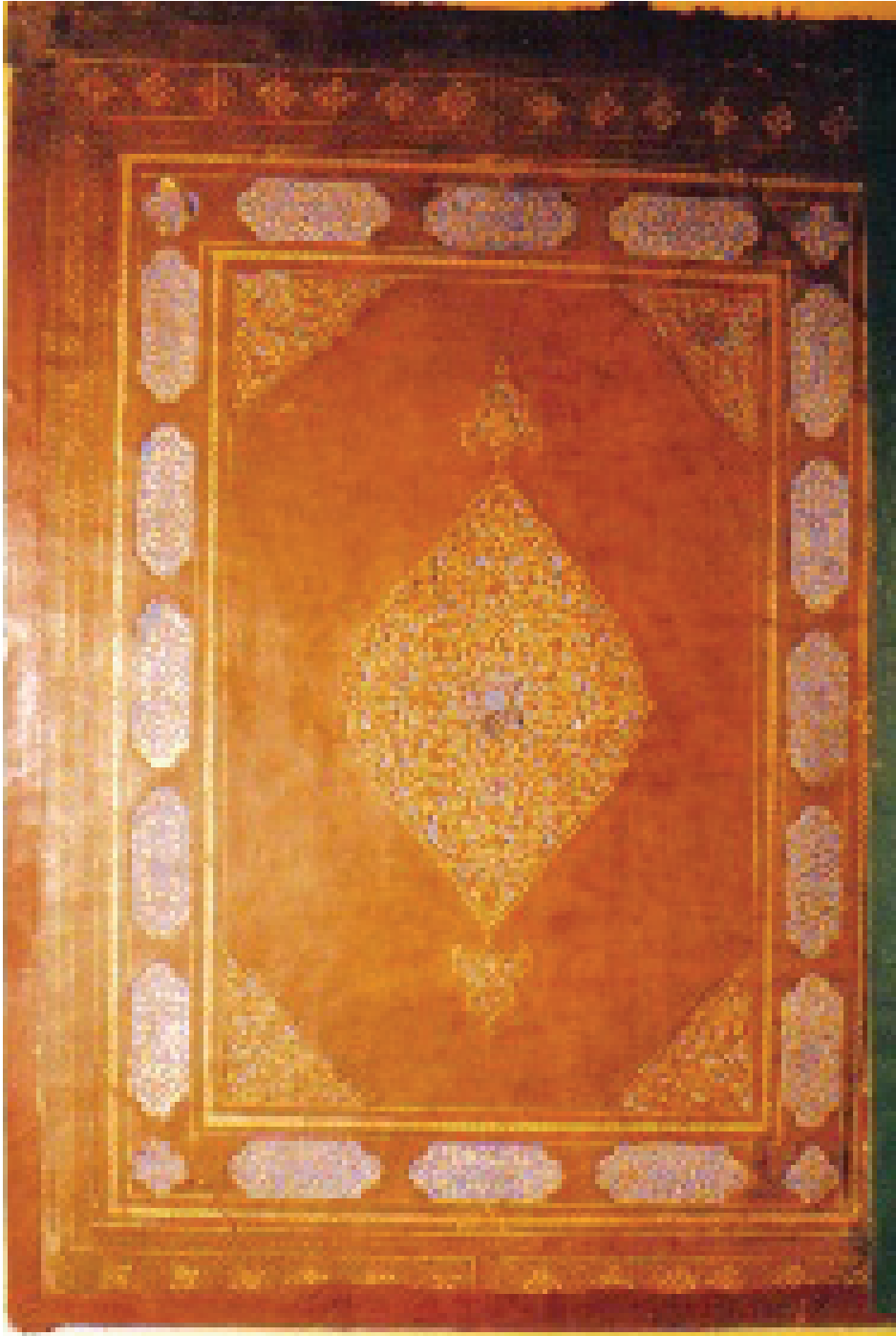
19. Kur'ân-ı Kerîm, XIV. yüzyıl sonları, Memlûk, TİEM:458, arka kapak (Ahmet Saim Arıtan'dan).



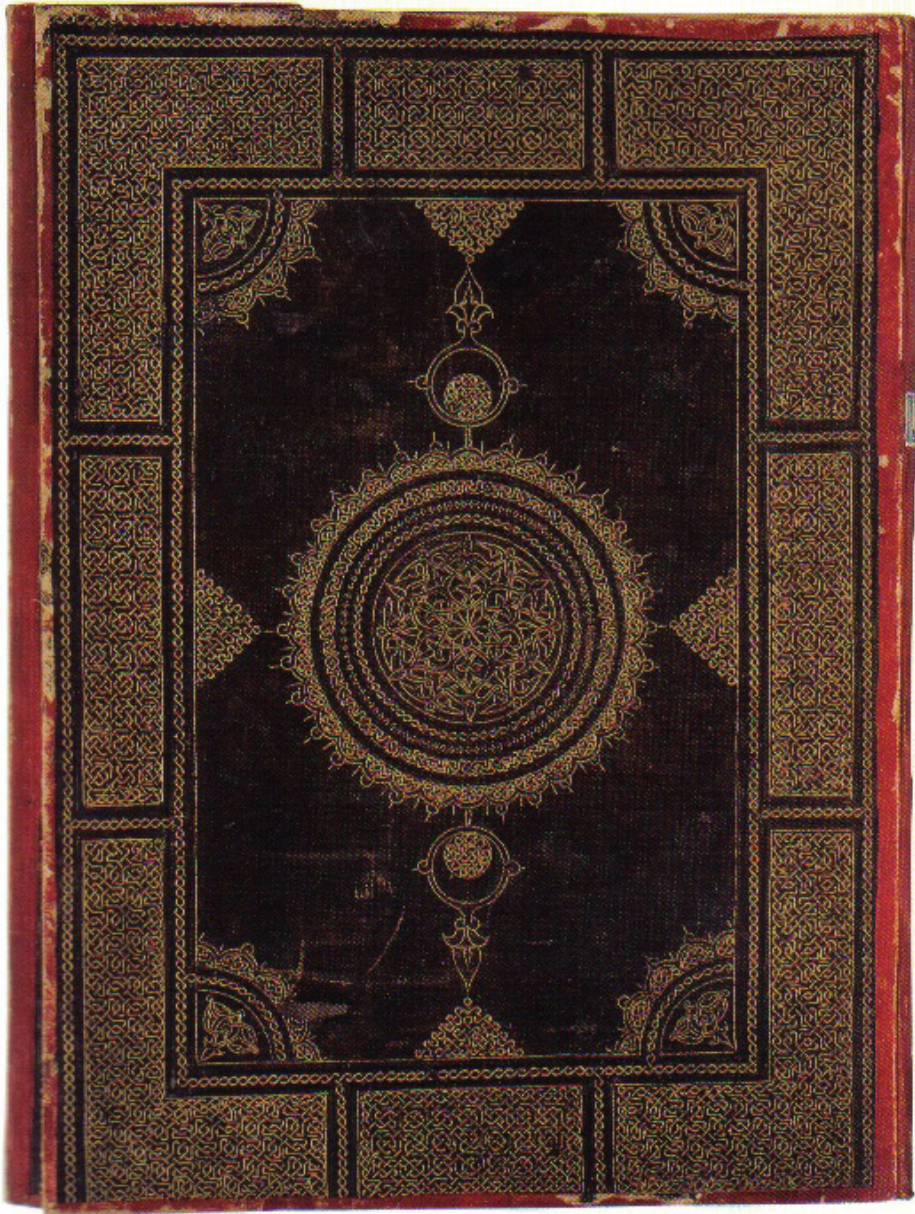
20. Kur'ân-ı Kerîm, XIV. yüzyıl sonları, Memlûk, TİEM:458, Sertab (Ahmet Saim Arıtan'dan).



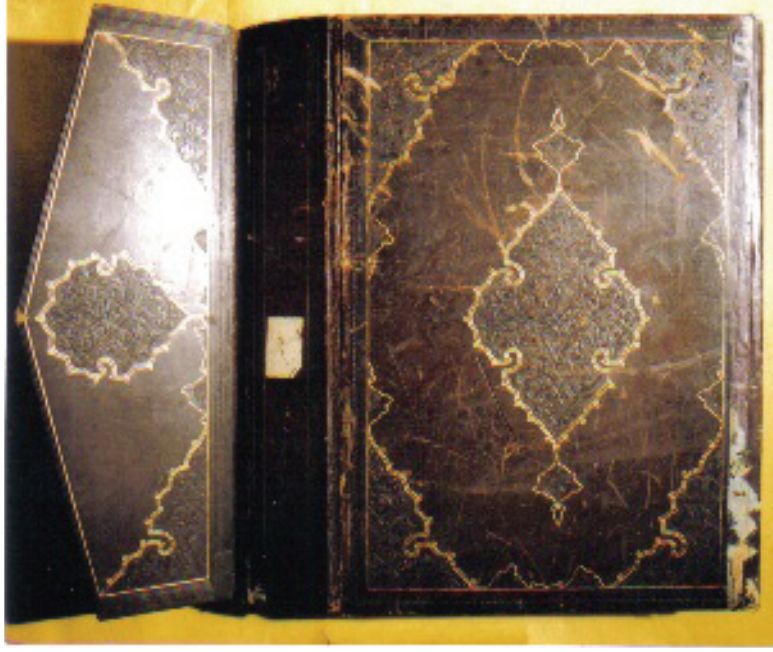
21. Kur'ân-ı Kerîm, XV. yüzyıl başları, Celâyirli, TİEM:252, dış kapak (Ahmet Saim Arıtan'dan).



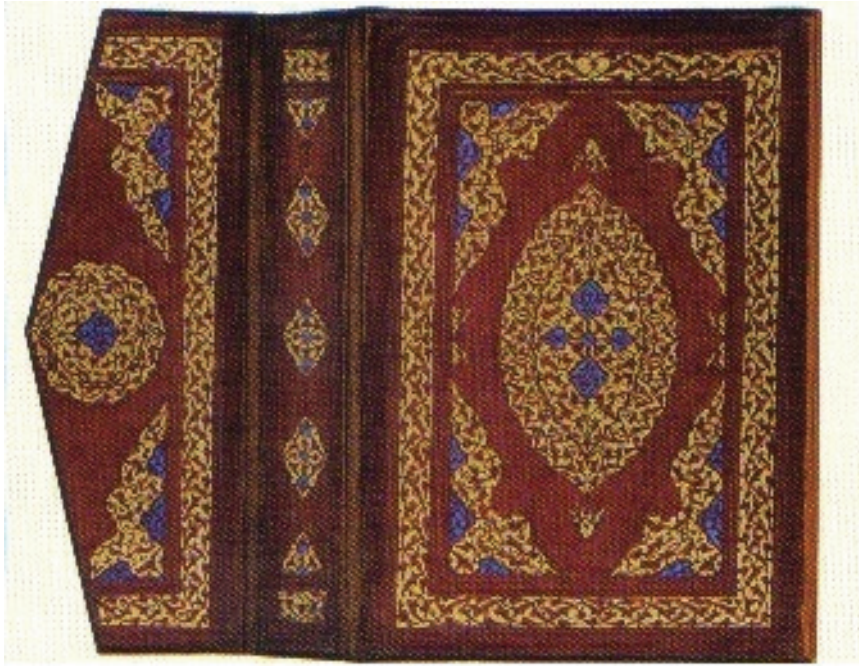
22. Kur'ân-ı Kerîm, XV. yüzyıl başları, Celâyirli, TİEM:252, iç kapak (Ahmet Saim Arıtan'dan).



23.Kur'ân-ı Kerîm Cüzü, 1430-40, Timurlu, TİEM:564-570, dış kapak (Zeren Tanındı'dan).



24. Kur'ân-ı Kerîm, XV. yüzyıl II. yarısı, Osmanlı, TSMK, E.H. 61 (Ahmet Saim Arıtan'dan).



25. Kur'ân-ı Kerîm, XV. yüzyıl II.yarısı, Osmanlı, TİEM: 448, kat' iç kapak (Zeren Tanındı'dan).



26. Kur'ân-ı Kerîm, 1550-51, Safevî, TİEM: 512, dış kapak (Zeren Tanındı'dan).



27. Kur'an-ı Kerim, 1550-51, Safevî, TİEM: 512, kat' iç kapak (Zeren Tanındı'dan).





28. Kur'ân-ı Kerim, 1644, Osmanlı, TİEM:535, dış kapak (Zeren Tanındı'dan).



29. Kur'ân-ı Kerîm, 1644, Osmanlı, TİEM:535, iç kapak (Zeren Tanındı'dan).



30. Kur'ân-ı Kerim, 1715, Osmanlı, TSMK,E.H.:141, dış kapak (Kemal Çığ'dan).



31. Kur'an-ı Kerim, 1868, Osmanlı, Karaman Müzesi:736, dış kapak (Betül Koca'dan).

## MUSHAF TEZYİNATININ TARİH İÇİNDEKİ GELİŞİMİ

Ali Fuat BAYSAL\*

### ÖZET

İslam kültür ve medeniyetinde sanatların dayandığı temel olan Kur'an-ı Kerim, güzel sanatlara ait muhteva ve formun ilk ve en önemli modelini teşkil eder. İlk dönemlerde Mushaflarda önceliğin istinsah olması sebebiyle bu dönemde tezyinata fazla önem verilmemiştir. Bezeme fikri kesin olarak bilinmemekle birlikte, Hz. Peygamberin vefatını takip eden ilk yüzyıl içinde ortaya çıktığı tahmin edilmektedir. Yüzyıllar boyunca Müslüman sanatçılar tarafından her zaman şaheser olarak görülen Mushaflar, diğer İslam ülkelerinin yanı sıra Anadolu coğrafyasında da Osmanlı tezhip sanatı ile mükemmele ulaşmıştır. Klasik Osmanlı Mushaf tezyinatında tezhiplenen alanlar Zahriye sayfası, serlevha (baş sayfa), hatime sayfası (bitiş sayfası) sûre başlıkları, ayet aralarındaki duraklar, metin kenarlarındaki güllerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Zahriye, Serlevha, Sûre Başı, Durak ve Güller.

### HISTORICAL DEVELOPMENT OF ILLUMINATION OF THE KORAN

The Holy Koran, which the arts in the Islamic culture and civilization are based on, exhibits the first and most important model of content and form belonging to fine arts. Since copying was prioritized as far as the Koran was concerned initially, not much attention was attached to illumination. The idea of decoration, or ornamentation, is thought to have originated in the first century after the decease of Prophet Muhammad, though this is not for certain. The Korans, which have been seen as masterpieces by Muslim artists for centuries, reached a culmination in Anatolia with the 16th century Ottoman art of illumination. The spaces that were illuminated in the classical Ottoman Koran illumination are Zahriye (bookback page), serlevha (front page), hatime (last page), surah titles, periods between verses, and the roses in the text margins.

**Key Words:** Zahriye (bookback page), Serlevha (front page), Hatime Sayfası (last page), Surah Title, Verse Periods and Roses.

Kur'an-ı Kerim'in, ilahi mesaj olmasının yanında ayrıca sanat ve estetik açısından insanların gözüne ve gönlüne hitap eden bir etkisi vardır.

İslam kültür ve medeniyetinde sanatların dayandığı temel olan Kur'an-ı Kerim, güzel sanatlara ait muhteva ve formun ilk ve en önemli modelini teşkil eder.

\* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, afbaysal@gmail.com

Bununla birlikte Müslümanların estetik hassasiyetleri ve tavırları üzerindeki asıl etkinin “Kur’ânî” olduğu da bir gerçektir <sup>1</sup>.

Kur’an-ı Kerim sayfaları ilk defa Hz. Ömer’in teklifi ve Hz.Ebubekir’in kabulü ile iki kapak arasında bir araya getirilerek Mushaf haline getirilmiştir. III. Halife Hz.Osman ise genişleyen İslam coğrafyasının belirli merkezlerine okuyuş farklılıklarını gidermek ve birliği sağlamak amacıyla istinsah ettirmiş ve göndermiştir. Bunun için Peygamber Efendimizin eşlerinden Hz. Hafsa validemizin elinde bulunan bu tek Mushaf örneği parşömen üzerine yazılarak çoğaltılmış ve Mekte, Şam, Kûfe, Basra gibi merkezlere gönderilmiştir <sup>2</sup>.

İlk dönemlerde çoğaltılarak farklı bölgelere gönderilen bu Mushaflarda önceliğin istinsah olması, okuyuş birliğinin sağlanması ve Kur’an metninin doğru yazılması, etkilenmemesi gibi kaygılarla bu dönemde tezyinata önem verilmemiştir <sup>3</sup>.

Bu Mushaflarda noktalama, harekeleme işaretleri bulunmadığı gibi süslemeler, renkli dikdörtgen şekiller, her beş ve on ayet sonuna konan tahmis ve ta’sir işaretleri, sûreleri ayıran değişik türdeki şekiller de yoktur <sup>4</sup>.

Yine bu dönemde sayfa düzeninden veya belirli bir formdan bahsetmek mümkün değildir. Bu süreç içerisinde böyle bir şey beklemekte uygun değildi. Kur’an sayfalarını bezeme fikri kesin olarak bilinmemekle birlikte, Hz. Peygamberin vefatını takip eden ilk yüzyıl içinde ortaya çıktığı tahmin edilmektedir.<sup>5</sup>

Emevi döneminde Kur’an yazısının sistemli olarak geliştirilmesi ve sanat açısından güzelleştirilmesi ve belirgin bir mahiyet kazanmasıyla birlikte<sup>6</sup> ilk tezyinat örneklerini Geç Emevi Erken Abbasi dönemi dediğimiz yani VIII.- X. yüzyıl arasında istinsah edilen Kur’an-ı Kerim’lerin nüshalarında görüyoruz. (Resim 1-2).

Emevîler devrinin önemli vesikalarından olan Kufi hatlı Erken İslam Dönemi Kur’ân sayfaları bugün İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Şam Evrakları Bölümüne kayıtlıdır ve yaklaşık iki yüz elli binin üzerindedir. Şam Emeviye Camii’nden getirilen bu koleksiyondaki <sup>7</sup> parşömen yapraklı nüshalar form olarak bugün kullandığımız Mushafların aksine yatay olarak tasarlanmıştır. Bu ilk nüshalarda durak dediğimiz ayet numaralarının işaret edildiği noktalar ve sûre başları basit ve sade bir biçimde tezyin edilirken ilk iki veya sonraki iki yaprakları altın, yeşil, kırmızı ile renklendirilmiş daireler, iç içe geçmiş kareler, geçme bantlar, noktalardan oluşan tezhipte süslenmiştir <sup>8</sup>

<sup>1</sup> el- Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, s. 197.

<sup>2</sup> Altıkulaç, “Günümüze Ulaşan En Eski Mushaf Nüshaları”, *1400. Yılında Kur’an- Kerim*, s. 30–31.

<sup>3</sup> Taşkale, “Kur’an-ı Kerim’de Açan Çiçekler”, *M. Uğur DERMAN 65. Yaş Armağanı*, s. 538.

<sup>4</sup> Altıkulaç, *Hz. Osman’a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif T.İ.E.M. Nüshası*, I, s. 94-114.

<sup>5</sup> James, “Bezeme ve Tezhip”, *İslâm Kültürü (Çeşitli Konuları İle) İslâm’da Kültür ve Bilgi*, V, s. 689.

<sup>6</sup> Çetin, “İslam Hat San’atının Doğuşu ve Gelişimi (Yakut Devrinin Sonuna Kadar)”, *İslam Kültür Mirasında Hat San’atı*, s. 14–32.

<sup>7</sup> Şahin, “Türk ve İslam Eserleri Müzesi’ndeki Örnekleriyle Tarihsel Süreç İçerisinde Hat Sanatı”, *1400. Yılında Kur’an- Kerim*, s. 16.

<sup>8</sup> Tanındı, “Başlangıcından Osmanlı’ya Tezhip Sanatı”, *Hat ve Tezhip Sanatı*, s. 243.

794–795 yıllarında Hârûnürreşîd'in papirüs ve parşömen yerine devlet hizmetlerinde kullanılacak evraklar için Bağdat'ta kurduğu kâğıt imalathanesinde<sup>9</sup> farklı cinste kâğıtların üretilmesi ile birlikte 10. yüzyıldan sonra Mushaflar iyi cins kâğıtlara yazılmaya başlamıştır. 110x73 ve 98x65cm. ebatlarında üretildiği tahmin edilen Bağdadi kâğıtların kırılması ile kitap ve Mushaf formatı ortaya çıkmıştır<sup>10</sup>. İlk dönemden beri yatay olarak kullanılagelen Mushaf formatı Abbasiler döneminde değişime uğrayarak ve bugünkü kullandığımız biçimde dikey olarak uygulanmıştır. Bu tasarım biçimi hakkında herhangi bir bilgi olmamasına karşın muhtemelen yazının gelişmesi ile birlikte kufi yazı yerine ince, nesih yazının kullanılması, dolayısıyla harflerin karakterlerinin küçülerek bir satır üzerine daha çok yazının yazılabilmesi imkânının ortaya çıkmasındandır.

Hat sanatının üstatlarından ve aynı zamanda müzehhip olan olan İbnü'l-Bevvâb'ın altmış dört Mushaf yazdığı bilinmektedir. 1001 yılında Bağdat'ta istinsah edilen ve günümüze kadar ulaşarak Dublin Chester Beatty Library 1431'de bulunan mushafın süsleme özelliklerine baktığımızda ayet sonlarının mavi renkli üç nokta ile belirtilmiş, her beş ayette bir beş rakamının ebced karşılığı olan "he" harfini temsil eden damla şekli konduğu görülmektedir.<sup>11</sup> (Resim 3)

Bu dönem Mushafları parşömen üzerine mavi, eflatun, kırmızı, siyah mürekkep ve altınla istinsah edilmiştir. Tezyinat üslubu olarak Emevi döneminin İslâm sanatına tesir eden geç Helenistik- Bizans sanatının yerini, Abbasilerin merkezi Bağdat'ta Sasanî sanatı almıştır. Türkler'in Abbâsî iktidarına yardımcı olmaları hasebiyle sanat eserlerinde Türk sanatının etkileri de bariz bir şekilde görülmektedir. Uzak Doğu sanatı da Türkler aracılığıyla İslâm sanatında kendini hissettirmiştir. Bununla birlikte İslam coğrafyasının genişlemesi ve farklı milletlerle etkileşim sonucunda erken örneklerde gördüğümüz sade süslemeler, yerini daha detaylı kompozisyonlara bırakırken Abbâsî sanatının tezyinatı ile İslâm sanatının kendine has üslubu da ortaya çıkmıştır.<sup>12</sup>

Bağdat'taki sanat faaliyeti XIII. yüzyıla kadara gelişirken, Güneybatı Asya'da hüküm süren Karahanlılar'ın tezyîni sanatları hakkında fazla bir bilgimiz yoktur. Ancak, mîmârî eserler üzerindeki süslemeler, geometrik bir düzen anlayışının hâkim olduğunu gösterir. Bu döneme ait olduğu ifade edilen bir mushafın, yazısı celi olup sayfası cetvelsizdir. Sûrebaşı, kalın ve dikdörtgen ve başında gül vardır. Duraklar satır üzerinde olup yuvarlaktır<sup>13</sup>. (Resim 4)

Diğer taraftan XI. yüzyıl da Gazneliler zamanında, Gazne, Hind ve İslâm dünyasının buluşma noktası olmuştur. Bu bölgede gelişen Türk sanatı, hem büyük Selçuklu sanatına hem de Hindistan'daki tüm İslâm sanatına temel teşkil etmiştir. Gazneliler zamanından kalma ve muhtemelen saray için hazırlanmış

<sup>9</sup> Bloom, *Kâğıda İşlenen Uygarlık, Kâğıdın Tarihi ve İslam Dünyasına Etkisi*, s. 75.

<sup>10</sup> Serin, "Mushaf", *DİA*, XXXI, 252.

<sup>11</sup> Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, s. 58.

<sup>12</sup> Yetkin, "Abbasiler", *DİA*, I, 49.

<sup>13</sup> Tanrıver, *Türk Tezhip Sanatında XIV. ve XVI. Yüzyıl Mushaf Gülleri*, s. 14.

tezhiplerle bezenmiş zarif kitapların birkaç örneği günümüze kadar gelmiştir<sup>14</sup>. (Resim 5-6)

XI. yüzyılda Büyük Selçuklu Mushaflarında parşömen yerine kâğıt kullanılmaya başlanmış ancak parşömen de tamamen terk edilmemiştir<sup>15</sup>. Mushaf tezhibinde ise daha çok geometrik formlar, altıgenler, sekiz köşeli, dört köşeli yıldızlar, düğümlü geçmeler kullanılmıştır. Geometrik geçmeler Selçuklu tezhiplerindeki ana kompozisyonudur. Selçuklu süslemesindeki geometrik düzenin yanı sıra bitkisel motifler, rûmiler ve münhanilere de önem verildiği görülmektedir. Çok zengin tasarımlara sahip olan Selçuklu tezhiplerinde motif tekrarı görülmez.<sup>16</sup> Ayet sonları güllerle (durak) belirtilmiş, her beş veya on ayetin sonuna tezhipte bezenmiş bir işaret koymak ta gelenek haline gelmiştir.<sup>17</sup> Mushafların pek çoğu genel olarak muhakkak-reyhanî hatla yazılmakla birlikte Mevlana Müzesi envanterinde bulunan Abdullah-i Hicazi'ye ait Kur'an-ı Kerim'deki gibi sülüs hatla nesih hattın birlikte kullanılması, sülüs yazının altınla yazılması ve bu sülüs hattın kenarının siyah mürekkeple tahrirlenmesi de Selçukluların kitap tezyinatındaki bir geleneğidir<sup>18</sup> (Resim 7). Bu üslup 14.yy. Mısır Memlûk sultanlarının yazdırmış oldukları Mushaflarda da görülmektedir.

XIV. yüzyıl İlhanlı dönemi tezhibinde tasarım ve motifler genel olarak Büyük Selçuklu tezhip sanatının devamı niteliğindedir. Üstad ellerden çıkmış büyük boyuttaki zengin bezemeli örnekler, yüzyılın başlarında İlhanlı 14.yüzyıl boyunca da Memlûk sanatçıları tarafından üretilmiştir<sup>19</sup>.

Büyük ebatlarda tasarlanan Memlûk Mushafları, altınla yazılmış harflerin etrafı siyah mürekkeple, siyah mürekkeple yazılmış harflerin etrafı da altınla tahrirlenmiştir<sup>20</sup>. Memlûk kitap sanatçıları XIII. yüzyılın ortalarından XVI. yüzyılın başlarına kadar geçen dönem içerisinde süsleme yönünden zengin Mushaf örnekleri ortaya koymuşlardır.<sup>21</sup> Kahire'de Memlûk Emiri Baybars el-Caşenkir yedi ciltlik büyük boy bir Kuran siparişi verdiği ve bu mushafın tezhibinde üç müzehhibin çalıştığı bilinmektedir. Mushaf'ın başlarındaki müzehhep sayfalar için farklı üsluplarda desenler hazırlayan müzehhiplerden biri de Kahire tezhip üslubu sanatkârı Sandal ismi ile maruf Ebu Bekir'dir<sup>22</sup>(Resim 8).

Timurlu Döneminin Mushafları cilt ve tezhip tasarımlarının özgün olması ve ebat olarak büyük olmaları ile öne çıkar. Müzehhipler tasarladıkları serlevha ve unvan tezhiplerinde, altın, bedahşi lacivert, pembe, limon küfü yeşil, mavi, siyah,

<sup>14</sup> Blair, Bloom, "Bezeme Sanatları" *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 342-343.

<sup>15</sup> Tanındı, "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı", *Hat ve Tezhip Sanatı*, s. 245

<sup>16</sup> Özsayiner, *Tezhipli Kur'an-ı Kerimler*, s. 14.

<sup>17</sup> Mahir, "İslam Kitap Sanatı Tezhip Tasarımına Büyük Selçuklu Dönemi Katkılarının Bir Örneği" *I.Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri II*, (2001), s. 105-111.

<sup>18</sup> Günüş, "Ahmed b. Abdullah-i Hicazi ve Mevlana Müzesi'ndeki Kur'an-ı Kerim'i" *Vakıf ve Kültür*, (1999), sy. 5, s. 54.

<sup>19</sup> Tanındı, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri", *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim*, s. 97.

<sup>20</sup> Serin, "Mushaf", *DİA*, XXXI, 252.

<sup>21</sup> Tanındı, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri", *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim*, s. 98.

<sup>22</sup> James, "Bezeme ve Tezhip", *İslâm Kültürü (Çeşitli Konuları İle) İslâm'da Kültür ve Bilgi*, V, 693.



kırmızı ve yeşil renkler verilmiş;<sup>23</sup> geometrik geçmelerin meydana getirdiği paftalardan oluşan desenlerde ise rûmi motifi ile hatâi grubu motifler yaklaşık olarak aynı oranda kullanılmıştır. Memlûk döneminde gözlenen rûmi hâkimiyeti, yerini hatâi grubu ile eşit paylaşımına bırakmıştır<sup>24</sup>. Dönem tezhiplerindeki desenler oldukça küçük ebatla olmalarına rağmen işçiliklerde görülen incelik ve mükemmellik dikkat çeker.<sup>25</sup> Timurlu Döneminde Herat, XV. yüzyıl boyunca sanat merkezi olarak önemini yitirmeyen şehir olmuştur. Güzel ciltlenmiş mushaflar, tezhipli ve ünlü hattatların kaleminden çıkmış örnekler bu şehre aittir (Resim 9).

İran Sanatının en parlak dönemi Safeviler’de sanatçılar sarayın himayesiyle kendi üslup ve özelliklerini ortaya koyarak renklerin çeşitli, altının bol kullanıldığı çok güzel eserler çıkarmışlardır. Tezhipli alanlar sadece mushafın başı ve sonu ile sınırlı kalmamış ara sayfalarada tezhip yapılmıştır. Ayrıca Yasin Sûresi’nin tezhiplenmesi ve Mushafın sonuna Farsça Falnâme’nin ilave edilmesi de bu dönemin özelliklerindedir.<sup>26</sup> Kitap sanatlarının en uzun süreli üretim merkezlerinden olan Şiraz ‘ın haricinde, Tebriz, Herat, Kazvin,İsfahan,Horasan bölgesinde Meşhed,Sebzevar,Tun,Asterabad ve Baherz, kitap sanatlarının en güzel örneklerinin üretildiği bölgeler olmuştur<sup>27</sup>. Bu ekoller, devrinin kitap sanatlarını ve tezhip anlayışını yansıtan önemli merkezlerdir. Herat menşeli Kuran-ı Kerim nüshaları serlevha Fatih ve Bakara sûreleri ile başlar. Bazı örneklerde bu sûrelerden önceki sayfada, zahriye sayfasında yer alan tezhipli şemselerin salbekleri içine ayetler, bazı nüshaların sonuna da Esmâ-i Hüsna yazılıdır. Tezhip tasarımları yerleşik bir atölyenin özgün tasarımlı örneklerini işaret eder. Sûre başlarının ve sayfa kenarlarındaki güllerin tasarımları ise sadedir<sup>28</sup> (Resim 10).

XII. yüzyılda, Kuzey Afrika ve Endülüs Emevî devletinde hazırlanmış mushaflar, genelde kareye yakın ölçüdedir<sup>29</sup>. Magribî hatla yazılmıştır ve bu Mushafların başlangıç ve bitiş sayfalarında geometrik tasarımlı tezhipler görülür<sup>30</sup>. Beyaz renkte geçme bantların oluşturduğu alanlar kırmızı, mavi ve altınla renklendirilmiştir.

Türkler Anadolu’ya geldiklerinde tezhip sanatını beraberlerinde getirmişlerdir. Anadolu’da kurulan ilk beyliklerde de tezhipli kitaplar hazırlanmıştır.<sup>31</sup> Selçuklular, XIII. yüzyılda Anadolu’da geniş bir kültür havzası oluşturmuş Konya bu dönemin merkezi olmuştur. 1270 yılından itibaren yaygınlık kazanan tezhipli eserlerin motif iskeletini Rûmiler, münhaniler, geçmeler, XIV. yüzyıldan itibaren de bitkisel motifler oluşturur. Lacivert, kırmızı, mavi, pembe, turuncu, siyah, be-

<sup>23</sup> Özcan, *Timur Devri Herat Tezhip Ekolü Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi*, s. 405.

<sup>24</sup> Tanrıver, *Türk Tezhip Sanatında XIV. ve XVI. Yüzyıl Mushaf Gülleri*, s. 49.

<sup>25</sup> Özcan, *Timur Devri Herat Tezhip Ekolü Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi*, s. 2.

<sup>26</sup> Şahin, “Türk ve İslam Eserleri Müzesi’ndeki Örnekleriyle Tarihsel Süreç İçerisinde Hat Sanatı”, *1400. Yılında Kur’an- Kerim*, s. 24.

<sup>27</sup> Tanındı, “Kur’an-ı Kerim Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri”, *1400. Yılında Kur’an-ı Kerim*, s. 104.

<sup>28</sup> Tanındı, “Kur’an-ı Kerim Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri”, *1400. Yılında Kur’an-ı Kerim*, s. 106.

<sup>29</sup> Tanındı, “Kur’an-ı Kerim Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri”, *1400. Yılında Kur’an-ı Kerim*, s. 96.

<sup>30</sup> Tanrıver, *Türk Tezhip Sanatında XIV. ve XVI. Yüzyıl Mushaf Gülleri*, s. 27.

<sup>31</sup> Algaç, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Tezhip Sanatı (XIII.-XV. Yüzyıllar)*, s. 202.

yaz ve nadiren de turkuaz ve eflatun renkleri kullanmışlardır. Tasarım olarak dikdörtgen, mekik, daire şekillerini kullanırlarken bunun yanında geometrik kompozisyonları da tercih etmişlerdir.<sup>32</sup> (Resim 11-12). Selçuklu Devletinin zayıflaması ile Anadolu'da kurulmuş olan Beylikler kendi siyasi mücadeleleri dışında ilmi ve sanat faaliyetlerinin devamını sağlamışlardır. Selçuklu devri tezhibinin devamı niteliğinde olan Beylikler Dönemi tezhibi çağdaşı olan İlhanlı ve Memlûklü tezhipleri ile benzerlik göstermektedir. Bu aynı zamanda klasik Osmanlı tezhip sanatına geçiş için bir hazırlık dönemi olmuştur<sup>33</sup>.

Osmanlı tezhip sanatının bir ekol özelliğini yansıtan önemli ve olgun dönemi Fatih Sultan Mehmet'in dönemidir. Bu dönem tezhiplerinde motif ve renk açısından Herat ve Şiraz Türkmen üslubunun etkilerini görmek mümkündür<sup>34</sup>. Bu dönemin tezhipleri Türk kitapçılık tarihinde tamamıyla ayrı ve kendine özgü bir ekolün ürünleri olarak karşımıza çıkar<sup>35</sup>.

Fatih, Saray nakkaşhanesinin başına Baba Nakkaşı getirmiştir. Baba Nakkaş'ın tezhiplerinde kullandığı motifler devrin karakteristik özelliğini yansıtmaktadır. Bu devirde hataî grubu motifler ve rûmî motifleri ön plana çıkmıştır. Zengin ve gösterişli hataîlerin yanında yuvarlak uçlu yapraklar dikkati çekmektedir.

Fatih devri tezhiplerini diğer devrilerden ayıran renk kobalt mavisidir. Çivit mavisi de denilen bu renk genelde zemin boyası olarak kullanılmıştır. Küçük alanlarda ise siyah, beyaz, yeşil ve turuncu renkler tercih edilmiştir. Altın, bu dönemde mat ve parlak olarak her iki usulde de kullanılmıştır<sup>36</sup>.

Fatih dönemi eserlerinin zahriye sayfaları karşılıklı iki ya da tek sayfa olduğu gibi kitapların boyutuna göre dikdörtgen, beyzi(oval) ya da yuvarlak şemse biçiminde de görülmektedir<sup>37</sup>. (Resim 13).

XVI. yüzyılda zirveye ulaşan klasik Osmanlı üslubunda, motifler tamamen stilize edilerek sadeleştirilmiş ve aslı hüviyetlerinden oldukça uzaklaşmışlardır. Stilize edilen hatâiler, rûmiler bulutlar altın ve lacivertin uyumu ile ihtişam kazanmıştır. Bununla birlikte sarayın baş nakkaşı Karamemi yarı stilize lâle, karanfil, gül, sümbül gibi çiçekler, bahar çiçekleri ile donatılmış ağaçlar, serviler ile de farklı bir üslup ortaya koymuştur (Resim 14).

XVII. Yüzyıl ortalarından itibaren Batı etkisi süsleme sanatlarımızda da kendini göstermeye başlar. XVIII yüzyıl sonlarına doğru etkisini sürdüren bu süreçte artık motifler stilize değildir. Natüralist tarzda çiçeklerin fazlaca kullanıldığı bir üslup etkili olmuştur. XVIII. yüzyılın sonlarından başlayarak XIX. yüzyılın sonlarına kadar ki dönemde de şükûfe tarzında natüralist çiçeklerin, çiçek sepetlerinin ve kurdelelerinin kullanılıp çok renkli uygulamaların yapıldığı lâle, sümbül

<sup>32</sup> Algaç, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Tezhip Sanatı (XIII.-XV. Yüzyıllar)*, s. 35.

<sup>33</sup> Tanındı, "Karamanlı Beyliğinde Kitap Sanatı", *Kültür ve Sanat*, s. 42-44.

<sup>34</sup> Aşıcı, *Fatih Devri Tezhip Üslûbu*, s. 284.

<sup>35</sup> Ersoy, *Türk Tezhip Sanatı*, s. 52.

<sup>36</sup> Aşıcı, *Fatih Devri Tezhip Üslûbu*, s. 215.

<sup>37</sup> Ersoy, *Türk Tezhip Sanatı*, s. 52.

ve gülün tercih edildiği özellikle serlevhalarda altının bolca kullanıldığı, çiçeklerin altın üzerine işlendiği bir üslup etkili olmuştur.<sup>38</sup>

Batılılaşmanın tesiri ile Osmanlı tezminatında gerileme ve uygulanan tezhiplerin kalitesinde bir düşüş görülür. Süslemelerde barok ve rokoko motiflerin yoğunluğu hissedilir. Çiçekler doğadaki görünüşlerine daha yakın bir görünüme sahiptir. Bezmeden ziyade minyatür çiçek ressamlığı üslubu ortaya çıkar. Ancak çiçek ressamlığının da en parlak devridir ve sevilerek kullanılmıştır.<sup>39</sup> Avrupa'da itibar gören çiçek ressamlığı ile eşdeğer bir gelişme söz konusudur. Lâle, sümbül, gül bu dönemin en çok kullanılan çiçekleridir. Özellikle Gül'ün İslam kültüründe Hz. Peygamberi ifade etmesi, en çok tasvir edilen çiçek olma özelliği kazandırmıştır.<sup>40</sup> (Resim 15-16).

Kur'an-ı Kerim'lerin tezhip edilen bölümleri şunlardır;

Zahriye sayfası, serlevha, Nas sûresinden sonra gelen ketebe, hatim duası ve secavend açıklamalarının bulunduğu sayfalarla birlikte bunların arasında kalan ve iç sayfalarda bulunan sûrenin ismi, nazil olduğu yer, ayet sayısı vb. bilgileri açıklayan sûre başlıkları, ayet aralarında ayet numaralarının da işaretlendiği duraklar, metin kenarlarında her beş ayet veya on ayet bitimini ifade eden hamse ve aşır gülleri, secde ayetinin bulunduğu sayfalarda tilavet secdesinin remzi olan secde gülü, vakfe gülü, cüz numarasını gösteren cüz gülü, ayrıca cüzün ¼ ünü, ½ sini işaret eden güllerdir.<sup>41</sup>

#### Zahriye:

Yukarıda bahsedilen müzeyyen bir mushaftaki tezhip edilen ilk sayfa Zahriye adı verilen tanıtım sayfalarıdır. Metinden önce yer alan ve cilt kapağı ile serlevha sayfası arasındaki sayfadır. Zahriye sayfasının tam sayfa veya ortada yatay dikdörtgen olarak tezhiplenmiş örnekleri olmakla birlikte şemse tabir edilen yuvarlak, dairevi formlu örnekleri de çoktur. Şemseler Selçuklu eserlerinde çevresi münhanili yuvarlak bir madalyon tarzında kullanılırken, Beylikler döneminden itibaren yavaş yavaş beyzi bir şekil alır. Fatih döneminde bazen tek, bazen de çift sayfada yuvarlak veya oval şeklinde yapılmıştır. XVI-XVII. yüzyıl ve daha sonraki Osmanlı Mushafalarının şemse kompozisyonunun çevresi düz veya dendanlıdır.<sup>42</sup> Uçları ince ve uzun tığların ilave edilmesi ile de zenginleşmiştir. Zahriye formları İran ve Irak'taki Selçuklular tarafından 12.yy boyunca daha da geliştirilmiştir. Memlûk ve İlhanlı dönemlerinde en büyük ve güzel haline ulaşan zahriyelerin<sup>43</sup> Anadolu Selçuklu, Safevi, Timur ve Osmanlılarda oldukça güzel örnekleri vardır.

<sup>38</sup> Taşkale, "Kur'an-ı Kerim'de Açan Çiçekler", *M. Uğur DERMAN 65. Yaş Armağanı*, s. 538.

<sup>39</sup> Özsayiner, *Tezhipli Kur'an-ı Kerimler*, s. 15.

<sup>40</sup> Taşkale, "Kur'an-ı Kerim'de Açan Çiçekler", *M. Uğur DERMAN 65. Yaş Armağanı*, s. 543.

<sup>41</sup> Berk, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Hat ve Hattatları", *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim*, s. 65.

<sup>42</sup> Özen, *Tezhip Sanatından Örnekler*, s. 15.

<sup>43</sup> James, "Bezeme Ve Tezhip", *İslâm Kültürü (Çeşitli Konuları İle) İslâm'da Kültür ve Bilgi*, V, 696.

Zahriye sayfası bazen herhangi bir metin olmadan tamamı süslenirken, kimi zaman da mushafın kim için yazıldığına dair bilgilerin yer aldığı bir metnin yanı sıra, farklı anlamlarda ayetler de yazılabilmektedir (Resim 12-13).

#### Serlevha:

Zahriye sayfasından sonra gelen ve Kur'an metninin başladığı ilk sayfa Fatiha Sûresi'nin bulunduğu sayfadır. Bu sûrenin tamamı bir sayfa içerisine yazılmıştır. Diğer sayfada ise ikinci sûre olan Bakara Sûresinin ilk beş ayeti yazılmıştır. İlk dönem Mushaflarında ise bu sûreler tek bir sayfada yazıldığı görülür<sup>44</sup>. Birbirlerini metin olarak dengeleyen ve simetrik tezyin edilen bu sayfalar serlevha olarak adlandırılır. Serlevha sayfaları, tezhipli alanın en dışında yer alan ve tığlarla neticelenen dış pervaz formuna göre sınıflandırılır. Kubbe formu şeklindeki olanlara "Kubbe Levha", yatık dikdörtgen şeklindekine "İklîl levha", kubbe ve iklîl levha karışımından meydana gelen serlevhalar da "Mürekkep Levha" denilmek üzere genelde üç tipe ayrılır<sup>45</sup>.

