

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

yıl / year: 13 • sayı / issue: 1 • bahar / spring 2013

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

**sahibi ve yazı işleri müdürü**  
**owner and responsible manager**

Abdülkadir Okumuşlar

**editör**

**editor-in-chief**

Doç. Dr. Fikret Karapınar

**editörler kurulu**  
**editorial board**

Doç. Dr. Adem şahin

Prof. Dr. Ahmet aycı

Prof. Dr. Ahmet Yaman

Prof. Dr. Cem Zorlu

Prof. Dr. Dilaver Gürer

Prof. Dr. F. Ahmet Polat

Prof. Dr. Hidayet Işık

Doç. Dr. Kamil Güneş

Prof. Dr. Mehmet Akgl

Doç. Dr. Muhammet Tasa

Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Doç. Dr. Seyit Bahçıvan

**yardımcı editörler**  
**co-editors**

Arş. Gör. Ali Dadan

Arş. Gör. Feyza Demir

Yrd. Doç. Dr. Hatice Doğan

Arş Gör. Mesut Kaya

Arş. Gör. Necmettin Güney

*Marife Dini Araştırmalar Dergisi ULAKBİM ve Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index) tarafından taranmaktadır.*



**yazışma**

**contact address**

Doç. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Meram Yeni Yol Cd.

42090 Meram – Konya / Türkiye

+90. 332. 323 82 50

**kurumsal web adresi**

**official web address**

www.marife.org

**e – mail**

editor@marife.org

editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem, danışma kurulu ve editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

**i dzen ve kapak**

**interior design and cover**

Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar

**kapak deseni**

**cover pattern**

Seuklu kapak ii

**baskı & ynetim yeri**

**publishing & head office**

sebat ofset matbaacılık

matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay

0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

KTB. S. No: 16198

**Basım Tarihi: Nisan 2013**

yıl / year: 13 sayı / issue: 1

bahar / spring 2013 KONYA

***danışma kurulu  
advisory board***

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet Ü)  
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu (Dışişleri Bakanı)  
Prof. Dr. Adnan Demircan (Harran Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Çağfer Karadağ (Uludağ Ü)  
Prof. Dr. Ednan Aslan (Universität Wien)  
Prof. Dr. Emrullah İşler (Gazi Ü)  
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)  
Prof. Dr. Galip Türcan (Süleyman Demirel Ü)  
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)  
Prof. Dr. H. Tekin Gökmenoğlu (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)  
Prof. Dr. Hayati Hökelekli (Uludağ Ü)  
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Yalova Ü)  
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)  
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. İzzet Er (Din Hizmetleri Müşaviri)  
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)  
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Bayyigit (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)  
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. M. Ali Kapar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)  
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)  
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)  
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Osman Güner (Ondokuz Mayıs Ü)

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Saffet Köse (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (Süleyman Demirel Ü)  
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)  
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Tacettin Uzun (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)  
Prof. Dr. Yusuf Işıcık (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)  
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Zeki Duman (Erciyes Ü)  
Doç. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)  
Doç. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)  
Doç. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)  
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)  
Yrd. Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

***sayı hakemleri  
rewivers of the issue***

Prof. Dr. Ahmet Çaycı (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. A. Suphi Furat (Emekli Öğr. Üyesi)  
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Dilaver Gürer (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ali İhsan Yitik (Dokuz Eylül Ü)  
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Y. Beyazıt Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Akgül (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Metin Özdemir (Y. Beyazıt Ü)  
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ömer Çelik (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Şakir Gözütok (Yüzüncü Yıl Ü)  
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Veysel Güllüce (Atatürk Ü)  
Doç. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Kamil Güneş (N. Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Aras (N. Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Halil Aldemir (Kilis 7 Aralık Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Hatice Doğan (N. Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Menderes Gürkan (Erciyes Ü)  
Yrd. Doç. Dr. M. Vehbi Dereli (N. Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Muhittin Düzenli (Ondokuz Mayıs Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Sedat Şensoy (N. Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Soner Duman (Sakarya Ü)  
Öğr. Gör. Murat Tala (N. Erbakan Ü)  
Arş. Gör. Mesut Kaya (N. Erbakan Ü)

## Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

### GENEL İLKELER

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Dini Araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkaran dergi gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.