Serlevha tezyinatında hattın çevresi yazıyı tezhipli alanla birbirinden ayıran ve yazıdan tezhibe geçişi sağlayan bordürlerle çevrilidir. Bu bordür tezyinatı hatâî, rûmî, münhani gibi bezemelerle yapıldığı gibi, "Zencerek" tabir edilen ve birbirinin devamı olarak sonsuza doğru uzayan zincir silsilesinden de yapılabilir. Metnin altı, üstü, sağ, solu yatay ve dikey dikdörtgen biçiminde süslemeler vardır. Alt ve üstte içerisinde sûre ile ilgili bilgiler yazı-desen birlikteliği ile sağlanırken, hattın sağ ve sol tarafındaki koltuk tabir edilen dikdörtgen alanlar sadece motiflerle tezyin edilmiştir. Bu dikdörtgen tabloların dışında kalan ve sayfayı üç taraftan çevreleyen tezhipli alanın kenarı dendanlı veya düz cetveli, uçları tığlı veya tığsız olarak sayfayı tamamen kaplayan bir kompozisyonla tezyin edilirler. Tığların altında kalan zemin boş kullanıldığı gibi, zerefşan ya da halkar tarzında tezyin edilebilir (Resim 14).

Bununla birlikte Fatiha ve Bakara sûrelerinin metnlerinin bulunduğu yazı araları bir kısım serlevhalarda "beyne's-sütûr", denilen sıvama altınla, rûmî, yaprak gibi motiflerle veya kırmızı renkli taramalarla bezenir (Resim 5,7,8,9,10).

Fatiha ve Bakara sûrelerinin bulunduğu serlevhalar ile zahriye sayfaları müzehhiplerin bütün hünerlerini sergiledikleri bölümlerdir<sup>46</sup>.

Serlevha dışında kalan tüm Kur'an metni mutlaka 3-5 mm. altın çerçeve içerisine alınmıştır. Bu işleme cetvel çekmek denir. Cedveli müzehhipler çektiği gibi sadece cetvel çeken sanatçılar da vardır. Bunlara da "Cedvelkeş" denir. Metnin kenarına çekilen cetvelin kenarlarında farklı renkte ve kalınlıklarda cetveller de bulunabilmektedir.

<sup>44</sup> Berk, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Hat ve Hattatları", 1400. Yılında Kur'an-ı Kerim, s. 65.

<sup>45</sup> Özcan, *Timur Devri Herat Tezhip Ekolü*, s. 375.

<sup>46</sup> Taşkale, "Kur'an-ı Kerim'de Açan Çiçekler", M. Uğur DERMAN 65. Yaş Armağanı, s. 538.

**Sûre Başları:**

Kuran'da bulunan Fatıha ve Bakara Sûreleri'nin haricindeki diğer 112 sûrenin başlangıcını belirtmek için yatay dikdörtgen biçimde, yan cetvellere kadar uzayan dar ve enli şeritler tasarlanmış ve bunların içi tezhiplerle süslenmiştir. Sûre isimleri, ayet sayısı ve nüzul yeri gibi bilgilerin yer aldığı enine dikdörtgen olan bu şekle sûre başı tabir edilir.<sup>47</sup>Sûre başları, süsleme yapılmadan, sadece sûre isimlerinin metinden farklı bir yazı karakteri olarak, genellikle kufi, tevki' hatla ve farklı bir mürekkeple yazıldığı gibi, zerendud tarzında yazıldığı örnekler de mevcuttur.<sup>48</sup> Ayrıca bazı erken dönem Kur'an tezminatı örneklerinde sûre başı tezhiplerine sayfa kenarına doğru uzayan ve palmiyeyi hatırlatan, temeli Sasani ve Kopt sanat ürünlerindeki bezemelere dayanan, yuvarlak, armudi, iri bitki biçimleri de eklenmiştir<sup>49</sup> (Resim 17).

**Noktalar:**

Sûreleri oluşturan ayetlerin aralarında durak olarak kullanılan, bazen üzerinde ayet numaraları yazılı olan noktalar, altın ve zaman zaman lacivert ve kırmızısı bir renkle süslenmiş olarak VIII. ve IX. yüzyılın ilk örneklerinde karşımıza çıkar.<sup>50</sup> Bir mashafta 6000 den fazla ayet bulunduğu için, duraklar zengin örneklerle sahiptir. Devirlere göre farklılıklar gösterirler ve gözü dinlendirmek amacı ile de kullanılırlar. "Mücevher", "Şeşhane", "seberk", "pençberk", "Helezon", yaprak formlarından yapılmış yuvarlaklar da "yaprak" gibi isim alırlar. Altın zemin üzerine altınla yapılan noktalara ise "zerenderzer nokta" denir.<sup>51</sup> (Resim 18)

**Güller:**

Duraklar dışında Kur'an metninin kenarlarında Kur'an okumayı kolaylaştıran ibarelerin yazılı olduğu her beş ayeti işaret eden hamse veya on ayetin bitimini ifade eden aşır gülleri, secde ayetlerinin gösterildiği secde güllerinin yanı sıra cüzün başlangıcını gösteren cüz gülleri<sup>52</sup> kare, daire, dikdörtgen, oval tezhipli rozetler halinde bulunmaktadır.<sup>53</sup> Bu tezhipli güller de birbirinden farklı motiflerle tezyin edilmişlerdir. Bunlar geometrik motiflerden oluşabildiği gibi natüralist çiçekler, çiçek demetleri, rûmi, hatâi, münhani, bulut motifleri veya bunların birbirleriyle karma desenleri ile de oluşabilmektedir. Bu güller ve duraklar kendi arasında başlı başına bir süsleme örneğidir (Resim 18).

**Hâtıme:**

Nas Sûresinden sonra yer alan Hâtıme sayfasıdır. Ferağ (ketebe) kaydı, hattim duası, falname ve secavend alametleri açıklamalarıyla birlikte, hattatın künyesinin yazılı olduğu, hatta mushafı kimlerin delâleti ile ve ne zaman yazdıklarına

<sup>47</sup> Tanındı, "Başlangıcından Osmanlıya Tezhip Sanatı", *Hat ve Tezhip Sanatı*, s. 243.

<sup>48</sup> Berk, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Hat ve Hattatları", *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim*, s. 65.

<sup>49</sup> Tanındı, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri", *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim*, s. 92.

<sup>50</sup> Taşkale, "Kur'an-ı Kerim'de Açan Çiçekler", *M. Uğur DERMAN 65. Yaş Armağanı*, s. 538.

<sup>51</sup> Özen, *Tezhip Sanatından Örnekler*, s. 17.

<sup>52</sup> Berk, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Hat ve Hattatları", *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim*, s. 65.

<sup>53</sup> Tanındı, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri", *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim*, s. 92.

ait bilgilerin en ince ayrıntısına kadar yazıldığı bu metin kısmı<sup>54</sup> genelde aşağıya doğru azalarak gelir ve üçgen şeklini alır. Bunun kenarları da yine kompozisyona göre şekillenir. ½ simetrik tasarımlarda halkâr tekniğinde altın kullanılmış ve zeminde kâğıt rengi görünmektedir. Ayrıca bu alanda müzehhibin de imzası bulunabilmektedir. (Resim 19).

Bahsedilen tezyini alanların hepsi bir mushafta aynı anda bulunabileceği gibi bölgesel ve dönem şartlarına göre farklı şekillerde de görülebilir. Elbette her dönemin ekonomik ve sosyal şartlarına özgü bir tezyinat ve estetik anlayışı vardır. Bugün Mushaflarda kullandığımız tezyinat üslubu çoğunlukla 16.yüzyıl tezyinat anlayışıdır (Resim 14).

Yüzyıllar içerisinde, mushafların yazılması ve tezhiplenmesi, Kur'an'a duyulan saygı göstergesi olarak gelişmiş ve sanat dalı haline gelmiştir<sup>55</sup>. Mushaflar kitap sanatları açısından her zaman şâheser olarak görülmüştür. Padişahlar, Sultanlar, sarayın ileri gelenleri kendi adlarına yaptırdıkları camilere veya eğitim kurumunu olan medreselere, bir tür itibar göstergesi olarak cüzler halinde veya tek cilt olarak sayfaları tezhiplerle süslü, ünlü kâtiplere yazdırılan ve üzeri bezemeli deri ciltle kaplanmış Mushaflar vakfetmişlerdir. Yazısı, cildi ve tezhipleri ustalıklı yapılmış mushaflar, her dönemde diplomatik hediye olarak öncelikle tercih edilen kitaplar arasında olmuştur.<sup>56</sup> İslam'ın ilk sanat çalışması olarak da tarif edilen<sup>57</sup> ve İslamî devirde kitap haline getirilen ilk kitap Kuran-ı Kerim olurken<sup>58</sup> günümüze kadar gelen kitap sayfalarını bezeme geleneğinin de ilk defa Kuran sayfalarının tezhip edilmesiyle başladığı da söylenebilir.<sup>59</sup> Ayrıca İslam medeniyetinde Mushafların yazılması, tezhiplenmesi ve ciltlenmesinin yanında kıymetli ahşap,sedef, bağa, fildişi gibi malzemelerden imal edilmiş zengin süslemeli kuran mahfazaları ve rahleler de Kur'an kitabının etrafında şekillenmiş İslam milletlerinin geleneklerine uygun sanatlardır<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> Berk, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Hat ve Hattatları", *1400. Yılında Kur'an- Kerim*, s. 65.

<sup>55</sup> Tanrıver, *Türk Tezhip Sanatında XIV. ve XVI. Yüzyıl Mushaf Gülleri*, s. 22.

<sup>56</sup> Tanındı, "Kitap ve Tezhibi", *Osmanlı Uygarlığı*, s. 864-891.

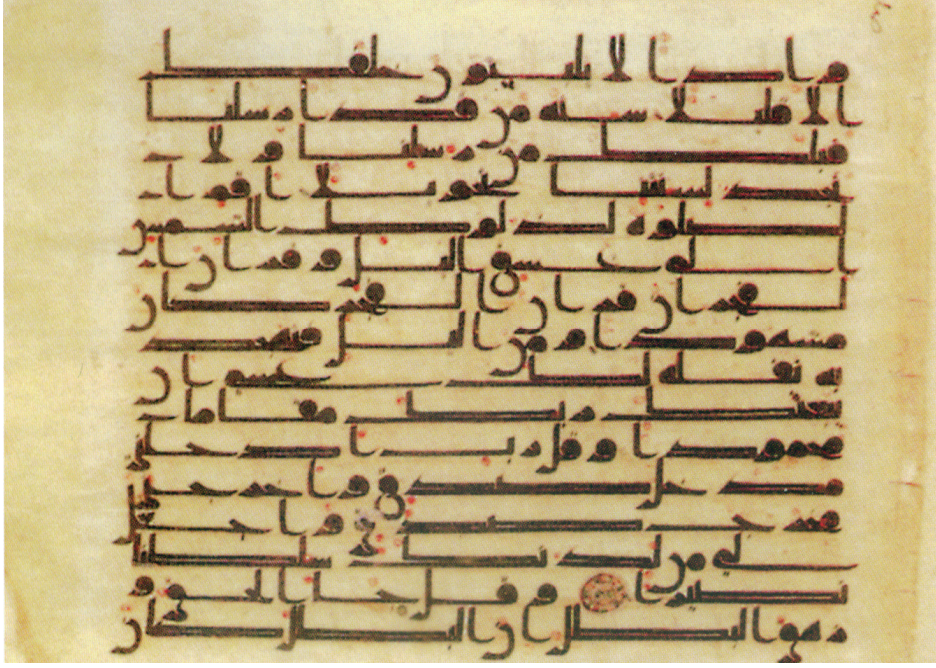
<sup>57</sup> el- Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, s. 183.

<sup>58</sup> Çetin, "İslam Hat San'atının Doğuşu ve Gelişimi (Yakut Devrinin Sonuna Kadar)", *İslam Kültür Mirasında Hat San'atı*, s. 14-32.

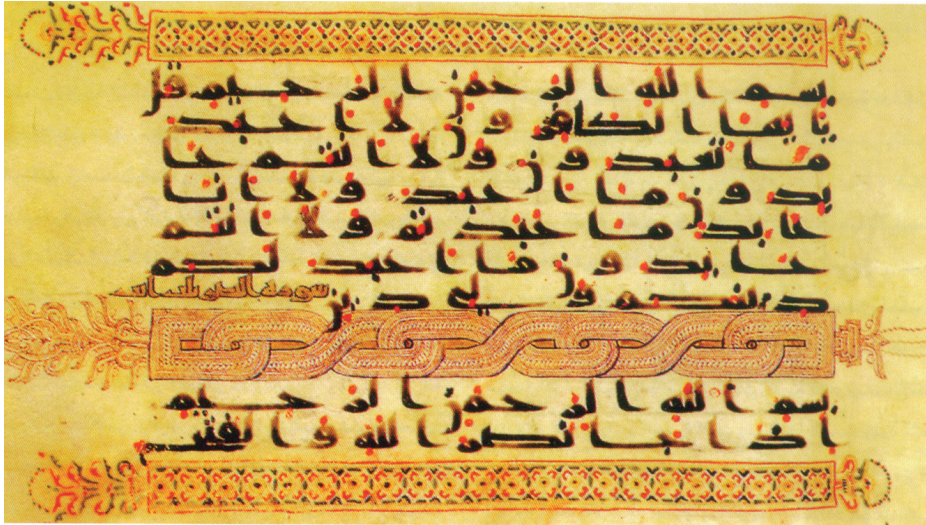
<sup>59</sup> Tanındı, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri", *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim*, s. 87.

<sup>60</sup> Serin, "Mushaf", *DİA*, XXXI, 253.

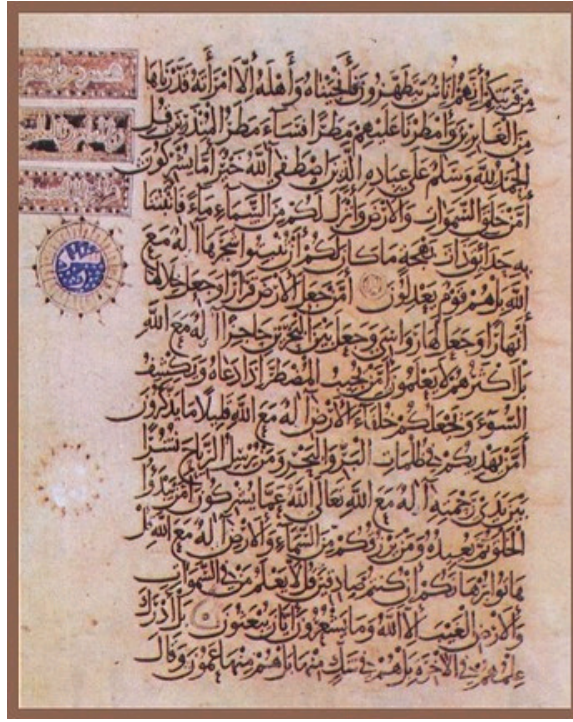
## RESİMLER



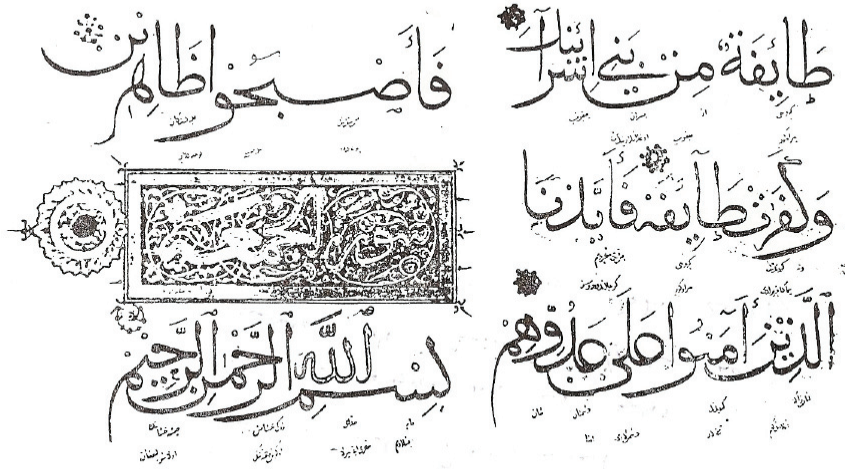
Resim 1: Erken Dönem'e ait 7-8 yy. Kur'an-ı Kerim Sahifesi, (Huruf Arabiyye'den S,19)



Resim 2: Erken Dönem'e ait 7-8 yy. Kur'an-ı Kerim Sahifesi, (Huruf Arabiyye'den S,19)



Resim 3 İbn-i Bevvab'a ait Kur'an Sayfası, Dublin Chester Beatty Library, nr.1431, vr.242a (Huruf Arabiyye'den S. 21)



(Resim 4) Karahanlı Dönemi Kur'an Sayfası (Ayşe Tanrıverdi'den)





Resim 5 Gazneli Devri Kur'an Sayfası (Sheila BLAIR, Jonathan BLOOM'dan)



Resim 6 (Sheila BLAIR, Jonathan BLOOM'dan)



Resim 7:Kur'an-ı Kerim Serlevha Sayfası,1309 m, Mevlana Müzesi, nr, 12.



Resim 8: Müzehhip Sandal'a ait olduğu sanılan Kur'an-ı Kerim Sayfası, Memluk Dönemi, 1330, (Huruf Arabiyye'den S. 21)



Resim 9 Kur'an-ı Kerim Serlevha, Rodos Hafız Ahmet Paşa Ktph. nr,4.



Resim 10 Kur'an-ı Kerim Serlevha, 1557, K.M.M., nr.3.





Resim 11 Kuran-ı Kerim Zahriye Sayfası, K.M.M., nr,12.



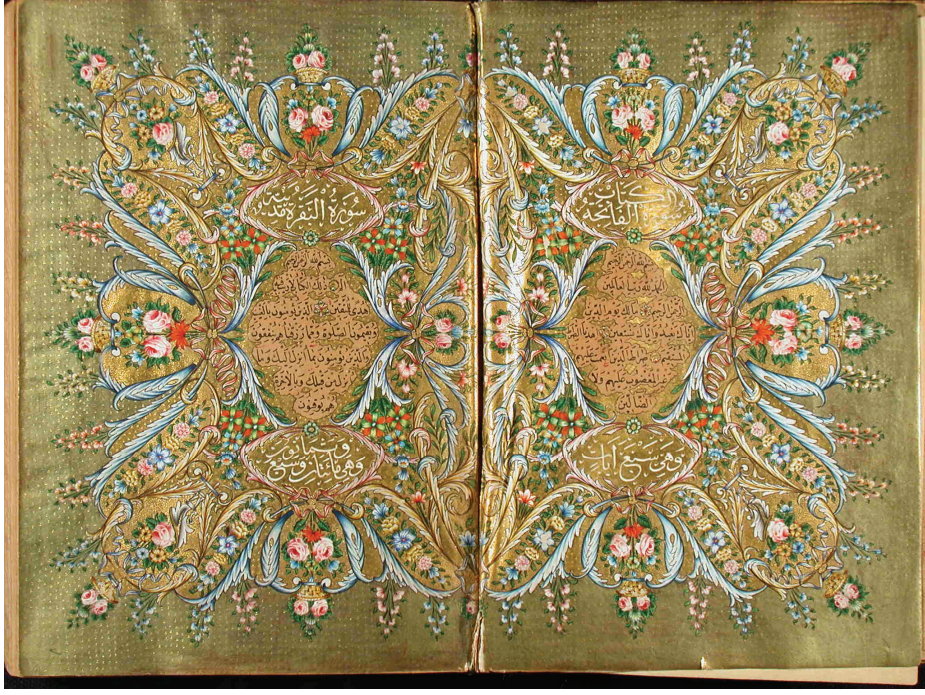
Resim 12 Kuran-ı Kerim Zahriye Sayfası, 1311,Manisa İl Halk Ktph.  
nr,9424.



Resim 13 Fatih Dönemi Zahriye Sayfası, Yusufağa Ktph. nr,6637.



Resim 14 Kur'an-ı Kerim Serlevha, Rodos Hafız Ahmet Paşa Ktph., nr,1.



Resim 15 Batılılaşma Dönemi Zahriye Sayfası, K.M.M. nr,35.



Resim 16 Gül,Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa nr,63,57b.



Resim 17 Kur'an-ı Kerim, Süleymaniye Kütüphanesi Sultan Ahmet, nr, 20.



Resim 18 Kur'an-ı Kerim, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr, 2265.





Resim 19 Kur'an-ı Kerim, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr, 20.

#### KAYNAKÇA

- Algaç, Şeyda, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Tezhip Sanatı (XIII.-XV.Yüzyıllar)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2000.
- Altıkulaç, Tayyar, "Günümüze Ulaşan En Eski Mushaf Nüshaları", *1400. Yılında Kur'an-Kerim*, İstanbul 2010, s. 28-37.
- Altıkulaç, Tayyar, *H. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif T.İ.E.M. Nüshası*, C. 1, İstanbul 2007.
- Aşıcı, Seher, *Fatih Devri Tezhip Üslubu*, Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Basılmamış Sanatta Yeterlilik Tezi, İstanbul 2007.
- Berk, Süleyman, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Hat ve Hattatları", *1400.Yılında Kur'an-Kerim*, İstanbul 2010, s. 57-86.
- Blair, Sheila, Bloom, Jonathan, "Bezeme Sanatları" *İslam Sanatı ve Mimarisi*, Ankara 2007.
- Bloom, Jonathan. M; *Kağıda İşlenen Uygarlık, Kağıdın Tarihi ve İslam Dünyasına Etkisi*, İstanbul 2003.
- Çetin, Nihat M., "İslam Hat San'atının Doğuşu ve Gelişimi (Yakut Devrinin Sonuna Kadar)", *İslam Kültür Mirasında Hat San'atı* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1992.
- el-Farukî İsmail Râci, el-Farukî, Luis Lâmia, trc. Mustafa Okan-Zerrin Kibaroglu, *İslâm Kültür Atlası*, İstanbul 1991.
- Ersoy, Ayla, *Türk Tezhip Sanatı*, İstanbul 1988.
- Günüş, Fevzi, "Ahmed b.Abdullah-i Hicazi ve Mevlana Müzesi'ndeki Kur'an-ı Kerim'i" *Vakıf ve Kültür*, S. 5, Ankara 1999.
- James, David, "Bezeme Ve Tezhip", *İslâm Kültürü (Çeşitli Konuları İle) İslâm'da Kültür ve Bilgi*, C.5, Ankara 2008,s.689-700.
- Mahir, Banu, "İslam Kitap Sanatı Tezhip Tasarımına Büyük Selçuklu Dönemi Katkılarının Bir Örneği" *I.Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri II*, Konya 2001, s. 105-111

- Özcan, Şehnaz, B., *Timur Devri Herat Tezhip Ekolü -Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Basılmamış Sanatta Yeterlilik Tezi*, İstanbul 2007.
- Özen, Mine, E., *Tezhip Sanatından Örnekler*, İstanbul 2007.
- Özsayiner, Zübeyde, C., *Tezhipli Kur'an-ı Kerimler*, Ankara 1999.
- Serin, Muhittin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul 2003.
- Serin, Muhittin, "Mushaf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, İstanbul 2006, s. 250.
- Şahin, Seraceddin, "Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki Örnekleriyle Tarihsel Süreç İçerisinde Hat Sanatı", *1400.Yılında Kur'an- Kerim*, İstanbul 2010, s. 14-27.
- Tanırdı, Zeren, "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı", *Hat ve Tezhip Sanatı*, Ankara 2009.
- Tanırdı, Zeren, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri", *1400.Yılında Kur'an-Kerim*, İstanbul 2010, s. 87-122.
- Tanırdı, Zeren, "Karamanlı Beyliğinde Kitap Sanatı", *Kültür ve Sanat*, Ankara 1991, s. 42-44.
- Tanırdı, Zeren, "Kitap ve Tezhibi", *Osmanlı Uygarlığı*, İstanbul 2003, s. 864-891.
- Tanrıver, Ayşe, *Türk Tezhip Sanatında XIV. ve XVI. Yüzyıl Mushaf Gülleri*, Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s. 14.
- Taşkale, Faruk, "Kur'an-ı Kerim'de Açan Çiçekler", *M.Uğur DERMAN 65.Yaş Armağanı*, İstanbul 2000.
- Yetkin, Şerare, "Abbasiler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul 1988.

## KUR'ÂN'IN İSLAM'DAKİ YERİ

Enes KARİC\*

Çev. Ayşe Zişan FURAT\*\*

### 1. Kur'ân: Allah'ın kendi hakkındaki lafzı, Allah'ın mutlaklık hakkındaki lafzı

Dünyanın en geç dini olan ve son on beş yüzyıldır tarihi gelişmelerde aktif bir rol oynayan İslam'ın merkezinde Kur'ân bulunmaktadır (el-Kur'ân, okuma, okuyuş anlamına gelir)<sup>1</sup>. Kur'ân, yapısı itibariyle, (Mekke ve Arabistan'da VII. yüzyılda konuşulan) Arapça bir metin olup farklı uzunluklarda toplam 114 sûreden oluşur<sup>2</sup>. Konusu itibariyle ise Allah, insan, dünya, doğa, hayat, ölüm, iyi, kötü, varlıkların nihai doğaları ve yaratılmışların sınırlılıklarından bahseden farklı temaları içerir<sup>3</sup>; kısacası sonsuzluk ve zamanın tüm bilgilerinden bahseder<sup>4</sup>. Kur'ân'da, ağırlıklı olarak, Allah'ın dünya ve kâinatın nihai kaderine ilişkin tutumu, bakış açısı ve yaklaşımı hakkında bilgilere yer verilmektedir. Kuşkusuz, Kur'ân sayfalarında insanların düşünceleri ve insanın kısa ömürlü bakış açısı da dile getirilmektedir. Allah'ın kelimeleri insanlara hitap etmekte, onlara hatırlatmalar yapmakta ve onları düzeltmektedir.

Kur'ân sadece (insanın) mantıki düşünüş şekline uyuşur bir biçimde, baştan sona tek bir anlatıyı takip eden bir ders şeklinde yapılandırılmamıştır. Aksine, Kur'ân sayfaları, okuyucularına ilahi metni farklı ton ve katmanlarda sunmaktadır. Kur'ân'ın okunması, Kur'ân'ın aynı zamanda yorumlanması anlamına gelir;

\* Prof. Dr., Saraybosna Üniversitesi İslam İlimleri Fakültesi.

\*\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zisanfurat@yahoo.com

<sup>1</sup> Kur'ân'ın Allah'ın lafzı olması ve diğer bazı temel tartışma konuları ile ilgili olarak bkz. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 1994.

<sup>2</sup> İngiliz dilinde Kur'ân hakkında yazılmış en yeni ve kapsamlı çalışmalara ilişkin detaylı bilgi için bkz. Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Quran, I – VI*, Brill, Leiden – Boston, 2001 – 2006.

<sup>3</sup> Kur'ân'daki geleneksel islami terimlerle ilgili olarak bkz. Seyyed Hossein Nasr, *The Qur'an – the Word of God, the Source of Knowledge and Action*, published in Nasr's work *Ideals and Realities of Islam*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 2001.

<sup>4</sup> Kur'ân'ın tematik okunuşu ve tefsiri ile ilgili yapılmış diğer bir modern müslüman çalışması için bkz. Shaykh Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an*, International Institute of Islamic Thought, Herndon, 2000.

hatta Kur'ân'ın bir insan tarafından okunması bile Kur'ân'ın "sistematize" edilmesi olarak görülebilir. Günümüze kadar, Kur'ân tefsirleri Kur'ân'ın teofanik, eskatolojik, kozmolojik, etik ve antropolojik gibi pek çok farklı yönünü açıklamış ve tanımlamıştır.<sup>5</sup> Ancak, benim inancıma göre, bir inanç, kültür ve medeniyet olarak İslam içerisinde Kur'ân mesajının yeri ile tüm bütüncüllüğü ve sembolizmiyle birlikte Kur'ân'ın önem ve değeri; O'nun tematik içeriği, teknik özellikleri ve kitap biçimindeki görünümünün çok ötesindedir. Müslümanlar, Kur'ân mesajını, hem Allah'ın literal ve sonsuz sözü (*Verbum Dei*) olarak hem de Melek Cebrail (Melek Gabriel veya Kutsal Ruh) tarafından Allah'ın elçisi Muhammed'e (570-632) vahyedilmiş olan ve böylelikle insanoğluna aktarılan Mutlak bir çağrı olma niteliğiyle bir bütün olarak kabul ederler<sup>6</sup>.

Allah –Kur'ân– Muhammed (insan) ilişkisi, Müslümanların Allah'ın lafzının doğrudan yeryüzüne inişi/mutlak mesajın sonsuzluktan zamanın kademelerine, tarihin hükümlerini sürdüğü alanlara yolcuğu şeklinde algıladıkları bir zincir veyahut dizi şeklindedir.

İslam'a göre Allah, hiçbir zaman dünyevi şekiller içinde bir şahıs, kişi, biçim veya görüntü olarak kendisini göstermez. Allah, mesajını insanoğluna ulaştırarak veya sonsuz kâinata yarattığı sınırsız sayıdaki varlık aracılığıyla tecelli eder.

Allah, eşsiz ve yüce varlığında, bir taraftan gizemlerini gökyüzünün derinliklerine gizlemekte; ancak aynı zamanda da, kâinata, doğada, dünyada ve tarihte, daha da çok "şimdi"de ve Kur'ân'ın kendi ifadesiyle insanoğlunun şah damarında hissettiği kalp atışında kendini açığa çıkartmaktadır. Kur'ân'ın en güçlü mesajlarından bir tanesi, Allah'ın batınî ve zahirî gerçekliğinin bulunduğu<sup>7</sup> ve tüm âlemlerde sonsuz ve sürekli bir şekilde kendisini görülür kıldığıdır.

Kur'ân'ın kendisi, Allah'ın beyanının/vahyinin, diğer bir ifade ile Allah'ın sonsuz varlığının ortaya konulmasının iki farklı yönü olduğunu bildirir.

Allah'ın kendini açığa vurmasının ilk şekli, lafzını yarattıklarına göndermesiyedir. Allah, İbrahim (Abraham), Musa (Moses), Davud (David), İsa (Jesus) ve Muhammed gibi peygamberleri aracılığıyla kendisini göstermiş/varlığını ilan etmiştir. Allah, lafzını her zaman peygamberlerinin ait olduğu halkın diliyle beyan etmiştir. Aslında, Kur'ân'ın Allah'ın lafzı olarak yeryüzünde şekil kazanmasından

<sup>5</sup> İslam inancı ve görüşlerinin Kur'ân'dan nasıl çıkarıldığına ilişkin pek çok çalışma bulunmaktadır. Bunların arasında Sachico Murata ve William C. Chittick'in *The Vision of Islam*, (Paragon House, St. Paul, Minnesota, 1994) isimli eseri zikredilebilir.

<sup>6</sup> Allah'ın elçisi, Muhammed'in hayatı ile ilgili olarak bkz. Martin Lings, *Muhammad, his life based on the earliest sources*, Islamic Texts Society, Cambridge, 1991. (Eser, Amra Sulejmanović-Hajdarević ve Indira Ustavdić tarafından *Život vjerovjesnika islama zasnovan na najranijim izvorima* ismiyle Boşnakçaya çevrilmiştir (Sarajevo, 1996). Ayrıca bkz. Karen Armstrong, *Muhammad, A Biography of the Prophet*, Harper San Francisco, 1992; Barnaby Rogerson, *The Prophet Muhammad, A Biography*, Abacus, London, 2003 ve Tariq Ramadan, *In the Footsteps of The Prophet, Lessons from the Life of Muhammad*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2007.

<sup>7</sup> İslam'da Allah'ın aşkınlığı ve yüceliği ile ilgili olarak bkz. Ian Richard Netton, *Allah Transcendent, Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Curson Press, 1989.

önce, Allah'ın gönderdiği peygamberler ve kitaplar aracılığıyla varlığını açığa vurduğu bilinmektedir. (Örn. Tevrat – Torah, Zebur – Psalms, İncil – Gospels vs.)

Müslüman olmak, Allah'ın vahyinin monoteistik devamlılığına ve O'nun tüm kitap, resul ve elçilerine inanmak anlamına gelir. Bu anlamda İslam, Allah'ın varlığının ve O'na inancın insan için anlamını sürekli ve bozulmaz bir şekilde hatırlatan yüce ve güçlü bir maneviyat dalgasıdır<sup>8</sup>. İslam'ı Yahudilik ve Hıristiyanlığa yakınlaştıran, O'nun kendisini sadece monoteistik inançların bir mirasçısı olarak değil, aynı zamanda monoteistik mesajın devamlılığı olarak kabul etmesi ve Allah'ın sonsuz kâinatın, sayısız yıldızların, yer ve göğün tüm âlemlerin tek ve yegâne yaratıcısı olduğunu ifadeye kıyas kabul etmez yaklaşımıdır<sup>9</sup>. Eğer, Kur'ân'ın tek bir kapsamlı mesajı olduğu varsayılırsa, o da “Mutlak'ın” (Allah'ın) tek ve yegâne bir olabileceğidir”.

Gerçekten de, Kur'ân pek çok sayfasında farklı şekillerde tüm insanoğlunu "Allah'ın birliğini" hatırlamaya tekrar ve tekrar çağırır! Allah tektir, Allah'tan başka Allah yoktur!

Allah'ın ilahi lafzıyla kendini açığa vurmasında (ki bu da Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'ân ile olmuştur) Tek Allah'ın varlığının ifadesi tüm diğer vurguların üstündedir! Kur'ân'ın temel mesajı olan Tek Allah görüşü, tüm diğer Semitik monoteistik dinlerin kitapları, özelde ise Kur'ân'ın diğer konu ve anlatımlarının etrafında şekillendiği asıl temadır. İslam, kendisini bu yüce mesajın aziz bir mirasçısı olarak niteler.

Kur'ân'a göre, Yüce Varlığın kendini açığa vurmasının ikinci şekli, sonsuz evren, âlem, doğa, ruh ve bilinçte aranmalıdır.

Kur'ân'da Ayetullah (Allah'ın işaretleri) ifadesi ile a) Kur'ân'ın bölümleri ve ayetlerine b) doğadaki ve kâinattaki olaylara işaret edilmektedir.

İslam mutasavvıfları Allah'ın işaretlerine ilişkin bu iki anlamlandırma şeklini “*Kur'ân konuşan tabiattır, Tabiat sessiz kalan Kur'ân'dır!*” şeklinde izah etmişlerdir<sup>10</sup>.

Müslümanların Kur'ân'ın Arapça orijinaline karşı büyük saygı duymalarının, Kur'ân mesajının pek çok sayıda dile çevrilmesinin, Kur'ânî ifadelerin zaman ve mekânla ilişkilendirilmesinin, Müslümanların Kur'ân'ı Allah'ın yaşayan ve sonsuz kelamı, Allah'ın kutsal sözü ve sonsuz mutlak sözün sevinçle ifade edilmesi olduğuna inanmalarının temel nedenleri işte burada yatar.

Kur'ân Allah değil, Allah'ın sözüdür! İslam'ın bu inancı, Müslümanlara Kur'ân'ın onlar için en güçlü bir Teofani, Allah'ın eşsiz ve kıyaslanamaz ifadesi ve

<sup>8</sup> İslam'a genel bir bakış için bkz. Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality (Foundations) and Islamic Spirituality (Manifestations)*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1987.

<sup>9</sup> Klasik İslam ilahiyatı Allah'ın vahyinin/beyanının sürekliliğini kabul etmektedir. Tim Winter (editor), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

<sup>10</sup> Kur'ân'ın mistiki okuma ve yorumları ile ilgili olarak bkz. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, 1975; Annemarie Schimmel, *As Through a Veil, Mystical Poetry in Islam*, Oneworld, Oxford, 2001.

Allah sözünün sonsuz olarak yeniden ifade edilmesi olduğunu öğretmektedir<sup>11</sup>. Burada, Kur'ân'ın İslami ibadetler, ahlak esasları, teolojik öğretiler ve sanatsal anlatımlarda merkezi bir konuma sahip olmasının sebepleri de yatmaktadır.

## 2. İslam; Allah'a Kendini Adama/Teslim Oluş, Kur'ân'ın Temel Mesajı

Eğer Kur'ân Allah'ın sözü ise, o halde İslam nedir ve insanın onun içerisindeki yeri nerededir? Ve neden İslam, insanı alakadar etmektedir?

Kur'ân, her ne kadar, Allah'ın sözü veya ilhamının insan dışında pek çok farklı ve değişik alıcısının (örneğin dünya, gökler, hayvanlar, ruhani âlemler vs.) bulunduğunu ve halen de bulunuyor olduğunu hatırlatma ve kanıtlamaktaysa da, Kur'ân'a göre, insan yine de Allah'ın kendini ifşasının/vahyinin en önemli muhatabıdır.

Bu noktada, İslam'ın kelime anlamını hatırlamak gereklidir. (Bu Arapça kelime, tüm varlıkların ve insanın Tek ve Bir olan Allah'a kendini adaması ve teslim etmesi anlamına gelir). Çünkü, Kur'ân sayfalarında tarif edilen İslami yaşayışı ve lezzetleri kavramadan Kur'ân'ı ne tam olarak anlayabilir, ne de Allah'ın lafzıyla sağlıklı bir ilişki kurabiliriz. Kısacası, Kur'ân'a göre İslam tüm yaratılanların kendi içlerinde buldukları yanıttır. Onların, Allah'ın lafzı, Allah'ın kitapları (Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'ân) ve hatta kâinatın derinlikleri ve farklı boyutlarından yankılanan çağrıya verdikleri yanıttır.

Kur'ân sonsuz farklı şekilde, Rahman ve Rahim olan Allah'ın, yarattıklarının kendilerini O'na adalarını/teslim etmelerini istediğini ifade eder. Gerçekte, Kur'ân yer ve göğün Allah'a sadık olduğunu, Allah'ı hamd ettiğini (58: 1) ve sürekli O'nun emrinin altında olduğunu (16: 49) bildirir. İnsandan da aynısı talep edilmektedir, Allah'a sadakat... Bunlar, İslam'ın Arap dilinde (ve Kur'ân dilinde) Allah'a *kendini adama/teslim etme* anlamına gelmesinin temel nedenleridir.

Nefes kesen gökyüzündeki takımyıldızlar, Güneş ve Ay'ın hareketleri, yağmur yüklü bulutlar, rüzgârın esmesi, bitkilerin filizlenmesi, çiçeklerin büyümesi, arıların bal toplaması, insanın güzelliği, yağmurun yağması, nehirlerin akması, insanların dil ve renklerinin çeşitliliği gibi Kur'ân'ın konu edindiği olayların hepsinde *İslam'ın* ifadeleri ve izleri bulunmaktadır. Bu nedenle İslam'ın, tüm varlıkların Tek bir Allah'a kendilerini adalarını/teslim olmalarına ilişkin Kur'ân sayfalarında yeniden dile getirilen bir ilahi destan olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'ân, İslam'ın (veya Tek ve Bir Allah'a tamamen teslimiyetin), Allah ve yaratıkları arasındaki temel ilişki olduğunu açık bir şekilde kabul eder. Kur'ân'da tanımlanan İslam, açık bir şekilde Kâinatın, Dünyanın ve Hayatın var oluşundaki özel işleyiş şeklidir (modus operandi). Kur'ân'ın dünyaya bakışına göre, her yaratık, her galaksi, her küçük karınca ve her şey için yollar, yolculuklarının sonunda Tek ve Bir olan Allah'a çıkar.

Kısacası Kur'ân, İslam'ı Yaratıcı ve yaratılan arasındaki uzun süreli ilişki olarak değerlendirir!

<sup>11</sup> İslam'da Allah'ın lafzı kavramı ile ilgili olarak bkz. Hans Küng, *Der Islam, Wesen und Geschichte*, Piper München /Zürich, München, 2007.

### 3. Müslümanların İnancı, Müslümanların Dini Olarak İslam

Kur'ân'ın sayfaları sadece *kozmetik İslam* veya *kâinattaki İslam*'la ilgili değildir.

Kur'ân'ın sayfalarında İslam'ı somut bir inanç, Müslüman inancı ve Müslüman insanın inancı olarak tanımlama, takdim ve formüle etmedeki güçlü saikleri açık bir şekilde görmekteyiz. Kâinattaki ve kozmik İslam'a ek olarak Kur'ân'da aynı zamanda, tamamen somut ve bir insani İslam, diğer bir ifadeyle Müslüman olan kişinin İslam'ından söz edilir (Arapçada Müslüman kelimesi kendisini Allah'a, Allah'ın istediğine adayan/teslim eden kişi olarak tanımlanır!).

Kur'ân, pek çok sayfasında, İslam, Yahudilik, Hıristiyanlık, Yıldız taparlık, Puta taparlık ve Ateşe taparlığın yanı sıra kendine özgü bir dini yapı olarak 7. yüzyıldan günümüze ulaşan somut bir inancın temellerini oluşturan/şekillendiren kitap görünümündedir.

Evrensel veya kozmik İslam (veya tüm dünyaların tamamıyla *Tek bir Allah'a adamları/teslim olmaları*) Kur'ân'da tüm yaratıkların ve tüm dünyaların Allah veya Yaraticısına yanıtı olarak tasvir edilir ise; Kur'ân'ın bu boyutunun veya diğer bir ifadeyle insan türünün bir kısmının inandığı özel bir inanç olarak *İslam'ın*, onu kendi inançları, kendi dinleri olarak kabul eden insanlara hitap ettiği söylenebilir.

O halde, Kur'ân dini çoğulculuğun ışığı altında nasıl okunmalıdır? Kur'ân'ın *Müslümanlara* eğilimini saklamadığı açıktır, ancak aynı zamanda Kur'ân'ın sayfaları Allah'a inançta farklı dinlerin var olmasının arkasında yatan gizeme işaret eder.

Kur'ân'ın pek çok yerinde Allah'a inancın, sadece insanın kendi iradesinin bir neticesi olması koşuluyla anlamlı olduğu zikredilmektedir<sup>12</sup>. Kur'ân'da son derece açık bir şekilde "*Dinde zorlama yoktur*" (2: 256) denilmektedir. Yine, Hud Suresi, 118. ayette "*Rabbin dileseydi insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı. Ancak, onlar ihtilafa devam edeceklerdir*" denilmiştir (11: 118). Böylelikle Allah, insanları tek bir inancı kabule zorlamak istememiştir. Böyle bir zorlama, insan ve seçim özgürlüğünü ortadan kaldırılabirdi. Benzer bir ifadeye Yunus suresinde yer verilmiştir: "*İnsanlar tek bir ümmet idiler; sonra ayrılığa düştüler. Eğer Rablerinden bir söz geçmiş olmasaydı, ayrılığa düştükleri hususlarda aralarında derhal hüküm verilirdi*" (10: 19). Ayette geçen "*Rablerinden bir söz geçmiş olmasaydı*" ifadeleri Allah'ın, inancı insanın özgürlüğü olarak kabulüne dair ahdine işaret etmektedir.

İslam'ın Müslümanların inandıkları özel bir dini inanç olarak ele alan Kur'ân'ın bu bölümleri Allah'ın evrensel tezahürleriyle doludur. Kur'ân'ın Allah'ı Müslüman bir İlah değil, "tüm dünyaların yaratıcısı ve Rabbi" (1: 1-3), yani evrensel bir İlah'tır. Bu en güzel şekliyle aşağıdaki ayette zikredilir:

"Şüphesiz, inananlar (Kur'ân'a) ve Yahudi (metinlerini) takip edenler, Hıristiyanlar ve Sâbiilerden Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır." (2: 62)

<sup>12</sup> İnsanın özgürlüğüne ilişkin görüşleri destekleyen İslam ilahiyatındaki eğilimlerle ilgili bkz. Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie von Muhammad bis zur Gegenwart*, Verlag C. H. Beck, München, 1994.

Diğer taraftan Kur'ân'ın Allah hakkındaki evrensel mesajı, Allah'ın insanı pek çok farklılığın içinde bulunduran bir mozaik olarak yaratışından kaynaklanmaktadır. Rum Suresi'nin 22. ayetinde insanların birbirinden farklılıkları açık bir şekilde zikredilmiştir. Bu, aynı zamanda Kur'ân'ın, bir inanç ve insanoğlunun özel bir kesimi olan Müslümanların dininin *İslam* olduğunu göstermektedir.

Kur'ân'ın bu iki farklı yönü, birbiriyle dinamik bir ilişki içerisinde olarak kabul edilmelidir.

#### 4. İnanç, Kültür ve Medeniyet Olarak İslam

İslam, Kur'ân'ın sayfalarından insanın hayatına ulaşmış, bir inanç haline dönüşmüş ve zaman içerisinde bir kültür ve medeniyet haline gelmiştir.<sup>13</sup>

Kur'ân'ın müslümanın inancı içerisindeki rolü fevkalade geniştir. Müslüman inancı ve bu inancın pratik hayata nasıl aktarılacağıyla ilgili bilgilerin büyük bölümü, Kur'ân sayfalarından anlaşılmaktadır. Örneğin, İslam'daki imanın altı şartı (1. Allah'a, 2. Meleklerine, 3. Kitaplarına, 4. Peygamberlerine, 5. Kıyamet gününe, 6. Kadere iman) doğrudan Kur'ân'ın sayfalarından alınmıştır. Ayrıca, Müslümanların günlük ibadet ve dualarının temel ibaresi olarak kullandıkları selamlama şekli olan es-salamu aleykum (Barış üzerine olsun!) ifadesi Kur'ân'ın kendisinden alınmıştır. Yine, yeni doğan Müslüman Kur'ân'ın ayetleriyle karşılaşır ve hayatının sonunda Kur'ân'la gömülür. Bu şekilde Kur'ân mesajı, dini törenlerin, düğünlerin, İslami bayramlarının bir parçası haline gelmiştir. Kur'ân, böylelikle, sadece Müslümanlar için inancın kaynağı değil, aynı zamanda da inançlarının içeriği haline de gelmiştir. Ayrıca, geleneksel Müslüman toplumlarında, Kur'ân metni kanunların ve kuralların kaynağı olan temel kaide olarak kabul edilmiştir.<sup>14</sup>

Müslüman ibadetlerinin kendine özgü anlamlarından biri, Müslüman olmak her şeyden önce Allah'ın isteği ve niyetini, Allah'ın lafzı olan Kur'ân'da ifadesini bulan şekliyle, teslimiyetle kabul etmektir.

*İslam*'ı bir dini doktrin olarak kabulün yanı sıra, kendini adama/teslim olma anlamıyla yaklaşmak, Kur'ân'ın diğer önemli mesajını da kabul etmek anlamına gelir, ki bu da Tevhid veya katı bir monoteizmdir. Allah'ın birliğini taşıyan ifadeler, Kur'ân'ın en çok üzerinde durduğu ifadelerden biridir. "Allah'tan başka ilah yoktur (La ilahe illallah)", İslami ve Müslüman davranışları, ibadetleri, kültür, mimari ve sanatında da ortaya koyulduğu gibi Kur'ân'ın üzerine kurulu olduğu en temel ifadedir.

İslam'ın kutsal bir ruhban sınıfı oluşturmamış olduğu gerçekliği sayesinde, ibadete katılım erkek ve kadın tüm Müslümanlara açıktır. İslam, ibadet yaklaşımıyla, her birey için kendi bireysel kurtuluşu anlamına gelen bir davettir! Bu

<sup>13</sup> İslam kültür ve medeniyeti ile ilgili istisnai bir çalışma için bkz. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam I – III*, The University of Chicago, Chicago, 1974.

<sup>14</sup> Klasik İslam hukukunda Kur'ân'ın yerine ilişkin olarak bkz. Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolutions of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2005. Ayrıca bkz. Said Ramadan, *Das Islamische Recht*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1980.



nedenle, İslam'da ibadetler, tüm Müslümanlar, Müslüman toplumları ve insanlar için sembolik bir hazine haline dönüşmüştür.

Tarihi boyunca İslam, Kur'ân'ın dini, toplumsal, kültürel ve medeni ortamında kendine has yapısını oluşturmuştur ve Kur'ân'ın koruduğu bir sığınak haline gelmiştir. Ancak bununla beraber, Kur'ân kendisini kuşatan bu ortama sürekli bir canlılık kazandırmıştır. Fas'tan Endonezya'ya, Sahraaltı Afrika'dan Sibirya'nın güney sınırlarına kadar İslam'ın geleneksel toplumları etnik, dilsel, kültürel özellikleriyle şekillenmiş ve pek çok yerel karakteristikle süslenmiş kendilerine has İslami kültür ve medeniyetleriyle tanınmışlardır.

Çalışmamızın sonunda, Müslümanların Kur'ân'la birlikte aynı zamanda Kitap Ehli (ehl-i kitap, Kur'ân'ın Yahudiler ve Hıristiyanlara hitap ederken şerefle kullandığı bir dizimdir) veya diğer bir ifadeyle Dünyanın Varisleri (Inheritors of World) haline geldiklerini söyleyebiliriz.

Kur'ân'ın, sonsuzluktan tarihe, zamana ulaşmasıyla, Sami dönem veya monoteizm devri kapanmıştır: Müslümanlar, Kur'ân'ın şanını veya beyanını dünyanın tüm paralel ve meridyenleri arasında ilan ederken, Yahudiler Eski Ahit'in, Hıristiyanlar İncil'in (Yeni Ahit'in) şanını yaymışlardır.

Kudüs, Mekke ve Medine arasındaki üçgünden tarihe miras kalan bu üç kutsal kitabın içeriksel ilişkisi, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın monoteistik dünyaları arasındaki ilişkiye, geçmişte olduğu gibi bugün de güçlü bir şekilde yansımaktadır. Bununla birlikte, bu dini kitaplar ve okumalarındaki tüm insani mesajlarının evrensel boyutlarındaki diyalog ve işbirliğini zikretmek çok önemlidir. Müslümanlar, Hıristiyan ve Yahudilerin olduğu kadar bu diyalogun kurulmasından sorumludurlar<sup>15</sup>. Modern zamanlarda artık Tek Allah, çatışmalar için bir neden olmamalıdır. İnsanlar ne kadar farklı bakış açılarına sahiplerse de, gökyüzünün derinliklerine beraberce bakabilmelidirler.

<sup>15</sup> Modern çoğulcul dünyada Kur'ân'la ilgili güncel çalışmalar hakkında bkz. Suha Taji-Farouki ve Basheer M. Nafi (ed.), *Islamic Thought in the Twentieth Century*, I. B. Tauris, London – New York, 2004. Ayrıca bkz. Suha Taji-Farouki (editor), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford University Press, The Institute of Ismaili Studies, London, 2004.



## İMAM HUMEYNÎ'NİN BAKIŞ AÇISINDAN KUR'AN TE'VİLİNİN YÖNTEM VE DAYANAKLARI\*

Mehdî-i RIZÂÎPÛR  
Çev. İbrahim KUNT\*\*

### TE'VİL KAVRAMI

Te'vil kelimesi sözlükte (e-v-l) kökünden olup aslına geri dönme manasındadır (Rağıb, 31, İbn-i Manzûr 1/264). Âyetullah Ma'rifet'in söylediği gibi, ıstılah olarak iki manada kullanılmaktadır: 1. "Tevcîh-i müteşâbih: Bu manada müteşâbih için yorum yapan mantıklı bir mana beyan eder. Müteşâbih lafzını manaya uygun bir şekilde sevk edip döndürür, böylece müteşâbihi yönlendirmiş olur. Örneğin Hızır kıssasında, onun yanındaki arkadaşına şöyle söylediği bilinmektedir: Şimdi sana sabredemediğin şeylerin iç yüzünü (te'vilini) haber vereceğim (Kehf, 18/78). Eğer müteşâbih her bir kelime veya iş için ortaya çıkan şüphe ve tereddüt doğru bir şekilde yönlendirilirse, bu yönlendirme, o kelime ya da işin yorumu da sayılır. Bu manaya göre te'vil Kur'an'ın bütün ayetlerini kapsamaz, sadece müteşâbih ayetlere özeldir. 2. Kelâmın ikinci manası: Ayetin görünüşte delalet etmediği, harici bir delille ortaya çıkan mana da terim olarak te'vil şeklinde isimlendirilir, bu nedenle ona iç veya içerik (batn-bâtın) denir. Zira her ayetin ilk açıklamasına (tefsîrine) zuhr ve zâhir denilmektedir: Bütün ayetlerin tefsiri zâhir, te'vîli ise bâtın şeklinde isimlendirilir. Bu son manaya göre te'vil, Kur'an'ın bütün ayetleriyle ilgilidir, çünkü şöyle denilmiştir: 'Kur'an'da, batın ve zahir anlamı olmayan hiç bir ayet yoktur (Ma'rifet, *et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'an*, III, 28-30). İmam Humeyni'nin eserleri araştırıldığında, te'vîli genellikle kelâmın ikinci manası olarak yani Kur'an lafızlarının zâhirinden bâtınî manalar çıkarmak şeklinde anladığı görülmektedir. Örneğin, nefsanî arzularla karışmış eğri kalplerden bahsederken şöyle söyler: İlahi kitabın te'vîli, sûretin manaya, kabuğun öze dönüştürülmesin-

\* Bu makale, "Pejûheşhâ-yi Kur'ânî" isimli derginin 1387/1998 yılında yayınlanan 53. sayısından alınarak Farsça aslından tercüme edilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, ibrahimkunt@yahoo.com

den ibarettir. Bu dönüştürme, kendileri eğrilmiş ve sapmış olmayıp kalplerinde Allah nurundan başka bir şey bulunmayanlar ve te'vil makamı olan mutlak istek makamına ve mutlak yokluk makamına ulaşmış olanlar için mümkündür (İmam Humeynî, *Şerh-i Hadîs-i Cunûd-i Akl u Cehl*, 311-312). Her ne kadar bu tanımda, ayet lafızlarının şeklini bâtinî manalara dönüştürme te'vil kabul edilmişse de, İmamın sözünün devamından doğru te'vilin şu olduğu anlaşılmaktadır: Eğrilmiş ve sapmış kalplerden doğmuş olmamalı, Kur'an ayetleri hakkında Kur'an'ın amacına yönelik bütünsel bir düşünceyle, insanı hidayetle selamet yollarına ulaştırıp noksanın aşağılığından olgunluğun zirvesine yükseltmelidir. Yine şöyle söylemektedir: Kur'an konusunda düşünmekten amaç, ayetler hakkında amaçlanan şeyin araştırılmasıdır. Kur'an'ın nurlu sayfalarında bulunan amaç, insanları selamet yollarına, bütün karanlık mertebelerinden arındırarak nur alemine ulaştırmak, doğru yola iletmektir. İnsan ayet-i kerimelerde, meleklerle ilgili biliş mertebelerinden, kalb-i selîmin hakîkati olan en son noktaya kadar selamet mertebelerini tefekkür etmelidir. – Ehl-i beytten bir açıklama ile: Hakk'la görüşmek için içeriye girip, Hakk'ı, içinde Hakk'tan başka bir şey olmayan bir sûrette bulur (İmam Humeynî, *Âdâbu's-Salât*, 203).

### MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH AYETLERDE TE'VİLİN KONUMU

Te'vilin ıstilahî manası, et-Temhîd isimli eserden bir nakille anlatılmıştı. Buna göre te'vil, ya müteşâbihin yönlendirilen manası ya da kelâmın ikincil ve bâtinî manasıdır. İmam Humeynî *Keşfü'l-esrâr* adlı kitabında, '*Esrâr-ı hezâr sâle*' risâlesinin yazarının şüphelerine cevap verirken, Âl-i İmran suresinin 7. ayetini zikrettikten sonra şöyle yazmıştır: Bu ayette, ayetlerin iki çeşit olduğu açıklanmıştır: 1. Te'vili olmayan, herkesin anladığı muhkem ayetler 2. Te'vil edilebilen, remz cinsinden olup, te'vilini Allah ve ilimde derinleşen kimselerden başkasının bilmediği ayetler (İmam Humeynî, *Keşfü'l-Esrâr*, 322-323). Bu açıklamayla İmam, te'vili müteşâbih ayetlere özgü kılmamakta, te'vili, muhkem ve müteşâbihiyle Kur'an ayetlerinin tümünün bâtinîni kapsayan bir alan olarak kabul etmektedir. Şöyle söylüyor: Allah tarafından tedvin edilmiş kitabın, bir açıdan yedi, diğer bir açıdan yetmiş içsel katmanı vardır. Bu katmanlardan, Allah ve ilimde derinleşmiş kimselerden başkası haberdar değildir, o manalara erişemezler. Sadece manevi pislikten ve kötü ahlaktan temizlenip ilmî faziletlerle donanmış olanlar hariç. Herkes ne kadar temizlenmiş ve mukaddes hale gelmişse, onun üzerindeki Kur'an'ın tecellisi ve Kur'an hakikatlerinden nasibi o kadar fazla olacaktır (İmam Humeynî, *Şerh-i Duâ-i Seher*, 94-95). İmam Humeynî'nin irfânî kanaatine göre, muhkem veya müteşâbih, ayetlerin hepsi te'vile sahiptir. Bu te'vil, ayetlerin bâtinî mana katmanlarıyla buluşmalarından ibarettir. Bu yüzden, Âl-i İmran sûresinin 7. ayetinin açıklanmasında, "Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir, bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih ayetlerin peşine düşerler. Halbuki onun tevilini ancak Allah ve ilimde yüksek pâyeye erişenler bilir." Bu ayetin son kısmı olan 'onun tevilini Allah'tan başkası bilmez' kısmındaki 'تأويله' kelimesine ait zamirin özellikle 'ما تشابه' kelimesine ait olmadığı açıktır.

Her ne kadar sözün devamında 'تأويله' zamîrinin mercii 'ما تشابه' kelimesine ait olsa da, bu cümlede de te'vil'den kastedilen aynı manadır. Çünkü önceki cümlede 'ابتغاء تأويله وابتغاء منه تشابه ما يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله' yani 'ما تشابه ما تشابه منه ابتغاء تأويله' , te'vilden murâd edilmiştir. Ama bir çok rivayetten istifade edildiğinde, yukarıdaki 'وما يعلم تأويله الا الله' kısmında 'تأويله' 'nun zamirinin merciinin bizzat Kur'an olduğu, müteşâbih olmadığı anlaşılıyor. Te'vilden murat, sadece müteşâbih âyetlerde kastedilen anlam değildir, belki Kur'an'ın genelidir. Çünkü bu rivayetlerde te'vil, kastedilen anlamın dışındaki müteşâbih âyetlere de tatbik edilmiştir. Bu nedenle şöyle söylenebilir: Âyet-i kerîmenin bu kısmı küllî bir büyüklüktür, çünkü ilk cümledeki te'vil onun küçüğüdür. Bu görüş ve düşünce bazı rivâyetler ile şu şekilde desteklenebilir: Fudayl'dan şu hadis rivâyet edilmiştir: Dedi ki: Ebû Ca'fer'e, 'Her âyetin bir dış, bir de içi vardır' rivâyetini sordum. Dedi ki: Dışı, nüzul sebebine bağlı olan anlamı, içi te'vîlidir. Allah dedi ki: Onun te'vîlini Allah ve ilimde derinleşenlerden başkası bilmez, biz biliriz. (Meclisî, Bihâru'l-Envâr, 92-97). Fudayl b. Yesar'dan şöyle rivâyet edilmiştir: Dedi ki: İmam Bâkır bu rivâyet hakkında şöyle buyurur: Kur'an'da hiçbir âyet yoktur ki, hem içi, hem de dışı olmasın. Ben iç ve dışı sorunca şöyle buyurdu: "Onun dışı, nüzul sebebi, içi ise te'vîlidir. Allah şöyle buyurdu: Onun te'vîlini Allah ve ilimde derinleşenlerden başkası bilmez', biz onun te'vîlini biliriz. وما يعلم تأويله الا الله' âyet-i kerîmesine dayanarak, hadisin zeylinde, te'vil âyetinden te'vil kelimesi, Kur'an'ın varlık dairesinin tümünün yorumu içerisinde âyetlerin içlerine giden bir yol bulmak –sadece müteşâbihlerde değil- olarak anlaşılabilir. Berîd'den bir rivâyet şöyledir: Ebû Ca'fer'e (a.) Allah'ın sözü olan 'وما يعلم تأويله الا الله و الراسخون فى العلم' âyetini sordum. Dedi ki: Yani Kur'an'ın tümünün te'vîli. (Meclisî, Bihâru'l-Envâr, 92) Berîd der ki: İmam Bâkır'a şu âyeti sordum: 'الا الله و الراسخون فى العلم'. Dedi ki: Yani Kur'an'ın tümünün te'vîlini Allah ve ilimde derinleşenlerden başkası bilemez. Bu rivayette de İmam Bâkır açıkça, âyetteki te'vilden maksadın, tüm Kur'an'ın te'vîli olduğunu belirtmektedir (Muhammedî-i Ârâ'î, Te'vilu'l-Kur'ân-ı Kerîm ez-Dîdgâh-i Allâme Seyyid Haydar-i Âmulî ve Molla Sadrâ, 214-215).

## TE'VİLİN YÖNTEM VE DAYANAKLARI

### 1. Kur'an'ı Te'vilin Zarûreti

Te'vil ve Kur'an'la ilgili bir çok kitap şu noktaya işaret etmişlerdir: Kur'an zâhir ve bâtına sahiptir. İrfânî te'viller bâtınî keşif peşindedir. Ârifler zâhirle yetinmeyip Kur'an'ın bâtınî manasını ararlar. Binâenaleyh, bâtınî keşfin zarûretinden bahsedip onunla uğraşmak, gerçekte te'vil zarûretinden bahsetmektir. İmam Humeynî her ne kadar Kur'an'ın te'vil zarûretini açıkça emretmemiş ise de Kur'an âyetlerinin bâtınî anlamlarına dikkat etmek gerektiğini beyan ederek onu iki şekilde belirlemiştir:

#### a. Kur'an Davetinin Genel Oluşu

Humeynî, Kur'an-ı Kerîm'i yetmiş katman kabul eder (Subhânî, *Tehzîbu'l-Usûl*, I, 72) ve Kur'an hakikatini bir olan Allah'ın zâtına mahsus işlerden ve ilmî hakikatlerden olarak tanıtır (İmam Humeynî, *Âdâbu's-Salât*, 181). Bu durumda

eğer Allah zâhir ve bâtına sahipse, ki Kur'an şöyle buyurmuştur: هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن (Hadîd, 3), İllâhî kitap da zâhir ve bâtına sahiptir. Eğer Rablikle ilgili işlerin bilinmesi konusunda, Hak yücelerin yücesinde ve aşağıların aşağısında toplayıcılık makamıyla tanıtıldığı için (Bkz. İmam Humeynî, *Âdâbu's-Salât*, 81) Kur'an da zâhir ve bâtını toplayıcıdır, insanlığın bütün tabakaları için inmiştir: 'Bu şerefli kitap, kalple ilgili durumları, adetleri, ahlakları, zaman ve mekanları farklı olan insanlık zincirinin bütün tabakalarının saâdeti için indiğinden, hepsini aynı şekilde davet etmemek gerekir (age, 187). Kur'an-ı Kerim, zâhir ve bâtın olan iki yönüyle ve mertebelerle inmiş ve 'böyle olduğu için bu şerefli kitap çeşitli kısımlarla, bir çok fenlerle, farklı yollarla insanları davet etmiştir. Bu İllâhî kitapta zâtî bilgiden ef'âl bilgisine kadar tüm bilgiler zikredilmiş olup her tabakadan insan da kendi kabiliyetine göre onu idrâk etmektedir (age, 185).

#### b. Zâhirle Yetinmenin Helâk Olmayı Gerektirmesi

İmam Humeynî'ye göre Kur'an'ın bâtınına yönelip ayetleri te'vil etme mecburiyetinin diğer bir yüzü, ayetlerin zâhirî manası üzerinde durarak bâtınına, özüne gitmemenin, cahilliğe, peygamberliği ve velâyeti inkâra, ölüme ve helâk olmaya sebep olmasıdır: 'Gökten inen bu Rabbânî kitabın tümüyle kabuk ve sûret olduğunu zannetme. Sûret sınırında durmanın, zâhirde kalmanın, öze ve bâtına gitmemenin ölüm ve helâk olduğunu unutma. Bu, bütün cehâletlerin kökü, nübüvvet ve velâyeti inkar makamıdır (İmam Humeynî, *Şerh-i Duâ-i Seher*, 59-60).

#### 2. Genel Anlamlar İçin Lafızların Konulması

Bu bölümden kastedilen, hissedilen ve maddî anlamlarda kullanılmış kelimelerin zâhirî anlamlarından genele doğru genişlemeleridir. Zira konu olan lafızlar geneldir, türedikleri kelimelerin amaçlarıyla ilgili özelliklerinin asıl manaya ve konunun gerçekliğine etkisi yoktur. Hatta lafzın gerçekliği, bütün mertebeler tarafından doğruluğu kabul edilen, bütün iş ve derecelere intibak sağlayabilen bir işten ibaret olabilir. Bu durumda lafızların en yüksek mertebelerle, haricî hakikatlerin kaynağı olan gaybî hakikatlerle anlamlandırılması, insanların örfünün anlaşılması konusundaki düşük mertebelerle anlamlandırılmasından daha uygundur. Bunu temel kabul ederek, eğer bir kelime, o kelimenin zâhirî anlamlarının yüksek mertebelerinde bulunan mücerret anlamlara ve derin hakikatlere doğru genişlerse, bu kullanım mecâzî ve konu hilâfına değildir, gerçek bir kullanımdır. Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî şöyle yazmaktadır: 'Manalardan her bir mana için bir hakikat ve bir ruh vardır. Bir kalıp ve bir şekil de vardır. Bazen hakikat, birkaç şekil ve kalıba sahiptir. Lafızlar sadece hakikatler ve manaların ruhu için konulmuştur. O yüzden hakikatler kalıplarda ortaya çıkar ve onların arasında bir çeşit birlik vardır. Kelimeler, hakikat biçimindeki kalıplarda kullanılırlar (Feyz-i Kâşânî, *Tefsîr-i Sâfi*, I, 31). Mirza Mehdî Aştîyânî şöyle yazmaktadır: 'Ma'rifet erbâbı nezdinde sâbit olan idrak esaslarından biri, lafızların genel manalar için konulmuş olmasıdır. Mesela 'mîzan/ölçü' kelimesi onlara göre, ölçülen ve miktarı belirlenen her şey içindir. Bu ölçü ister demir cinsinden olsun, ister başka bir cinsten. İster baskül, terazi, metre veya ona benzer olsun, ister sarf ve nahiv, mantık ve aruz, adalet ya da başka bir şey olsun. İster cevher veya arazlardan tartılan, maddî veya mücerret, a'yan veya

zevât, ister sıfatlar, melekeler, fiiller, ameller ya da başka bir şey olsun. Eğer bir anlamın genişliği böyle olursa artık problem yoktur çünkü mîzan/ölçü kelimesi mantık, sarf, nahiv, aruz, müzik, adalet, Kur'an, aklı-kâmil ve insan-ı kâmilin tümü için doğrudur, teşbih ve mecaz yoluyla değil hakiki bir kullanım olur çünkü gerçekte onlardan her birini kendi yerinde ölçer (Muderris-i Âştîyânî, *Ta'likatu Reşîka alâ Şerhi'l-Manzûme*, 8).

İmam Humeynî, Kur'an'ın bâtinî sırlarının açıklanması konusundaki bu esasın anahtarı hakkında şöyle söylemektedir: 'Velîlerin işaretlerinden ve ariflerin kelimelerinden, lafızların manalarının, onların ruh ve hakikati için konulduğunu anladın mı? Bu konuda ileriye gördün mü? Yemin ederim ki bu konuda düşünmek, altmış yıl ibadetten daha iyidir. Çünkü bu konu marifet anahtarlarının anahtarı ve Kur'an sırlarını anlama asıllarının aslıdır (İmam Humeynî, *Misbâhu'l-Hidâye ile'l-Hilâfe ve'l-Velâye*, 39). Örnek olarak 'Rahman' ve 'Rahîm' kelimelerindeki problem gösterilebilir. Zâhir ulemâsı şöyle söyler: 'Rahman ve rahîm, rahmet'ten müştaktır. Onda şefkat ve incelik gizli olduğundan Hakk hazretlerinin zâtı için söylenmesi problemlidir. Bu nedenle onun te'viline çalışılmış ve mecaz olarak kabul edilmiştir (Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I, 98). Diğer bazıları bu çeşit sıfatlardan istifade konusunda sözün maksadına yönelerek şöyle söylemişlerdir: 'Bu sıfatların Allah için söylenmesi, eserler ve fiiller yönüyledir, başlangıç ve vasıf yönüyle değil. Rahman ve rahîmin anlamı, rahmanlık ve rahmet muâmelesi yapan kimsedir.' Fakat İmam açıkça mecaz olmasını uzak görür. Özellikle Rahman kelimesinin mecazî kullanımını hayret vericidir çünkü bu kelime, mecaz kullanımının câiz olmadığı bir mana oluşturur. Mecaz hakikat değildir. Bu yüzden kendi çözüm yolunu şu şekilde sunar: 'Araştırmacılar bu çeşit sorunlara cevap verirken şöyle söylemişlerdir: Lafızlar, genel manalar ve mutlak hakikat için konulmuşlardır. O halde rahmetin şefkat ve incelikle sınırlandırılması, rahmet kavramını yok eder. Umûmun zihinlerinden bu sınırlandırma giderilmediği takdirde, kavramın konuluştaki manası ortadan kalkar. Bu konu görünüşte araştırmadan uzaktır çünkü koyucu da bu genel şahıslardan biri olduğu için, koyma sırasında mücerret manaları ve mutlak hakikatleri nazara almadığı bellidir. Evet, eğer koyucu Hak Teâlâ veya peygamberler olursa, vahiy ve ilahî ilham ile bu konunun halli için bir yol vardır. Bu konunun anlatımında şöyle söylenmesi mümkündür: Kelimeleri koyan her ne kadar koyma sırasında mücerret manaları itibara almamışsa da lafızların konulması karşısında bulunan şey, o mutlak mücerret manalardır. Meselâ nûr lafzını koymayı istediğinde, vâzın nazarına gelen nurlar her ne kadar hissî ve arazî nurlar olsa da -her ne kadar görülen nurların ötesini anlamamış olsa da- nur kelimesinde ve onun karşısında bulunan şey, karanlık ve ışığın karışımı değil, onun mutlak nurluluk yönü olmuştur. Çünkü ona, 'bu dünyaya ait sınırlı nurlar, saf nur değildir, belki karanlıkla karışık nurlardır, acaba nura konu olan isim saf mıdır, yoksa karanlıkla karışık olan nur mudur diye sorulacak olursa, bunun zorunlu cevabı şudur: Kavram nurluluğun karşısına konulmuştur ve karanlık anlamı konuya dahil değildir. Tüm kavramlarda geçerli olan bu tarz, kavramın kemal noktadaki manasını esas alır ve bu kemaliyet noktasını karşılamak için lafız konulur (İmam Humeynî, *Âdâbu's-Salât*, 249-250). İma-

mın çabası, rahman, rahîm, nûr, nâr/ateş gibi kelimelerdeki anlamın genişliği konusunda, İlahi bilgileri anlamak, özellikle Hakk Teâlâ'yı, Kur'an'ın yüce manalarını tanımak konusunda halkın dilinde kullanımda olan örfî anlamların konu dışı olduğudur (Eyâzî, *Tefsîr-i Kur'ân-ı Mecîd ber-girifte ez-Âsâr-ı İmam Humeynî*, I, 356-358). Örneğin kalem kelimesi de, levhaların üzerine şekil çizmek için kullanılan bir alettir. Onların cinsinin kamıştan, demirden veya başka bir şeyden olduğu dikkate alınmazsa kalemin cisim olması, konunun hakikatinden bir parça değildir. Zira resmin mâkul ve hissedilen olması da şart değildir, üzerine bir şeyler çizilen levhanın da kağıt, tahta ya da başka bir cinsten olması da gerekmez (bkz. Feyz-i Kâşânî, *Tefsîr-i Sâfi*, I, 31).

### 3. Kitap ve İlahî Kelâmın Mertebelerinin Olması

#### a. Kitabın Manası

Açıklandığı gibi lafızlar, genel manalar için konulmuştur. Amaçlardan doğan özellik ve kayıtların konuya bir etkisi yoktur. Bu yüzden kitap kelimesinin manasında da kalem, kağıt, divit ve benzerleri gerekmez. Sonuçta kitap, sahibinin istek ve amacını göstermesi için her şeye söylenebilir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın vericiliğini, hikmetini ve hedefini gösteren her şey İlahî kitaptır. İmam Humeynî de alemler kitabı veya İlahî kitaplar olarak bilmiş ve şöyle söylemiştir: Varlık alemleri ve varlık ülkesi, gayb ve şahid olunanlardan her şey kitaptır. Âyet, söz, kelimeler, onun için düzenlenmiş bölümlerdir, ayrıntılı kısımlardır. Onun kapılarının onlarla açıldığı anahtarlar vardır, onun kitaplarının onlarla sona erdiği hâtimeler vardır. Her bir kelimenin harfleri, her harfin bir zübürü ve beyyinâtı vardır<sup>1</sup>. O halde Allah Teâlâ'nın kendi kâmil kudret eliyle yazdığı İlahî yaratılış kitabının Fâtihası/girişi, kesretten ve her türlü noksandan münezze olan İlahî varlığa ait kitabın tümünün içinde olduğu, bir cihetten mücerret akıllar âlemi ve meleklerden rûhâniyyûn ve ilk belirleme olan iradedir, bir cihetten iradenin ta kendisidir. Çünkü irade, varlığın gayb anahtarıdır. İlahî kitabın ve Rabbânî yazının hâtimesi/sonsözü tabiat alemidir, yaratılış âlemidir, eğer böyle olmazsa başlangıç ve son aynı olur. Kitabın giriş ve son bölümünde sûreler, bölümler, fasıllar ve âyetler vardır. Eğer mutlak varlık ve düzenlenmiş İlahî tasnifi bütün mertebe ve menzilleriyle bir kitap olarak kabul edersek o zaman her âlem küllî âlemin bölümlerinden bir bölüm, her cüz'î âlem de cüz'î âlemlerden bir sûre, bir fasıl olacaktır. Her âlemin mertebelerinden her bir mertebe veya o âlemin parçalarından bir parça, o kitabın bir âyeti ve bir kelimesi olur. Rûm sûresinin 20. âyetinde: "Sizi topraktan yaratması, onun (varlığının) delillerindedir. Sonra siz, (her tarafa) yayılan insanlar oluverdiniz" buyurulmaktadır. Eğer varlık silsilesini çeşitli kitaplar ve birçok tasnifler olarak tanırsak, her âlem müstakil bir kitap olacaktır. Çünkü bölümleri, âyetleri ve kelimeleri vardır, mertebeleri, çeşitleri, fertleri vardır. En'am sûresi 59. âyette: "Yaş ve kuru ne varsa, hepsi apaçık bir kitaptadır" denilmesi de bu itibardır. Her iki itibarı da göz önünde bulundurursak, mutlak varlık, her cildinde bö-

<sup>1</sup> Her harfin iki sûreti vardır. Lafzî sûret ve ketbî sûret. Lafzî sûrete zübür, Ketbî sûrete beyyinât denir. Mesela lâm harfinin lafzî sûreti l-a-m harflerinden oluşmaktadır, ketbî sûreti ise sadece l'dir.



lûmler, fasıllar ve âyetlerin bulunduğu birkaç ciltlik bir kitap olacaktır (İmam Humeynî, *Şerh-i Duâ-i Seher*, 85-87). Şeyh Mahmûd-i Şebusterî, *Gülşen-i Râz* isimli eserinde şöyle diyor: Canı tecellide olanın nezdinde--- bütün âlem Hakk Teâlâ'nın bir kitabıdır. İ'rab ve cevherden bahsetmek harfler gibidir.--- Ondaki bütün âyet ve durakların mertebeleri her bir âlemin özel sûreleri gibidir.--- Biri Fâtîha gibi, diğeri İhlâs gibi (Lâhicî, *Mefâtîhu'l-İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*, 733).

### b. Sözü Anlamı ve Onun Kitapla Bağlantısı

Mârifet ehline göre varlık fertlerinden her bir fert, Yüce Allah'ın kelimelelerinden bir kelimedir, bir olan o zâtın zuhûr ve cilvesidir çünkü söz, söyleyenin muhâtapta oluşturduğu bir etki ile irâdesinin tâbî olduğu bir kuvvettir. O vesîleyle nefsinde olan şey muhâtaba gösterilir ve ona ulaştırılır. Hakk Teâlâ'nın mümkün varlıkları yaratması da böyledir. Zira onlar Allah'ın kelime ve harfleridirler. Onları, bu kelimeler vesîlesiyle Allah'ı, isim ve sıfatlarını tanımaları için gaybî sevgi hareketiyle kendi nefsinden yaratmıştır (Konevî, *İ'câzu'l-Beyân fî Te'vil-i Ummî'l-Kur'ân*, 74). Bütün varlıklar İlahî kelâm olarak okunurlar, bu yüzden İlahî zâtın âyet ve nişânesidirler. İmam Humeynî, gizli olanı açığı çıkarma konusunda İlahî kelâmı insan kelâmına benzeterak Allah kelâmını onun bir tecellisi bilir çünkü onun irâde ve kudretinden doğmaktadır, onun tanınması için bir vesîledir: 'İnsanın kelâmı tanınması, onun yaratıcısını tanıması için en yüce örneklerdendir. O halde insanın içinden çıkan hevâsıyla ilgili sözün dışarıdaki menzilleri geçip merhaleleri katetmekle kendine mahsus bir belirginlik verdiği, gayb âleminden şehâdete ulaşım zâhir olduğu, söyleyenin içinde gizli olan şeyi haber verdiği, maksadın iç yüzünü ve işin hakikatini ortaya çıkardığı bilinmelidir. O halde kelâmı icat eden, onu gayb âleminden şehâdet âlemine indiren, gökten zuhûr merhalesine ulaştıran o zâta mahsus sevgidir çünkü bu, bâtinî kemallerini ortaya çıkarmak ve derûnî melekelelerini görünür kılmak içindir. O halde sözü söylemeden önce onun kemallikleri gizlilik mertebesindeydi, o kemalleri ortaya çıkarmak isteyince onları îlân etmeye aşık oldu. Kıymet ve makâmının bilinmesi için söz söylüyor. Mârifet ehli şöyle söyler: 'Hakk Teâlâ Hazretlerinin konuşması, Hakk'ın tecellîsinden ibârettir. Zira onun irâde ve kudreti, gaybda olanın açığa çıkıp izhâr olmasını, o tecellînin ortaya çıkmasını sever (İmam Humeynî, *Şerh-i Duâ-i Seher*, 91-92). Şimdi şu soru sorulabilir: İlahî kelâmın İlahî kitapla olan bağı nedir? Acaba bunlar farklı iki şey midir, yoksa aynı şey midir? Cevap şöyledir: Kelâm zabtedilip yazıldığında kitap olur. Diğer bir ibâreyle, kelâm müşahhaslaşınca kitap olur. Zira şöyle söylenmiştir: Kelâm, basit/bileşik olmayan hakikatlerin toplanmasından ibarettir, belirgin bir şekil kazanınca yazı olur (Fenârî, *Misbâhu'l-Uns*, 586). Binâenaleyh, her bir kelâm kitaptır, her bir kitap da kelâmdır. Eğer kelâm ve kitap arasında bir fark varsa, itibârî ve nisbîdir<sup>2</sup>. Anlatılan maksat eğer fâiliyle mukâyese edilirse kelâmdır, eğer söyleyeniyle ölçülürse kitaptır (Kivâmî-i Şîrâzî, *el-Hikmetu'l-Muteâliyye fî'l-Esfâri'l-Akliyye*, VII, 11). Bu yönüyle, bir kısım insanlar şuna inanmaktadır: Varlığın ruhlarını

<sup>2</sup> Kelâm ve kitap arasındaki farklar konusunda bkz. Âbidî, Ahmed, "Kelâm-ı Hudâ ve Kitâb-ı Hudâ", *Sahîfe-i Mubeyyen*, Dovre-i dovvom, şomâre 2, s. 105, 1378

Hakk'a nispet edersek kelimdir, halka nispet edersek kitaptır. O halde Allah'ın kitabı, Allah'ın kelâmı olarak ve O'nun kelâmı da O'nun kitabı olarak adlandırılabilir (Bkz. Muhammedî-i Ârâî, *Te'vilu'l-Kur'ân-ı Kerîm ez-dîdgâh-i Allâme Seyyid Haydar-i Âmulî ve Molla Sadrâ*, 136-137). İmam Humeynî bu konuya dikkat çekerek, indirilmesinden önce Kur'an'ın hakikatini, Allah'ın zâtına ait nefsi kelâmı olarak anlamış ve şöyle söylemiştir: Yaratıklar derecesine indirilmeden önce Kur'an'ın hakikatini, Allah'ın ilmî hakikatlerinden ve zâtına ait bir sözdür.' O, nefsi kelâmın hakikatidir, çünkü O'nun zâtına aittir (İmam Humeynî, *Âdâbu's-salât*, 181). Aynı şekilde İlahî kitabı ve İlahî kelâmı tanıyıp anlamının yolunu, iç temizliği ve bâtinî nûru tanıma şeklinde anlayarak şöyle söyler: 'Eğer senin İlahî nurlarla nurlanmış bir gönlün, rûhânî ışıklarla aydınlanmış bir rûhun varsa, kalbinin fitili hâricî emirlerin ışığına temas etmeden aydınlansa da ayağının önünü aydınlatan içsel nura yeteri kadar sahip olsan da, İlahî kitabın metnine el sürmek için gereken temizliğe sahip olman şartıyla, İlahî kitabın sırrı senin tarafından kesinlikle keşfedilecek. İlahî kelimenin hakikatini, Hakk Teâlâ'nın konuşma amacını o yüce âyet aynasında tanıyacaksın. İlahî kelâmın bütün varlık mertebelerini, gayb ve şuhûd âlemlerini, körlük mertebesinden çıkıp içindeki kemâli bularak Allah sevgisiyle görecek; menzil ve işinin bilinmesi için Allah'ın gökten isim ve sıfatlarına tecellî olması için indirdiği kitabı tanıyacaksın. Bir hadiste şöyle buyurulmuştur: Ben gizli bir hazîneydim. Tanınmayı sevdim, tanınmak için yarattım. Hz. Ali şöyle buyurdu: Allah Teâlâ kelâmında kullarına tecellî etmiştir ama onlar, basîretleri olmadığı için onun tecellîsini görmüyorlar. Yine Hz. Ali'nin bir sözü: Allah yaratmayı murat ettiği her şeye, 'ol' der, o da oluverir. Fakat bu söyleyiş kulakla duyulan söz vasıtasıyla değildir. Doğrusu, Allah kelâmı, O'nun fiilinden ibarettir (*age.*, 91-92).

### c. Kitabın Kısım ve Merhaleleri

Ariflere göre İlahî kitap iki çeşittir: Kur'an olan Tedvin kitabı ve bütün varlık dünyasından ibaret olan Tekvin kitabı. Tekvin kitabı iki çeşittir: İnsanî olmayan alem olan kitab-ı âfâkî ve insanın rûhu olan kitâb-ı enfûsî. İmam Sâdık (a.) şöyle söyler: Bil ki, insanın sûreti, kullar üzerindeki İlahî delillerin en büyüğüdür. O, Allah'ın kendi eliyle yazdığı bir kitaptır (*Âmulî, Câmiu'l-Esrâr ve Menbau'l-Envâr*, 383). Hz. Ali'ye ait olduğu nakledilen bir şiir şöyledir: Senin şifâ bağışlayan ilacın senin elindedir. Fakat görmüyorsun. Hastalığının kaynağı kendi varlığın, fakat bilmiyorsun. Sen, derûnundaki harflerle ortaya çıkan gizli bir kitapsın. Sadece küçük bir cisim olduğunu mu zannediyorsun? Senin içinde büyük bir âlem var.' (Sebzvârî, *Şerhu'l-Esmâ'*, 67). Bu kitabın bölümlerinden her biri iç ve dışa sahiptir. Ceberût ve melekût âlemlerinin en yüce mertebelerinden mülk âleminin en alt mertebelerine kadar belki yedi, belki yetmiş mertebesi vardır. Allah tarafından tedvîn edilen bu İlahî kitap, Kur'ân-ı Kerîm bütün menzilleri sarmış, gayb âleminden şehâdet merhalesine, mülk âlemine kadar lafız ve harf kalıbına girmiştir. İlahî kelâm her ne kadar nüzûl yönüyle bir çok mertebelere sahip olsa da, birliğin hakikatidir. Zira söylenme makâmında, Hakk'ın zâtının kendisi olan Hakk'ın ilim sûretidir. Onun bu mertebeden lafız, ses ve yazı âlemine nüzûlü, bu hakikatin tenezzül ve tecellîsidir. 'انا لله' ayet-i kerimesindeki 'o' zamîri bu hakikati gösterir.

Âriflere göre bu, mutlak hüviyete ve İlâhî zâta işaret eder. Onun mertebelerinin tamamı, en yüce mertebelerden- 'انا انزلناه فى ليلة القدر' (Kadr sûresi, 1), 'انا انزلناه فى ليلة' (Tâhâ sûresi, 113), varlığın çeşitli mertebelerinin inişi ve ilim nûrunun çeşitli şekilleridir (bkz. Hasan-zâde Âmulî, *Medâric-i Kur'ân ve Meâric-i İnsan*, 43).