• *MDAD*, Dini Araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans tanıtımları ve nostalji çalışmalarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

• Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

• Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

• Yazarlar, hızlı haberleşmeyi temin için telefon ve e-mail adreslerini bildirip yazıların takibini [editor@marife.org](mailto:editor@marife.org) ya da [editormarife@gmail.com](mailto:editormarife@gmail.com) adresinden yapabilirler.

• Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım takdim edilir.

### YAYIN İLKELERİ

• *MDAD*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiyeye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

• *MDAD*'ne gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.

• Bir araştırmamanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.

• Bir araştırmamanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.

• İlk hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanamaz.

• Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.

• "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihi sunulur, tashihi edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

• Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

### YAZIM İLKELERİ

• Yayımlanması istenilen yazılar Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta veya CD ile birlikte isimsiz iki nüsha halinde (Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dahil) editöre gönderilmelidir.

• Yazılar (resim, şekil, harita, vb. elder dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa (12 punto Times New Roman, 1,5 aralık, kenar boşlukları 2,5 cm) olmalıdır.

• Yazıların 150 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeti İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.

• Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

• Araştırmamanın sonunda "kaynakça" verilmelidir.

• Özetler, derginin [www.marife.org](http://www.marife.org) sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

### GENERAL PRINCIPLES

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). Until now, eight special issues have been published and new special issues are published when necessary.

• *MTJRS*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. Marife welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.

• All submitted works are published by the approval of editorial board.

• All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.

• The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.

• Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through [editor@marife.org](mailto:editor@marife.org) - [editormarife@gmail.com](mailto:editormarife@gmail.com)

• Contributors will receive a copy of the relevant issue and 20 complimentary offprints of their articles.

### PUBLISHING PRINCIPLES

• Articles submitted for the consideration of publication in *MTJRS* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.

• Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.

• Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.

• The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.

• If the two referees disapprove the article, it cannot be published.

• If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.

• If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.

• If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

### WRITING PRINCIPLES

• Manuscripts must be submitted to the editor either via e-mail or via regular mail in two printed copies together with a CD (translations with their original texts, pictures, drawings and tables saved in CD) containing the text in Microsoft word.

• The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).

• Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English key words (five pieces) also should be submitted.

• The title of the articles should be given in Turkish and English.

• Each article should include a "bibliography" at the end.

• Abstracts of articles are also published in the Web site of the journal: [www.marife.org](http://www.marife.org) accessible by the international academic community.

# | iindekiler

| editörden

| makaleler / articles

İslam Kaynaklarına Göre Sebt Yahudileri'nin Maymuna Dönüştürülmesi Meselesi

*The Question of the Shabbath-Jews' Transformation into Monkey*

*According to the Islamic Sources*

Nur Ahmet Kurban 9-27

| Rig Veda ve Avesta Tanrı Panteonundaki Benzerlikler

*Similarities between Rigveda and Avesta on God Panteon*

Hayreddin Kızıl 29-52

| Besmele ile Fâtiha Arasındaki Münâsebet

*The Relationship between the Basmalah and al-Fatiha*

Ferruh Kahraman 53-66

| Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi

-Savaş Ayetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği-

*The Problem of Determining and Identifying the Meaning of the Polysemy Words in the Quran*

*-The Example of the Concept of "Fitnah" (sedition) in the context of War Verses-*

Ali Karataş 67-87

| İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı

*Imam al-Shafi's Understanding of Ijma' (Consensus)*

Adem Yenidoğan 89-105

| Malik Bin Nebi ve Kur'an Fenomeni Üzerine

*Malek Bennabi and On Quranic Phenomenon*

Tamer Yıldırım 107-125

William James'in Gifford Konferansları ve The Varieties of Religious Experience İsimli Eserinin Yankıları Üzerine Bir Analiz

*The Analysis of The Reflections of William James' Gifford Lectures and his Book "The Varieties of Religious Experience"*

Ömer Faruk Erdem 127-138

Ortaöğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinde Tasavvuf Öğretimi:

Öğretim Programı (2010) Çerçevesinde Bir Analiz

*The Teaching of Islamic Mysticism in the Course of Religious Culture and Morality for Secondary Education: An Analysis According to the Course Curriculum (2010)*