İmam Humeynî kitabın tekvînî ve tedvînî şekilde taksimine dikkat çekerek onların her birinin çeşitli katmanlara sahip olduğunu söyleyip, Kur'an'ın zâhiri üzerinde durmamak gerektiğini vurgular: 'İlâhî kitap Allah'tan ve ilimde derinleşenlerden başka kimsenin bilmediği yedi katmana sahiptir. Bu katmanları sadece mânevî kirlilerden ve kötü ahlaktan temizlenmiş, ilmî ve amelî faziletlerle süslenmiş kimseler anlayabilirler. İnsan ne kadar münezze ve mukaddes ise, Kur'an'ın onun üstündeki tecellîsi de o kadar çok olur. İnsanlar bu dereceye göre Kur'an'dan daha çok zevk alırlar, onun hakikatlerine daha çok vâkîf olurlar. Aynı şekilde, İlâhî tekvînî kitaplar ister enfûsî, ister âfâkî kitaplar olsun, tam olarak birbirlerinin aynıdırlar. O zaman tekvînî kitaplar için de te'vil ve tefsîrini kimsenin bilmediği yedi batın veya yetmiş batın vardır. Onları sadece tabiat âleminin kirlilerinden temizlenmiş kimseler anlayabilirler. Sadece temiz kimseler çünkü onlar da rahîm olan Allah'ın nezdinden inmişlerdir. O zaman ey miskin! Allah yolunda gayret et, gönlünü temizle, şeytanın tasallutundan kurtul, Allah'ın kitabını oku ve yücel. Onu düşünerek oku. Onun görünüşüne ve dışına takılıp kalma. Allah'ın kitabının görünüş ve sûretten başka bir şey olmadığını zannetme çünkü sûrette durmak, zâhirî âlemde kalmak, öz ve içine girememek ölümdür, helâk olmaktır, câhilliğin temeli ve nübüvvet ile velâyeti inkârdır. Zira zâhir merhalesinde duran, gönül gözü bâtın zevkine kör olan ilk kimse lânetli şeytandı çünkü Hz. Âdem'in zâhirini görünce şöyle dedi: 'Beni ateşten yarattın, onu çamurdan. Ben ondan daha iyiyim' (A'râf sûresi, 12). Şeytan bu şekilde söyleyerek Âdem'in bâtınını anlayamadı, sadece zâhirine bakarak onun nûrâniyyet ve rûhâniyyet makâmını göremedi, delil yolundan çıktı, kıyasla muğâlataya başladı. Bu, ehl-i beytten gelen haberlerdendir' (İmam Humeynî, *Şerh-i Duâ-i Seher*, 94-96). İlâhî tedvînî kitap olan Kur'an, Hakk Teâlâ'nın zâtî cilvesidir çünkü bâtınî ve zâhirî derecelere sahiptir. Kur'an'ın toplayıcı özelliği o dereceye ulaşmıştır ki, Allah'ın zâtı gibi onun da manalarının sonu yoktur.

#### 4. Mâsum Olmayanların Kur'an'ın Te'vilini Öğrenme İmkanları

İmam Humeynî'nin mâsum olmayanların Kur'an te'vilini öğrenmelerinin imkan dâhilinde olduğuna dâir görüşü, akîdeye aykırı görüşlerindedir. Başkaları Kur'an'ı te'vil etmenin Allah'ın peygamberi ile ehl-i beytin tekelinde olduğunu, diğer insanların bundan uzak durmaları gerektiğini söylerler. İmam Humeynî her ne kadar bir yerde 'Biz kendi görüşümüzle Kur'an'ı te'vil edemeyiz. Onu sadece kendisine hitap edilenler bilebilir (Hurr-i Âmulî, *Vesâilu's-Şîa*, XXVII, 185) dese de, başka bir yerde Biz Kur'an'ı vahiy yoluyla ve vahye bağlı olanlardan alırız ve hamdolsun, onunla yolumuzu zenginleştiririz (İmam Humeynî, *Sahîfe-i İmam*, XVIII, 423) demektedir. Humeynî bu ilmin ehl-i beyte münhasır olmasını kabul etmez ve kendi eserlerinde bir çok tasavvufî te'vil yapar. Humeynî bu ilmi tahsîl etmenin, mâsumların takipçileri olan, nefislerini temizlemiş ve ilimde derinleşmiş kimsele-

rin yapabilmemesinin mümkün olduğunu, 'وما يعلم تأويله الا الله و الراسخون فى العلم' (Âl-i İmran sûresi, 7) ayetine dayanarak savunur ve şöyle söyler: 'Büyüklerin ilimlerini öğrenmek, Kur'an'dan istifade etmek ve mâsumların hadislerini öğrenmek, bu nîmete şükretmek için gerekir. Sûreti bâtına, kabuğu öze, dünyayı ahirete döndürmek için bu ilim lazımdır. Şekillerle kanaat etmek, sâlikler kafilesinden geri kalmaktır. Te'vil ilmi denilen bu İlahî hakikat amelî gayretle, nefsi temizlemekle, kalbi nurlandırıp ruhları yüceltmekle elde edilir. Te'vil ilmi yani ilimde derinleşerek mutlak sözü anlamak her ne kadar tüm mertebeleriyle peygamberler ve mâsumlara özgü olsa da, ümmetin âlimleri de Kur'an'dan kendi imkanları kadar büyük bir bilgiye ulaşmaktadırlar (İmam Humeynî, *Şerh-i Hadîs-i Cunûd-i Akl u Cehl*, 61). Elbette onların sözlerinden istifade edilir çünkü ilimde derinleşenler şüphe ve mertebe sahibi insanlardır, onların kemâle ve tamâma ermişleri ise mâsumlardır. Rabbânî âlimler, varlık kapılarının alabildiği kadar, olgunluk derecelerine göre, nefsî temizlikleri miktarınca te'vil ilminden nasiplenirler. Zira şöyle söylemektedir: 'Te'vilden haberdâr olan kimse, alemin mertebelerinden faydalanabilir. Alemin mertebelerinden her ne kadar haberdâr olursa, Kur'an te'vilinden de o miktarda haberdâr olup faydalanır. Sonunda bu şekilde kemallik mertebelerinin sonuna varıp kâmil insan derecesine ulaşır. Bu sûretle bütün te'vil mertebelerinden haberdâr olur (İmam Humeynî, *Ta'likât alâ Şerh-i Fusûsî'l-Hikem ve Misbâhî'l-Uns*, 50). Humeynî başka bir yerde şöyle söylemektedir: 'Bir itibarla yedi, başka bir itibarla yetmiş katman olan, Allah ve ilimde derinleşenlerden başkasının anlayamayacağı Kur'ânı anlamak için, mânevî kirlere, kötü huy ve ahlaktan temizlenmek, ilmî ve amelî faziletlerle süslenmek gerekir. Herkes münezzeh ve mukaddes olduğu miktarda Kur'anın tecellisini anlayacak, onun hakikatlerine vâkıf olacaktır (İmam Humeynî, *Şerh-i Duâ-i Seher*, 94-95). Kur'an muhâtaplarına gayret göstermeleri, Kur'an'ın sûret ve şeklinden geçip öz ve bâtınına erebilmeleri için nefis terbiyesi yapmaları tavsiye edilir (*age.*, 95).

Humeynî başka bir yerde nefis tezkiyesinden, derecelere ulaşmaktan, manaların ruhunu anlayabilmek ve gönlün zâhirî manalardan uzaklaşıp hakikatlerin sırrını keşfedebilmesi için göğsün açılmasından bahsettikten sonra şöyle söylemektedir: 'Bu mübarek ağaçtan ve bu saf kaynaktan dolayı te'vil kapıları sâliklerin gönüllerine açılır, ilimde derinleşmiş âlimler şehrine girerler, his yolunu geride bırakıp İlahî kitaba doğru yola koyulurlar. Zira Kur'anın menzilleri, merhaleleri, zâhirleri ve bâtınları vardır (*age.*, 70). İmam Humeynî'ye göre elbette Kur'an'ın tasavvufî te'viliyle uğraşmak ve bâtınî manalara dikkat çekmek, âyetlerin zâhirî anlamlarını ve tefsirlerini dikkate almamak manasına gelmez. Humeynî şöyle söyler: 'O halde kâmil ârif, bütün mertebelerin özelliklerini dikkate almış, her hak sahibinin hakkını edâ etmiş, iki göz sahibi, iki makam sahibi, iki neşve sahibi, kitabın zâhir ve bâtınını okuyan, onun sûretini, manasını ve te'vilini bilen kişidir. Zira bâtısız zâhir ve manasız sûret, ruhsuz vücut ve ahiretsiz dünya gibidir. Aynı şekilde bâtın da, zâhir yolundan geçirilmeden elde edilemez çünkü dünya âhiretin tarlasıdır. O halde düşünmekten yüz çevirip sadece zâhiri dikkate alarak orada duran hata etmiş, kendini tembelliğe sevk etmiştir. Onun reddi hakkındaki bir çok ayet ve başka rivayet, Allah'ın ayetleri hakkında düşünmeye, İlahî kitaplar hak-

kinda tefekkürü sevk etmektedir. Sadece batinı ileri sürüp zâhiri görmeyen ise kendini doğru yoldan ayıracak, başkalarının yollarını da kaybettirecektir. Zâhiri, hakikatlere ulaşmak için dikkate alan, aynaya bakınca sevgilinin güzelliğini gören kimse ise doğru yoldan ilerleyip belki Kur'an'ı okuduğu halde Rabb'in zikrinden yüz çevirenlerden olmayacaktır. Kitabının hakikatini yegâne bilen Allah'tır, kitabın ilmi onun nezdindedir (age., 98).

### KAYNAKÇA

- Âlûsî-i Bağdâdî, Seyyid Mahmûd, *Râhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, çâp-ı çahârom, Beyrut 1405 hk.
- Âmulî, Seyyid Haydar, *Câmiu'l-Esrâr ve Menbau'l-Envâr*, Tashîh ve mukaddime: Hanry Corbin ve Osman Yahya İsmail, Çâp-ı dovvom, Enstitü İran-şinâsî ve Ferânse ve intişârât-i ilmî ve ferhengî, Tahran 1368 hş.
- Eyâzî, Seyyid Muhammed Ali, *Tefsîr-i Kur'ân-ı Mecîd ber-girifte ez-Âsâr-ı İmam Humeynî*, Çâp-ı evvel, Muessese-i çâp ve neşr-i Urûc, Tahran 1384 hş.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Misbâhu'l-Uns*, Tashîh ve Mukaddime: Muhammed-i Hâcevî, Çâp-ı evvel, İntişârât-i Mevlâ, Tahran 1416 hk.
- Feyz-i Kâşânî, Muhsin, *Tefsîr-i Sâfi*, Tashîh ve mukaddime: Şeyh Huseyn el-A'lemî, Muessesetu'l-A'lemî li'l-matbûât, Beyrut, bî-târîh
- Hasan-zâde Âmulî, Hasan, "Medâric-i Kur'ân ve Meâric-i İnsan", *Keyhân-ı Endîşe*, şomâre 2, 1372 hş.
- Hurr-i Âmulî, Muhammed bin Hasan, *Vesâilu's-Şîa*, Çâp-ı evvel, Muessese-i Âlu'l-beyt li-ihyâi't-turâs, Kum 1409 hk.
- İbn-i Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, çâp-ı evvel, Beyrut 1408 hk.
- İmam Humeynî, *Âdâbu's-Salât*, çâp-ı duvâzdehom, Müessese-i tanzîm ve neşr-i âsâr-i İmam Humeynî, Tahran 1384 hş.
- İmam Humeynî, *Keşfu'l-Esrâr*, İntişârât-ı Mustafavî, Kum, bî-târîh
- İmam Humeynî, *Misbâhu'l-Hidâye ile'l-Hilâfe ve'l-Velâye*, Mukaddime: Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, Çâp-ı pencom, Müessese-i tanzîm ve neşr-i âsâr-i İmam Humeynî, Tahran 1384 hş.
- İmam Humeynî, *Sahîfe-i İmam*, çâp-ı evvel, Müessese-i tanzîm ve neşr-i âsâr-i İmam Humeynî, Tahran 1378 hş.
- İmam Humeynî, *Şerh-i Duâ-i Seher*, Tercume-i Seyyid Ahmed-i Fehrî, çâp-ı sevvom, Neşr-i Turbet, Tahran 1384 hş.
- İmam Humeynî, *Şerh-i Hadîs-i Cünûd u Akl u Cehl*, çâp-ı dovvom, Müessese-i tanzîm ve neşr-i âsâr-i İmam Humeynî, Tahran 1377 hş.
- İmam Humeynî, *Ta'likât alâ Şerh-i Fusûsi'l-Hikem ve Misbâhi'l-Uns*, çâp-ı evvel, Müessese-i Pâsdâr-i İslam, Kum 1406 hk.
- Kıvâmî-i Şîrâzî, Sadreddîn Muhammed, *el-Hikmetu'l-Muteâliyye fi'l-Esfâri'l-Akliyye*, Çâp-ı çahârom, Beyrut
- Konevî, Sadreddîn Muhammed bin İshâk, *İcâzu'l-Beyân fî Te'vil-i Ummi'l-Kur'ân*, Çâp-ı dovvom, İntişârât-i Urûmiye, Kum 1404 hk.
- Lâhîcî, Muhammed, *Mefâtihu'l-i'câz fî Şerh-i Gulşen-i Râz*, Çâp-ı dovvom, İntişârât-ı Sa'dî, Tahran 1374 hş.
- Ma'rifet, Muhammed-i Hâdî, *et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'an*, Çâp-ı evvel, Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, Kum 1415 hk.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, Muessesetu'l-vefâ, Beyrut 1404 hk.
- Muderris-i Âştîyânî, Mehdî, *Ta'likatu Reşika alâ Şerhi'l-Manzûme*, Çâp-ı sevvom, İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, Tahran 1372 hş.

- Muhammedî-i Ârâî, Fâtîme, *Te'vîlu'l-Kur'ân-ı Kerîm ez-Diğâh-i Allâme Seyyid Haydar-i Âmulî ve Molla Sadrâ*, Çâp-ı evvel, Dâru'l-Hedâ, Kum, 1382 hş.
- Râğıb-ı İsfahâhî, Ebi'l-Kâsım el-Huseyn bin Muhammed bin el-Mufaddal, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Çâp-ı evvel, Matbaatu'l-Meymene, Mısır, 1324 hk.
- Sebzvârî, Molla Hâdî, *Şerhu'l-Esmâ'*, İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, Tahran 1372 hş.
- Subhânî, Ca'fer, *Tehzibu'l-Usûl*, Çâp-ı sevvom, İntişârât-ı Dâru'l-fikr, Kum, 1367 hş.

## YIRMİBİRİNCİ YÜZYILDA KUR'AN ÇALIŞMALARINA EKLENEN YENİ HALKA: KUR'AN ANSİKLOPEDİLERİ

Mesut KAYA\*

### GİRİŞ

Ansiklopedik eserler, türü bakımından kökleri tarihin derinliklerine uzanan, farklı kültürlerin kendi bilgi birikimlerini bir araya getirdikleri eserlerdir. Günümüzde, hemen hemen bütün alanlarda bilgiye erişmek için ilk elden başvuru kaynakları olarak hazırlanan ansiklopediler, tarih boyunca çeşitli isim ve yapılarla var olagelmışlerdir.

İslam ilim mirasına göz atıldığında, tedvin faaliyetlerinin başlangıcından itibaren ansiklopedik mahiyette pek çok eserin telif edildiği görülür. Bilindiği gibi İslamî ilimlerin merkezinde Kur'an vardır. Bu ilimlerin her biri bir anlamda Kur'an'ın murad-ı ilahiye uygun bir tarzda anlaşılabilmesi etrafında halelenmiştir. Bu bakımdan ilk dönemden itibaren Kur'an'daki kelimelerin etimolojisini tespit büyük önem verilmiştir. Bu amaçla zaman içerisinde kaybolması söz konusu anlamların toplandığı kamuslar hazırlanmış, bu çalışmalar gün geçtikçe çok ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn*'i ile başlayan lügat çalışmaları<sup>1</sup>, İbnü'l-Manzur'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*'i, Firuzabadî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-Muhîr*'i, Zebîdî'nin (ö. 1791) *Tâcu'l-Arûs*'u gibi eserlerle zirveye çıkmıştır. Tarzları farklı olsa da, alfabetik olarak düzenlenmiş olmaları ve ele aldıkları madde ile ilgili doyurucu bilgiler vermeleri bakımından bu kamuslar, modern dönemde "dictionary" tarz ve üslubunda geliştirilecek ve genişletilecek olan ansiklopedilerin öncüleri niteliğindedirler.

Öte yandan, bu kamusların yanı sıra İslam aklının ürettiği ve kendine mal ettiği ilimleri tasnif edip tanıtan eserler vücut bulmuştur. Farabî'nin (ö.339/950)

\* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, mesudkaya@hotmail.com

<sup>1</sup> Halil b. Ahmed'e ait *Kitabü'l-Ayn*'in Arapçada olduğu gibi dünya dillerinde de hazırlanmış ilk sözlük olduğuna ve sözlüğün yapısına dair bazı düşünceler için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 92, 93.

*İhsâü'l-Ulûm*'u en başta zikredilmesi gerekenlerdendir. İbn Nedim'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'i, Harezmi'nin (ö. 387/997) *Mefâtihu'l-Ulûm*'u, Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) *Mürûcu'z-Zeheb*'i, İhvanu's-Safa'nın *Risaleleri*, İbn Haldun'un (ö.808/1406) *Mukaddime*'si İslamî ilimler, coğrafya, felsefe, tarih gibi alanlarda sistematik olarak yazılmış ansiklopedik mahiyetteki diğer bazı eserlerdir. Osmanlı döneminde de Taşköprüzade'nin (ö.1531) *Miftâhu's-Saâde (Mevzûâtü'l-Ulûm)*u, Kâtip Çelebi'nin (ö. 1607) *Keşfü'z-Zunûn*'u, Saçaklızade'nin (ö.1732) *Tertibü'l-Ulûm*'u gibi eserler; ilimler, ilimlerin içerikleri ve literatürlerini içeren kitaplardır.<sup>2</sup> Bu eserler tam olarak çağdaş anlamdaki ansiklopediye karşılık gelmeseler bile, İslam mirasının ilimlere dair ürettiği kayda değer çalışmalardır.

Geleneğimizde bu tür eserler olmakla beraber, bugünkü anlamıyla ansiklopedi, hem kelime hem de yapı itibarıyla, Batılı bir karakter arz eder. Ansiklopedi, dilimize Fransızca'dan aktarılmış bir kelimedir. Öncelikle "Muhitü'l-Maarif" ve "Dairetü'l-Maarif"<sup>3</sup> kelimeleriyle, ansiklopediyi karşılama teşebbüsleri olmuş; ancak her iki kelime de dilimize yerleşmeden Cumhuriyet dönemiyle birlikte kaybolmuştur. Ansiklopedinin aslı Yunancadır: "Enkuklios Paideia", yani bütün ilimleri kucaklayan eğitim, bilgi dairesi, bilgi çemberi, genel eğitim ve öğretim gibi anlamlara gelmektedir.<sup>4</sup> Dolayısıyla Muhitü'l-Maarif ve Dairetü'l-Maarif kelimeleri her ne kadar tutmamışsa da bu anlamları fazlasıyla kuşatacak kapasitede kelimelerdir.

Ansiklopedi, Yunanlılar ve Romalılar tarafından her okur-yazar insanın hayata atılmadan veya belli bir konu üzerinde derinleşmeye başlamadan önce sahip olması gereken umumî bilgilerin hepsine birden isim olarak verilmiş bir kavramdır.<sup>5</sup> Bununla birlikte kelimenin bir yayın türünün ortak adı olarak kullanılması ve eserlere isim olarak verilmesi, XVIII. yüzyılda Diderot ve arkadaşlarının Encyclopedie'yi yayımlamalarından sonraki tarihlere rastlar.<sup>6</sup> Ansiklopedi kelimesini bu denli kullanışlı kılan ve Batı'da yaygın bir türü ifade edecek seviyeye getiren de Diderot'un baş mimarlığını yaptığı bu eserdir.<sup>7</sup>

Ansiklopedi, günümüzde: "Her çeşit bilgiyi kucaklayan eser"<sup>8</sup>, "çeşitli alanlarda bilgi edinme ihtiyacına özlü şekilde cevap veren bir müracaat eseri türü" anlamlarında kullanılmakta olup, ansiklopediler ilim, kültür, sanat ve teknik gibi çeşitli dalların tamamı veya belli bir bölümüyle ilgili şahıs, eser, coğrafi bölge ve müesseselerin tanıtımı veya kelime, kavram, olay ve konuların izahı gibi her tür-

<sup>2</sup> Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 49-51.

<sup>3</sup> Bu kelimeler aslında Osmanlı Döneminde yarım kalmış ansiklopedi faaliyetlerinin de isimleridir. *Muhitü'l-Maarif*, Maarif Meclisi âzası Emrullah Efendi'nin bir teşebbüsü, *Musavver Dairetü'l-Maarif* ise Ali Reşad, Ali Seydi, Mehmed İzzet ve L. Feuillet'nin başında buldukları bir kurulun hazırlamaya giriştiği ansiklopedilerdir. Kara, *Aramakla Bulunmaz*, s. 76-84; Aykut, "Ansiklopedi", *DİA*, III, 223-224.

<sup>4</sup> Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 21; Aykut, "Ansiklopedi", *DİA*, III, 217.

<sup>5</sup> Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 21.

<sup>6</sup> Aykut, "Ansiklopedi", *DİA*, III, 217.

<sup>7</sup> Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 47.

<sup>8</sup> Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 22.



den bilgiye belli bir sistem içinde yer vermektedirler.<sup>9</sup> Bu türün örnekleri arasında Encyclopaedia Britannica, Encyclopedia Americana, Türk Ansiklopedisi ve Meydan Larousse gibi ansiklopediler sayılabilir.

Son birkaç yüzyıldır oldukça yaygınlaşan ansiklopedi türüne genel ansiklopedilerin yanı sıra özel alanlara ilişkin ansiklopediler de eklenmiştir. Bunda genel bilgileri içeren ansiklopedilerin yüzeyselliği etkili olduğu gibi, ilimlerin her geçen gün daha çok dallara ayrılması ve bu dallarda daha derinlikli çalışmaların yapılmış olması etkili olmuştur. Bu ansiklopedilere örnek olarak Encyclopaedia of İslam ve tercümeleleri, Encyclopaedia of Religion and Ethics, The Catholic Encyclopedia, Encyclopaedia Judaica, Encyclopaedia of the Social Sciences, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi verilebilir.

Ancak geçen zaman içerisinde bunların bile genel kaldığı görülmektedir. Bu bakımdan daha alt bir branşla ilgilenen araştırmacılar, ihtisaslaşmanın getirdiği bir ihtiyacın sonucu olarak daha spesifik ansiklopediler hazırlamaya girişmektedirler. 2000'li yıllarda kütüphanelerde görülmeye başlanan Kur'an ansiklopedileri bunun en dikkate değer örneklerindedir.

XX. yüzyıl, gerek İslam dünyasında gerekse Batı dünyasında Kur'an üzerine yapılmış çalışmalar bakımından oldukça verimli bir dönem olmuştur. Modern dönemde, özellikle "Kur'an'a dönüş"<sup>10</sup> çağrı ve girişimlerinin etkisiyle; sayı, hacim ve nitelik bakımından kayda değer tefsirler telif edilmiştir. Tefsirlerin yanı sıra, klasik Kur'an İlimleri'nin devamı niteliğindeki çalışmalar ve akademik tarzdaki bilimsel çalışmalar sınırları kolay kolay çizilemeyecek bir genişleme kaydetmiştir.<sup>11</sup> Öte yandan bütün hızıyla devam eden oryantalistik çalışmalar, bir taraftan İslam dünyasındaki tefsir hareketlerini konu edinirken, diğer taraftan sahaya ilişkin çalışmaların seyrini etkilemeyi sürdürmüştür.

XX. yüzyılın sonlarında ve XXI. yüzyılın başlarında ise, ansiklopedik faaliyetlerin bir devamı olarak Kur'an ansiklopedisi çalışmalarına girişilmiştir. Kur'an'ın kelime ve konularını, Kur'an etrafında oluşan meseleleri, Kur'an İlimleri ve tarihini, çağdaş problemleri konu edinen Kur'an ansiklopedileri bugün için bir elin parmaklarını geçmiş bulunmaktadır. Bu bakımdan araştırmamız, genel hatlarıyla Kur'an ansiklopedilerini kendine konu edinecektir.

Kur'an ansiklopedileri arasında, Süleyman Ateş'in *Kur'an Ansiklopedisi*'ni, Abdülmün'im el-Hafnî'nin *Mevsûatü Kur'âni'l-Kerim*'ini, Amerika'da hazırlan *Encyclopedia of the Qur'an*'ı, Oliver Leamen tarafından editörlüğü yapılan *The Qur'an: an Encyclopaedia*'yı ve nihayet Batı'da Müslüman bir topluluk tarafından hazırlanan *Entegreted Encyclopaedia of the Qur'an*'ı sayabiliriz.

<sup>9</sup> Aykut, "Ansiklopedi", *DİA*, III, 217.

<sup>10</sup> "Kaynaklara Dönüş" olarak da isimlendirilen bu yaklaşım hakkında bkz. Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslâmiyât*, IV, (2001), sayı 4, s. 91-110; Kara, "Kaynaklara Dönüş Neye Dönüştür?" *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye* içinde, s. 163,164; Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, s. 92, 93.

<sup>11</sup> Bu çalışmaların önemli bir kısmı için bkz. Halil Çiçek, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, Timaş, İstanbul, 1996.

Burada kısaca klasik Kur'an İlimleri teliflerinin mahiyetine ve bugün yapılan ansiklopedik çalışmalarla farklı ve benzer noktalarına da değinmeliyiz. Günümüzdeki ansiklopedilerin birinci özelliği daha çok alfabetik olarak hazırlanmalarıdır; bununla bilgiye kolayca erişim amaçlanmaktadır. İkinci özellikleri ise, belli bir ilim dalında olsalar da daha çok belli bir araştırmacı topluluk tarafından hazırlanmalarıdır.<sup>12</sup> Klasik kaynaklar ise bilgiye erişimde belli zorlukları olmakla birlikte, sistematik olarak yani belli bir ilim dalında, konuların birbirleriyle ilişkileri göz önünde bulundurularak ve çoğunlukla bir kişi tarafından telif edilmişlerdir.<sup>13</sup>

Klasik telif geleneğimizde alfabetik sistem, genel itibariyle sözlüklerde kelimele ve mesela Suyuti'nin (ö.911-1505) *el-Câmiu's-Sağîr*'i gibi hadis mecmualarında hadislerle kolayca ulaşabilmek amacıyla kullanılmıştır. Öte yandan Arap dili, fıkıh, kelim, tefsir gibi sahalarda, bu sahaların kendi iç mantığı ve bütünlüğünün bir gereği olarak sistematik yöntem kullanılmıştır.

Kur'an İlimleri sahasının en kapsamlı çalışmaları olan *el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'an* ve *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an* gibi eserler de sistematik olarak telif edilmiş, Kur'an ilimlerine dair hemen bütün konular bu eserlerde belli başlıklar halinde incelenmiştir. Bu eserler, yapısal yönden olmasa bile muhteva ve hacim yönünden ansiklopedik çalışmalar olarak nitelendirilebilirler.<sup>14</sup> Günümüzde kaleme alınan ansiklopediler, klasik anlamdaki Kur'an İlimleri ve tefsir tarihi konu başlıklarını içermenin yanı sıra, Kur'an eksenli hazırlandıkları için Kur'an'da geçen belli başlı kelime, kavram, davranış, şahıs isimleri, yer isimleri gibi Kur'an'a dair hemen bütün meseleleri kendilerine konu edinmektedirler. Bu bakımdan bu ansiklopediler, modern dönemde bilgiye erişimin kolay olduğu modern tarzdaki tefsirler ve Kur'an ilimleri çalışmaları olarak nitelendirilebilirler.

### 1. Kur'an Ansiklopedisi: Süleyman Ateş

Kur'an Ansiklopedisi, otuz cilt olarak planlanmış olup şu ana kadar yirmi yedi cildi çıkmıştır. Kalan üç cildi de basılma aşamasındadır. Ansiklopedi, Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı (İstanbul) tarafından basılmış, fakat baskı tarihleri verilmemiştir. Müellif tarafından eserin önsözüne düşülen tarih: 1997'dir.

Kur'an Ansiklopedisi, A.Ü. İlahiyat Fakültesi eski hocalarından Prof. Dr. Süleyman Ateş tarafından kaleme alınmıştır. Müellif, ansiklopediyi hazırlamaya 90'lı yıllarda başlamış, eser, yaklaşık 20 yıllık bir emeğin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

<sup>12</sup> Bkz. Aykut, "Ansiklopedi", *DİA*, III, 226.

<sup>13</sup> Burada İhvan-ı Safa'nın *Risaleleri*, sistematik olmakla birlikte bir grup tarafından hazırlanması bakımından buna örnek olarak verilebilir. Hatta bu açıdan eser, "İslam dünyasında yazılmış tek ansiklopedi" olarak nitelendirilmiştir. Etraflı bir değerlendirme için bkz., Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, 52-90; ayrıca Meriç, *Jurnal II*, 287-288.

<sup>14</sup> Nitekim *el-İtkân Türkçeye Kur'an İlimleri Ansiklopedisi* (Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1987) alt başlığıyla çevrilmiştir. *el-İtkân*'da, belli başlı edatların anlatıldığı 40. bölümün alfabetik olarak yazıldığı dikkat çekmektedir. (I, 397-497)

Müellifin ifadesine göre bu eser, Kur'an ansiklopedilerinin ilki olma özelliğini taşımaktadır.<sup>15</sup>

Süleyman Ateş, eserini şu şekilde takdim etmektedir: "Uzun zamandan beri Kur'an'ın getirdiği dinî ve evrensel prensiplerin, katmanlardan arındırılarak, sade bir Türkçe ile halkımıza sunulması gerekiyordu. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adlı eserimizin tamamlanmasının ardından, A'dan Z'ye bütün Kur'an konularını içeren kapsamlı bir eser hazırlama zorunluluğunu hissediyorduk. Bu, öyle bir eser olmaydı ki okuyucu, Kur'an'ın içerdiği konular hakkında, başka bir kitaba muhtaç olmadan doyurucu bilgi sahibi olacak ve böylece Kur'an'ın getirdiği İslâm'ı tam anlamıyla öğrenmiş bulunacaktı."<sup>16</sup>

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi, *Kur'an Ansiklopedisi*'ne, okuyucunun Kur'an konularına kolayca erişimi hedeflenerek girilmiştir. Eser, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*'nin 12. Cildinde bulunan fihrist göz önünde tutularak hazırlanmış, 30 ciltte yaklaşık 1200 madde ele alınmış, alt başlıklarla birlikte bu sayı 2000'i bulmuştur. Bir anlamda tefsir, çeşitli ilavelerle alfabetik olarak düzenlenmiştir.

Maddeler hazırlanırken, günümüzdeki akademik çalışmalara paralel olarak oldukça revaç bulan "konulu tefsir yöntemi"ne başvurulmuştur. Bu yöntemin bir gereği olarak Kur'an'ın çeşitli yerlerindeki ayetler bir araya getirilip nüzul sıraları da göz önünde bulundurulurken, "Kur'an düşüncesinin genel seyri"<sup>17</sup> anlaşılmaya çalışılmıştır. Maddeler hazırlanırken, bu ayet merkezli yaklaşımın esas alındığı ve alfabetik bir tefsirin kaleme alındığı rahatlıkla görülür.<sup>18</sup>

Tipik bir *Kur'an Ansiklopedisi* maddesinde önce ayetler verilir, sonra ayetler tefsir edilir, konuyla ilgili görüşler zikredilir. Sözgelimi "Abdest" başlığında önce Nisa 4/43. ayet, daha sonra da Mâide 5/6. ayet zikredilir, ardından da esbab-ı nüzul ve kelime tahlillerine, bu arada müfessirlerin görüşlerine yer verilir.<sup>19</sup> Müellif kadim müfessirlerin yanı sıra, tefsirinde olduğu gibi çağdaş dönem müfessirlerinden Abduh, Reşid Rıza, Tantavî Cevherî, İzzet Derveze gibi isimlere de sıklıkla referansta bulunur. Maddelerin kısalık ve uzunlukları doğal olarak bu yönteme göre değişmektedir. Örnek olarak, Kur'an'ın üzerinde çokça durduğu ahiret konusu, yaklaşık 400 sayfada anlatılmıştır ki bu da neredeyse bir cilde tekabül etmek-

<sup>15</sup> Turan Dursun tarafından hazırlanan ve M. maddesinde kalan 8 ciltlik *Kur'an Ansiklopedisi*, 1994 yılında yayımlanmıştır. Brill'in *Encyclopaedia of The Qur'an*'ı hazırlama fikri de 90'lı yıllara dayanmakla birlikte, eserin ilk cildi 2001 yılında yayımlanmıştır. *Mevsûatü Kur'ani'l-Azîm* 2004, *The Qur'an an Encyclopedia* 2006 yıllarında yayımlanmıştır.

<sup>16</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, I, 2-4; XX, 196-198.

<sup>17</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, I, 2; XX, 197.

<sup>18</sup> Konulu tefsir, bilgilendirmede etkili bir yöntem olmakla beraber bazı dezavantajları da beraberinde getirmektedir. Mesela, konulu tefsirde belli konular, özellikle yazarların eğilim duydukları konular ele alınıp incelenmekte bu arada önemli diğer bazı konular ihmal edilebilmektedir. Öte yandan Kur'an'ın kendi bütünlüğü içinde verilmek istenen mesaj ve insanları eğitime amacı göz ardı edilmiş olmaktadır. Konulu tefsir ekolü ve ekole yöneltilen eleştiriler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 127-142.

<sup>19</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, I, 9-23.

tedir.<sup>20</sup> Zira bu gibi maddelerde de ayetler teker teker, yine nüzul sırasına göre işlenmeye çalışılmıştır.

Ansiklopedide, Kur'an'da geçen Peygamber ve kavim isimlerine ayrı ayrı başlıklar açılmış, bu maddeler de teferruatlı bir şekilde kaleme alınmıştır. Mesela "Âdem" kıssası, Sâd 38/71-85. ayetlerden başlanmak suretiyle, Kur'an'daki Hz. Âdem'e ilişkin bütün atıflar bir araya getirilerek anlatılır.<sup>21</sup> Bu arada, tefsirde olduğu gibi yaratılış, hilafet, meleklerin secdesi, Hz. Âdem'in yaratıldığı cennet, yasak meyve gibi meseleler tartışılır.<sup>22</sup> Müellif, tefsirde kıssaları işlerken kullandığı yöntemlerden biri olan Kur'an ayetlerini Kitab-ı Mukaddes'le karşılaştırma yöntemini aynıyla bu eserde de sürdürür.<sup>23</sup> Ancak oryantalistlerin ortaya attığı gerek kıssalarla ilgili, gerekse Kur'an'ın bütünüyle ilgili ithamlara değinmez.

Ansiklopedide Kur'an'ın dâhili konuları yanında Kur'an İlimleri, Kur'an tarihi gibi konulara da başlıklar açılmıştır. Bu başlıklar da konuyla ilgili Kur'an ayetlerinin tefsiri şeklinde hazırlanmıştır. Bu maddeler, ayetlerin yanı sıra âlimlerin görüşlerine de sıkça başvuru, tarz ve üslup bakımından günümüz ansiklopedilerine uyan bir karakter arz etmektedir. "Muhkem ve Müteşabih"<sup>24</sup>, "Nesh"<sup>25</sup> "Kıraatler Meselesi"<sup>26</sup>; "Kur'an'ın Derlenmesi"<sup>27</sup>, "Kur'an-ı Kerim'in Nokta, Hareke, Ta'şir ve Tahzibi"<sup>28</sup> gibi başlıklar bunlara örnek olarak verilebilir. Ansiklopedide "Tefsir" başlığı da konulmuş, bu başlık altında kısaca tefsir tarihi, tefsire dair müellifin görüşleri ve meşhur rivayet ve dirayet tefsirleri zikredilmiştir.<sup>29</sup> Bu bölümün en dikkat çekici yönü ise, "Osmanlı Tefsir ve Müfessirleri" alt başlığı altında Osmanlı müfessirlerinin teker teker ele alınması ve 35 müfessirden söz edilmiş olmasıdır.<sup>30</sup>

Ansiklopedide, çağdaş dünyada problemleri görülen konular da yer almıştır. "Kölelik Sorunu"<sup>31</sup>, "Çevre Kirliliği"<sup>32</sup>, "Çok Evlenme Sorunu"<sup>33</sup> ve "Dinler Arası Diyalog ve Tartışma"<sup>34</sup> gibi başlıklar bunlara örnek olarak verilebilir. "Hayvanlar"

<sup>20</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, I, 176-542.

<sup>21</sup> *Kur'an Ansiklopedisi* I, 105-145.

<sup>22</sup> *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 127-150.

<sup>23</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, "Habil ve Kabil Kıssası", I, 142, 143; "Lut Kıssası", XII, 500, 501; "İsrailoğulları", X, 391-395; ayrıca müellifin Tevrat'ın Kur'an ve tefsirleriyle uyumlu olduğuna dair görüşü için bkz. XXI, 266-272.

<sup>24</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XV, 13-45.

<sup>25</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XVI, 82-188.

<sup>26</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XII, 193-225.

<sup>27</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XII, 109-118.

<sup>28</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XII, 122-128.

<sup>29</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XX, 140-149.

<sup>30</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XX, 149-195.

<sup>31</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XII, 51-58; fakat bu konu daha çok fikhî ve tarihî bir perspektifle ele alınmış birkaç cümle ile konunun çağdaş yönüne değinilmiştir, (XII, 56).

<sup>32</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, IV, 494-499.

<sup>33</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, IV, 520-528.

<sup>34</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XXIV, 294-348.

maddesi altında "Doğaya Aykırı Uygulamalar"<sup>35</sup> adıyla bir başlık açılmış burada estetik ameliyat, cinsiyet değiştirme, ödünç sperm gibi daha özel konulara girilmiştir. Bazı konuların modern bilimlerin ışığında ele alındığı da görülmektedir. Mesela, "Evren"<sup>36</sup> maddesi ağırlıklı bir şekilde bu yöntemle işlenir, ayrıntılı bir biçimde Büyük Patlama (Big Bang) teorisinin gerçekleşme süreci ve bunun Kur'an'la uyumu üzerinde durulur. "İnsanın Yaratılışı" maddesinde de, evrim konusu tartışılır, Darwin'den daha önce evrimi işleyen Câhız (ö. 255/869), İbn Miskeveyh (ö.421/1030), Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1780) gibi âlimlerin konu hakkındaki fikirleri değerlendirilir.<sup>37</sup> "İ'caz-ı Kur'an" maddesindeki İzafiyet Nazariyesi alt başlığında da buna benzer bir yaklaşım göze çarpar.<sup>38</sup>

Müellifin madde başlıklarını belirlerken benimsediği genel tavrın aksine zaman zaman Kur'an'da geçmeyen ve fakat müellifin eğilimine göre şekillenen başlıklar da yer alır. Mesela, tasavvufi bir kavram olan ve Kur'an'da zikredilmeyen "Kutub" maddesine yer verilir. Bu madde altında velayet, velilerin çeşitleri, kutupların virdi gibi konular işlenir. Ancak konu, ansiklopedinin genel seyrine uygun bir tarzda Mâide 5/12, Kâf 50/7. ayetlerin işaret tefsirine dayandırılır.<sup>39</sup> Buna örnek olarak "Reşid Rıza'nın Anısı" maddesi de verilebilir. Bu maddede Reşid Rıza'nın İstanbul'da yaşadığı bir hatırası, Mâide 5/51. ayet bağlamında zikredilir.<sup>40</sup> Müfessirlerin hiçbirinin madde başlığı olarak konmadığı bir eserde, bu başlığın konulması yine sadece kişisel eğilimle izah edilebilir.

Ansiklopedide yer yer tekrarların olduğu da görülmektedir. Müellif de tekrarların varlığını kabul etmiş, ancak bunu, konuların pekiştirilmesine yardımcı olacağı biçiminde izah etmiştir.<sup>41</sup> Mesela, "Bedir Savaşı"<sup>42</sup> maddesi, Enfâl 8/1-14. ayetler bağlamında işlenmiş, madde aynıyla "Muhammed'in Gazaları"<sup>43</sup> başlığı altına yine Bedir Savaşı<sup>44</sup> adıyla alınmıştır. Bu tekrarlardan başka, bazen maddelerin gereksiz bilgilerle uzatıldığı da görülmektedir. Söz gelimi "Hayvanlar" madde-

<sup>35</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, VIII, 132-140; bu bölümde, "Dinleştirilen Gelenekler" maddesinde verilen bilgilerden aynıyla tekrar edilenler vardır. V, 239-244.

<sup>36</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, VI, 63-96; Süleyman Ateş, "Kur'an'ın tefsiri için bir ölçüde tabiat ilimlerine, anatomi ve astronomiye vakıf olmak icabettiği" görüşündedir. *Kur'an Ansiklopedisi*, XX, 145.

<sup>37</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, IX, 518-534.

<sup>38</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, IX, 205-210.

<sup>39</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XII, 362-366; aynı konu "Velayet" maddesinde daha ayrıntılı bir biçimde işlenmiştir. (XXII, 10-118)

<sup>40</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XVII, 515-517.

<sup>41</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, I, 3.

<sup>42</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, III, 467-485.

<sup>43</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XIV, 306-534; aynı durum diğer savaşları anlatan maddeler için de söz konusu olup bu bölüm kronolojik bir siyer kitabı niteliğinde hazırlanmıştır.

<sup>44</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XIV, 316-335; yine mesela daha önce teferruatlı bir şekilde işlenen "Ahiret" konusundaki ayetler, XVI, 172-201'de tekrar bir araya getirilmiştir. XX. ciltte (195-196) *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* için bir alt başlık açılmış, tefsir "İslah" maddesi içinde bu kez daha ayrıntılı bir şekilde tekrar ele alınmıştır (XXV, 485-XXVI 22). Aynı durum "Kur'an Ansiklopedisi" için de söz konusudur, önsöz hem XX, 196-197'de hem de XXVI, 22,24'te tekrar verilmiştir.

sinde, Köpeklerdeki Güçlü Sezgi alt başlığı açılmış burada bazı gazete haberlerine yer verilmiştir.<sup>45</sup>

Kur'an Ansiklopedisi'nin XXIII. cildinde ansiklopedi tamamlanmış, ancak bundan sonra Müstedrekler (Ek Maddeler) başlığıyla tekrar A'dan başlanarak XXVII. cilde ulaşılmıştır. Bu hâliyle ikinci bir ansiklopediye başlanmış gibidir. Bu ciltlerde oldukça hacimli, belki müstakil olarak bir kitabın konusu olabilecek maddeler yer almıştır. Örnek olarak "İslah" maddesi başlığı altında, tarihi süreç içerisindeki ıslah hareketleri ve modernleşme dönemi ele alınır. Hindistan-Pakistan, İran ve Türkiye modernleşmesi söz konusu edilir. Bu arada *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* üzerinde de ayrıntılı bir şekilde durulur.<sup>46</sup>

Sonuç itibarıyla eser, alfabetik olarak hazırlanması yönüyle çağdaş ansiklopedi yöntemine benzemekle birlikte, tek kişi tarafından hazırlanması yönüyle klasik telif sistemine uymaktadır. Bu bakımdan çalışma, konularına göre alfabetik olarak hazırlanmış bir tefsir hüviyetindedir. Burada İsmail Kara'nın merhum Veli Ertan'ın *İslâmî Bilgiler Ansiklopedisi* için yazdığı maddeler için söyledikleri, Kur'an Ansiklopedisi için de söylene yanlıştır olmaz kanaatindeyiz: "Yazdıkları bilgi itibarıyla iyiye yakın olmakla beraber teknik manada madde olmaktan hayli uzaktı."<sup>47</sup> Ancak bu haliyle de eser, okuyucuların fazlasıyla istifade edeceği bir çalışma olmuştur.

## 2. Mevsûatü Kur'âni'l-Azîm: Abdülmün'im El-Hafnî

Mevsûatü Kur'âni'l-Azîm, iki büyük ciltten ve 2484 sayfadan oluşan oldukça kapsamlı bir çalışmadır. (Kahire, Mektebe Madbûlî, 2006) Bu çalışma aslında günümüz ansiklopedilerine yapı ve hazırlanış biçimi olarak çok benzemekle birlikte, sistematik olarak ve oldukça geniş bir alanı içine alması bakımından inceleme gereği görülmüştür.

Eserin müellifi Abdülmün'im el-Hafnî Mısırlı felsefe doktorası olan bir akademisyendir. Felsefenin yanı sıra, tasavvuf ve psikolojiyle ilgili eserleri de vardır. Yüzün üzerinde çalışması bulunan müellifin eserlerinin çoğu ansiklopedilerden ve tahkiklerden oluşmaktadır. Eserleri gözden geçirildiğinde Kur'an'la ilgili tek çalışmasının bu olduğu görülmektedir.

Abdülmün'im el-Hafnî çalışmasını şu sözlerle takdim etmektedir: "Gücüm nispetinde, Kur'an'daki hikmetleri, misalleri, kıssaları, hükümleri, edebiyatı, felsefeyi, fizik, astronomi, psikoloji ilimlerini, coğrafyayı, tarihi, lügati, haberleri ve daha sayılamayacak pek çok şeyi, mevsûa ismini verdiğim bir tek kitapta bir araya getirdiğimi düşünüyorum. Fakat kitabı yazarken, düşünürken, bir araya getirip tahlil ederken deliller getirip Yahudi ve Hıristiyan müsteşriklerin iftiralarına cevap verirken anladım ki bir tek kitapta Kur'an'ın tamamı üzerinde yoğunlaşmak imkânsızdır.(...) Kur'an'ın kapsadıkları bir mütefekkirin istiaabının çok çok ötesinde-

<sup>45</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, VIII, 99-100; bir başka örnek için bkz. XXI, 228.

<sup>46</sup> *Kur'an Ansiklopedisi*, XXV, 382-XXVI, 24.

<sup>47</sup> İsmail Kara, *Sözü Dilde*, s. 109.

dir. (...) Kur'an'ın tefsiri ve ayetlerin tevili yalnız başına bir insanın değil, bütün insanlığın gayretine ihtiyaç duyar.<sup>48</sup>

Yazar, kitabı hazırlamaya girişirken, hem klasik Kur'an ilimlerini, hem çağdaş dönemin konularını, hem de müsteşriklerin ithamlarına cevaplar vermeyi hedeflemiştir. Nitekim eserde, bütün bunlar karışık da olsa ortaya konulmaya çalışılmıştır. Eserin dördüncü başlığı israiliyata ve müsteşriklerin ithamlarına ayrılmıştır. Bu kısmın "Şübühât" bölümünde müsteşriklerin gerek Kur'an'ın geneline dair gerekse tek tek ayetler üzerindeki ithamlarına cevaplar verilmiştir. Burada dikkati çeken nokta, naşir tarafından kitabın müsteşriklere reddiye amacıyla hazırlandığı izlenimi uyandırılmasıdır: "Bu ansiklopedi, gerek Frenk gerekse Arap müsteşrik, laik ve aydınlanmacılara karşı bir reddiyedir..." Eser bu amaçla yazılmamıştır, zira müsteşriklere cevaplar, açılan söz konusu başlık, kıssalardaki ithamlara verilen cevaplar bazen de diğer bölümlerdeki referanslarla sınırlı kalmıştır.<sup>49</sup> Mesela Kur'an'ın cem'i, kıraatler konusundaki ithamlara herhangi bir cevap verilmemiştir. Yine önsözde öne çıkarılan, fizik, astronomi, coğrafya vb. konular tek bir başlıkla, "el-Kur'an ve'l-İlm" başlığıyla sınırlı kalmıştır. Eser genel itibarıyla, klasik Kur'an ilimlerinin ve Kur'an'da anlatılan konuların yeni bir tasnifidir.

*Mevsûatü Kur'âni'l-Azîm*, klasik telif sistemine göre, baplara, baplar da kendi içinde bölümlere ayrılmıştır. I. ciltte 8, II. ciltte 10 olmak üzere toplam 18 bapтан oluşmaktadır. Kitapla ilgili bir fikir vermesi açısından bap başlıklarını buraya alıyoruz: 1. Babın genel bir başlığı olmayıp "el-Kur'an ve't-ta'rif bihî ve esmâihî" diye başlayarak Kur'an'a dair giriş niteliğinde bilgiler verilmektedir. 2. en-Nübüvvetü ve'n-Nebiyyü, 3. el-İmân ve'l-İslâm, 4. el-İsrâiliyyât ve's-Şübühât ve'l-İşkâlât, 5. el-Yahûd ve'n-Nasârâ fi'l-Kur'ân, 6. Mücezû Süveri'l-Kur'ân 7. el-Kasas fi'l-Kur'ân, 8. Emsâlü ve Hikemü'l-Kur'ân, 9. Fî Esbâbi Nüzûli'l-Kur'ân, 10. en-Nesh fi'l-Kur'ân, 11. Mustalahâtü'l-Kur'ân, 12. el-Mevt ve's-Sâa ve'l-Kıyâme ve'l-Cennetü ve'n-Nâr, 13. el-Kur'an ve'l-ilm, 14. el-Kur'ân ve'l-Fünûn ve's-Sanâi' ve'l-Âdâb ve'l-Ahlak, 15. el-İslâmü'l-Harbî, 16. el-İslâm el-İctimâî, 17. el-İbâdât, 18. el-Muâmelât.

Müellif açmış olduğu bu genel başlıklar altında konu ile ilgili hemen bütün malumatı numaralandırılmış alt başlıklar halinde vermektedir. Söz gelimi, 6. bapta Fatıha suresinden başlayıp Nas suresine kadar tek tek bütün surelerin özetini vermektedir.<sup>50</sup> Kıssalarla ilgili olarak açtığı bapta da "Yaratılış Kıssası"ndan başlayıp Kur'an'da geçen bütün kıssaları ayrı ayrı başlıklar halinde ele almaktadır.<sup>51</sup> Kıssaları işlerken modern dönemin vazgeçilmez tefsir yöntemi olan Kur'an-Tevrat karşılaştırmasını burada da görmek mümkündür.<sup>52</sup> Ancak müellifin bu tavrı bütün kıssalarda görünmez. Söz gelimi, Hz. Şuayb (a.s) ile ilgili açtığı başlıkta, Şuayb'la

<sup>48</sup> *Mevsûatü Kur'âni'l-Azîm*, I, 5.

<sup>49</sup> Bkz. *Mevsûatü Kur'âni'l-Azîm*, "Nesh", II, 1475.

<sup>50</sup> *Mevsûatü Kur'âni'l-Azîm*, I, 521, 830.

<sup>51</sup> *Mevsûatü Kur'âni'l-Azîm*, I, 831-1176.

<sup>52</sup> *Mevsûatü Kur'âni'l-Azîm*, I, 832, 833, 838, 853, 932.

Kitab-ı Mukaddes'te geçen Jetro ve Reuel'i konu edinirken<sup>53</sup>, söz gelimi Hz. Nuh (a.s) ve oğlu Ken'an'la ilgili meselelerde Kitab-ı Mukaddes'e değinmez.<sup>54</sup>

Aynı şekilde esbâb-ı nüzule dair açtığı başlıkta esbâb-ı nüzulle ilgili bilinen hemen hemen bütün rivayetleri sure sure sıralar.<sup>55</sup> Bu arada müellif her konuyla ilgili kısa teknik bir açıklama yapmayı ihmal etmez. Neshe dair açtığı başlıkta da etraflı bir şekilde neshi tartışır ve ayrı ayrı açtığı başlıklarla yaklaşık 60 ayetin mensuh olmadığını ispat etmeye çalışır.<sup>56</sup> Bu bilgilerin tek bir kitap ve başlıkta bir araya getirilmiş olması araştırmacılar için oldukça faydalı olmuştur.

Ansiklopedide dikkat çeken diğer bir nokta ise yaklaşık 88 başlığın açıldığı isim, kavram ve ıstılahlar kısmıdır. Bu bölüm alfabetik olarak düzenlenmiş olup başlık açılan madde ile ilgili özet bilgiler verilmiştir.<sup>57</sup> Doğrusu bunca başlık içinde yazarın bu başlıkları neye ve hangi kıstasa göre seçtiği de çok fazla anlaşılama-maktadır.

Buraya kadar verilen başlıklarda klasik konuların kısmen de olsa modern bir yaklaşımla ele alınışı söz konusudur. Eserin ilerleyen bölümlerinde modern dönemde sıklıkla işlenen "Kur'an ve Bilim"<sup>58</sup>, kısaca "Kur'an ve Sanat"<sup>59</sup> konuları ele alınır. Müellif bu çerçevede, "Kur'an'ın bir bilim kitabı olup olmadığı" meselesini tartışır. Cevaben, Kur'an'ın bir bilim kitabı olmadığını ancak bilimle de çatışmadığını, Kur'an'daki bilimsel ayetlerin elde edilen bilime destek çıktığını, aykırı düşmediğini söyler. Buna örnek olarak da, "retk" ve fetk" ayetini (Enbiya 30) ve bunun izahı olarak da Büyük Patlama (The Bing Bang) teorisini verir. Bu sözleriyle müellif XX. yüzyılın en popüler yaklaşımlarından bilimsel tefsiri benimsemiş görünmektedir. Müellif, yine geçtiğimiz yüzyılda sıkça işlenen İslam ve Barış<sup>60</sup> konusunu, Sosyal İslam<sup>61</sup> başlığı altında da kadın ve aileyle ilgili meseleleri işlemektedir. Son bölümler de ibatelere ve muamelata ayrılmış olup bu bölümlerde ayetler çerçevesinde fikhî meseleler ele alınmaktadır.

Ancak eserin tertibinin şu haliyle oldukça problemlili görüldüğü ifade edilmelidir. Kitabın Kur'an'a dair bir bölümle başlaması gayet tabiidir. İkinci sırada Nübüvvet ve Peygamberliğin, iman ve İslam'ın yer alması ve müsteşriklere cevap verilmesi de anlaşılabilir. Ancak daha sonra uzun uzun İsrailiyyatın işlenmesi ve bölüm işlenirken daha çok çağdaş dönemde problem olarak görülen ilk dönem mühtedileri ile ilgili "karalayıcı" bir üslubun kullanılması, konunun sonra da Yahudi ve Hıristiyanlarla devam etmesi, acaba çağdaş dönem Mısır entelektüelleri-

<sup>53</sup> *Mevsûatü Kur'ani'l-Azîm*, I, 884.

<sup>54</sup> *Mevsûatü Kur'ani'l-Azîm*, I, 864.

<sup>55</sup> *Mevsûatü Kur'ani'l-Azîm*, II, 1245-1474.

<sup>56</sup> *Mevsûatü Kur'ani'l-Azîm*, II, 1475, 1535.

<sup>57</sup> *Mevsûatü Kur'ani'l-Azîm*, II, 1537-1627; bu başlıklardan bazıları şunlardır: "el-Âl ve'l-ehl", "el-İctihâd", "el-Ecel", "el-İchâd" "Ahkâfü Kavmi Lût" "el-Buhl ve's-Şuhh", "el-Bid'atü ve'l-Mübtedia" "el-Bir ve'l-Ber ve'l-Ebrâr".

<sup>58</sup> *Mevsûatü Kur'ani'l-Azîm*, II, 1679-1805.

<sup>59</sup> *Mevsûatü Kur'ani'l-Azîm*, II, 1807-1863.

<sup>60</sup> *Mevsûatü Kur'ani'l-Azîm*, II, 1865-1917.

<sup>61</sup> *Mevsûatü Kur'ani'l-Azîm*, II, 1919-2097.



nin Yahudilere ve dolayısıyla israiliyyata tepkisel yaklaşımının bir ürünü müdür?<sup>62</sup> Zira klasik Kur'an İlimleri müellefatında israiliyyat başlığına yer verilmez.

Mesela kitabın I. cildi Kur'an İlimleri ve Kur'an ilimleriyle ilgili çağdaş problemlere; II. ciltte itikat (el-İman ve'l-İslam, el-Mevt ve's-Sâa ve'l-Kıyâme ve'l-Cennetü ve'n-Nâr) ibadetler, muameleler ve sosyal hayatla ilgili çağdaş meselelere (el-İslâmü'l-Harbî, el-İslâm el-İctimâî) ayrılıydı ansiklopedi, ansiklopedi daha insicamlı bir hale getirilebilirdi. Ayrıca istılahlar için üçüncü bir cilt düşünülüp bu bölüm daha da genişletilebilirdi.

Eserde dikkat çeken bir diğer nokta da, hiçbir referans kaynağının verilmemiş olmasıdır. Bu tür eserlerde müracaat edilen kaynakların verilmemiş olması gerçekten çok ciddi bir eksikliklerdir. Konuların bu kadar geniş bir alana yayılması zaman zaman yüzeysel bir biçimde işlenmesi sonucunu da doğurmuştur. Yazarın Kur'an'ın mucizeliği bağlamında dikkat çektiği gibi, bu tür çalışmalar, tek kişi yerine bir komisyon tarafından hazırlansa daha kıymetli eserler ortaya çıkacaktır.

Sonuç olarak şu söylenebilir ki eser çok ciddi bir emeğin ürünüdür. Müellif tek başına olmasına rağmen Kur'an araştırmacıları için önemli bir referans kaynağı hazırlamıştır. Çalışma XX. yy.da hangi konuların gündemde olduğuna ve bunlara nasıl bakıldığına dair bir fotoğraf niteliği de taşımaktadır. Belki bu noktada, Cemil Meriç'in aktardığı, Fransızların *Büyük Ansiklopedi*'sinin önsözündeki ifadelere yer vermek yerinde olacaktır. Önsözde ansiklopedilerin fani oluşundan, belli bir zaman sonra eskiyeceğinden söz edilir ve ardından şunlar söylenir: "Bununla beraber ansiklopediler yaprak gibi dökülmezler. Dünü yarına bağlayan zincirin vazgeçilmez birer halkasıdır. Her ansiklopedi, insan zekâsının belli bir merhalesini ifade eder."<sup>63</sup>

### 3. Encyclopaedia Of The Qur'an (Eq)

Encyclopaedia of The Qur'an, altı ciltten oluşmakta olup altıncı cildi fihrist olarak hazırlanmıştır. 2001 yılında yayımlanmaya başlanan çalışma, 2006 yılında tamamlanmıştır. (Leiden, Brill, I: A-D, 2001, II: E-I, 2002, III: J-O, 2003, IV: P-Sh, 2004, V: Si-Z ve VI: indeks cildi, 2006.)

Ansiklopedinin editörlüğünü, Georgetown Üniversitesi (Washington DC ) Arapça ve tarih Profesörü Jane Dammen McAuliffe yapmıştır. Jane Dammen McAuliffe'den başka, ansiklopedinin zengin bir ortak editör kadrosu da vardır: Claude Gilliot (Aix-en-Provence Üniversitesi), William A. Graham (Harvard Üniversitesi), Wadad Kadi (Chicago Üniversitesi) ve Andrew Rippin (Victoria Üniversitesi). Ansiklopedinin danışma kurulunda ise Nasr Hamid Ebu-Zeyd (Leiden Üniversitesi), Mohammad Arkoun (Sorbonne Üniversitesi), Gerhard Böwering (Yale Üniversitesi), Gerald R. Hawting (London Üniversitesi), Frederik Leemhuis

<sup>62</sup> Çağdaş dönem Mısır entelektüellerinin israiliyyata yaklaşımı için bkz: Nettler, "Early Islam, Modern Islam and Judaism: The Isra'iliyyat in Modern Islamic Thought", *Studies in Muslim-Jewish Relations: Muslim-Jewish Encounters; Intellectual Traditions and Modern Politics* içinde, Oxford: Harwood Academic Publications, 1998.

<sup>63</sup> Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 41.

(Groningen Üniversitesi), Angelika Neuwirth (Berlin Free Üniversitesi), Uri Rubin (Tel-Aviv Üniversitesi) gibi isimler bulunmaktadır.

Ansiklopedinin maddeleri gerek Batı gerekse İslam dünyasından oldukça geniş bir akademisyen kadrosu tarafından yazılmıştır. Çoğu Amerikan Üniversitelerinden, bir kısmı da diğer Batı ve Ortadoğu Üniversitelerinden olmak üzere 200 akademisyen ansiklopediye katkıda bulunmuştur. Bu yönüyle ansiklopedi uluslararası bir çalışma hüviyetindedir. Editörün görüşüne göre bu, bir açıdan ansiklopedinin “zengin bir metot ve perspektif”e sahip olduğunu gösterir.

Kur’an ve tefsire dair çeşitli eserlerin de editörlüğünü yapan ortak editörlerden Andrew Rippin’in ve danışma kurulundan Uri Rubin’in ansiklopedide en çok madde yazarlardan oldukları dikkat çekmektedir.<sup>64</sup> Madde yazarları arasında Roberto Tottoli, G.D. Newby, R.G. Khoury gibi Kur’an-tefsir-kıssalar, J.M. Kister, G.H.A. Juynboll gibi hadis, Franz Roshental gibi tarih sahalarında çalışan meşhur oryantalistler de yer almaktadır.<sup>65</sup> Bu yönüyle ansiklopediyi XX. yüzyılda İslâmiyât üzerine araştırma yapan oryantalistlerin ortak birikiminin bir ürünü olarak görmek mümkündür.

Madde yazarları arasında, Muhammed Arkoun, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Mustansır Mir, İbrahim M. Abu-Rabi' ve Timothy Winter (Abdülhakim Murad) gibi çağdaş dönem İslam düşünürleri de yer almaktadır.<sup>66</sup> Bu yönüyle editör ansiklopediyi, Müslüman-Gayri Müslim ilim adamları arasında Kur’an-ı Kerim üzerine yapılmış “karşılıklı bir sohbet” olarak adlandırmaktadır. Ancak Müslüman yazarların yazdıkları madde sayısının genele göre oldukça sınırlı olduğu göz önünde bulundurulursa, onlara bu sohbette daha az söz düştüğü (veya daha az konuşma fırsatı verildiği) görülür.<sup>67</sup>

Yayınevi, eseri şu şekilde tanıtmaktadır: “Kur’an, yeryüzü nüfusunun 1/6’sını oluşturan bir nüfusun temel dini kitabıdır. Müslümanlara göre Allah’ın bizzat kendi kelamını içerir. Kur’an yüzlerce yıldır, onlar için bir referans ve yoğun bir çalışmanın öznesi olmuştur. Müslüman âlimlerin bu kitabın tefsirine, diline, retoriğine, kıssa tahliline tahsis ettikleri binlerce cilt, sadece Kur’an eserleri kütüphaneleri oluşturmak için yeterlidir.

Bu zengin ilmî mirası göz önünde bulundurarak, *Encyclopaedia of the Qur’ân*, Kur’an’ın içeriğine dair alfabetik olarak düzenlenmiş maddelerden oluşmaktadır. Bu ansiklopedi, Kur’an’ın kelime, bağlam, şahıs, yer isimleri, kültürel tarih ve tefsirlerini içermekte olup Kur’an çalışmaları içinde çok önemli konu ve maddeleriyle çok geniş bir ansiklopedik sözlüktür. 5 ciltte yaklaşık 1000 konu başlığıyla Kur’an

<sup>64</sup> Andrew Rippin’in Ansiklopedide 19, Uri Rubin’in 16 maddesi bulunmaktadır.

<sup>65</sup> Roberto Tottoli’nin 14, G.D. Newby’nin 5, R.G. Khoury’nin 4, J.M. Kister’in 1, G.H.A. Juynboll’in 2, F. Roshental’in 1 maddesi bulunmaktadır.

<sup>66</sup> M. Arkoun’un 3, Ebu Zeyd’in 5, Mustansır Mir’in 10, İbrahim M. Ebu Rabi’in 1, T. Winter’in 2 maddesi bulunmaktadır.

<sup>67</sup> İslam dünyasından madde yazarların sayısı yaklaşık olarak 40, madde sayısı da 100 dolaylarındadır. Ansiklopedi yaklaşık 1000 maddeden oluşmaktadır.

Ansiklopedisi, bir Batı dilinde Kur'an üzerine yapılan ilk kapsamlı ve çok ciltli başvuru kaynağı olma özelliğine sahiptir."<sup>68</sup>

Ansiklopedinin gerek hacmi gerekse ele aldığı konuların çeşitliliği bakımından ciddi bir akademik çalışmanın ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmada, hem Kur'an'daki kelimeler, peygamber ve diğer şahıs isimleri, yer isimleri gibi dāhili konuları hem de Kur'an Tarihi<sup>69</sup>, Kur'an İlimleri<sup>70</sup>, Tefsir, Kıssalar<sup>71</sup> gibi konulara dair konu başlıklarını görmek mümkündür. Kur'an'ın diğer bilim ve sanat dallarıyla olan ilişkileri<sup>72</sup>, fikhı konular<sup>73</sup> ve ağdaş problemler<sup>74</sup> için de madde başlıkları konulmuş olması ansiklopedinin bir diğer özelliği.

Ancak birazdan sözünü edeceğimiz The Qur'an: an Encyclopedia'nın aksine burada Kur'an tefsiri ile ilgili klasik veya ağdaş bazı seçkin müfessirleri ve eserlerine madde başlığı açmak yerine genel olarak "Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval"<sup>75</sup> (Klasik ve Ortaçağda Kur'an Tefsiri), "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary"<sup>76</sup> (İlk Modern Dönem ve ağdaş Kur'an Tefsiri) ve Post-Enlightenment Academic Study of the Qur'an<sup>77</sup> (Aydınlanma Sonrası Akademik Kur'an çalışmaları) başlıklarıyla yetinilmiştir. Ansiklopedide İslam dünyasının çeşitli bölgelerinin tefsir hareketlerine yönelik başlıklar da açılmıştır<sup>78</sup>

Söz konusu edilmesi gereken bir başka nokta ise, Kur'an'la doğrudan alakası olmayan belki genel anlamda İslam ansiklopedisi içinde konu başlığı olarak seile-

<sup>68</sup> <http://www.brill.nl/default.aspx?partid=227&pid=23761>

<sup>69</sup> *Encyclopaedia of the Qur'an*, John Burton, "Collection of the Qur'an" (Kur'an'ın Cem'i) I, 351-361; Herbjrn Jenssen "Arabic Language "(Arap Dili) I, 127-135; Beatrice Gruendler, "Arabic Script" (Arap Yazısı) I, 135-144; Issa J. Boullata "Parody of the Qur'an" (Kur'an'a Nazire Yapmak) IV, 22-24; Michael W. Albin, "Printing of the Qur'an" IV, 264-276.

<sup>70</sup> *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leah Kinberg, "Ambiguous" (Mteşabih) I, 70-77; John Burton "Abrogation" (Nesh)() I, 11-19; Mustansir Mir, "Unity of the Text of the Qur'an" (Kur'an'ın Tenasb) V, 405-406.

<sup>71</sup> *Encyclopaedia of the Qur'an*, Cornelia Schock, "Adam and Eve" (Adem ve Havva), I, 22-26; Andrew Rippin "Aaron" (Harun) I, 1-2; Jane Dammen McAuliffe "Abraha" I, 4-5; Jacob Lassner "Bilqis" I, 228-229; Yoram Erder "Idris" II, 484-486; Roberto Tottoli, "Men of the Cave" (Ashab-I Kehf) III, 374-375.

<sup>72</sup> *Encyclopaedia of the Qur'an*, T. Nagel, "Theology and the Qur'an" (Kur'an ve Kelam) V, 256-275; Majid Fakhry "Philosophy and the Qur'an" (Kur'an ve Felsefe) IV, 68-90; Oleg Grabar, "Art and Architecture and the Qur'an" (Kur'an Sanat ve Mimari) I, 161-175; Alexander D. Knysh, "Sfism and the Qur'an" (Kur'an ve Tasavvuf) V, 137-159.

<sup>73</sup> *Encyclopaedia of the Qur'an*, Andrew Rippin "Anointing" (Mesh) I, 102-103; Abdulaziz Sachedina, "Abortion" (Krtaj) I, 2-4; Shahla Haeri, "Temporary Marriage" (Muta Nikahı), V, 232-234.

<sup>74</sup> *Encyclopaedia of the Qur'an*, Herbert Berg "Computers and the Qur'an" II, 391-395; Margot Badran "Feminism and the Qur'an" II, 199-203; Dale F. Eickelman "Social Sciences and the Qur'an" (Kur'an ve Sosyal Bilimler ) V, 65-76; Clare Wilde ve Jane Dammen McAuliffe, "Religious Pluralism and the Qur'an", (Kur'an ve Dini oğulculuk) IV, 398-419

<sup>75</sup> *Encyclopaedia of the Qur'an*, Claude Gilliot, II, 99-124.

<sup>76</sup> *Encyclopaedia of the Qur'an*, Rotraud Wielandt, II, 124-142.

<sup>77</sup> *Encyclopaedia of the Qur'an*, Marco Schüller, IV, 187-208.

<sup>78</sup> *Encyclopaedia of the Qur'an*, Kemal Silay "Turkish Literature and the Qur'an" (Kur'an ve Türk Edebiyatı ) V, 390-395; Ali S. Asani "South Asian Literatures and the Qur'an" (Kur'an ve Güney Asya Edebiyatı) V, 94-98; Franklin Lewis "Persian Literature and the Qur'an" (Kur'an ve Fars Edebiyatı) IV, 55-66.

bilecek olan başlıklara yer verilmiş olmasıdır. Mesela, "African Americans" (Zenci Amerikalılar)<sup>79</sup>, "Animal Life" (Hayvan Hayatı)<sup>80</sup>, "Anatomy"<sup>81</sup>, "Agriculture and Vegetation" (Tarım ve Bitki Örtüsü)<sup>82</sup> gibi.

Ansiklopedide daha çok oryantalistlerin gündeme getirdiği ve üzerinde durduğu konular da yer almıştır. "Textual Criticism of the Qur'an" (Kur'an'ın Metin Tenkidi)<sup>83</sup>, "Manuscripts of the Qur'an" (Kur'an Yazmaları)<sup>84</sup> "Myths and Legends in the Qur'an" (Kur'an'da Mitoloji ve Efsaneler)<sup>85</sup> "Popular and Talismanic Uses of the Qur'an" (Kur'an'ın Folklor ve Tılsım Amaçlı Kullanımları)<sup>86</sup> gibi başlıklar buna örnek olarak verilebilir.

Maddelerin içeriklerine örnek olmak üzere burada kısaca "Abrogation" (Nesh) maddesini değerlendirmek istiyoruz. John Burton, maddeye ilk dönem oryantalistlerinden T. Nöldeke ve F. Schwally'yi eleştirerek başlamaktadır: "Yüzlerce yıldır Müslümanların bu konu üzerinde muazzam bir literatür ortaya koymuş olmalarına rağmen, Batılı akademisyenler tarihsel olarak, "Nesh" in detaylarına ilişkin tahlillere oldukça az ilgi göstermişlerdir. Bu detayların farkında olmalarına rağmen, örneğin T. Nöldeke ve F. Schwally Kur'an'a dair nesh teorilerini içeren dikkate değer farkları yeteri derecede araştırmada başarısız olmuşlardır."<sup>87</sup> Batıdaki bu eksikliği telafi etmek niyetiyle olmalı ki yazar, öncelikle neshin klasik İslâmî kaynaklarda nasıl tanımlandığını anlamaya, şerî deliller içerisinde neshin nasıl bir konuma sahip olduğunu göstermeye çalışır. Nesih teriminin kavram çerçevesini çizmeye çabalar; buna göre "resmî bir yasamanın yürürlükten kaldırılması" Arapçadaki nesh teriminin içerdiği anlamı karşılamak için yetersizdir. Yazara göre, âlimler neshin, hem İslam'ın Yahudi ve Hıristiyanlığı nesh ettiğine dair harici, hem de dâhili bir anlama sahip olabileceği görüşündedirler: "Müslüman âlimlere göre dâhili nesh çok az olmakla birlikte, Yahudi ve Hıristiyanlığın İslam tarafından nesh edildiği açıktır."<sup>88</sup> Yazar daha sonra Kur'an'da ve hadislerde neshin nasıl zikredildiğinin örnekleri üzerinde durur; neshe örnekler verir. Şafii'nin Nesih Nazariyesi, Nesih ve İlâhî Bilgi, Nesih ve Hukuk, Neshin Dört Çeşidi gibi alt başlıklar açarak konuyla ilgili fakihlerin görüşlerini etraflı bir şekilde inceler.

Yazarın nesihle ilgili vardığı sonuç şudur: "Açıktır ki nesih, kendi dâhili dinamiği içinde bir gelişim göstermiştir. Kur'an'ın nesh eden ayetlerine ilişkin Şafii'nin doktrini, onun bütün muasırlarınca kabul görmemiş ve fakat daha sonra yaygın bir kabule mazhar olmuştur. Maliki ve Hanefiler, genel anlamda bu pren-

<sup>79</sup> Bkz. *Encyclopaedia of the Qur'an*, Herbert Berg, I, 30-32.

<sup>80</sup> Bkz. *Encyclopaedia of the Qur'an*, Herbert Eisenstein, I, 93-102

<sup>81</sup> Bkz. *Encyclopaedia of the Qur'an*, Qamar-ul Huda, I, 79-84.

<sup>82</sup> Bkz. *Encyclopaedia of the Qur'an*, David Waines, I, 40-50.

<sup>83</sup> Bkz. *Encyclopaedia of the Qur'an*, James A. Bellamy, V, 237-252.

<sup>84</sup> Bkz. *Encyclopaedia of the Qur'an*, François Déroche, III, 254-275.

<sup>85</sup> Bkz. *Encyclopaedia of the Qur'an*, Angelika Neuwirth, III, 477-497.

<sup>86</sup> Bkz. *Encyclopaedia of the Qur'an*, Kathleen Malone O'Connor, IV, 163-182.

<sup>87</sup> Bkz. *Encyclopaedia of the Qur'an*, John Burton, "Abrogation" I, 11.

<sup>88</sup> Bkz. *Encyclopaedia of the Qur'an*, John Burton, "Abrogation" I, 11,12.

sibe [neshe] ihtiyaç duymazlarken, Şafiler, sünnetin Kur'an'ı, yahut Kur'an'ın sünneti nesh ettiği gibi bir duruma ihtiyaç duymamışlardır. Ama yine de Maliki ve Hanefi âlimlerden neshin üç çeşidinin varlığını savunduklarına dair belgeler bulunabildiği gibi, Şafilerden de sünnetin Kur'an'ı nesh ettiği görüşüne veya tam tersi görüşe sahip olanların var olduğuna dair deliller bulunabilir.<sup>89</sup>

Bu maddeden hareketle kısaca şunu ifade etmek kanaatimizce hatalı olmayacaktır: Ansiklopedide, klasik oryantalizmin taraflı ve hasmane tavrından uzak, oryantalizmin gelmiş olduğu noktaya paralel olarak daha dürüst ve insafli bir bakış açısı sergilenmeye çalışılmıştır.

Son olarak, bu çalışmanın çağdaş dönem ansiklopedi yöntemine uygun olarak hazırlanmış en kayda değer ansiklopedi olduğunu, bu bakımdan madde içeriklerinin daha kapsamlı araştırmalara konu edilmesi gerektiğini ve ancak o zaman ansiklopedi hakkında daha açık yargılara varılabileceğini ifade etmek istiyoruz.<sup>90</sup> Ama şu an görünen o ki, *Encyclopaedia of The Qur'an*, Müslüman ve Gayr-i Müslim araştırmacılar için uzun vadeli bir başvuru kaynağı olarak kütüphanelerde kendine önemli bir yer bulacak.

#### 4. The Qur'an: An Encyclopedia

Kentucky Üniversitesi (ABD), Felsefe Bölümü Profesörü Oliver Leaman'ın editörlüğünde hazırlanan bu ansiklopedi çalışması, tek cilt olup 771 sayfadan oluşmaktadır. (Rotledge, London-New York, 2006)

Ansiklopedinin editör kadrosunda bulunan diğer isimler ise şunlardır: Asma Afsaruddin (Notre Dame Ün. ABD), Massimo Campanini (Milan Ün. İtalya) Bahar Davary (San Diego ABD) Nevad Kahteran Sarajevo (Bosna) Arzina Lalani (İsmaili Etüdler Enstitüsü, Londra) Tamara Sonn (William ve Mary Koleji ABD) Brannon Wheeler (Naval Academy ABD) Stefan Wild (Bonn Ün. Almanya). Ansiklopedi Türk akademisyenlerin<sup>91</sup> de içinde bulunduğu 43 uluslar arası ilim adamı tarafından kaleme alınmıştır. Pek çok maddenin yazarı olarak da dikkat çeken editör<sup>92</sup>, yazarları, farklı düşünce, yaklaşım ve ekollerin temsilcileri olarak nitelendirilmektedir.<sup>93</sup>

Ansiklopedi tek cilt olarak hazırlanmış olsa da maddeleri oldukça geniş bir alanı kapsamakta, yaklaşık 360 maddeyi içermektedir. Bu çalışmanın maddelerine bakıldığında, Kur'an ansiklopedisinden çok, bir tefsir ansiklopedisi görünümü vermektedir. Yani ansiklopedi sadece Kur'an kelime ve kavramlarını değil, Kur'an

<sup>89</sup> *Encyclopaedia of the Qur'an*, I, 19; "Abrogation" (Nesh) maddesi internet üzerinden de görülebilir: "http://www.brillonline.nl/public/abrogation.

<sup>90</sup> Ansiklopedi hakkında bir değerlendirme için bkz: "Review of the Encyclopaedia of the Qur'an" *Journal of Qur'anic Research and Studies*, cilt. 3, sayı. 5, yıl. 2008.

<sup>91</sup> Ansiklopediye katkıda bulunan Türk akademisyenler şunlardır: Ahmet Albayrak (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Rifat Atay (Harran Üniversitesi), Adnan Demircan (Harran Üniversitesi), Bilal Gökçür (Süleyman Demirel Üniversitesi), Harun Şahin (Harran Üniversitesi), İbrahim Sümer (Harran Üniversitesi).

<sup>92</sup> Oliver Leaman, ansiklopedide 99 maddeyi yazmıştır.

<sup>93</sup> *The Qur'an: an Encyclopedia*, I.

etrafında oluşmuş konuları, müfessirleri ve düşünürleri de esas almaktadır. Bu bağlamda, Mukatil b. Süleyman, Şafii, Fahreddin er-Razi, Beydâvi, İbn Teymiyye, Abduh, Mevdudi, Arkoun gibi gerek kadim gerek yeni pek çok müfessir ve düşünürün madde konusu yapıldığı görülmektedir. Bu bakımdan çalışma, *Encyclopaedia of the Qur'an*'ı tamamlar niteliktedir.<sup>94</sup>

Nitekim ansiklopedinin girişinde bu durum: “Öte yandan, makul ölçüler içerisinde, kitaptaki çok önemli şahıs, kavram ve de müfessirler için kapsamlı bir rehber hazırlamaya çalıştık. (...) Biz ansiklopediye, çok önemli kavram, şahıs ve Kur'an tefsirinde farklı düşünce ekollerinin temsilcisi olan düşünürleri dâhil etmeye çalıştık”<sup>95</sup> şeklinde ifade edilmektedir.

“Asbab al-Nuzûl”, “Fada'ıl al-Kur'an” “Meccan and Medinan Qur'an Suras And The Qur'an” “Sunna and Its Role In Interpretation” (Sünnet ve Onun Kur'an Tefsirindeki Yeri), “Tafsir In Early Islam” (İlk Dönem Tefsir Faaliyetleri) “Historical Events and the Qur'an” (Kur'an ve Tarihi Olaylar) “Translation and The Qur'an” (Kur'an ve Tercüme) “Science and the Qur'an” (Kur'an ve Bilim), “CyberSpace and The Qur'an” (Kur'an ve Siber Uzay) “Natural World and The Qur'an” (Kur'an ve Doğal Dünya) gibi maddeler, ansiklopedinin ele aldığı konulara ilişkin bir fikir verebilecek niteliktedir.

Giriş bölümünde, ansiklopedinin yazılış amacı ise şöyle açıklanır: “Uzun zamandan beri, Kur'an üzerine çok hacimli olmayacak, sadece işin uzmanları tarafından yazılacak ve fakat konuya çok kısa, giriş mahiyetindeki çalışmalardan daha doyurucu olacak bir referans kaynağının gerekliliğini hissediyordum. Bu kitabın amacı, çok ciddi akademik ve teknik metinler ile yetersiz giriş kitapları arasında bir köprü oluşturmaktır. Muhtevaya üstünkörü bir bakışla bile, akademik dilden uzak durmadığımız fark edilir. Maddelerin çoğu, kendi ölçüsü içinde konuların karmaşıklığıyla baş edebilmiş ve tatminkâr bir seviyeyi yakalamıştır. Diğerleri ise kısa ve ilgili terimleri, düşünceleri öz bir biçimde açıklayıcı niteliktedir. Bu bir Kur'an sözlüğü olmadığı gibi, Kur'an'da görülen bütün terimleri açıklama teşebbüsü de değildir. Bazı terimler incelenme amacıyla seçilmiştir, zira bunlar, kitabı anlamak için hayati bir önemi haizdirler. Diğerleri daha az temel kavramlar olmakla birlikte, ilginç oldukları için incelemeye dâhil edilmişlerdir. Bu arada okuyucularımıza bir Kur'an lügati ve terimleri sözlüğü tadı vermek istedik, çünkü böylelikle ansiklopediyi daha kolay kullanabilecek ve aradıklarını bulabileceklerdir.”<sup>96</sup>

“Abrogation” (Nesh), “Barzakh” (Berzah), “Divorce” (Boşanma), “Fate” (Kader), “al-Gayb”, “Habl Allah”, “Mi'rac”, “Qıtal”, “Ramadan”, “Revelation” (Vahiy) gibi maddeler ansiklopedide yer alan Kur'an'ın kelime ve kavramlarına örnek ola-

<sup>94</sup> Nitekim *Encyclopaedia of The Qur'an*'ın editör ve madde yazarlarından Andrew Rippin'in bu ansiklopedide “Haram”, “Halal” gibi bazı maddelere imza attığı görülmektedir. Ayrıca *Encyclopaedia of The Qur'an, The Qur'an: an Encyclopedia*'nın kaynakları arasında gösterilmiştir. (s. Xii)

<sup>95</sup> *The Qur'an: an Encyclopedia*, X.

<sup>96</sup> *The Qur'an: an Encyclopedia*, IX.

rak zikredilebilir. Ansiklopedide peygamberlerin yanı sıra "Asıyye", "Bilqis", "Hajar", "İbrahim's Wife" gibi Kur'an'da ima edilen şahıs isimlerine de yer verilir.

Ansiklopedide çok kısa tutulan maddeler olduğu gibi sözgelimi "Arabic Language"<sup>97</sup> (Arap Dili) "Art and the Qur'an"<sup>98</sup> (Sanat ve Kur'an), "Argüments and The Qur'an"<sup>99</sup> (Kur'an ve Deliller) "Aya"<sup>100</sup> (Ayet) gibi çok kapsamlı maddeler de vardır. Öte yandan Beğavi<sup>101</sup>, Hâzin<sup>102</sup> gibi kadim müfessirler daha kısa tutulurken, sözgelimi Seyyid Kutup<sup>103</sup>, Muhammed Arkoun<sup>104</sup> gibi çağdaş İslam düşünürleri daha etraflı incelemelere tabi tutulmuştur.

Maddelerde sadece Sünnî tefsir anlayışı ve müfessirler değil, Mutezile ve Şiiğe dair şahıs ve kavramlar da konu edilmiştir. Bu sadette Ebu'l-Hudayl el-Allâf, Ayetullah el-Uzma Seyyid Ebu'l-Kasım el-Hoi gibi isimler göze çarpmaktadır. Ancak Mutezili ekolün en önemli temsilcisi Zemahşeri'nin ansiklopediye alınmadığı görülmektedir. Mesela kadim müfessirlerden Taberi, Beğavi ve Hazin'e yer verilirken İbn Kesir'e yer verilmediği dikkati çekmektedir. Hâlbuki daha geç dönemde yaşayan Suyuti ansiklopedide yer alabilmiştir. Selefî çizgideki âlimlerden hem İbn Teymiyye hem de Muhammed İbn Abdulvehhab madde konusu edilmiştir. Burada nasıl bir kriterin esas alındığı tam olarak anlaşılamamaktadır.

Burada söz konusu edilmesi gereken önemli bir nokta da, maddelerde esas alınan kaynakların bazılarında tamamen, bazılarında ise çoğunlukla oryantalistlerin yaptığı çalışmalara müracaat edilmiş olmasıdır. İkinci derecedeki maddeler bir tarafa, birinci dereceden önemli maddelerde bile Arapça kaynaklara hiç inilmemiş olması ansiklopedi için ciddi bir eksikliklerdir. Sözgelimi "Abrogation" maddesi tatmin edici bir içeriğe sahip olmakla birlikte, bibliyografyada Arapça kaynaklara hiç referansta bulunulmamıştır.<sup>105</sup>

Editör tarafından ifade dildiği gibi, ansiklopedi modern ansiklopedi tekniklerine göre hazırlanmış, maddelerde efradını cami, ağyarını mani bir üslup gözetilmiştir. Gerçekten, *The Qur'an: an Encyclopedia*, ele aldığı konuların kapsamı ve yöntemi itibarıyla dikkate alınması gereken, başarılı bir Kur'an Ansiklopedisidir. Aslında Kur'an'ın kelime ve kavramlarının sınırı daha da genişletilmiş olsaydı, ideal bir Kur'an Ansiklopedisi çıkabilirdi ortaya. Ancak ansiklopedi bu haliyle de araştırmacıların faydalanabileceği bir çizgiyi yakalamış görünmektedir.

<sup>97</sup> *The Qur'an: an Encyclopedia*, Stefan Wild, 49-54.

<sup>98</sup> *The Qur'an: an Encyclopedia*, Oliver Leaman, 71-78.

<sup>99</sup> *The Qur'an: an Encyclopedia*, Oliver Leaman, 54-66.

<sup>100</sup> *The Qur'an: an Encyclopedia*, Afnan H. Fatani, 85-103.

<sup>101</sup> *The Qur'an: an Encyclopedia*, Peter G. Riddell "Al-Baghawi" 108-109.

<sup>102</sup> *The Qur'an: an Encyclopedia*, Peter G. Riddell, "Al-Khazin", 342-343

<sup>103</sup> *The Qur'an: an Encyclopedia*, William E. Shepard, "Sayyid Qutb", 568-571.

<sup>104</sup> *The Qur'an: an Encyclopedia*, Neal Robinson, "Arkoun, Mohammed", 66-71.