Abdulkadir Çekin 139-148

Diyanet İşleri Başkanlığı Dinî Yüksek İhtisas Kurslarında Verilen Hadis Derslerine Dair Bazı Mülahazalar

*Some Considerations on Hadith Lessons offered in the Courses of Religious High Specialization under the Presidency of Religious Affairs*

Mehmet Dinçoğlu 149-166

Retorik ve Belâgat İlmi: Hıristiyanlık ve İslâm

William Smyth Çev: Abdullah Yıldırım 167-179

Kur'ân İlimlerine Giriş

Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (ö. 548/1153) Çev: Ömer Dinç 181-198

Tefsirde İsrailiyata Farklı Bir Yaklaşım

Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr Çev: Mesut Kaya 199-213

*incelemeler / rewives*

İslâm Hukukuna Giriş Prof. Dr. Saffet Köse

Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2012

Haz: Murat Şimşek 215-218

editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

2001 yılında yayın hayatına başlayan *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* on ikinci yılını geride bırakmış bulunmaktadır. Bizlere bu süre içerisinde maddi ve manevi olarak destekleyen yazar ve okurlarımıza teşekkür ederiz.

Dergimiz ulusal indexlerin ardından uluslararası bir indexe de müracaatını yapmış olup süreç halen devam etmektedir.

MDAD okurlarına bu sayısında;

Nur Ahmet Kurban, *İslam Kaynaklarına Göre Sebt Yahudileri'nin Maymuna Dönüştürülmesi Meselesi*, Hayreddin Kızıl, *Rig Veda ve Avesta Tanrı Panteonundaki Benzerlikler*, Ferruh Kahraman, *Besmele ile Fâtiha Arasındaki Münâsebet*, Ali Karataş, *Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi -Savaş Ayetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği-*, Adem Yenidoğan, *İmâm Şâfî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı*, Tamer Yıldırım, *Malik Bin Nebi ve Kur'an Fenomeni Üzerine*, Ömer Faruk Erdem, *William James'in Gifford Konferansları ve The Varieties of Religious Experience İsimli Eserinin Yankıları Üzerine Bir Analiz*, Abdulkadir Çekin, *Ortaöğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinde Tasavvuf Öğretimi: Öğretim Programı (2010) Çerçevesinde Bir Analiz*, Mehmet Dinçoğlu, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dinî Yüksek İhtisas Kurslarında Verilen Hadis Derslerine Dair Bazı Mülâhazalar*, adlı makaleleri ile birlikte William Smyth'tan Abdullah Yıldırım'ın yaptığı *Retorik ve Belâgat İlmi: Hıristiyanlık ve İslâm*, Abdülkerim eş-Şehristânî (ö. 548/1153)'den Ömer Dinç'in yaptığı *Kur'ân İlimlerine Giriş*, ve Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr'dan Mesut Kaya'nın yaptığı *Tefsirde İsrailiyyata Farklı Bir Yaklaşım* isimli çevirilerden meydana gelen zengin bir içerik sunmaktadır.

Kıymetli okurlar!

Bu sayı ile *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* on üçüncü yılının ilk sayısını sizlerle buluşturmaktadır. Makaleleri hazır olan 2013 yılının ikinci (Yaz) (38.) sayısında buluşmak ümidiyle...

*Fikret Karapınar*





# İslam Kaynaklarına Göre Sebt Yahudileri'nin Maymuna Dönüştürülmesi Meselesi

Nur Ahmet Kurban

Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
nurahmetkurban@gumushane.edu.tr

Öz

*İsrailoğulları, kendilerine verilen nimetlere karşı sorumluluklarını çoğunlukla yerine getirmediğinden, Kur'an'da birçok kez eleştirilmişlerdir. Kur'an kıssalarına bakıldığında İsrailoğulları'na verilen cezaların, genellikle sonraki toplumlar için ders ve ibret niteliği taşıdığı görülmektedir. Cumartesi gününde balık avlama yasağına uymayan bir grup Yahudi'nin maymuna dönüştürülmesi olayı da bunlardan biridir. Literatürde söz konusu gruptan, Sebt Yahudileri ya da Ashabu's-Sebt olarak bahsedilmektedir. Bu topluluğun hak ettiği ceza, o dönemde yaşayanlar için olduğu kadar, sonraki nesiller için de bir ders ve ibret kaynağıdır. Ancak bu dönüştürülmenin mecâzî anlamda mı, yoksa hakiki olarak mı gerçekleştiği hususunda farklı görüşler benimsenmiştir. Bu doğrultuda çalışmada konuya ilişkin bu ihtilaf ele alınmıştır.*