<sup>105</sup> *The Qur'an: an Encyclopedia*, Stefan Wild, 3-6; "Arabic Language" (Stefan Wild 49-54), "İsra'iliyyat" (Brannon Wheeler, 322,324) maddeleri de bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir.

## SONUÇ

Bu ansiklopedilerden başka, işaretle yetinmek istediğimiz diğer bazı Kur'an ansiklopedileri de vardır. Bunlardan Turan Dursun'un *Kur'an Ansiklopedisi* yedi cilt olarak basılmış olup M. maddesinde kalmıştır.<sup>106</sup> *İslam ve Bilim Merkezi'nin* (CIS-Kanada) bir projesi olan *Integrated Encyclopedia of the Qur'an* ise henüz piyasaya çıkmamıştır. Bu ansiklopedi Muzaffer İkbal'in editörlüğünde Müslüman ilim adamlarınca, İngilizce olarak hazırlanmaktadır. Alfabetik sırayla yazılı 625 konu başlığı, yaklaşık 3500 sayfa ve yedi cilt olarak planlanmaktadır.<sup>107</sup> Bir diğer ansiklopedinin ise Prof. Yahya Lin Song'un editörlüğünde 40 Çinli ilim adamı tarafından hazırlandığı söylenmektedir.<sup>108</sup>

Ele aldığımız ansiklopedileri üst üste koyduğumuzda, Kur'an ansiklopedisi girişimlerinin iyi bir başlangıç yaptığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte İslam Dünyasındaki ansiklopedi çalışmaları –haberimiz olduğu kadarıyla– münferit bir teşebbüsün ürünüdür ve bunun getirdiği bazı eksiklikler söz konusudur. Oryantalistlerin ise bu noktada Müslümanları da kapsayan daha katılımcı bir yöntem takip ettikleri ve daha başarılı oldukları görülmektedir.

Kur'an ansiklopedilerinin tefsir çalışmalarına yeni bir boyut kazandırdığı göz önüne alındığında, gerek Arap dünyasında, gerek Türkiye'de kolektif olarak hazırlanacak bir ansiklopedinin gerekliliği de ortaya çıkmaktadır. Ancak bu ansiklopediler sadece Kur'an Ansiklopedisi değil, Tefsir Tarihi, Tefsir Usulü, Kur'an İlimleri gibi sahaları da kapsayacak geniş çaplı ansiklopediler olmalıdır. İlk dönemden günümüze tefsir ve Kur'an ilimleri faaliyetlerinin boyutları, genel bir İslam Ansiklopedisinin ve söz konusu ettiğimiz Kur'an ansiklopedilerinin sınırlarının çok çok ötesindedir. Öte yandan XX. yüzyıl Kur'an çalışmalarında oryantalistik rüzgârın etkisiyle Osmanlı tefsir geleneği bir biçimde görmezden gelinmiş ve ihmal edilmiştir.<sup>109</sup> Bu bakımdan Osmanlı tefsir çalışmaları da işin içine katılarak hazırlanacak bir ansiklopedi, gerek diğer İslam ülkelerinde, gerekse Batıda hazırlanan ansiklopedilerden daha kayda değer sonuçlar ortaya çıkaracaktır.

## KAYNAKÇA

- Aykut, Ayhan "Ansiklopedi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, III, 217-227.  
 Binder, Leonard, *Liberal İslam*, (çev. Yusuf Kaplan), Rey Yayınları, Kayseri, 1996.  
 Câbirî, M. Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul, 2001.  
 Cündioğlu, Düccane, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası' -Bir Histogramik Eleştiri Denemesi-", *İslâmiyât*, II (1999), sayı. 4.

<sup>106</sup> Kaynak Yayınları, İstanbul, 1994.

<sup>107</sup> Bilgiler, ansiklopedinin tanıtım sitesinden (<http://www.iequran.com>) Türkçeye çevrilerek (<http://www.iequran.com/PDF/IEQ-Turk.pdf>) sitesinde yayımlanmıştır.

<sup>108</sup> Haber için bkz. <http://www.haberpan.com/40-cinli-arastirmacidan-kuran-ansiklopedisi-haberi/>

<sup>109</sup> Düccane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası", *İslâmiyât*, II (1999), sayı. 4, 51-73.



- Hatiboğlu, İbrahim, "İsrailiyyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 195-199.
- Kara, İsmail, "Kaynaklara Dönüş Neye Dönüştür?" *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002.
- , *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh yay., İstanbul, 2005.
- , *Aramakla Bulunmaz*, Dergâh Yay., 2006.
- , *Sözü Dilde Hayali Gözde*, Dergâh Yay., İstanbul, 2005.
- Meriç, Cemil, *Işık Doğudan Gelir*, İletişim Yay., İstanbul, 2009.
- Nettler, Ronald. L. "Early Islam, Modern Islam and Judaism: The Isra'iliyyat in Modern Islamic Thought", *Studies in Muslim-Jewish Relations: Muslim-Jewish Encounters; Intellectual Traditions and Modern Politics* içinde, Oxford: Harwood Academic Publications, 1998.
- Paçacı, Mehmet, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslâmiyât*, IV (2001), sayı. 4.
- Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya, 2008.



**MAHMUT KISA'NIN**  
**“KISA AÇIKLAMALI KUR'AN-I KERİM MEÂLİ”**  
**İSİMLİ ESERİNİN ANALİZİ**

İzzet MARANGOZOĞLU\*\*

**GİRİŞ**

Kur'an'ın temel amacı, insanı bilgilendirmek ve verdiği bilgilerle ona yol göstermektir. Bu nedenle Kur'an, inanan her birey için hem bir iman objesi hem de bir bilgi objesidir. Onun bir bilgi objesi olması, anlaşılmasını da gerekli kılmaktadır. Kur'an'ın anlaşılması demek, öncelikle Kur'an dilini ve bu dil ile ifade edilene anlamak demektir. Dili anlamak, o dilin kelime ve cümle yapısını, dil mantığını, kısaca dil ile ilgili ne varsa onların her birini anlamak demektir. Bu kural, bütün diller için geçerli olan bir kuraldır. Bunun istisnası yoktur.<sup>1</sup>

Kur'an-ı Kerim'i anlamaya ve onu diğer dillerde ifade etmeye yönelik çalışmalar, İslâm'ın ilk dönemlerine rastlamaktadır. Kaynaklar, Tabiîn döneminde Basra camilerinde Kur'an-ı Kerim'i vaazlarına esas alan ve Kur'an'ı önce Arapça tefsir edip, ardından Farsça'ya çevirerek tefsir eden vaizlerden söz etmektedir. Hatta sonraki dönemlerde Kur'an'ı esas alarak önce Arapça tefsir eden, ardından Farsça ve Türkçe meâlini vererek açıklayan vaizler de vardı.<sup>2</sup>

Kur'an ayetlerinin Türkçe'ye tercümesi, sözlü olarak başladı. Latin harfleriyle yapılan Türkçe tercüme ise Cumhuriyetten sonra başlamıştır. Devlet tarafından, Mehmet Akif'e resmî olarak tevdi edilen meâl çalışması bazı nedenlerden tamamlanamamış, bunun üzerine hem meâl, hem de tefsir işi merhum Elmalılı'ya verilmiştir.<sup>3</sup>

\* Mahmut Kısa, 1961 yılında, Adana'da doğdu. 1995 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Halen İstanbul Ümraniye İmam Hatip Lisesi'nde görev yapmaktadır.

\*\* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora öğrencisi, izzetmarangozogl@hotmail.com

<sup>1</sup> Kırca, Celal, “Bir Anlama Sorunu Olarak Kur'an Yorumlarında Rasyonalizasyon”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 190.

<sup>2</sup> Şimşek, M. Sait, *Fâtıha Sûresi ve Türkçe Namaz*, s. 122.

<sup>3</sup> Oral, Rifat, *Kur'an'la Buluşmak: Meâller ve Okuma Yöntemleri*, s. 24-25.

Kur'an'ın manası, haricî bir desteği zorunlu kılmayacak kadar açık anlamlıdır. Herkes bu kitabı alır ve kendi dilinde okur. Abduh'un bile, evvela meâl tarzındaki *Celâleyn'e* bakıp ayetleri tefsir ettiğini, sonra diğer hacimli tefsirlere baktığını, çoğu zaman *-Celâleyn'i-* bunlardan ileride şeyler söylediğini müşahade ettiğini görüyoruz.<sup>4</sup>

Tanıtım ve analiz sadedinde izah etmeye çalıştığımız Mahmut Kısa'nın "*Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli*"nin, gerek amaç gerekse dil, üslup ve muhteva yönünden alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Kısa, meâlinin önsözünde, Türk okuyucusuna hem Kur'an'ı anlama noktasında ihtiyaç duyabileceği temel bilgileri vermek hem de severek, keyifle okuyabileceği özlü bir meâl / tefsir sunmak amacıyla bu meâli hazırladığını belirtmektedir.

### 1. Meâlin Özellikleri

Bu meâlin en önemli özelliği, hemen herkesin son derece kolay bir şekilde okuyup anlayabileceği bir dil ve üsluba sahip olmasıdır. Meâlî, diğer meâllerden ayıran en önemli yönü, başarılı bir şekilde tefsir ve meâlin bir arada verilmesidir.

Mahmut Kısa, meâlinin önsözünde, meâli hazırlarken, Müslümanların kültür hazinesinin şaheserleri olan klasik tefsir ve hadis kaynaklarından ve bu alanda çağımızda kaleme alınmış eserlerden istifade ettiğini belirtmektedir. Ayrıca, bugüne kadar yazılmış olan önemli Türkçe meâllerden kırktan fazlasını gözden geçirdiğini ve her bir ayeti farklı meâllerle mukayese etmek suretiyle sözü edilen tefsir ve meâllerden zaman zaman iktibaslar yaptığını belirtmektedir. Ancak okuyucuyu ana mesajdan uzaklaştırmamak ve Kur'an ilimlerinde derinlemesine bilgi sahibi olmak isteyenlerin ihtiyaç duyabileceği ayrıntılarla meşgul etmemek için, istifade ettiği bütün kaynak eserleri tek tek referans olarak göstermediğini ifade etmektedir.

Bu meâlde, dipnotlardan kaçınılmış, gerekli notlar, çeviri metninin aralarına ayetin devamı gibi konulmuş, fakat ayetin bir parçası olmadıklarını göstermek amacıyla, bu notlar için ayet metninden farklı olarak ince yazı biçimi kullanılmıştır. Parantez kullanılmamış, bunun yerine, ana metin olan ayet meâli, kalın yazı biçimiyle<sup>5</sup>; yorum ve açıklamalar ise ince yazı biçimiyle yazılmıştır. Ayrıca ayet aralarında, nüzul sebepleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Ayette geçen bazı kavramlar açıklanmış ve yer yer o kavram veya meselenin geçtiği sûre ve ayet numaraları belirtilmiştir.

Meâlde, sûre başlarında, sûrenin kısa tanıtımı yapılarak ayet sayısı, adını nereden aldığı, konusu ve nerede indiğiyle ilgili kısa bilgi verilmiştir. Sûre eğer Mekkî ise "*Mekke döneminin başında.. Mekke döneminin hemen başında... Mekke döneminin ilk yıllarında.. Peygamberliğin 5. Yılında.. Mekke döneminin sonunda*"; şayet Medenî ise "*Medine'de.. Medine döneminde.. hicretin ortalarında Medine'de.. hicretten iki veya üç yıl sonra.. Resûlullah (s)'e gönderilen en son sûrelerdendir..*" gibi ifadelerle yer verilmiştir.

<sup>4</sup> Polat, Fethi Ahmet, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 206.

<sup>5</sup> Biz, örnek verdiğimiz ayet meâllerinde bu bölümleri italik olarak gösterdik.

Meâlde -Tevbe Sûresi hariç- her sûre “Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla! Beni yoktan var edip üstün yeteneklerle donatan ve kulluk göreviyle yeryüzüne gönderen sonsuz şefkat ve merhamet sahibi yüce Rabbimin adıyla, O’nun verdiği güç ve yetkiye dayanarak ve yalnızca O’nun adına okuyor, söylüyorum:” şeklinde başlamaktadır.

## 2. Meâlin Kavramları Aktarımı

Kavram çevirilerinde yönlendirici faktör, onu hedef dilde anlaşılır şekilde ifade etmek ve okuyucunun metni daha iyi kavramasını sağlamaktır. Meâlde bazı yerler hariç, kavramlar başarıyla aktarılmıştır. Burada incelediğimiz bazı kavram ve ifadelerle ilgili örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

### a. Din

Mahmut Kısa, meâlinde, din kavramına inanç sistemi, ölçü, din, inanç, itaat, hesap, hüküm; din gününe ise gerçekleşeceğiinden asla şüphe duyulmayan yargı günü, ceza günü, hüküm günü ve hesap günü gibi anlamlar yüklemektedir:

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ: “*Din Gününün Mâlikidir.* Gerçekleşeceğiinden asla şüphe duyulmayan Yargı Gününün hâkimidir.”<sup>6</sup>

أَفَعَبِّرْ دِينَ اللَّهِ يَعْجُونَ: “Onlar, Allah’ın gönderdiği inanç sisteminden başkasını mı arzu ediyorlar?”<sup>7</sup>

ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ: “İşte en sağlam ve şaşmaz ölçü budur.”<sup>8</sup>

وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ: “*Ve din konusunda size taşıyamayacağınız bir zorluk yükledi.* Aksine, bütün peygamberler gibi, *atanız İbrahim’in* de izlemiş olduğu o mükemmel *İslâm dinini* size bahşetti.”<sup>9</sup>

دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ: “Tertemiz bir inançla Allah’a yönelerek yalvarıp yakarırılar.”<sup>10</sup>

دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ: “Bütün içtenlikleriyle ve sadece Allah’a bağlanarak O’na yalvarıp yakarırılar.”<sup>11</sup>

وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَذَا يَوْمُ الدِّينِ: “*Eyvah diye feryat edecekler.* İşte bize haber verilen *ceza günü!*”<sup>12</sup>

أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ: “Şunu iyi bil ki gönülden ve kayıtsız şartsız bir itaate layık olan, yalnızca Allâh’tır.”<sup>13</sup>

أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ: “Bu dini, egemen kılın ve sakın onda ayrılığa düşmeyin.”<sup>14</sup>

<sup>6</sup> Fâtîha 1/4.

<sup>7</sup> Âl-i İmrân 3/83.

<sup>8</sup> Tevbe 9/36.

<sup>9</sup> Hac 22/78.

<sup>10</sup> Yunus 10/22.

<sup>11</sup> Lokman 31/32.

<sup>12</sup> Saffât 37/20.

<sup>13</sup> Zümer 39/3.

<sup>14</sup> Şûra 42/13.

وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ "Onlar, hem sözleriyle hem davranışlarıyla hüküm gününü tasdik ederek iman iddialarında doğru olduklarını ispatlayan müminlerdir." وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ "Bilir misin nedir o hesap günü?"<sup>16</sup>

### b. Halife

Kısa, meâlinde, halife kavramına; *halife, yönetici, egemen kılınan ve görevli yönetici* gibi anlamlar vermektedir:

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً "Ben yeryüzünde halife yaratacağım."<sup>17</sup>

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ "Ey Dâvud; şunu da unutma ki, Biz seni Allah'ın yeryüzünde insanlar tarafından yaşanmasını istediği hayatı gerçekleştirmekle yükümlü bir yönetici, bir halife yaptık ve sana, bu göreve uygun güç, yetki ve yetenekler bahsettik. Öyleyse insanlar arasında adaletle hükmet!"<sup>18</sup>

وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ "Unutmayın ki Allah, Nûh kavminin yok edilmesinin ardından, sizi bu topraklarda egemen kılmıştı."<sup>19</sup>

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ "Yine düşünün; o âciz varlıklar mı kulluk edilmeye daha lâyıktır, yoksa kendisine yalvardığı anda, sıkıntıya düşenin yardımına koşup sıkıntısını gideren ve ayrıca sizleri yeryüzüne birer yönetici olarak atayan Allah mı?"<sup>20</sup>

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ "Unutmayın; Allah sizi, önceki ümmetlerin ardından yeryüzünde ilâhî adâleti gerçekleştirmekle görevli yönetici ve halifeler yapmış."<sup>21</sup>

### c. Orta Namaz

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى "Ey iman edenler! Dinin direği olan namazları, her türlü aşınmaya, pörsümeye, yıpranmaya, gevşemeye karşı titizlikle koruyun. Namazı mekanik hareketlere dönüştürmeden, okuduklarınızı anlayıp özümsemeye çalışarak, vaktinde ve gereği gibi kılın ve dünya hayatının insanı en çok meşgul ettiği, namazın geciktirilmesine, çabucak kılınıp geçiştirilmesine ve hatta terk edilmesine sebep olan vakitlerdeki namazlara, örneğin, ikinci namazına gereken dikkat ve özeni gösterin. Daha da önemlisi, namazınızın, ibadetin bütün güzelliklerini içinde barındıran, bireyi ve toplumu her türlü aşırılıktan, kötülükten uzak tutan bir namaz olmasına gayret edin. Sizi üstün ahlâkî meziyetlerle donatarak dengeli, ölçülü, uyumlu, âdil, iyiliksever ve orta yolu izleyen bir ümmet konumuna yükseltecek olan bu namazları, yani orta namazı titizlikle muhafaza edin."<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Me'âric 70/26.

<sup>16</sup> İnfîtâr 82/17.

<sup>17</sup> Bakara 2/30.

<sup>18</sup> Sâd 38/26.

<sup>19</sup> A'râf 7/69.

<sup>20</sup> Neml 27/62.

<sup>21</sup> En'âm 6/165.

<sup>22</sup> Bakara 2/238.

#### d. Mekkennâ

Kısa'nın, Yusuf Suresinde iki yerde geçen 'mekkennâ' fiiline, ayetlerin bağlamına göre çeşitli anlamlar yüklediğini görüyoruz:

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ

فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

"Onu satın alan Mısırlı, kralın önde gelen vezirlerinden biriydi. Yusuf'u alıp sarayına götürdü ve *karısına dedi ki: "Ona iyi bak, en güzel şekilde yetiştirmesi için hiçbir fedâkârlıktan kaçınma. Çok zeki ve yetenekli bir çocuğa benziyor, belki bize ileride faydası olur, yahut onu kendimize evlat ediniriz."* İşte böylece Biz, Yusuf'a o ülkede *güzel bir ortam hazırladık* ve rüyada görülen olayları yorumlama ve meselelerin içyüzüne vâkıf olma *bilgisini ona öğretmek için*, kendisini katımızdan bir ilhâm ile destekledik. İşte Allah, *irâdesini yerine getirmekte* böylesine *güçlüdür; ne var ki, insanların çoğu bunu bilmezler.*"<sup>23</sup>

وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مِكِينٌ أَمِينٌ. قَالَ اجْعَلْنِي

عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ. وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ

بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ

"Kral, onun ne kadar üstün bir kişiliğe sahip olduğunu anlayarak, "Onu bana getirin, kendime özel danışman ve yakın dost edineyim!" dedi. Nihâyet Yusuf, kralın yanına gelmeyi kabul etti. Kral, onunla yaptığı sohbetin ardından, "Sen artık bu günden itibaren, *gönlümüzde taht kurmuş son derece itibarlı ve güvenilir bir şahsiyetsin!*" dedi ve ne yapacağını sordu. Yusuf: "Beni, bu ülkenin hazineleri üzerinde tam ve tek yetkili olarak görevlendir! Çünkü ben, ülke kaynaklarını çok iyi korurum ve yönetim işlerini de gâyet iyi bilirim!" dedi. Zaten bu teklifi bekleyen kral ve etrafındaki-ler, tüm krallık yetkilerinin tam ve tek sahibi olarak Yusuf'un yönetime geçmesini kabul ettiler. İşte böylece biz, Yusuf'a o ülkede *kudret ve egemenlik bahşettik*. Öyle ki, ülkenin her yerinde onun sözü geçiyordu. Öyle ya, Biz lütuf ve rahmetimizi dilediğimize veririz; hele iyilik yapanların mükâfatını daha dünyadayken verir, onların beklentilerini kesinlikle boşa çıkarmayız."<sup>24</sup>

#### e. Mevlâ

Kısa, meâlinde, 'mevlâ' kavramına efendi ve dost anlamı yüklemektedir:

وَأَعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ: "Allah'a, O'nun rab ve ilâh oluşu gerçeğine *bağlanın! Çünkü sizin biricik dostunuz ve efendiniz O'dur; O ne güzel dost, ne güzel yardımcıdır!*"<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Yusuf 12/21.

<sup>24</sup> Yusuf 12/54-56.

<sup>25</sup> Hac 22/78.

وَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ  
dinden *yüz çevirecek olurlarsa, size asla zarar veremezler! Şunu iyi bilin ki, sizin koruyucunuz, yardımcınız, efendiniz ve dostunuz, Allah'tır! O ne güzel dost, ne güzel yardımcıdır!*<sup>26</sup>

#### f. Hecâ (Mukatta'a) Harfleri

ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ: *Kâf!* Dinle, ey insanoğlu! İşte böyle harflerden meydana gelen ve fakat bütün insanların bir benzerini yapmakta acze düştükleri eşsiz bir mucize olan *şanlı Kur'an'a yemin olsun ki, hepiniz öldükten sonra yeniden diriltilecek ve büyük mahkemede yargılanacaksınız!*<sup>27</sup>

Kısa, Kur'an'ın ruhuna uygun olarak Kur'an'ın malzemesinin bu harfler olduğunu ve inkârcılara *"bu Kur'an'ın, beşer ürünü olduğunu iddia ediyorsanız siz de bu malzemeleri kullanarak onun bir benzerini ortaya koyun"* diyerek meydan okuduğunu ifade etmektedir.

#### g. Mütref

Mahmut Kısa, *mütref* kavramına, nimetlerle şımarıp azgınlaşan insanlar; lüks ve sefahât içinde şımaran kişiler ve bir yerin ileri gelen lider ve yöneticileri gibi çeşitli anlamlar yüklemektedir:

حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجِئُونَ: *"Nihâyet Biz, kendilerine bahşedilen nîmetlerle şımarıp azgınlaşan bu insanları son nefeslerinde çetin bir azapla yakalayınca; işte o zaman, hemen feryât edip yalvarmaya başlayacaklar. Fakat son pişmanlık fayda vermeyecektir."*<sup>28</sup>

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ: *"Zaten, Biz ne zaman bir memleketi uyarıcı bir Peygamber veya dâvetçi gönderdiysek, o ülkenin zenginliklerini ellerinde bulunduran, lüks ve refah içinde yüzen ve her türlü ahlâksızlık ve sefahate dalmış olan kesimi, alışageldikleri yaşantının sona ereceği endişesiyle, İslâm dâvetçilerine, "Şunu peşinen söyleyelim, biz sizin getirdiğiniz mesajı inkâr ediyoruz!" demişlerdir."*<sup>29</sup>

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا: *"Biz bir ülkeyi helâk etmek istediğimiz zaman, oranın ileri gelen lider ve yöneticilerine gönderdiğimiz Elçi ve Kitap aracılığıyla, zulüm ve haksızlıktan vazgeçip ilâhî yasalara itaat etmelerini emrederiz fakat onlar, buna rağmen orada günah işlemeye ısrarla devam ederler ve halk da onları desteklerse, işte o zaman azâbı hak ederler; biz de onları en ağır biçimde cezalandırıp yok ederiz."*<sup>30</sup>

#### h. Vesîle

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ: *"Ey iman edenler! Allah'tan gelen ilkeler doğrultusunda hayatınıza yön vererek, her türlü"*

<sup>26</sup> Enfâl 8/40.

<sup>27</sup> Kâf 20/1.

<sup>28</sup> Mü'minûn 23/64.

<sup>29</sup> Sebe' 34/34.

<sup>30</sup> İsrâ 17/16.



kötülükten titizlikle *sakının* ve yaptığınız iyiliklerle yetinmeyerek, sizi *O'na* yaklaştıracak daha güzel ve yararlı davranışlar sergilemeye çalışın! Bunun için, karşınıza çıkacak her fırsatı, her imkânı ganîmet bilin! O'nun sevgisini kazanmak için türlü sebepler, *vesîleler* arayın ve *O'nun yolunda* malınızı ve canınızı fedâ ederek, yeryüzünde ilâhî adâleti egemen kılmak için var gücünüzle mücadele ve *cihâd edin ki*, dünyada ve âhirette *kurtuluşa erebilesiniz!* Bunun için, asıl yatırımı âhirete yapmalı, dünyanın gelip geçici güzelliklerine kapılıp da, sizi bekleyen gerçek hayata ihmal etmemelisiniz."<sup>31</sup>

### 1. Sûr

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعْدِ: “Çünkü yeniden diriliş için *kalk borusu çalmıştır!* Bu, vaktiyle size *vaad edilmiş olan* büyük gündür.”<sup>32</sup>

Burada Kısa, kendine has üslûbuyla ‘*sûr*’ kelimesine somut bir anlam yüklemiş ve mananın zihinlere daha kolay yerleşmesine katkıda bulunmuştur. Bu yöntemi, birçok ayette görmek mümkündür.

### 3. Müteşâbih Anlatımlar

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ: “Çünkü onlar, *Allah'ı* yücelik ve şanına yaraşır biçimde *tanıyamadılar*; O'nun adalet, kudret, ilim ve hikmet gibi mükemmel vasıflarını yeterince ve gereği gibi kavrayamadılar. *Oysa Kıyamet Günü*, yeryüzü bütünüyle *O'nun avucunun içinde* ezilip un ufak olacak ve şu uçsuz bucaksız *gökler*, *O'nun elinde dürülmüş* bir hale gelecektir!”<sup>33</sup>

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا: “Bütün *melekler* mahşer meydanında *sıra sıra dizilmişken*, *Rabb'inin* kudret, saltanat ve hükümlerlik alâmetleri, tüm dehşet ve ihtişamıyla *tecellî ettiği zaman!*”<sup>34</sup>

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى: “O sonsuz merhamet sahibi olan *Rahmân* katından ki, bütün işleri yönetmek ve yönlendirmek üzere, kâinâtın mutlak hâkimi olarak *Arş'ta* bulunmaktadır.”<sup>35</sup>

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ: “O'nun sonsuz kudret ve hükümlerliği, *göklere* ve *yeri* kuşatmıştır.”<sup>36</sup>

Örneklerde görüldüğü gibi Mahmut Kısa, ‘*Arş*’ için herhangi bir mana zikretmezken sonraki ayette geçen ‘*kürsî*’yi “*Allah'ın sonsuz kudret ve hükümlerliği*” ifadesiyle açıklamıştır.

<sup>31</sup> Mâide 5/35.

<sup>32</sup> Kâf 20/50.

<sup>33</sup> Zümer 39/67.

<sup>34</sup> Fecr 90/22.

<sup>35</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>36</sup> Bakara 2/255.

#### 4. Meâlin Problematik Yönleri ve Anlamlandırma Tekniği Açısından Kritiği

Bilindiği gibi meâl, bir ifadenin bir dilden başka bir dile dengiyle değil de biraz noksanıyla çevrilmesidir.<sup>37</sup> Bu bağlamda hiçbir metin, ait olduğu dilden başka bir dile bire bir, eksiksiz aktarılamadığı için yazılan hiçbir meâl de kusurdan hâli olmayacaktır. İşte bu ilkedan hareketle Mahmut Kısa'nın meâlinde deyim ve kavramlara yüklenen eksik veya ayetin bağlamıyla uyuşmadığını düşündüğümüz birtakım manalar üzerinde yoğunlaştık. Başlıcaları şunlardır:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرَّقَابِ  
rikâb kavramına “Başkalarının boyunduruğu altında ezilen işçi, hizmetçi, esir ve köleler”<sup>38</sup> anlamı verilmiştir.

Mahmut Kısa, diğer meâllerden farklı olarak *başkalarının boyunduruğu altında ezilen işçi ve hizmetçileri* esir ve kölelerle birlikte zikretmek suretiyle ayete farklı bir mana yüklemiştir. Oysa *rikâb* kelimesi, “boyunduruk altında bulunanlar, yani kölelerden mükâtebe akdi yapanlar”<sup>39</sup> anlamındadır. Köleliğin zeminini oluşturan ana faktörleri göz önünde tutarak, kâfirlerin boyunduruğu altındaki Müslüman esirleri de rikab kelimesi kapsamına alabilir ve böylece *rikâb*ın, tenzil döneminde bu iki anlamı dışında kullanılmadığını söyleyebiliriz. Burada Kısa'nın, *rikâb* kelimesini, *işçi ve hizmetçileri* de içine alacak şekilde ele almasını isabetli bulmuyoruz.

اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ  
Kıyâmet Saati iyice yaklaştı ve kıyâmeti ispatlayan açık bir delil ve Son Peygambere bahşedilen apaçık mucize olarak, bir gece Mekke'de Peygamberin ve müşriklerin gözleri önünde Ay, kısa bir süre için ortadan ikiye yarıldı!<sup>40</sup>

Hemen hemen bütün meâllerde olduğu gibi Mahmut Kısa da burada mucizevî bir şekilde ay yarıldı şeklinde bir tercüme ile yetinmiş, okuyucuya ayetin açıklama kısmında farklı bir malumat vermemiştir. Yaptığımız araştırma neticesinde ayetin, bu tür bir yoruma müsait olduğunu ancak ayette mecazî bir anlatımın da söz konusu olabileceğini söyleyebiliriz. Buradaki mecazî anlatımdan kasıt, bu ve bunun gibi sözlerin, Araplarda birer darb-ı mesel olarak kullanılmış olduğu ve ayetin; “Ay yarıldı: Gerçek ortaya çıktı”<sup>41</sup> şeklinde ele alınmasının daha uygun olacağı şeklindedir. Yani Resûlullah (s.a.v)'in tebliğ ettiği bu din, müşriklerin zannettiği gibi gelip geçici ve zâil olucu bir şey değildir. Zira bu dinin hakkâniyeti kemaliyle vâzih olacak ve hak olduğu herkes tarafından teslim edilecektir. Hatta bir zaman gelecek ki *dîn-i Muhammedî*, cümle edyân üzerine zâhir ve gâlib olacaktır.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Polat, Fethi Ahmet, *a.g.e.*, s. 136.

<sup>38</sup> Tevbe 9/60.

<sup>39</sup> İsfahânî, Râğîb, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 2002, s. 362.

<sup>40</sup> Kamer 54/1.

<sup>41</sup> Piriş, Şaban, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Arz Yayıncılık, Kayseri, 2006, s. 277.

<sup>42</sup> Konyalı Mehmet Vehbi, *Büyük Kur'an Tefsiri (Hulâsatu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an)*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1969, XIV, 5663.

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ *“Şayet bunu yapmayacak olursanız, Allah'a ve Peygamberine karşı savaş açtığımızı ve Allah'ın da size savaş ilân ettiğini bilmiş olun.”*<sup>43</sup>

Burada ayetin manası “... Allah ve Peygamberi'nden size bir savaş açıldığını bilin!”<sup>44</sup> şeklinde olmalıydı.

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِبَصِيرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ *... Oysa Süleyman ne sihirle meşgul olmuş ne de putlara tapmıştı; yani asla kâfir olmamıştı; fakat asıl o şeytanlar Allah'a ve Peygamberlerine karşı gelip, ilâhî buyruklara isyan ederek kâfir olmuşlardı. İşte bu şeytanlar hem insanlara büyü ve büyücülüğü öğretiyorlar hem de büyücülükle birlikte Allah tarafından Babil'deki Harut ve Marut adındaki iki melek aracılığıyla insanlara indirilen vahiy öğretiyorlardı. Böylece büyücülüklerine dini bir görüntü vererek kutsallaştırıyorlar, itirazları engellemek, saygınlık ve dokunulmazlık kazandırmak için, işin vahye dayandığını iddia ediyorlardı. Değilse Allah tarafından Harut ve Marut aracılığıyla insanlara, büyü ve büyücülükle ilgili hiçbir şey indirilmemişti. Öyle ya Allah, hem büyücülüğü haram kılsın hem de Babil'deki insanlara dinini ulaştırsın diye seçtiği Peygamberlere vahiy melekleri aracılığı ile büyü öğretsin; bu olacak şey değildi. Öte yandan Harut ve Marut, vahiy melekleri Cebrail ve Mikail gibi, insanlık tarihi boyunca ne zaman ve nerede bir Peygambere gelmişler ve vahiy getirip öğretmişlerse, her birine: dikkat edin: Bu bizim getirip öğrettiğimiz vahiy sizin imtihanınız içindir. Sakın ha, bu gerçekleri görmezlikten gelip kâfir olmayın demişlerdi. Ama bu insanlar, meleklerin getirdiği vahiy ile onlardan Allah'a kul olmayı ve böylece bireysel ve toplumsal alanda mutlu bir hayat sürmeyi öğrenmek yerine erkek ve kadının arasını ayırmayı öğreniyorlardı. Bu vahiy bilgilerini büyücülükte kullanıyorlardı...”*<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Bakara 2/279.

<sup>44</sup> Bkz. Işıcık, Yusuf, *Kur'an Meâli*, s. 34.

<sup>45</sup> Bakara 2/102. (Işıcık, meâlinde bu ayete şu anlamı vermektedir: “Onlar (Yahudiler), Süleyman'ın hükümlerliliğiyle ilgili olarak, şeytanların ileri sürdükleri (düzmece) şeylere uydular. Halbuki Süleyman, (onların dediği gibi sihir ve tılsımlarla hükümlerliliğini yürütmüş ve de) kafir olmuş değildi; fakat (ins ve cin'den) şeytanlar, sihir'i ve Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe indirilen'i (benimseyerek ve) insanlara öğreterek kafir oldular! Oysa o ikisi: "Biz ikimiz ancak (sizin için) bir imtihanınız; sakın (bunları benimseyip) kafir olmayın!" demeden, kimseye bir şey öğretmiyorlardı. Ama (ins ve cin'den) şeytanlar, o ikisinden, karı ile kocayı birbirinden ayıracak şeyleri öğreniyorlardı; gerçi Allah'ın izni olmadan da kimseye zarar verecek değillerdi! Fakat kendilerine hiçbir yararı olmayan, (bilâkis) zararı olan şeyleri öğreniyorlardı. Halbuki onlar, (Allah'ın Kitab'ı yerine) onu satın alan / benimseyen bir kimse-nin âhirette hiçbir nasibinin olmadığını çok iyi biliyorlardı! Onlar kendilerini ne kötü bir şeye sattılar / değiştiler; bir bilseler!” Işıcık, *Kur'an Meâli*, s.10.)

Ayete verilen meâlde birkaç hata söz konusudur. Birincisi, iki meleğe indirilen, sihir değil vahiy olduğu, şeytanların da ikisinden aldıkları bu vahyi kötüye kullandığından söz edilmesidir ki ayetten bu anlaşılmamaktadır.<sup>46</sup> Kısa, bu yorumuyla, ayetin manasını da değiştirmiştir. Bir diğer hata ise ayette açıkça belirtilen *karı ve koca* ifadesi yerine *erkek ve kadın* ibaresinin getirilmesidir. Halbuki ayette geçen "*el-mer'i ve zevcihi*" ibaresiyle, karı ve kocanın kastedildiği aşıkardır.<sup>47</sup>

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ: "Oysa onların gerçek anlamını ve doğru yorumunu, sadece Allah bilir."<sup>48</sup>

Mahmut Kısa, *te'vil* kavramına *yorum* anlamını yüklemiştir. Halbuki ayet-i kerimede, Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği bildirilen *te'vil*'den maksat, *tefsir* (yorum) değil, *akıbet* ve *hakikat*'tır.<sup>49</sup> Dolayısıyla ayette, *onların (müteşâbih ayetlerin) te'vilini, yani gelecekte nasıl sonuçlanacaklarını ve de iç yüzlerinin ne ve nasıl olduğunu Allah'tan başkasının bilemeyeceği* ifade edilmiştir.<sup>50</sup>

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ: "Bu Kur'an, şerefli bir elçi olan Cebrail'in getirdiği, Allah'ın sözüdür. Cebrail, onu doğrudan Allah'tan alıp Muhammed'in kalbine indirmiştir."<sup>51</sup>

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ: "Evet bu Kur'an, şerefli bir elçinin, vahiy meleği Cebrail'in doğrudan Rabb'inden alıp Muhammed'in kalbine indirdiği bir kelâmdır, Allah'ın sözüdür."<sup>52</sup>

Mahmut Kısa, her iki ayette yer alan *şerefli elçinin*, Cebrail (a.s) olduğunu ifade etmiştir. Oysa Hâkka Sûresindeki elçiden maksat, Peygamber (s.a.v.)'dir. Bunu sonraki ayetlerden anlıyoruz. Çünkü ayetin devamında Kur'an'ın "*değerli bir elçinin sözü*" olduğu, şâir ya da bir kâhinin sözü olmadığı ifade edilmektedir. Tekvîr Sûresindeki "*elçi*"den maksat ise, Cebrâil'dir.<sup>53</sup>

## SONUÇ

İncelediğimiz bu meâlde, gözlemlediğimiz kadarıyla, ayetlere doğru anlamlar yüklemeye önem verilmiş; mananın güncel, akıcı ve anlaşılır bir üslupla Türkçeye aktarılmasında azamî bir çaba sarfedilmiştir. Türkçenin imkânları yeterince kullanılmış ve ayetler içine yerleştirilen kısa açıklamalarla hedef kitleye verilmek istenen mesaj aktarılmaya çalışılmıştır.

Kısa'nın Meâlinin geneline baktığımızda onun, Arapça bilgisinin yanı sıra Kur'an ile ilgili birikiminin küçümsenemeyecek ölçüde iyi; meâl kültürünün ve dile hâkimiyetinin de ileri düzeyde olduğunu söyleyebiliriz. Meâlin önsözünde Kısa, "*Büyük bir gayret ve ustalık gösterilerek özgün metne en yakın, en isabetli meâl*

<sup>46</sup> Bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Mısır, 1954, I, 452.

<sup>47</sup> Aynı eser, I, 462.

<sup>48</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>49</sup> Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vil*, s. 88.

<sup>50</sup> Bkz. Işıcık, *Kur'an Meâli*, s.36

<sup>51</sup> Hâkka 69/40.

<sup>52</sup> Tekvîr 81/19.

<sup>53</sup> Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 14.

verilse bile, ayetlerin indiği ortam ve nüzul sebepleri bilinmeden, Kur'an'ın büyük kısmının doğru ve eksiksiz anlaşılması yine de mümkün değildir" demekle yaptığı işin hassasiyetini kavradığını da rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ayrıca Kısa, "Hiçbir tercüme, Allah kelimini, aslî belâgatıyla ifade edemez ve şimdiye kadar yapılmış hiçbir tercüme, hatadan sâlim gösterilemez" sözüyle, meâlinde bir takım hataların olabileceğini ve her türlü yapıcı eleştiriye açık olduğunu söyleyebiliriz. Yapıcı eleştirel bir yöntem sergileyerek tanıtmaya çalıştığımız bu eseri tüm meâl okurlarına tavsiye ediyoruz.

### KAYNAKÇA

- İsfahânî, Râğîb (ö. 502/1108), *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 2002.
- İşıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vil*, Esra Yayınları, İstanbul, 1997.
- , *Kur'an Meâli*, Konda Yayıncılık, 3. Baskı, Konya, 2010.
- Kırca, Celal "Bir Anlama Sorunu Olarak Kur'an Yorumlarında Rasyonalizasyon", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2010.
- Konyalı Mehmet Vehbi (ö. 1368/1949), *Büyük Kur'an Tefsiri (Hulâsatu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an)*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1969.
- Oral, Rifat, *Kur'an'la Buluşmak: Meâller ve Okuma Yöntemleri*, İrfander, 2008.
- Piriş, Şaban, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Arz Yayıncılık, Kayseri, 2006.
- Polat, Fethi Ahmet, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, Konya, 2010.
- Şimşek, Mehmet Sait, *Fâtiha Sûresi ve Türkçe Namaz*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998.
- , *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Mısır, 1954.

## Martin Lings, Splendours of Qur'an Calligraphy & Illumination, New York 2005, 87 sayfa+180 resim

Ahmet ÇAYCI\*

Dr. Martin Lings tarafından hazırlanan bu kitap, esas itibariyle görsel malzemenin bolca sunulduğu tablolar çalışması gibidir. Kısa bir giriş şeklinde teşekkül eden metin kısmı altı bölümden oluşmaktadır.

I. bölümde, Kur'an ve onun hat sanatı bakımından nasıl ele alınması gerekliliği hususlarına vurgu yapılmaktadır. Daha önemlisi Kur'an'ın diğer kitaplarda ve dinlerde rastlanmayan özellikleri ve muhtevası hakkında bilgi verilmektedir.

II. bölümde, Kur'an'a uygulanan tezhip sanatından bahsedilmektedir. Tezhip sanatının kronolojik gelişimi verildikten sonra hat sanatı ile tezhip sanatının gelişim süreci ile alınmakta ve bu süreçte tezhip sanatının daha yavaş bir seyir takip ettiği ifade edilmektedir. Kur'an'ın başlangıcı ve özellikle sure başlarında tezhip örneklerinin yoğun bir biçimde tercih edildiğine dikkat çekilmektedir. Tezhip sanatını teşkil eden motif repertuarı incelenmiş ve bunların içinde şemsenin yoğunluğuna vurgu yapılmaktadır. Şemse motifinin tercih edilme sebepleri tahlil edilerek şemsenin arka planı ve Kur'an ile olan bağlantıları kurulmaktadır. Malzeme boyutuyla tezhip sanatında altının kullanılması Kur'an'a verilen üstün değer bir sonucu olduğu ifade edilir.

III. bölümde, Kufi yazı hususunda bilgi aktarılmaktadır. Burada Kufi yazının öncül yazı türlerinden olduğu ve Kufi yazının geçirdiği evreler ifade edilir. III/IX. yüzyıldan itibaren Kufi yazının kendi içinde Kufi el-Bağdadî veya Kufi el-Farisî ve Kufi el-Mağribî şeklinde türlere ayrıldığı görülmektedir.

IV. bölüm, Nesih yazı ve onun geçirdiği aşamaları ifade etmektedir. Kufi yazının terk edilerek Nesih yazının tercih edilmesi Abbasi dönemiyle birlikte kapsamlı bir yazı halini almıştır. Abbasi sarayında yetişen ve bir ekol haline gelen *İmamü'l-Hattatın* adını alan isimler arasında Ebu Muhammed b. Ali b. Hasan b. Mukle (ö.328/940) ve İbn Bevvâb (ö.413/1022) gibi isimler yer almıştır. Bunlardan İbn Mukle nokta, geometri ve elif ölçüsünü esas alan yazılar kaleme alırken; İbn Bevvâb daha serbest tarzda yazılar meşk etmiştir.

V. bölüm, "Mükemmellik Dönemi" olarak adlandırılmıştır. Bu dönemde Muhakkak, Reyhani ve Sülüs tarzındaki yazılar kitap sanatlarında öne çıkan tür-

\* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmetcayci@hotmail.com

ler olmuştur. Bu yazı türleri özellikle Memluk ve İlhanlı coğrafyalarında bariz biçimde görüldüğü ifade edilmektedir. Ancak İlhanlıların bölgedeki hakimiyet süresi hesaba katılınca, İlhanlıların bu sürece etki edecek kadar yada yazı ekollerini değiştirecek kadar uzun ömürlü olmadıklarını ifade etmek gerekmektedir. VII/XIII. yüzyıl Memluk coğrafyası için sadece kitap sanatlarında gelişim dönemi olmamış aynı zamanda mimari ve dolayısıyla mimariye bağlı yazı uygulamalarında da yüksek bir dönem olmuştur. Örneğin bu dönemde bolca örneklerini gördüğümüz tezhip uygulamaları, Timur dönemiyle birlikte edebi eserlerle bütünleşir olmuştur. Kitapta Timur döneminin tezhip örneklerinin yanında Osmanlı örnekleri de verilmiştir.

VI. bölüm, “Batıdaki İslami Yazılar” şeklinde teşekkül etmektedir. Bu bölümde batı olarak ifade edilen coğrafya Endülüs, Fas, Cezayir, Tunus e Libya’dan oluşmaktadır. Magrib olarak ifade edilen bu topraklarda Kufi yazı ve onda sonra ortaya çıkan yazı numuneleri görülmüştür. İbn Haldun’un ifadesi ile Mağribi yazı özellikle de mimaride ortaya konulanları nadide örnekleri oluşturmuştur.

Kitabın katalog kısmında Hicri III. ile V. yüzyıl arasında ait dünyanın muhtelif müzelerinden Kufi hatla kaleme alınan Kur’an-ı Kerim numuneleri sunulmuştur. Bu Kur’an-ı Kerimler her ne kadar İslam coğrafyasının farklı mekanlarında kaleme alınmış olsa da bunların yazıldığı mekanların dışında Dublin, Londra gibi müzelerin sergi salonlarını süsleyen numuneler olmuştur. Zira batıdaki müzelerden bunlardan yeteri kadar mevcuttur.

Katalog bölümünün ikinci kısmını Nesih yazı örnekleri oluşturmaktadır. Bunlar 391/1000 tarihli İbn el-Bevvâb olarak tanınan Bağdatlı hattatın örneğinden, Yakut İbn Abdullah tarafından kaleme alınan 669/1270 tarihli örneğe kadar oldukça zenginlik sunmaktadır. Ayrıca Şeyh Hamidullah tarafından 897/1491’de yazılan ve Ahmed Karahisarî’ye ait 953/1546 tarihli Kur’an örnekleri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphaneleri’nde seçilen örnekler olmuştur.

Katalogda “İhtişam Dönemi” olarak ifade edilen Kur’an örneklerinin Mu-hakkak ve Reyhani ve diğer yazı türlerinden oluştuğu görülür. Bu örneklerin bazıları Sultan Olcaytu dönemine ait yazılar olup İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde ve diğer meşhur müzelerde muhafaza edilmektedir. Kur’anlarda yazı türü olarak Reyhani yazı yer alırken tezhip örnekleri büyük oranda geometrik unsurlardan meydana gelmiştir. İlhanlı, Memluk, Osmanlı ve Safavi döneminin nadide hat ve tezhip numuneleri yer almaktadır.

Katalog bölümünün son kısmında ise İslam coğrafyasının batı bölümüne ait yazı örnekleri verilmiştir. Kayravan ve Endülüs’ten bol miktarda Kur’an örnekleri bulunmaktadır. Bunlar, Batı kufisi ve Mağribi olarak ifade edilen türlerdir.

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız bu kitap kısa metin kısmı ve bol miktardaki resimlerden oluşan katalog çalışması olarak dikkati çekmektedir. Katalogda yer alan numuneler, İslam coğrafyasında kaleme alınan ve dünya müzelerini dolduran nadide örneklerden seçilmiştir. Bu örnekler arasında İlhanlı ve Memluk numuneleri yoğunluk arz ederken Osmanlı numunelerinin sayıca azlığı aşıkardır. Hal böyle olunca bu çalışmada Osmanlı dönemine ait Kur’an-ı Kerim örnekleri daha çok sayıda verilebilirdi. Zira herkesin malumu olduğu üzere “Kur’an-ı Kerim Mekke’de nazil oldu, İstanbul’da yazıldı ve Mısır’da okundu.” sözüne uygun bir çalışma olurdu.

## İsmail Fennî Ertuğrul, Kitab-ı İzâle-i Şükûk, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1928

Hakan UĞUR\*

Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyetin ilk zamanlarında yaşamış bir felsefeci olan İsmail Fennî Ertuğrul'un (1885-1946) eserine geçmeden önce hayatı hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. İsmail Fennî Ertuğrul, 1885 yılında Bulgaristan'ın Tırnova kasabasında doğmuş, memleketinin işgal edilmesi üzerine İstanbul'a geçmiş, orada değişik devlet kademelerinde görev yapmış, görev yaptığı birimlerde çalışkanlığı, dürüstlüğü ve titizliği ile temayüz etmiş, bu sayede kısa sürede yükselmiş ve çeşitli madalyalarla onurlandırılmıştır. 1911 yılında emekli olmasını müteakip, daha önce başladığı eserleri tamamlamaya çalışmış, bilhassa felsefî konularda araştırmalar yapmıştır. Şiir ve musiki ile de ilgilenen Ertuğrul, güftelerinin çoğu kendisine ait olmak üzere 200'den fazla şarkı bestelemiştir. Hayatında hiç evlenmeyen, gösterişsiz ve münzevî bir hayat yaşayan müellif, 1946'da İstanbul'da vefat etmiştir. Ertuğrul'un temel düşüncesi vahdet-i vücûdun benimsenmesi ve materyalizmin reddedilmesine dayanır. O, bu görüşlerini, yazdığı pek çok eserde savunmuştur. Başlıca eserleri, *Lugatçe-i Felsefe*, *Maddiyyûn Mezhabinin İzmihlâli*, *Kitab-ı İzâle-i Şükûk*, *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddîn-i Arabî*, *Küçük Kitapta Büyük Mevzûlar* ve *Hakikat Nurları*'dır. Bu eserlerden pek çoğu daha sonra sadeleştirilerek tekrar basılmıştır.<sup>54</sup>

İsmail Fennî'nin fazla tanınmayan bir eseri olan *Kitab-ı İzâle-i Şükûk*, Osmanlı Türkçesi ile yazılmış ve diğer eserlerinden birçoğu daha sonra Latin harfleri ile basılmış olmasına rağmen bu eserin daha sonra basımı yapılmamıştır. Eser 1928 yılında İstanbul'da basılmıştır. 253 sayfadır. Müellif kitabın başlığı altına "Dozy'nin "Tarih-i İslâmiyeti Üzerine Reddiyedir" şeklinde bir kayıt koymuştur. Bu nottan da anlaşılacağı gibi kitap, Hollandalı oryantalist Reinhardt Dozy'nin (1820/1883) yazdığı, Abdullah Cevdet (1869-1932) tarafından Türkçeye çevrilen

\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hakanugur1@hotmail.com

<sup>54</sup> İsmail Fennî Ertuğrul'un hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Bolay, Süleyman Hayri, "İsmail Fennî Ertuğrul", *DLA*, İstanbul 2001, XXIII, 98-100; Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, Kitabevi Yay., İstanbul 1987, II, 137-183; Ertuğrul, İsmail Fennî, *Hakikat Nurları*, Kâğıt ve Basım İşleri A.Ş., İstanbul 1949, ss. VII-VIII (Osman Ergin'in önsözü).



"İslâm Tarihi" (Essai sur l'histoire de l'Islamisme) (İslâmcılığın Tarihi Üzerine Bir Deneme) adlı esere reddiye olarak yazılmıştır.<sup>55</sup> Bununla birlikte Ertuğrul, Dozy'nin dile getirdiği iddia ve suçlamaları temel alarak oryantalistlerin dile getirdiği iddiaları geniş bir boyutta ele alır ve değişik yönleriyle cevaplamaya çalışır.

Eser, klasik kitap tasnif yöntemine göre hazırlanmamıştır. Baş tarafında Mukaddime, sonunda Hâtime yer alır. Bu iki bölüm arasındaki kısım, 38 adet başlıkla birbirinden ayrılmıştır. Çok fazla özenilmemiş görüntüsü veren ve bazıları uzun sayılabilecek ifadelerden oluşan bu başlıkları, muhteva hakkında bilgi vermesi için zikredelim:

- Mukaddime
- Tarih-i İslâmiyet unvanı
- Bedevî Arapların fıtraten dindar olmaması fikr-i bâtilı
- Nebiyi-i Ekrem Efendimize isteri marazının isnadı ve kendisinin son devre-i hayatında mürseliyyetine imanının meşkûk gösterilmesi
- Hz. Osman'ın, Hz. Rukiyye'nin dest-i izdivacına nail olmak için İslâm'ı kabul ettiği hakkında beyan olunan fikr-i fâsid
- Bazı âyât-ı celilenin Hz. Ömer'in arzularına muvafık olarak nüzulü
- Nebiyi-i Ekrem Efendimize pratiklik ve azim olmaması hakkında dermeyan edilen fikri bâtil
- Fahr-i Alem Efendimize tıbbın muavenetini tedarik arzusunda bulunduğu dair bir vâhî söz
- Ğarânik meselesi
- Şaire Asmâ ile şair Ebu Ufek'in katilleri
- Nebiyi-i Ekrem Efendimizin Zeyd'in mutallakası Zeyneb'le izdivacı
- Benî Kurayza vakasında Sa'd b. Muâz'ın hakem tayini
- Kabail-i mütecâvizenin korku veya ğâret sevdasıyla iman etmiş oldukları hakkındaki iddiâ-i vâhî
- Kur'an'ın üslûb-i ifadesi
- Kur'an'ın muâsirini üzerine pek az nüfûz ve tesiri olması hakkındaki fikr-i bâtil
- Ahâdîs-i şerîfe hakkında Avrupa'da icra edilen tenkîdât
- Ulemanın Hz. Peygamberi olduğu gibi arz ettikleri
- Mucizât, şerh-i sadr, mirac
- İslâmiyette aslîlik, Kur'an'ın üslûb-i ifadesi
- Şer'i şerîfin "lâ yeteğayyer" olması

<sup>55</sup> Dozy'nin "İslâm Tarihi" kitabına Osmanlı toplumunda başka reddiyeler de yazılmışlardır. Örnek vermek gerekirse, Manastırlı İsmail Hakkı'nın (1846-1912) "Hak ve Hakikat" kitabı ve *Sırat-ı Müstakim Dergisi*'nde çıkan "Târîh-i İslâmiyyet" başlıklı yirmi yedi bölümden oluşan seri makalesi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin (1865-1914) *Tarih-i İslâm* kitabı bunların en önemlilerindedir. Bkz. Yavuz, Salih Sabri, "Manastırlı İsmâil Hakkı", *DİA*, XXVII, 564; Hanioglu, M. Şükrü, "Abdullah Cevdet", *DİA*, İstanbul 1988, I, 91; Uçman, Abdullah, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 424.

-Nebiyi-i Ekrem Efendimizin ümmîliği Hudeybiye Musalâhanâmesinde ismini kendi bozması, maraz-ı mevtime vasiyetnâme yazmak üzere divit istemesi

-Fahr-i Risalet Efendimizin rahib Bahîra ve Nastûra ile mülâkâtı

-Bartelmy Sentiler'in Nebiyi Ekrem Efendimizin seciyeleri hakkında beyânâtı

-Beyânât-ı mezkûre üzerine mütâlaa

-Fahr-i Alem Efendimizin hayatını yazan İngiliz ulemasından William Muir'in İslâmiyet hakkında beyânâtı

-Bartelmy Sentiler'in beyânât-ı mezkûre hakkında mütâlaası

-Beyânât-ı mezkûre hakkında mütâlaa

-Nebiyi Muhterem Efendimizin hayatını yazan Alman müsteşriklerinden Gustave Vueyl'in İslâm hakkında beyânâtı

-Bartelmy Sentiler'in beyânât-ı mezkûre hakkında mütâlaası

-Beyânât-ı mezkûre hakkında mütâlaa

-Hz. Peygamber hakkında Avrupa ulemasından Volter ve Renan'ın fikirleri

-İngiltere feylesoflarından Stuard Mill'in Hristiyanlık ahlâki hakkında mütâlaası

st

-Beyânât-ı mezkûre üzerine mütâlaa

-Bartelmy Sentiler'in ilhad hakkında beyânâtı

-Mûmâ ileyhî'nin felsefe hakkında beyânâtı

-Mûmâ ileyhî'nin ilhad hakkındaki beyânâtı üzerine mütâlaa

-Mülhidler hakkında mütâlaa

-Felsefe hakkında mütâlaa

-Fahr-i Risalet Efendimiz hakkında mütâlaât-ı mütemmîme

-Hâtîme

Görüldüğü gibi yazar, eserde, Dozy'nin kitabının reddiyesini yaparken çoğunlukla Bartelmy Sentiler'in (Barthelemy Saint-Hilaire), Dr. Aloys Sprenger (1813-1893), William Muir (1819-1905), Mill gibi başlıca oryantalistler ile Ernest Renan (1823-1892) ve Volter (1694-1778) gibi Avrupa'nın önde gelen yazarlarının, Hz. Peygamber, Kur'an, ashabın önde gelenleri ve birtakım inanç konuları üzerinde ileri sürdükleri fikirleri konu edinerek o konular hakkındaki görüşlerini dile getirmektedir. Bu yönüyle eserde savunmacı bir yaklaşım gözler önüne serilmektedir. Eserin dili, kendi döneminin özelliğini taşımakla birlikte biraz ağdalı bir Türkçedir.

Mukaddime bölümünde eserin yazılış serüveni anlatılmaktadır. Yazar, Dozy'nin yazdığı ve Türkçe'ye çevrilen "*Tarih-i İslâmiyet*" isimli kitabın Fransızca tercümesini okuduğunu ve eserde yer alan kasıtlı bilgilerin ehil kişiler tarafından cevaplandırılmasını beklediğini ancak daha sonra yakınlarından bir gencin eseri okuyup ondan etkilendiğini söylemesi üzerine başkalarının da zihinlerinin karışmaması için bir reddiye hazırlamaya karar verdiğini ve böylece bu eserin ortaya çıktığını zikretmektedir. Yazar, eserin Türkçe tercümesini başarılı bulduğunu bildirerek eserinde yaptığı alıntıların Türkçe tercümedeki sayfalarını bildirdiğini söyler. Yazar, görüşlerine destek olmak üzere tarafsız ve insafli bir âlim olduğunu söylediği Fransız Bartelmy Sentiler'in (Barthelemy Saint-Hilaire) "*Muhammed ve*

*Kur'an*” adlı eserinden alıntılar yaptığını bildirir. Yazar daha sonra Dozy'nin eserinin tenkidine, kitabın ismiyle (İslâm Tarihi) başlar.

Yazar, Dozy'nin Hz. Peygamber'e yönelik isteri (halüsinasyon) iddiasını cevaplandırırken konunun mütehasısı olan Paris Üniversitesi'nden Bayer de Buamon (A. Baiere de Boismont)'un eserinden uzun bir alıntı yapar. Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce dillerine hâkim olan Ertuğrul'un Avrupa'da yayınlanmış eserlerden haberdar olduğunu ve bu dillerle yazılmış eserlerden uzun alıntılar yaptığını görüyoruz.

Hâtime kısmında, eserde zikredilen değerlendirme ve ayrıntılı bilgilerin, Hz. Peygamber hakkındaki birtakım iddiaları boşa çıkardığı ve söz konusu iddiaların tarafsız ve insaf sahibi Batılı araştırmacılar tarafında da reddedildiği ve doğru sözlülüğü ve hatta peygamberliğinin dahi itiraf edildiği zikredilir. Bu durumda hâlâ Hz. Muhammed'in peygamberliği ve İslâm dininin yüceliği hakkında şüphesi olanın akl-ı selimden nasipsiz olduğu söylenir. Yazar bu bölümü ve eseri, Müslümanları güzel ahlâklı olmaya ve Hz. Peygamber'in siretini öğrenip hayatlarında tatbik etmeye davet ederek sonlandırmaktadır.

İsmail Fennî, Bayer de Buamon dışında, İslâm hakkında araştırmalar yapıp hakkaniyetli değerlendirmeler yapan ve İslâm ve Hz. Peygamber hakkında takdir ve hayranlık hislerini itiraf eden bazı Batılı mütefekkir ve filozofların değerlendirmelerine de yer verir. Meselâ Barthelemy Saint-Hilaire'in "*Muhammed ve Kur'an*" adlı kitabından, eserin değişik bölümlerinde bolca alıntılar yapar.

Eserde, az da olsa yazım hataları görülür<sup>56</sup> ki bunlardan bir kısmına eserin sonundaki doğru-yanlış cetvelinde işaret edilmiştir. Batılı kaynaklardan istifade edip uzun alıntılar yaparak Batılıların iddialarını uzun uzun aklî yorumlarla cevaplandıran eser, bu yönüyle aynı türdeki diğer eserlerden ayrılır. Basıldığı 1928 yılından sonra Latin harfleriyle neşredilmemiş olan eserin sadeleştirilerek tekrar basılması, oryantalist iddiaların cevaplandırılması çalışmaları için kıymetli bir katkı olacaktır. Eserin üslubu hakkında bir fikir vermesi için baş tarafından kısa bir alıntı yapmak istiyoruz:

Mukaddime

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

“كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ”<sup>57</sup>

nass-ı celilinin delaleti üzere bizi ümmetlerin hayırlısı olarak meydana getirmiş olan Cenab-ı Hakîmi Müteal Hazretlerine arz-ı tahmidat ve

“كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ”<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Msl. bkz. s. 245'deki “mücedded” kelimesi “mücerred” olacaktır. Eserde bunun dışında da yer yer yazım yanlışlıkları vardır.

<sup>57</sup> Al-i İmran 3/110.

<sup>58</sup> İbrahim 14/1.

fermude i samedaniyyesi mantuk-ı münifince nuri hakikat ve hidayet olan Kur'an-ı Azimüşşanı tebliğ ile bizi zulümat-ı cehil ve dalâletten nur-i irfan ve hidayete çıkarmış olan Cenab-ı Fahrul Mürselin Efendimize ve onun âl-ü ashabı kiramına takdim-i tahâyâ ve teslimat ile vecibe-i ubudiyyet ve tabiiyyetin ifasından sonra beyan-ı maksada şurû' olunur, şöyle ki:

*Muallim Dozy namında bir ecnebi tarafından Felemenk lisanı üzere "Tarih-i İslâmiyyet" ünvanıyla yazılmış olan kitap Fransızca'ya tercüme edildiği gibi bu tercümeden Türkçe'ye dahi naklolunmuştur. Fransızca nüshayı vaktiyle okumuş ve ecanib tarafından bu yolda yazılan asarın ekseri gibi bunun dahi ağraz-ı faside ile müşevveb olduğunu görmüş isem de buna karşı bir reddiye yazılmasını ulemayı fihâma terk ile kitabı bir tarafa atmıştım. Muahharan bir gün müsteiddan-ı şebanımızdan bir zatla tesadüfi olarak vuku bulan mülakatımızda bu kitabın kendisine haylice icra-i su-i tesir ettiğini anladığımdan bunda en ziyade tağlit-ı ezhana badi olabilecek bir mahiyette gördüğüm fakarât hakkında varit hatır-ı kasır olan mütâleâtın zabtû tahririyle itikadat-i diniyyeleri kesb-i rüsuhtan etmemiş olan bazı ihvan-ı dinin zihinlerini teşevvüşden muhafazaya elden geldiği kadar çalışmak arzusundan kendimi alamadım. İşte bu suretle meydana gelen şu eser-i naçizi kârin-i kirama takdim ediyorum.*

*Kitabın matbu olan Türkçe tercümesinin aslına muvafık olduğu ve eser-i acizanem ile icra-i tatbikatı teshil edeceği anlaşıldığından mevzubahis olan fıkralara bu tercümenin sahife numaraları vaz' edilmiştir.*

*Arzettığım mütâleâtı başka bir dine mensup ulemadan bitaraf, munsıf ve rast-ko bir zatın beyanatı ile de teyit etmek istediğimden bu babta Bartelmy Sentiler'in "Muhammed ve Kur'an" unvanlı eserini esas ittihaz eyledim. Müşarün ileyh, Fransa âlim ve feylesoflarından ve erbab-ı siyasetinden meşhur bir zat olup 1805 tarihinde Paris'te doğmuş ve 1895 tarihinde vefat etmiştir. Bir müddet College de France'da Yunan ve Roma felsefelerini tedris ettikten sonra meşhur "Tiyer"e kâtip olmuş, ona sebatkârane muavenette bulunmuş ve 1880 tarihinde "Jul Feri" kabinesi zamanında maliye nazırlığı etmiştir. Başlıca âsârı şunlardır: Aristor'un Külliyyat-ı Asarı'nın Fransızca Tercümesi, İskenderiye Medresesi, Vedalar, Buda, Buda ve Dini, Muhammed ve Kur'an, Mark Orel'in Fikirleri, Victor Kuze'nin Hayatı.*

*Şu izahat, müşarun ileyhın şayan-ı vusûk bir âlim ve feylesof olduğunu isbata kâfidir. Asla tağyir etmeksizin kelimesi kelimesine tercüme ettiğimiz mütâleâtı dahi kendisinin nebiyyi ekrem efendimizin hayatı hakkında bitarafane ve müşikâfâne icra-i tetkikat etmiş ve bu babta İngilizce ve Almanca yazılan meşhur iki eseri de nazar-ı tetkikten geçirmiş olduğunu gösterecek ve bu vecihle eserinin me'haz ittihazına sâlih olduğunu isbat edecektir.*

## Hasen el-Bâş, el-Kur'ân ve't-Tevrât eyne yettefikân ve eyne yefterikân, I-II, Dâru Kuteybe, Dımaşk 2002.

Hakan UĞUR\*

Dinler tarihi çalışmalarını içinde “Mukârenetü'l-Edyân” denilen dinler arası karşılaştırmalı çalışmalar, son dönemde oldukça yaygınlaşmıştır. Bu tür ilmî çalışmalarda en çok İslâm ile Yahudilik, bu kapsamda Kur'an ile Tevrat arasında karşılaştırmalar yapıp, değişik kriterlerle değerlendirmeler yapılır. Bu tür çalışmalar ülkemizdeki akademik çevrelerde son yıllarda artmaya başlamakla beraber özellikle Avrupa'da ve Arap ülkelerinde hem sayısal olarak, hem de nitelik olarak çok daha ileri durumdadır. Batı dünyasında yapılmış çalışmalara örnek vermek gerekirse Jacop, Neusner, Tamara Sonn ve Jonathan Brockop'un hazırladığı *Judaism and Islam in Practice* (Routledge, London 2000); Abraham I. Katsh'ın *Judaism and the Koran* (A Perpetua Book, A. S. Barnes and Company, Inc., New York 1962) ve Joachim Gnilka'nın “Bibel und Koran, Was sie verbündet, was sie trennt” (Kutsal Kitap-Kur'an, Nerede Birleşiyor, Nerede Ayrılıyorlar) (Freiburg 2004) bu tür eserlerdendir. Arap dünyasında da Abbas Mahmud el-Akkâd, Ahmed eş-Şelebî gibi isimler bu yöntemle eserler hazırlamışlardır. Arap dünyasında yapılan dinler arası mukayese çalışmalarından birisi de Hasen el-Bâş'ın *el-Kur'ân ve't-Tevrât eyne yettefikân ve eyne yefterikân* adlı eseridir. İki ciltten oluşan eser, Kur'an ve Tevrat'ın ortak ve farklı noktalarını, başlıca dinî konular bağlamında ortaya koymayı amaçlar.

Hasen el-Bâş'ın kitabının ilk cildi, altı bölüm ve bir ek bölüm(mülhak)den oluşur. İlk cilt, Karşılaştırmalı Dinler Arası çalışmaların tanımı, tarihçesi, türleri, faydaları, bu yöntemi kullanan kişiler ve eserleri hakkında bilgi veren bir *Mukaddime* ile başlar. Yazar, bazılarının göre karşılaştırmalı çalışmaların, Müslümanlar ve Batılılar arasında kültürel etkileşime sebep olduğunu söyleyerek bu hususta ilginç örnekler verir. Söz gelimi, yazara göre İbn Arabî'nin “Mirac” adlı eserinin, İtalyan şair Dante'nin “İlahi Komedyası” üzerinde etkisi olmuştur.<sup>59</sup> Yazar, Tevrat ve Kur'an'ın üslupları hakkında genel bir bilgi verdiği *Giriş* bölümünden sonra *Birinci Bölüm'e* geçer. Bu bölüm, her iki Kutsal Kitabı “kâinatın ve Hz. Âdem'in Yaratılı-

\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hakanugur1@hotmail.com

<sup>59</sup> Bkz. el-Bâş, Hasen, *el-Kur'ân ve't-Tevrât eyne yettefikân ve eyne yefterikân* Dâru Kuteybe, Dımaşk 2002, I, 6-7.

şı”, “Hz. Adem’in cennetten yeryüzüne kovulması” “melek ve cin” gibi konular çerçevesinde karşılaştırarak konuyla ilgili verdikleri bilgileri irdeler. *İkinci Bölüm*’de Hz. Adem zamanından Nuh Tufanı’na kadarki zaman içinde olup bitenler irdelenir. Bu bölümde Hz. Adem’in ikamet ettiği ve daha sonra kovulduğu cennet, Hz. Adem’in dünyaya intikali, çocukları Habil ve Kabil, Hz. Nuh, tufan, geminin yapımı, Hz. Nuh’un çocukları, tufan olayının diğer milletlerin edebiyatında yer alması gibi konular işlenir. *Üçüncü Bölüm*’de Yahudilik’teki “ilk peygamberler” zamanında olanları konu edinir. Bu bölümde Nuh Tufanı’ndan sonra olup bitenler, bhusus Ad ve Semud kavmi, Hud ve Salih (a.s.) ve kavimleri, Hz. İbrahim ve hayatı, daha sonra onun neslinden gelen peygamberler olan Hz. İshak, Yakub ve Hz. Yusuf’tan bahsedilir. *Dördüncü Bölüm*, Hz. Yusuf’un kaybolmasından Hz. Musa dönemine ve İsrailoğullarının Mısır’dan çıkışına kadar yer alan konuları ihtiva eder. Bu bölümde Eyyub, Şuayb ve Harun peygamberlerden de bahsedilir. *Beşinci Bölüm*, Hz. Musa’nın vefatından sonraki olaylara hasredilmiştir. Olayların dönem dönem açıklandığı bu bölümde Yeşu ile ilgili bilgiler de vardır. Son olarak, *Altıncı Bölüm*’de Samuel peygamberden Davud ve Süleyman peygamberin zamanına kadar yaşanan olaylar konu edilir. Birinci cildin *Ek (Mülhak)* bölümünde eski Yahudiler ile günümüz Yahudileri arasında veya doğu ve batı Yahudileri arasında inanç açısından veya ırken bir bağ bulunup bulunmadığı tartışılmakta, İsrail devletinin kuruluş sürecinde Doğu Avrupa’dan gelen Yahudilerin Filistin’i işgal ettiği dile getirilmektedir.

Hasen el-Bâş’ın kitabının ikinci cildi, ilk ciltte olduğu gibi Karşılaştırmalı Dinler Tarihi çalışmalarından ve Yahudi inancının genel özelliklerinden bahseden bir *Mukaddime* ile başlar. Yazar, ilk ciltte Kur’an ve Tevrat arasında kıssalar bağlamında karşılaştırma yapmıştı. Bu ciltte ise inanç esasları, ibadet esasları ve muamelât hususunda karşılaştırma yaparak değerlendirmelerde bulunur. Bu cilt, iki bölümde işlenir. İlk bölüm inanç esaslarına ayrılmıştır. Bu bölüm, altı alt başlıktan (fasıldan) oluşur. İbadet ve muamelât konularının işlendiği İkinci Bölüm ise yedi başlığa bölünmüştür. Birinci bölümün muhtevsından kısaca bahsetmek gerekirse *Birinci Fasil* inancın tarih boyunca sahip olduğu formları konu edinir. Bu bölümde Firavunlar dönemi, Asur, Babil, Kenan, Fars dönemlerinde sahip olunan dinî inançlar, ayrıca Zerdüştlük, Mani, Mecusilik, Brahmanizm, Konfüçyüs inancı gibi dinî inançlar irdelenir. *İkinci Fasil*’da Yahudi akidesi ve Yahudi ilah anlayışının geçirdiği evrim konu edinilir. Bu bölümde Yahudi ırkçılığı, “seçilmiş halk” inancı, Tevrat’ta tasvir edilen ilahın özellikleri, Tevrat’ın, Tanrıyı tecsim ve tevid içeren, yani antropomorfist (insana ait vasıfları taşıyan) bir üslupla takdim etmesi, ilah tasavvurunun İsrailoğulları ve Yahudi filozofları nezdinde geçirdiği merhaleler konu edilir. Kur’an ve Tevrat ekseninde nübüvvet mefhumunun işlendiği *Üçüncü Fasil*’de nübüvvet ve risalet kavramları, insanların peygamberlere olan ihtiyacı, nebi ve resullerin Allah tarafından seçilmesi, Kur’an’da bahsedilip Tevrat’ta açıkça zikredilmeyen nebiler, Tevrat’ta isimleri geçip Kur’an’ın zikretmediği nebiler, Tevrat ve Kur’an’a göre peygamberlerin davet metodları ve Tevrat ve Kur’an’a göre Hz. Muhammed’in nübüvveti gibi konular ele alınır. *Dördüncü Fasil*’de ise Tevrat ve Kur’an açısından gözle görülmeyen varlıklar incelenmiştir. Bu başlık

altında melek, cin, iblis, şeytan, melekler alemi, melekler ve vahiy, cinler alemi her iki Kitabın verileri doğrultusunda incelenmiştir. *Beşinci Fasil*'da ölüm, ölümden sonra diriliş, ahret günü, cennet ve cehennem, yine Tevrat ve Kur'a zaviyesinden, karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. *Altıncı Fasil*, Yahudi inancının din adamları ve filozoflar eliyle maruz kaldığı tahrif ve ilhad ameliyesine değinir. Bu bölümde Tevrat'ın birbirinden farklı bilgiler içeren nüshalara sahip olması, Yahudi fırkaları ve mezhepleri ve onların başlıca itikadî görüşleri, Yahudi inancının evrilmesinde felsefecilerin rolü gibi konuların yer aldığı görülür. Bu kısım, Yahudi din adamlarına yöneltilen yedi sorudan oluşan bir risalenin sunulduğu *Ek (Mülhak) Bölüm*'le sona erer. İkinci cildin, ibadet ve muamelât konularındaki karşılaştırmaların yer aldığı ikinci bölümü yedi fasıldan oluşur. Bu fasılların konularına da kısaca değinelim. *Birinci Fasil*'da Ortadoğu bölgesindeki milletlerin (Eski Mısırlılar, Kenanlılar ve Mezopotamya bölgesinde yaşamış medeniyetler) ibadet ve muamelât anlayışlarının bir tarihçesi sunulmuştur. *İkinci Fasil*'da, Tevrat ve Kur'an'a göre Yahudilikteki mabed ve ibadet konusu araştırılır. Bu bölümde İsrail oğullarındaki ibadet uygulamalarının Mısır'dan çıkıştan önceki kökleri, Sina'da, Filistin'e ilk yerleştiklerinde, Davud ve Süleyman'ın hükümdarlığı zamanında, Süleyman zamanında, İsrail oğullarının iki devlete bölünmelerini takip eden zamanlarda, Babil sürgünü döneminde ve o dönemden Mesih'in gönderilişine kadarki zamanlardaki ibadet uygulamaları anlatılır. *Üçüncü Fasil*'da Yahudilik'teki ritüeller, günlük dua (namaz) ibadeti, dinî bayramlar ve kurban ibadeti konu edilir. Bu bölümde Yahudilik'te ifa edilmesi gereken namazlar, Yahudi şeriatinde yer alan kurban türleri, Tevrat'ın kurban kelimesine yüklediği anlamın değişmesi, Yahudi bayramları ve ibadet mevsimleri anlatılır. *Dördüncü Fasil*'da Yahudi şahsi hukuku ele alınır. Bu kapsamda dinî anlamda taharet ve necaset, kadınların temiz veya necis olması, evlilik ve boşanma gibi konular açıklanmıştır. *Beşinci Fasil*'da cezalar konusu Tevrat ve Kur'an'a göre karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bu bölümde, öldürme, hırsızlık, zina, kazf, sihirbazlık gibi her iki kitapta da suç olarak bildirilen fiiller için takdir edilen cezalar ele alınmıştır. *Altıncı Bölüm*, bir Yahudi'nin sahip olduğu özelliklere tahsis edilmiştir. Tevrat'ın emir ve yasaklarından oluşan öğretileri, Yahudi şeriatında insan hakları, Yahudi tarihindeki peygamber katilleri, kadınların öldürülmesi, Yahudi şeriatına göre gasp, kadın hakları, cinsel suçlar gibi konular anlatılmıştır. *Yedinci Fasil*'da ise Yahudiliğe dışarıdan bir bakış gerçekleştirilmiştir. Bu bölümde Yahudiliğin diğer din mensuplarına karşı tutumları, Yahudi şeriatında savaş hukuku, diğer din mensuplarının hırsızlık, faiz, tefecilik gibi suçları işlediklerinde terettüp eden cezalar, Yahudi olmayanlar hakkında Talmud'un aşırı hükümleri ele alınmıştır. Eser, bibliyografya ve fihristle sona erer.

Çok geniş konuları metodik olarak inceleyen eser, konuları her iki Kitap açısından karşılaştırmalı olarak ele almakta başarılı olmuştur. Tevrat'la ilgili bilgiler, uzun uzun ve ayrıntılı bir şekilde ele alınarak okuyucunun konu hakkında bilgi sahibi olması sağlanmıştır. Ancak dinî bahisler incelenirken konular İslâmî tabirlerle ifade edilmiştir ki kanaatimizce bu hatalı olmuştur. Çünkü Yahudilik'te Tanrı için kullanılan vasıflar, peygamber için kullanılan tabirler, ibadetleri ifade eden kelimeler vs. anlatılırken herhangi bir kayıt konulmaksızın İslâmî tabirler kulla-

nılmıştır. Bu durumda okuyucu bu konuların her iki Kitap'ta tamamen aynı anlamlarda yer aldığını düşünebilir ki bu yargı yanlıştır.

Tevrat'ın Kur'an'a uygunluk arz eden yönleri ve başlıca farklı bilgilerini ortaya koyan ve din adamları, felsefeciler ve Talmud eliyle Tevrat hükümlerinin nasıl değişimlere uğradığını ortaya koyan eser, bu konuda yazılmış eserler arasında önemli bir yere sahiptir.



## ŞEYHÜLİSLAM MUSA KAZIM EFENDİ VE ONUN SAFVETÜ'L-BEYÂN FÎ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNDEN FATİHA SÜRESİNİN TEFSİRİ

Şeyhülislam Musa Kazım Efendi\*

### Şeyhülislam Musa Kazım Efendi

Şeyhülislam Musa Kazım Efendi 1275/1858'de Erzurum'un Tortum kazasında dünyaya geldi. Babasının adı İbrahim'dir. Tahsiline memleketinde başlayıp Balıkesir'de sürdürdü, Balıkesir ulemasından Ali Şuurî ve Lutfi Efendi'lerden dinî ilimler okudu, İstanbul'a gelerek Kazasker Eşref Efendi ve Hoca Şakir Efendi'nin derslerini takip etti. 1888'de icazet aldı. Aynı yıl açılan ruûs imtihanını kazandı ve Fatih Camii'nde ders okutmaya başladı.

Devrin meşhur ediplerinden Muallim Naci'ye fıkıh usulünden *Mirat*, Ahmed Midhat Efendi'ye de tefsir dersleri okuttu. (Tefsir dersleri sırasında Ahmed Midhat Efendi'nin tuttuğu notlar Enam süresine kadar gelmiş ve daha sonra bu eksik tefsir basılmıştır).

1895'te İstanbul ruûsuna nail oldu. 1900'de Mekteb-i Hukuk'ta Mecelle derisi vermeye başladı. 1908'e kadar bu göreve devam etti. Bu yıllarda mutasavvıf Mehmed Cemaleddin Nuri'nin *Vahdet-i vücud* risalesi ile Bedreddin Simavî'nin *Varidar*'ını Türkçeye tercüme etti. Mekteb-i Hukuk'taki görevi sürerken Mekteb-i Sultanî Darülfünûn ve Daru'l-Muallimîn'de de dersler verdi. 1907'de (Şeyhülislamlık bünyesindeki Tedkik-i Müellefat Başkanlığına, kısa bir zaman sonra da aynı meclisin azalığına getirildi.

II. Meşrutiyetin ilanından sonra Maarif Nezareti'nde kurulan Meclis-i Kebîr-i İlmî azalığına ve Ayan (senato) meclisi üyeliğine tayin edildi. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin ilim heyetinde olduğu için Sadrazam İsmail Hakkı Paşa kabinesinde şeyhülislam oldu (1910), bir dönem sadrazam vekilliği de yaptı. Musa Kazım Efendi bundan sonra üç defa daha Şeyhülislam oldu ve azledildi (Son şeyhülislamlığından ayrılışı ise 8.10.1918 tarihidir). Şeyhülislamlıklardan uzaklaştırılmasına sebep olan iddia ve suçlamalara cevap olarak 1911'de uzun sayılabilecek bir be-

\* Yayına hazırlayan, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Küçük, İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi DİKAB Bölümü, akucuk-44@hotmail.com

yanname yayımladı (Metni için bk. *Sırat-ı müstakim*, sayı: 169). Bu beyannamede küçük yaşından beri dinî ilimlerle uğraştığını, Nakşibendi tarikatına mensup olduğunu, yıllarca İslam'a hizmet ettiğini ileri sürdü ve bu tür iftiralara reddetti.

I. Dünya Harbi mütareke ile sonuçlanınca birçok ittihatçı ve kabine üyesiyle birlikte Divan-ı Harp-i Örfi'de mahkeme edildi. Arkadaşları Malta'ya sürülürken hastalığı sebebiyle Musa Kazım Edirne'ye sürüldü. 1920 yılında burada vefat etti ve Muradiye Camii bahçesine defnedildi.

Eserleri: İslam'da usül-i meşveret ve hürriyet (1908), Devr-i istibdad ahvali ve müsebbibleri (1911), Usül-i fıkıh (ts.), İslam'da cihad (1917), Süre-i İhlas ve Alak tefsiri (1918), Safvetü'l-beyan fî tefsiri'l-Kur'an (1919. Tefsirin basılmamış ciltleri kitapçı İbrahim Subaşı'dadır) <sup>1</sup>, Külliyat-ı Şeyhülislam Musa Kazım - Dinî, içtimaî makaleler (1920), Usül-i fıkıh (Darülfünûn dersleri, ts.). Varidat tercümesi (Yazma İ.Ü. Ktp. TY. Nü. 2263), Cemaleddin Muhammed Nuri'nin Vahdet-i vücud risalesi tercümesi (Tercüman Gazetesi Ktp. Türkçe yazmalar, nü. Y-342), Redd-i ebalıl (Külliyat içinde, s. 199-240), İbn Rüşd'ün meslek-i felsefisi ve İmam Gazalî ile bazı mesail hakkında münazarası (Külliyat içinde, s. 139-196), Mebde ve me'ad-Zevra ve Havra (Celaledin Devvanî'den tercüme, 1919), el-Fetava'l-Kazimiyye fî ıslahil-fetava't-Türkiye (Diyanet işleri Başkanlığı Ktp. Yazmalar, nü. 173), bunların dışında Musa Kazım'ın Sırat-ı müstakim, İslam ve diğer mecmualarda yayımlanmış makaleleri de vardır.<sup>2</sup>

### Safvetü'l-Beyân'dan Fatıha Sûresi Tefsiri

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

#### Fatıha Sûresi:

Bu sûre-i kerimenin birçok isimleri ve bu isimlerin pek güzel veche-i tesmiyeleri var ise de biz yalnız "*Fatihatu'l-Kitap*" ve "*Ümmü'l-Kur'ân*" isimleriyle bunların veche-i tesmiyelerini ber veche-i âtî beyanla iktifa etmeyi münasib gördük.

Bu sûre-i kerime, ta'allum ve kitabette evvel-i Kur'ân-i 'azîm ve mebde-i Furkân-ı Kerîm olduğu cihetle (evvel-i kitab) ma'nasına olan "*Fatihatu'l-Kitap*" 'unvân-ı celîli ile ma'nûn olduğu gibi müştemilât-ı Kitaptan senâ-i 'alallah ve emir ve nehiy ile ta'abbud, ve v'ad ve va'idini beyandan 'ibaret makâsid-i 'uzmayı ve belki de ma'âni-yi Kur'âniyyenin hey'et-i mecmû'ası olan tarîk-i müstakîme sülûk ve menâzil-i eşkiyaya vukûftan 'ibaret bulunan ahkâm-ı 'amaliyye ve hükmi nazariyyeyi hâvî olmasıyla Kitabın asıl ve menşei gibi olduğundan (asl-ı Kur'ân) ma'nasına olan "*Ümmü'l-Kur'ân*" ism-i şerifiyle de müsemma olmuştur.

<sup>1</sup> İbrahim Subaşı'da olduğu ve on iki ciltten müteşekkil En'am Sûresine kadar olduğu ifade edilen el yazması bu ciltlere henüz ulaşılammıştır. Mevcut nusha, Bakara, 73. Ayet'e kadar olan 1335-İstanbul basımı matbû nushadır.

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bkz. Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, Kitapevi yay. (3. Baskı), İst, 1997, s. 119-120.

Bu sûre-i kerime, bi'l-ittifak yedi âyettir. Şu kadar ki, 'ulemâdan bir kısmı besmele-i şerifeyi bir âyet 'ad edüp (en'amte 'aleyhim) kavli şerifini bir âyet i'tibâr etmemişler, digerleri ise bunun aksine zâhib olmuşlardır.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### İcmâlen ma'nası:

Rahman ve rahîm olan Allah'ın ismiyle okurum.

### Tefsir:

Mekke-i Mükerreme ve Kûfe eimme-i kurrâ ve fukahâsıyla İbn Mübarek ve Şâfi'î rahimehullah hazerâtına göre, evâil-i sûre-i Kur'âniyede besmele-i şerife sûrelerden cüz'dür.

Medine-i Münevvere ve Basra ve Şam eimme-i kurrâ ve fukahâsıyla İmam-ı Malik ve Evza'î rahimehullah hazerâtına göre, evâil-i sûrede olan besmele-i şerife mahza teberrük için yazılmış olup hiçbir sûrede cüz' olmadığı gibi Kur'ândan dahî degildir.

Hazret-i İmam-ı A'zâm bu mes'elede nefy ve ispattan hiçbir tarafı tasrîh etmemiş olmakla beraber besmele-i mezkûrenin hiçbir sûreden cüz' olmamasını maş'ar olan -cehrî namazlarda Fatiha ile beraber cehren kıraât edilmemesi ve Fatihâ'ya zamm edilen her hangi bir sûrenin evvelinde kıraâtın mekrûh olması gibi-ba'zı müctehidâtı dahî kitaplarda görüldüğünden muşarun ileyh hazretlerine göre de evâil-i sûrede olan bismelenin o sûrelerden cüz' olmadığı gibi Kur'ân'dan da olmadığı zann olunmuştur.