*Anahtar Kelimeler: Cumartesi günü balık tutma yasağı, Mesh, Ashabu's-Sebt, Maymun, Evrim*

## ***The Question of the Shabbath-Jews' Transformation into Monkey According to the Islamic Sources***

*In the Noble Qur'an, the Children of Israel have been criticized many times, since they had not fulfilled their responsibilities with regard to the blessings granted to them. It can be observed from the parables of the Qur'an that the punishments given to the Children of Israel generally bear lessons and admonitions for the subsequent communities. The issue of the Jews of Shabbath changing into monkey is one of these exemplary lessons. This group is called the Jews of Shabbath in Islamic literature. The punishment meted out to this community is viewed as a source of lesson and example for the people of that period as well as the next generations. However, there are different points of view among scholars on whether "the turning into monkey" is metaphorical or real. This study aims to investigate into the various implications of this dispute.*

*Key Words: Sabbath breaking, Turning into monkey, Jews of Sebt, Evolution*

Atf

Nur Ahmet Kurban, *İslam Kaynaklarına Göre Sebt Yahudileri'nin Maymuna Dönüştürülmesi Meselesi*, Marife, Bahar 2013, ss. 9-27

## Giriş

Kur'ân, bir ilahî kitap olması hasebiyle toplumsal hayatı ilgilendiren birçok konuya temas etmektedir. Bu bağlamda o, insanlığa ibret olması için birçok tarihî olayı gözler önüne sermiştir. Bunun amacı, insanların ibret ve ders almalarını sağlamaktır. Kur'ân-ı Kerim'de bahsedilen tarihi olaylardan biri de Cumartesi gününde balık tutma yasağı ve bu yasağı çiğneyen bir topluluğun maymuna dönüştürülmesi hadisesidir. Bu olay, İslam tarihinde, bazen tefsir ilminin konusu olduğu kadar, bazen hadis ve tarih ilminin konusu olmuştur. Keza bu hadise, *mesh* (maymuna dönüştürme) ve evrim teorisi üzerinde akıl yürütmeye çalışan birçok bilim adamının da ilgi odağı olmuştur. Bazı araştırmacılara göre maymuna dönüştürme olayı bir reenkarnasyon konusudur. Her şeyden evvel *mesh* olayının Kur'ân ve sünnette geçmiş olması, Müslüman düşünürleri ciddi anlamda meşgul ettiği gibi, Müslüman halklar arasında da çeşitli efsanevi rivâyetlere konu olmuştur.<sup>1</sup> Dolayısıyla bu husustaki görüşlerin Kur'ân ve sünnet bağlamında aydınlatılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu çalışmada mesele, daha çok tefsir ve hadis kaynakları çerçevesinde incelenecektir. Gerekli görüldüğü yerlerde, diğer disiplinlerde yapılan çalışmalara da müracaat edilecektir. Çalışmamızda ilk olarak konu ile ilgili bazı kavramlar hakkında bilgi verilecek, daha sonra konu bu çerçevede temellendirilecektir. Tefsir kaynaklarının kronolojik sırasını gözetmek, *mesh* olayı ile alakalı tartışmaların tarihini tespit etmenin vazgeçilmez şartıdır. Dolayısıyla çalışmamızda âyetlerin kronolojik sırası dikkate alınacaktır. Keza *mesh* olayını ortaya koyarken konuyla ilgili hadislere temas edilecek ve çalışmanın sonunda da ilgili âyetlerin evrim teorisi ile olan ilgisi ortaya konulacaktır.