Fakat şu mes'ele-i mühimme İmam-ı Muhammed'e arz olundukta (Kitabın iki kabı arasında olan şey Kur'ândır.) meâlindeki "*mâ beyne'd-deffeteyni Kelâmullah*" cevabını vermiş olduğundan muhtâr olan Hazret-i İmam'a göre besmele-i şerife, evâilinde bulunduğu sûrelerden cüz' değilse de âyât-ı Kur'âniyeden bir âyet-i münferide olup sûreler arasını fasl için nâzil olmuş olmasıdır.

**(Bismillah)** daki (b) fi'l-i mahzûfa muta'allıktır. Takdir-i kelam (bismillah akreu) ya'ni (Allahın ismiyle kıraât ederim) demektir. Burada mef'ulu (bismillah) lafzını fi'il-i kıraât üzerine takdîm lazımdır. Zira makam, (ismullah) ile teberrük ve bu teberrükü ismullah'a hasr ile müşrikîni red makamıdır. Bu ise ancak (iyyake na'budu) da olduğu gibi lisan-ı Arab'da mef'ulu, muta'allık olan fi'line takdîm ile hâsıldır. Ve tertîb-i vucûdiye de muvâfıktır. Çünkü ezeli ve ebedî olan Allah'ın ismi elbette hâdis olan fi'l-i kıraâttan mukaddemdir.

Hak Ta'âlâ Hazretleri kendi ism-i şerifiyle teberrük ve ni'am-i ilahiyesine hamd ve fadl ve kereminden isti'tâfın yolunu ta'lîm ve irâe için besmele-i şerife ile mâ ba'dını yani sûre-i Fatihâ'yı kullarının lisanı üzerine inzâl buyurmuştur. Şu halde nazm-ı şerif (kû lû bismillah) ilh. takdirindedir.

**(İsim)** 'ulu ve irtifa' ma'nasına olan (sumuv) dan veya aslı (V S M) olup 'alâmet ma'nâsına gelen (semmetün) den me'hûzdur. (İsim) ile ya (lafız) veya (zât) veyahud (sıfat) ma'nası muraddır. İhtimâl-ı evvele göre şüphesiz isim müsemmanın gayrıdır. Zîra telaffuz ve tekellüm ma'nasına olan (isim) esvât-ı mukatta'adan mürekkeb ve ümem ve i'sârın ihtilafıyla muhtelif, ihyânen müte'addid ehyânen dahî müttehid olup müsemma ise bu gibi hallerden âzâde bir

hakikat-ı sabitedir. İhtimâl-i sâniye göre şüphesiz isim müsemmânın 'aynıdır. Fakat isim müsemmânın aynı, bu ma'nada iştihâr etmemiştir. İhtimâl-i sâlise göre isim de sıfat-ı sâire gibi müsemmânın aynı, müsemmânın ğayrı, müsemmânın ne aynı, ne de ğayrı olmak üzere üç kısma munkasımdır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî hazretleri ismin şu ma'n'a-yı ahîrde musta'mel olduğuna zâhib olmuştur.

**(Allah)** Bütün sıfât-ı kemâliyeyi müstecmi' olan zât-ı vâcibü'l-vucûdun ismidir. Aslı mutlaka ma'bûd ma'nasına (ilah) dır. Hemze hazf olunup yerine elif ve lam getirilmekle (Allah) olmuş ve fakat aslı gibi (mutlak ma'bûd) ma'nasına olmayub (ma'bûd-ı bi'l-hak) olan zât-ı mukaddesin 'ilm-i mahsûsu kılınmıştır.

Bu lafz-ı şerîfin iştikâkına gelince ya ('a be de) ma'nâsına (e le he) veya (tahayyur) ma'nâsına (e li he) veyahud (sekentü ileyhi) ma'nâsına (elihtü ilâ fülânin) veyahud (ihtecebe) ma'nâsına (lâhe) den müştakdır. Bu ihtimâlâtın hepsine göre de vech-i münasebet zâhirdir. Çünkü Cenâb-ı Hak'da şu ma'nâ-ı asliyenin kâaffesi mevcuddur. Zîrâ kendi zât-ı pâk-ı ilahîsi semavât ve arzda ma'bûd ve gine ve hakikatını ma'rifetde 'ukûl-i beşer mutehayyer ve mebhût ve ezkâr-ı cemilesiyle kulûb-u havâs ve ervâh-ı zevî'l-ihstisâs kesb-i sükûnetle mes'ûd olduğu gibi zât-ı ecel ve i'lâsı da âsâr-ı cemâliye ve celâliyesiyle idrâk-i ebsârdan muhteceb ve mestûrdur.

Ba'zı 'ulemâ da bu lafz-ı şerîfin şu asıldan veya bu asıldan müştak olmayup ibtidâen zât-ı bârinin ism-i 'ilmiyesi olduğu ve Cenâb-ı Hakka itlâkında hiçbir vech-i münasebet nazar-ı mütalâ'aya âlnmadığı re'yinde bulunmuş ve bu ism-i şerifin dâima mevsûf olub hiçbir şeye sıfat olmaması da bu re'yi te'yîd eylemiştir.

**(er-Rahmân er-Rahîm)** bu iki siğa fi'l-asıl (er-Rahmet) maddesinden me'hûz sıfat-ı müşebbehedir. Mübâlağa ma'nâsını ifade için binâ kılınmışlar ve ba'dehu esmâ-i ğâlîbe-i İlâhiyeden olmuşlardır. Yani bunlar fi'l-asıl sıfat-ı müşebbehe iseler de Cenâb-ı Hak'ta isti'mâleri kesîr olması sebebiyle ismiyet ciheti vasfiyet cihetine ğalebe ederek esmâ-ı husnâ 'adâdına dahîl olmuşlardır.

**(Rahmet)** luğatda tafaddul ve ihsânı iktizâ iden (rikkat-i kalb) ma'nâsınadır. Bu ma'nâ infi'âlât-ı nefsâniyeden olduğu cihetle (Rahman) ve (Rahîm) sıfatlarının ma'nâ-yı aslîleri i'tibâriyle Hak ta'âlâya itlâk olunması muhâl ise de infi'âlât-ı nefsâniyeyi mutazammın olan esmâ-i İlâhiyenin kâffesi ma'nâ-yı asliyeleri cihetiyle değil, ğâyetleri i'tibâriyle Cenâb-ı Hakka itlâk olduklarından (er-Rahmani'r-Rahîm) lafızları da ğâyetleri olan in'âm ve ihsân ma'naları i'tibâriyle zât-ı mukaddese itlâk olunmuşlardır.

Binâen'aleyh her ikisinin ma'nâsı da (ziyade ihsân eden) demektir. Fakat (Rahman) lafzının hurûfu (Rahîm) lafzının hurûfundan ziyade olduğu için (Rahman; Rahîm) den eblağdır. Çünkü lisân-ı Arab'da ziyâde-i binâ ziyâde-i ma'nâya delalet îder. Bunun içündür ki, 'ulemâ (er-Rahmân) kelimesini (dünyada kafir ve mü'mine ve belki de bütün mahlukâta rızık veren) ve (er-Rahîm) lafzını da (Ahiretde bilhassa Mü'min kullarını müstahak oldukları 'ikâbdan 'afv ile ğarîk-i lücce-i ihsân eden) ma'nâsında isti'mâl eylemişlerdir.

Erbâb-ı Tasavvufdan ba'zı zevât da (er-Rahman) ı ('alâ vechi'l-bidâye ya'ni emr-i hilkatte tahammül ve kavâbil ve muktedâ-yı hikmet üzerine kâffe-i mahlû-

kâta vucûd veren) ve (er-Rahîm) i de (bihasebi'n-nihaye nev'ı insaniye mahsûs kemâl-ı ma'neviyi ifade eden) ma'nâsında isti'mâl etmişlerdir.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

#### İcmâlen ma'nâsı:

Her hamd ve senâ Rabbi'l-âlemîn, Rahmân ve Rahîm, mâlik-i yevmi'd-dîn olan Allah'a mahsûsdur.

#### Tefsîr:

**(Hamd)** bilkasd-i ve'l-ihdiyâr fâilinden sūdûr eden bir fi'l-i cemîl mukabilinde edilen şükür ve senâ ma'nâsınadır. O fi'l-i cemîl in'âm olsun, in'âmın ğayri olsun. Binâenaleyh ('ilim ve keremi mukabilinde Zeyd'i senâ etdim) meâlinde (hamidtü Zeyden 'alâ 'ilmihî ve keremihî) demek makbûl-u bülağâdır. Fakat (vechinin melâhat ve husnî mukabilinde Zeyd'i senâ itdim) meâlini müfid olmak üzere (hamidtü Zeyden 'alâ husnihî) demek merdûd-u büleğâdır. Zira husn ve cemâl Zeyd'in bir fi'l-i ihtiyârîsi degildir ki onun mukabilinde Zeydi senâ etmek sahîh olabilsin.

(El-hamdu) mübtedâdır. Haberi de (lillah) kavlı şerîfidir. (El-hamdu) fi'l-asıl isti'mâli metrûk ya'nî vucûben mahzûf olan (hamidtü) veya (ahmedu) fi'linin masdarıdır. Ya'nî mef'ûl-u mutlakıdır. Fakat masdar-ı mensûb, cüz' ma'nâsı olan zaman i'tibariyle teceddüd ve hudûsa delâlet eden fi'l-i mahzûfuna dâll olmağla 'alâ halihî ibkâ olduğu takdirde (hamide lehu)cümlesi cümle-i fi'liye olup hamdın 'ala'd-devâm Cenâb-ı Hakka ihtisâsı ifade etmediginden (El-hamdu) lafz-ı şerîfi mübtedâ olmak üzere merfû' kılınmıştır ki, (hamide lehu) cümlesi cümle-i ismiye olsun da ihtisâs-ı mezkûru 'alâ vechi'd-devâm ifâde eylesün.

Buradaki harf-i ta'rîf cins veyahut istiğrâka mahmûl olduğundan (Elhamdu lillâh) cümlesi bütün mühâmdan Cenâb-ı Hakka ihtisâsını ifâde eder ki, matlûb da budur. Çünkü mâ sabakdan ma'lûm olduğu vechiyle (hamd) bir emr-i hayriye-i ihtiyârî mukabilinde îrâd olunan senâdan 'ibaret olup bütün umûr-ı hayriyeyi bi'l-ihdiyâr halk ve îcad îden ise (vemâ bikûm min ni'metin feminallah) mantuk-u münîfince ancak vâhibü'l-'atâya Hakk celle ve 'alâ hazretleri olduğu cihetle kâffe-i mehâmdan ona inhisârı zarûridir.

**(Rabb)** Fi'l-asıl [terbiye] ma'nâsına masdardır. [terbiye] bir şeyi tedricen kemâline îsâl ve teblîğ etmektir. Fakat bitarîki'l-mübâlağa vâcib-i te'âlâ hazretlerine vasf olmuştur. Yani hüdâ-yı müte'âl hazretlerinin mahlukatını terbiyesinde olan kemal-ı İlâhiyesi hayretbehşâ-yı 'ukûl bir dereceye vâsıl olduğundan 'ayn-i terbiye kesilmiş olması iddi'a olunarak (Rab) lafz-ı şerîfiyle tavsif buyurulmuştur. (Raculün 'adlün) (raculün savmun) gibi. Bazı müfessirîne göre (rab) lafzı (rabbe-yerubbu) dan sıfat-ı müşebbehe olup müahheren memlûkunu hıfz ve terbiye ettiği cihetle her mâlike isim olmuştur. Şu kadar ki, Hak Ta'âlâ hazretlerinden başkasına ancak mukayyed olarak itlak olunur. Fukahânın (rabbü'l-mâl) ve (rabbü'd-dâr) kavillerinde olduğu gibi.

**(El-âlemîn)** (âlem)in cem'idir. (Âlem) Allah'dan başka cevâhir ve a'râzdan sâni'-i Ta'âlâ'nın vucûduna delalet eden her nev'-i mahlûka itlâk olunur. Zîrâ her nev'-i mahlûk mümkinât cümlesinden olup mümkinâtın mahiyetleri ise gerek

vücûdlarını ve gerek ademlerini iktizâ etmediklerinden sâhhe-i ârâ-yı vücûd olmaları için bir müessir-i hakikînin vücûdu lâbüddür. Binâen'aleyh envâ'-ı mümkünâtın şu ahvâli nazar-ı dikkate alındıkda her biri ile vücûd-ı sâni'a istidlâl olduğundan onlardan her birine âlem itlâk olunmuştur.

**(Rabbü'l-âlemîn)** kavli şerîfi mükevvenâtın, hîn-i hüdûsunda bir muhadise muhtac olduğuna delalet ettiği gibi hîn-i bekâsında da bir mübkîye muhtac olduğuna delalet eder. Şu kadar ki, bu nazm-ı şerîf-i mümkünâtın bir mübkîye muhtac olduğuna serâhâten ve bir muhadise muhtac olduğuna iltizâmen delalet eder. Zîrâ [terbiye] bir şeyi zevâl ve halelden hıfz ile muktezâ-yı hikmet üzere kemâline kadar ibkâ demek olduğundan şüphe yok ki vâcib-i Ta'âlânın envâ'-ı mükevvenâta 'illet-i mübkîye olması sâbit olunca 'illet-i müveccide olması da sâbit olur. Çünkü bir şeyi ibkâ etmek evvelen o şeyi îcâda vâbestedir.

Şu halde (Rabbü'l-âlemîn) kavli şerîfinin ma'nâsı [bütün 'avâlimin müveccid ve mürebbisi] demek olduğu tezâhür eder.

**(Er-Rahmâni'r-Rahîm)** Bunların ma'nâsı besmele-i şerîfenin tefsîrinde beyân edildiğinden burada tekrara hâcet yoktur.

**(mâlik-i yevmi'd-dîn)** Eimme-i kurrâdan 'Âsım ve Küssâi ve Ya'kûb hazerâtının kıraâtıdır. Eimme-i sâire (melik-i yevmi'd-dîn) diye kıraât eylemişlerdir. Muhtâr olan kıraât da budur. Zîrâ bu kıraât rivayet-i Kur'ân'da mertebeli 'ulyâyı ihrâz eden ehl-i Harameyn'in kıraâtı olduğu gibi (limeni'l-mülk) kavli şerîfi de bunu müeyyiddir. Çünkü bu kavli şerîf rûz-i cezâda [melikiyyetin] Hak Ta'âlâyâ isbat ve inhisârında nassdır. Ya'ni bu isbat ve inhisâra serâhâten delildir.

Bir de (mâlik) luğatta kendine mahsûs olan eşyâ-yı memlûkesinde keyfe mâ yeşâ' mutasarrıf ma'nâsındadır. (Melik) ise me'mûrlarında ve bütün teb'asında emir ve nehiy ile mutasarrıf-ı padişâh ma'nâsına olduğundan şüphe yok ki, (melik) kıraâtı (mâlik) kıraâtından daha ziyade ta'zimi ifade eder.

**(Yevmi'd-dîn)** yevm-i cezâ ma'nâsındadır. Nitekim [yaptığın gibi cezâ olursun] ma'nâsına olan (kemâ tedînü tûdân) mesel-i meşhûriyle hamasâtan(ç) [onlar ile beynimizde 'adâvetden başka bir şey kalmadığından bize mücazât ettikleri gibi biz de onlara mücazât eyledik] ma'nâsına olan **"velem yebkâ sive'l-'udvâni dennâhüm kemâ dânu"** beytinde dahî (dîn) kelimesi (cezâ) ma'nâsında isti'mâl edilmiştir. İsm-i fâil sığasının yani (mâlik) lafzının zarfı olan (yevm)e tevassu'a tarîkiyle muzaf kılınması, zarfı mef'ûlü bih makamına ikâme nüktesine mebnîdir. Bu sığa ya mâzi veyahut istimrâr ma'nâsındadır. Binâen'aleyh nazm-ı şerîf takdir-i evvele göre (meleke'l-ümûre yevme'd-dîn) [yevm-i cezâda bütün ümûra mâlikdir] takdîr-i sâniye göre (lehü'l mülkü fi hâze'l-yevmi) [o günde padişahlık yalnız onundur] demek olur.

Hak ta'âlâ hazretleri her zaman mâlik-i mutlak ise de rûz-i kıyametde mâlikiyeti veyahut (melikiyeti) kendine tahsîs buyurmasında birisi kıyamet gününü ta'zîm, diğeri Zât-ı bârinin o günde zâhiren ve hakikaten emrinin infâziyla müteferrid bir hâkim-i mutlak olduğuna tenbîh olmak üzere iki nükte vardır.

Hüdâ-yı müte'âl hazretlerinin kâffe-i 'avâlimi îcad ve onları zevâl ve halelden hıfz ve ni'am-i zâhiriyye ve bâtiniyye-i dünyeviyye ve uhreviyyesini onlara ihsân ve in'âm ve yevm-i cezâda kemâl-i 'adaletle beyne'l-'ibâd icrâ-yı ahkâmıdan

'ibâret bulunan evsâf-ı cemîle ile kendi zât-ı ecel ve a'lâsını tavsîf buyurması Zât-ı bâri'nin bihakkın hamde istihkâkını iş'âr ve ifade hikmetine mebnîdir. Binâ-en'aleyh (elhamdu lillah) dan (iyyâke) kavline kadar nazm-ı şerîf [bütün mahâmid Allah'a mahsusdur. Çünkü Rabbü'l-âlemîndir, Rahmânü'r-Rahîmdir, yev-i cezânın mâlik-i mutlakıdır] meâlini ifade eylediğinden hamdın Cenab-ı hakka sübût ve inhisârı berâhin-i mûta'addide ile müberrihin bir müdde'â olmuş olurki maksûdda bunu ifadedir.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

### İcmâlen ma'nası:

Yarabbi ancak sana ibadet eder ve ancak senden isti'âne ederiz.

### Tefsîr:

Bundan evvelki âyetlerde evvelâ her hamd ve senânın merci'-i hakikisi olan zât-ı ecel ve 'alâ gâib sığasıyla ya'ni (Allah) lafz-ı şerîfiyle zikir, ve ba'dehu kendisi bi'l-cümle zevât-ı sâireden temyîz eden sıfat-ı celîle ile tavsîf buyurulunca Cenâb-ı Hak bu evsâf-ı celîlesiyle nazar-ı kâri'de şühûd mertebesinde ta'ayyun ederek kâri'in ma'lûm-u mu'ayyene ta'alluk etmiş ve artık zât-ı sübhâniyesine hitâb sığasıyla (iyyake na'budü) ilh. diye hitâb edilmek iktizâ eylemiştir ki, [ey şânu'l-vehniyeti ve sıfat-ı 'ulyâ-yı ceberrûtu ber vech-i bâlâ beyân buyurulan Rabbimiz Ta'alâ ve takaddes hazretleri 'ibadet ve isti'âneyi ancak sana hasr ve tahsîs ederiz] demektir.

Fi'l-vâki' bu tahsîs gâib sığasıyla da ya'ni (iyyahü na'budü) demekle de hâsıldır. Zîrâ gerek sığa-i hitâb olsun ve gerek sığa-i gâibet olsun 'ala'l-ıtlâk mef'ûlü fi'il üzerine takdîm hasr ve tahsîsi müfiddir.

Fakat zamir-i hitâb zamir-i gâibden a'raf ve temyîz cihetiyle ezyed olduğundan 'ibadet ve isti'ânenin Cenâb-ı Hakka hasr ve tahsîsine (iyyâke) ilh. sığa-i hitâbının (iyyahu) ilh. sığa-i gâibinden daha ziyade delalet edeceği şüphesizdir.

Birde buradaki sığa-i hitâpta tarîk-i burhandan tarîk-i 'ayâne terakkî ve gâybatten şühûda intikâl vardır. Güyaki evvelce nazar ve istidlâl ile bilinen Cenâb-ı Hak artık 'ayanen mahsûs derecesine vâsıl olmuş ve delîl-i 'aklî ile ta'akkul olunurken şimdi müşâhede mertebisini bulmuş ve binâen'aleyh gâyb, huzura inkılâb ederek (iyyake na'budü) ilh. denilmiştir. Bu kadar nüket ve müzâyâyı gâib sığasının ya'ni (iyyahu na'budü) ilh. 'ibaresinin ifade edemeyeceği ise derkârdır.

Burada gâybatten hitâba intikâlde diğer bir mühim nükte daha vardır ki, o da ârif billah olan zâtın mebd-i hâl ve müntehâ-i ahvâlini beyâna işarettir. Ârifin mebd-i hâli zikir ve fikir, ve esmâ-i İlâhiyye ve âlâ-i sübhâniyyede tefekkür ve Hakkın senâyi'-i bedî'asiyle 'azamet-i zâhire ve saltanat-ı bâhiresine istidlâlden 'ibârettir. Evvel-i sûreden (iyyake na'budü) ilh. âyetine kadar zikr olunan âyetler ile ârifin bu mebd-i 'î hâline işaret olunmuş ve kelâmın evveli o mebdîye binâ' kılınmıştır.

Ârifin müntehâ-i ahvâline gelince o da ârifin buhâr-ı vuslat emvâcına karuşub ehl-i müşâhede 'idâdına bi'd-dühûl Rabbisini 'ayânen görmek ve O'na şifâhen münâcâta bulunmaktan ibârettir ki, (iyyâke na'budü) ilh. hitâb-ı müstetâbî ile de buna îmâ buyurulmuştur. [Ya Rabb bizi sâmi'în cümlesine degil, belki işte böyle vâsilîn zümresine ilhâk eyle.]

Ma'a hâzâ, üslûbu tecdîd ve sâmi'i tenşît için böyle ğaybetten hitâba ve hitâbdan ğaybete ve ğaybetten tekellüme ve sâireye intikâl etmek sûretiyle kelimada "tefennün" 'âdât-ı Arab'dandır. Âyât ve âhâdiste emsâl ve eş'ârda bunun pek çok misal ve şahidi vardır. İşte (iyyâke na'budu) ilh. nazm-ı şerifi bu şevâhid cümlesindedir.

**(İyyâ)** zamîr-i mansub-u munfasıldır. **(Ke)** Cenâb-ı Hakka hitaptır. [‘İbadet] aksâ-i huzû' ve müntehâ-i tezellül ma'nâsınadır. Binâen'aleyh 'ibadet lafzı [ancak Cenâb-ı Hakka olan huzû'] ma'nasında musta'meldir.

**(İsti'âne)** taleb-i mu'âvenet ma'nâsınadır. Ve iki kısımdır. Biri zaruriyye diğeri ğayr-i zaruriyyedir.

**(Zarûriyye)** Fiil onsuz hâsıl olamayan şeydir fâilin iktidarı, tasavvuru, ve âlet ve maddenin vücûdu gibi ki, fiil ancak bunlar ile husûl-pezîr olur ve bunların hîn-i vücûdunda 'abdın kudret ve istitâ'atle ittisâfı lazım gelir. Ve işte o zaman mükellef olması dahî sahîh olur.

**(Ĝayr-i zarûriyye)** Fiil kendisiyle kesb-i sühûlet eden şeydir. Meşy ve harekete iktidarı olan kimse için binecek bir hayvan gibi. Mükellefiyet-i 'abd için bu kısmın vücûdu lazım değildir.

Bu makamda taleb olunan mu'âvenetten maksat kâffe-i ümûr-ı mühimminin veya edâ-yı 'ibadetin kendisine tavakkuf ettiği şeydir. (Na'budu) ve (Neste'înu) fiillerindeki nun, nun-u cemi'dir. Binâen'aleyh bu fi'illerin tahtında müstetir olan (nahnu) zamîr-i kâri' ile namazda hâzır bulunan cemâ'ate ve sâir mevcûdîne râci'dir. Bunun hikmeti ise 'ala'l-iştirâk edilen 'ibâdet ve isti'ânenin karîn-i kabûl ve icabet olmasına tenbihtir.

Çünkü, kâri' 'ibâdet ve du'âsında ihvân-ı dinini kendine şerik kılsa onların içinde melâike-i kirâm ve evliyâ-i fehâm gibi bir çok müstecâbi'd-da'vet-i eclihî bulunacağından onların feyz ve berekâtiyle kendi 'ibadet ve du'âsının da mazhar-ı kabûl ve icabet olacağı me'mûl-u kavîdir. Ve bunun içündür ki, cemâ'atle namaz meşrû' olmuştur.

Burada mef'ûlü ya'ni (iyyâke) lafzını fi'ili üzerine takdîm –mef'ûlün Cenâb-ı Hakka hitâb olması i'tibariyle- şânına ihtimâm ve ta'zîm ile berâber ma'nâ-yı hasrı ifâde içündür. Ya'ni 'ibâdet ve isti'ânenin Cenâb-ı Hakka hasr ve tahsîsi ifâde nüktesine mebnîdir.

Bundan başka şu takdîmde 'ibâdet nazarı evvelen ve bi'z-zât ma'bûda müahharen kendisiyle ma'bûd-u bi'l-hak arasında –vuslat-ı seniyye ve nispet-i şerîfe olmak i'tibariyle- ibâdetine müteveccih bulunması vâcip olduğuna da tenbîh vardır.

Zîrâ 'ârifin vâsıl-ı ilallah olabilmesi ancak Cenâb-ı zât-ı akdesi mülâhâzada müstağrak ve cemî'i mâsivâdan mücerred ve ğâib olmasına vâbestedir. Binâen'aleyh şu maksad-ı aksâya vuslat arzusunda bulunan bir ârif, nefsinin veya ahvâlinden bir halini bile mülâhâza edeceği zaman onları maksûd-u bi'z-zat olarak mülâhâza etmeyüp belki ancak Cenâb-ı Hakkı mülâhâzaya bir âlet olmak ve O zât-ı mukaddese intisâbı bulunmak i'tibariyle mülâhâza etmeli ki, bihakkın mazhar-ı 'irfân olabilsin.

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

**İcmâlen ma'nası:**



Yarabbi bizi tarîk-i müstakîme hidâyet et.

**Tefsîr:**

Bu âyet âyet-i sâbıkadan talep olunan mu'âvenet-i İlâhiyyeyi beyândır. Gûya taraf-ı Haktan [Ey 'ibâd! ne gibi mu'âvenetime mazhariyet arzû ediyorsunuz] tarzında bir suâl-i İlâhî teveccüh etmiş, kullar tarafından "*ihdine's-sırât*" ilh. ya'nî [yâ Rab! lütf-u İlâhiyyenden talep ettiğimiz mu'âvenet bizi doğru yola irşâd ve isâl buyurmandan 'ibârettir] denilmiştir.

**(Hidâyet)** Bir kimseyi lütuf ile bir şeye delâlet ve irşâd ma'nâsındadır. (Hidâyet) in ma'nâsında [lütuf] ma'nâsı melhûz olduğu içündür ki, hidâyet âncak hayırda isti'mâl olunur. (Fehdûhum ilâ sırâti'l-Cahîm)<sup>3</sup> kavli şerîfinde olduğu gibi (hidâyet) lafzının ba'zen şerde dahî isti'mâl eylediği var ise de bu isti'mâl-i hakikat olmayup [tehekküm] ve istihzâ tarîkiyle mecazdır.

**(Ve in ta'uddû ni'metellahi lâ tuhsûhâ)**<sup>4</sup> âyet-i kerîmesi mantûk-i münîfince envâ'-i hidâyet-i Rabbanıyye 'ad ve ihsâdan hâricdir. Fakat bihasebi'l-cins dört mertebeye munkasımdır.

**Mertebe-i ûlâ:** Kuvve-i 'akliye ve havâss-ı bâtına ve meşâ'ir-i zâhire gibi insanın menâfi' ve mesâlihini celb ve istihsâle vâsita olan kuvvâyı ifadedir.

**Mertebe-i sâniye:** Hak ile bâtil ve salah ile 'âtıl beynini fârik olacak delâil-i bâhireyi ta'yindir.

**Mertebe-i sâlise:** irsâl-ı rûsûl ve inzâl-ı kütüb ile tarîk-i hakkı irâdedir.

**Mertebe-i râbi'a:** vahy ile ya ilham ile yahût menâmât-ı sâdika ile havâss-ı 'ibâda eşyâ-yı mestûre ve ahvâl-ı mahfiyeyi nefsü'l-emre mütâbik olarak irâe ve onların kulûbuna bir takım serâir-i mektûmeyi keşf ve izhârdır.

Bu kısım-ı ahîre nâil ve muvaffak olmak şerefi enbiyâ-yı 'izâm ve evliyâ-i kirâm hazerâtına mahsûsdur. Burada kullar tarafından istenilen (hidâyet) ten maksat ya onlara zaten ihsân buyurulmuş olan (hidayet) in tezyîdi veyahud o (hidayet) üze onların tesbiti veyahut o hidayetin tespitiyle beraber ona terettüb eden sâir kâffe-i merâtibin husûlidir.

Binâen'aleyh ârif billah olan bir kimse namazında bu âyet-i kerîmeyi kırâat etdikde maksadı: [Yâ Rabbi nâ mütenâhi olan nü'ût-u Celâliye ve evsâf-ı Cemâliye-i İlâhiyende tarîk-i seyrüsefere bizi irşâd et ki, kendimizden ahvâl-ı muzlime ve ğavâşî-i bedenimizi izâle ve tecdîd edelim de melekât-ı fâzıla ve kuyûdât-ı İlâhiyenle tezeyyün ve envâr-ı kutsiyenle tenevvür ederek seni kendi nurunla rü'yet eyleyelim ve **(vücûhun yevmeizin nâziratün)** <sup>5</sup> sırrına mazhar olalım] demek olduğu şüphesizdir.

(Sırât) mutlaka yol ve (müstakîm) düz ve doğru ma'nâsındadır. Burada doğru yoldan maksat tarîk-i hakdır. Ba'zı Müfessirîn [tarîk-i mustakîm] den maksad, Dîn-i İslâm'dır demiştir.

<sup>3</sup> "Ve gösterin onlara Cehennem yolunu!" (Saffât, 37/23.)

<sup>4</sup> "Eğer Allah'ın nimetlerini saymak istesiniz onu (asla) sayamazsınız..." (Nahl, 16/18.)

<sup>5</sup> "İşte o gün öyle yüzler vardır ki onlar, Rablerine bakarlar." (Kıyâmet, 75/22-23.)

**İcmâlen ma'nası:**

Kendilerine in'âm ettigin kimselerin yoluna bizi irşâd et demektir.

**Tefsîr:**

Bu kavlı şerîf mâ kablinden bedeldir. Ve bu bedel bedel-i küldür. Kelâmıda bedel maksûd-u bi'z-zât olduğundan bu âyette (ihdinâ) fi'ili tekrâr edilmiş hük-mündedir. Fâidesi ise ehl-i imanın mine'l-kadîm sâlik oldukları yolun istikâmetle meşhûd-u 'aleyh olan bir hak yol olduğunu en belîğ bir sûrette te'kîd ve beyândır. Zîrâ bedel mubdel minhin tefsîri hükmünde olduğundan (sırâtallezîne) ilh. nazm-ı şerîfi [tarîkî müstakîmin âncak ehl-i imanın tarîkînden 'ibaret olduğu kendisinde asla hafâ olmayan bir emr-i bedîhidir] meâlini tazammun etmektedir. (Ellezîne) ilh. den maksad enbiyâ-yı 'izâm ve kendi zamanlarında onlara ittibâ' ve îman eden zevi'l-ihtirâmıdır.

(İn'âm) isâl-ı ni'met ma'nâsındır. (Ni'met) luğatta insanın kendi tab'ına muvâfık ve lezîz bulduğu hâlet-i hasene-i hissiye ma'nâsındır.

(Vein ta'uddû ni'metallahi lâ tuhsûhâ) Âyet-i kerîmesi mantukunca ef-râdı 'ad ve ihsâdan hâriç olan ni'am-i İlâhiyye iki cinse munhasırdır. Biri dünyevî diğeri uhrevîdir. Dünyevî iki kısımdır. Biri ruhânîdir ki, bedene nafh-ı rûh etmek ve onu akıl, fikir, fehm ve nutuk gibi kuvve ile tenvîr ve tezyîn eylemekdir.

Diğeri cismânîdir ki, o da kuvve-i lâzime ve sıhhat-i kâmile ve a'zâ-yı tâmmesiyle bedeni halk etmekten 'ibârettir.

Dünyevî ni'metin kesbî kısmı ise nefsi rezâilden tezkiye ve ahlâk-ı seniyye ve melekât-ı fâzıla tahliyeden ve hey'ât-ı merğûbe ve tezyînât-ı müstahsine ile tezyînden ve mâl ve câh gibi şeylerin husûlünden 'ibârettir.

Uhrevî ni'mete gelince o da 'abddan sâdır olan kusûru 'afv ile ândan râzı olmak ve ânı mukarrebîn ile beraber a'lâ-yı 'illiyînde ebedî ikâmetle şeref-yâb eylemekten 'ibârettir.

Burada matlûb olan ni'metten maksad kısm-ı sâni ile bu kısma vuslat ve nâiliyete vâsita olacak ni'am-i dünyevîye olduğunu isbâta hâcet yoktur. Zîrâ bunun mâ'adâsında Mü'min ile kâfir müşterektir. Halbuki maksad -(en'amte 'aleyhim) cümle-i sılası i'tibâriyle- (Ellezîne) mevşûlunu Mü'minlere tahsîs etmektir.

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

**İcmâlen ma'nası:**

Üzerlerine ğadab teveccüh etmiş ve doğru yoldan sapmış olanların ğayrî kimselerin yoluna bizi irşâd et, demektir.

**Tefsîr:**

Bu kavlı şerîfin cihet-i i'râbiyesinde iki ihtimal vardır.

**Birinci ihtimâl** bunun (ellezîne) den bedel olmasıdır. Bu ihtimâlde göre nazm-ı şerîf [bizi şol kimselerin yoluna irşâd et ki, ni'met-i ebediyye-i İlâhiyyene mazhar ve ğadab ve dalâlden sâlim olan ancak onlardır] meâlini ifâde eder.

Nazm-ı şerîfin bu meâli müfîd olması (ğayri'l-mağdûbi) ilh. kavlinin ma'nâ-yı lâzımîsi i'tibâriyledir. O ma'nâ-yı lâzımî de (ğadab ve dalâl) den selâmet ma'nâsıdır. Zîrâ (ellezîne) den bedel kılınan (ğayr) kelimesi sıfat-ı ya'nî

[muğâyeret] ma'nâsını tazammun ettiginden kendilerinden (ellezîne) ilh. diye ta'bîr buyrulan, daha açığı âyet-i sâbıkada ni'am-i ilahiyye-i ebediyyeye mazhariyetleri haber verilen zevâtın ğadab-ı İlâhiyyeye düçâr ve dalâlete giriftâr olan küf-fâr-ı hâk-sâre muğâyeretle ittisafı zarurîdir. Halbuki onlar bu muğâyeretle ittisâf edince (ğadab ve dalâl) dan sâlim olmalarının lüzûmu tabî'dir. Ve (ğayr) lafzının (ellezîne) den bedel olmasının sıhhati de ancak bu ma'nâ-yı lâzîmî i'tibâriyledir. Zîrâ (ğayr) kelimesinde bu ma'nâ mülâhâza edilince artık ğayr lafzı (sıfat) ma'nâsından bi't-tecerrüt (zât) ma'nâsına rücû' edeceğinden ve bu takdirde bedel ile mübeddel minh arasında münâsebet-i tâmmе bulunacağından (ğayr) lafzının (ellezîne) den bedel kılınmasında hiçbir mahzûrun kalmayacağı bedîhidir.

(Ġayri'l-mağdûbi) ilh. kavli-i şerîfinin cihet-i i'râbiyesindeki,

**İkinci ihtimâle** gelince: o da bu kavli-i şerîfin (ellezîne) ism-i mevsûlüne sıfat-ı mübeyyine veyahut sıfat-ı mukayyide olmasıdır. Bu ihtimâle göre de, nazm-i şerîfin, [bizi şol kimselerin yoluna irşâd et ki, onlar ni'met-i ebediyye ile ğadab ve dalaldan selâmeti kendilerinde cem' eylediler] ma'nâsını ifade eder.

Fakat (ğayr) kelimesinin ibhâmda teveġġülüne(ç) mebnî ma'rife olan bir kelimeye muzâf olsa dahî o kelimedен ma'rifelik ahz edemeyeceğinden bu lafzın (ma'rife) olan (ellezîne) ism-i mevsûlüne sıfat olabilmesi ya bu ism-i mevsûlu [nekrâ] menzîline tenzîl etmek sûretiyledir, veyahut burada (ğayr) kelimesi yalnız zıdd-ı vâhit sâhibi olan (el-mağdûbi 'aleyhim) e muzâf olduğu ve böyle yerlerde bu lafzın muzâfun ileyhden ma'rifelik ahz edeceği beyne'l-'ulemâ müttefekun 'aleyh bulunduğuşu cihetledir.

**(Ġadab)** irâde-i intikam zamanında heyecân-ı nefis ve ġaleyân-ı dem ma'nâsınadır. Fakat [besmele-i şerîfe] nin tefsîrinde beyân edildiğuşü üzre Cenâb-ı Hak bu gibi infi'âlât-ı nefsâniyeden münezzehtir olduğundan Cenâb-ı Hak'a isnâd olunan (ġadab) lafzı onun müntehâ ve ġâyesi olan ('ikâb) ma'nâsında müsta'meldir.

**(Aleyhim)** mahall-i ref'de olup (el-mağdûb) un nâib-i fâ'ilidir (vele'd-dâallîn) deki (lâ) zâiddir (ğayr) lafzından münfehim olan [nefy] ma'nâsını te'kid içündür (dalâl) doğru yoldan 'amden veyâhut hatâen sapmak ma'nâsınadır (dalâlet) in birçok merâtibi vardır ednâsı terk ola aksâsı da küfürdür.

Ba'zı müfessirîne göre (el-mağdûbi 'aleyhim) den murad Yahûd ve (dâallîn) den maksad da Nasârâdır nitekim Yahûd hakkında nâzil olan (men la'nehullahu ve ġadibe 'aleyhi)<sup>6</sup> ve nasâra hakkında vârid olan (kad dallû min kablu ve adallû)<sup>7</sup> âyet-i kerîmeleri de bunu müeyyiddir.

Ma'a hâzâ (el-mağdûbi 'aleyhim) den 'usât ve (ve'd-dâallîn) den cehele-i (ilah) murâd olmak dahî evcûh-i ihtimâlâtıdır. Zîrâ asıl mün'am-i 'aleyh olanlar hakkı hak olduğu için ve hayrı da onunla 'amel etmek için bilenler ve bu iki bil-

<sup>6</sup> Ayetin bütünü şu şekildedir: "De ki: size, Allah katında bundan daha kötü bir cezaya çarptırılacak olanları haber vereyim mi: onlar Allah'ın lanet ve hüsmüne uğradılar da, Allah tarafından kimileri maymuna, kimileri ise domuza çevrildiler ve Tağut'a taptılar! İşte onlardır durumları çok daha kötü ve yolları/yöntemleri çok daha sapık olanlar!" (Mâide, 5/60.)

<sup>7</sup> "De ki: Ey Kitap ehli dininizde aşırı gitmeyin ve bir topluluğun istek ve arzularına uymayın. Çünkü onlar çok önceden kendileri sapıtmişler ve bir çok kimseyi doğru yoldan şaşırtmışlardır..." (Mâide, 5/77.)

giyi kendilerinde dâima cem'a muvaffak olanlardır. Bunların zıd ve mukâbilleri ise bu iki kuvve-i 'âkile ve 'âmîlelerini ihlâl edenlerdir. Binâen'aleyh 'amelini ihlâl eden fâsık ve mağdûb 'aleyhdir. Nitekim 'amden kâtil hakkında nâzil olan (ve ğadiballahu 'aleyhi)<sup>8</sup> âyet-i kerîmesi de bunu müeyyiddir. İlmi ihlâl eden de câhil ve dâaldır. Nitekim (femâzâ ba'de'l-hakki illa'd-dalâlû)<sup>9</sup>

**(Âmîn)** (İstecib) ya'nî [kabul et] ma'nâsında müsta'meldir. Hazret-i İbn-i Abbas (r.a) Risâlet-penâh (s.a.v) Efendimiz Hazretlerinden (âmîn) lafzının şu ma'nâda müsta'mel olduğunu rivayet eylemiştir. (Âmîn) lafzı bi'l-ittifak Kur'ân'dan degildir. Fakat [Sûre-i Fâtiha] nın bununla hatm olunması lâzımdır. Zîrâ Risâlet-meâb Efendimiz Hazretleri ('allemenî cebrâilü êmine 'inde ferâġî 'ani'l-Fâtihati ve kâle innehu ke'l-hatmi 'ale'l-Kitâbi) buyurmuşdur ki, [Fâtihadan fâriġ olduğum zaman âmîn demeyi bana Cebrâil ta'lim eyledi ve âmîn lafzı mektûb üzerine basılan mühür gibidir] demekdir.

#### **Hulâsâ-i Tefsîr:**

Ey 'ibâd,deyiniz ki, âncak Rahmân ve Rahîm olan Allah-u zü'l-Celâl Hazretlerinin ism-i şerîfiyle Ku'rân-ı 'azimü'ş-şânı okuruz.

Her hamd ve senâ bütün 'avâlimin mûcid ve mürebbisi ve dünyâda her mahlûkun ve âhirette bilhâssa Mü'minlerin nâil oldukları ni'am-i 'uzmânın mün'im-i hakikîsi ve rûz-i cezânın mâlik-i yegânesi olan Allah'a mahsûsdur. Ey şu evsâf-ı celîle ile nezdimizde ta'ayyun ve temeyyüz eden zât-ı Bârî ! Ancak sana 'ibadet eder ve her işimizde ve bilhâssa salavât-ı mefrûdemizi edâ hususunda 'avn ve 'inâyeti senden bekleriz.

Sen'azimü'ş-şân biz kullarını ni'met-i ilâhiyye-i ebediyyene mazhariyet ve ğadab ve dalâlden selâmet-i şerîfeni ihrâz eden havâss-ı bendegânın tarîki olan râh-i hakka irşâd ve ânda sabit ve dâim ve envâ'-ı hidâyetin merâtib-i aksâsına vâsil ve nâil eyle. Veya nâmütenâhî nü'ût-u Celâliye ve evsâf-ı Cemâliyende tarîk-i seyru seferi bize nasib et ki, nefsimizi zulûmât-ı ahvâl ve kederât-ı beşeriyeden tecrîd ve teb'îd edelim de, melikât-ı fâzıla ve fuyûzât-ı Rabbaniyenle tafayyüz ve envâr-ı kudsiyenle tenevvür ederek Cemâl-i bi'l-kemâlini müşâhede eyleyelim.

Yâ Ra! bâr-ġâh-ı Uluhiyyetine arz eylediğimiz şu du'âmızı karîn-i icâbet buyur.

<sup>8</sup> "Her kim bir mü'mini öldürür ise, cezası içinde ebedî kalmak üzere Cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır." (Nisa, 4/93.)

<sup>9</sup> "İşte Allah'tır gerçek Rabbiniz. Artık hak'tan sonra dalâletten/sapıklıktan başka ne vardır. Buna rağmen halâ nasıl yüz çevirirsiniz." (Yunus, 10/32.)