## A. Konu İle İlgili Kavramlar

### a. Mesh (مسخ)

*Mesh* kelimesi sözlükte, bir şekilden daha kötü olan başka bir şekle dönüştürme anlamında kullanılır. Doğrudan bir kişi kast edildiğinde, *çirkinlik* anlamını ifade eder. Kelime yiyecekler için kullanıldığında ise *tatsızlık*, at için kullanıldığında *zayıflık* anlamı söz konusudur.<sup>2</sup> Kelime, Kur'ân'da tek bir yerde, Yasîn sûresi 67. âyette “لَمَسَخْنَاهُمْ” şeklinde geçmektedir. Bu ibare hakkında kaynakların verdiği bilgiler dört görüş etrafında toplanmıştır. Birincisi, *helak etmek*, ikincisi, *ayakları üzerine çökertmek*, üçüncüsü, *taşa dönüştürmek*, dördüncüsü ise, *ruhsuz domuz ve maymunlara çevirmek* şeklindedir.<sup>3</sup>

Bu cümleden hareketle Şevkanî (ö. 1250/1834) *mesh* kelimesini, bir varlığı taşa ya da başka bir cansız varlığa veyahut bir hayvana dönüştürme şeklinde izah

<sup>1</sup> Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 165.

<sup>2</sup> Bk. Cevherî, *es-Sihah Tacü'l-Luğâ*, I, 431.

<sup>3</sup> Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, III, 276; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VII, 33.

etmektedir.<sup>4</sup> Bazı çağdaş sözlükler de *mesh* kelimesinin fiziksel bir değişime işaret eden yönü ön plandadır.<sup>5</sup>

Bazı bilgilere göre *mesh* iki türdür. Birincisi özel bir dönüşümü ifade eder, arada bir meydana gelir ve fiziki şeklin dönüşümü ile gerçekleşir. İkicisi ise, her zaman meydana gelir ve ahlakın dönüşümü ile gerçekleşir. Bu durumda insanın ahlakı, bazı hayvanlara ait kötü huylarla aynı olur. Kişinin şiddetli hırsta köpeğe, alçaklıkta domuza ve taşkınlıkta öküze benzemesi gibi durumlar bunun örneğidir.<sup>6</sup> Bu itibarla olmalıdır ki, *mesh* olayı, İslam düşüncesinde, Allah'ın bazı insanları günahları, başkaldırıları ve haddi aşmaları sebebiyle bir başka hayvan şekline dönüştürmesi veya en azından ahlak ve ruh itibarıyla onları çirkin hale getirmesi olarak anlaşılmaktadır.<sup>7</sup> Bilimsel ifadeyle metamorfoza ve mutasyona uğraması anlamına gelmektedir. Bazı bilgilere göre ise, *mesh* evrim anlamı taşımaktadır.<sup>8</sup>

## b. Sebt günü

Sebt (سَبْت) kelimesi, sözlüklerde tabaklanmış deri, zaman, sükûn bulmak, istirahat etmek, hafif uyku, kesmek, boynuna vurmak ve saç kesilmiş olmak anlamında kullanılmaktadır.<sup>9</sup> Kelimenin bu anlamlarının yanı sıra, hayran kalmak, zeki olmak, hızlı yürümek gibi anlamları da vardır. Kelimenin aslı anlamının istirahat, sükûn, kesmek ve işi gücü bırakmak şeklinde olduğu ileri sürülmektedir. Ancak bazı dilbilimciler, Araplarda sebt kelimesinin istirahat anlamda kullanılmadığını ifade etmişlerdir. Tarihî süreç içerisinde Yahudilerin yaygın olarak Allah'a istirahat etme vasfını yakıştırmalarına karşın, Müslüman dilbilimcilerin çoğu, kelimenin istirahat etme anlamını değil, kesme anlamını tercih etmişlerdir.<sup>10</sup> Bu görüşte olanlara göre, bazı âyetlerde geçen "سَبَاتَا"<sup>11</sup> kelimesinin istirahat anlamında kullanılması istisnâ bir durumdur. Zira sebt kelimesinin istirahat anlamı sadece âyette geçtiği üzere, damme ile geldiği duruma özeldir.<sup>12</sup>

*Sebt* kelimesi, bütün türevleri ile Kur'ân-ı Kerim'de dört farklı formda, dokuz yerde geçmektedir.<sup>13</sup> Kelimenin bu âyetlerde geçen kalıpları, tefsirlerde genellikle *Cumartesine girmek*, *Cumartesi günü* ve *çalışmayı terk etmek* gibi manalarda kullanılmaktadır. *İstirahat* anlamı ise, tercih edilmemektedir. Türkçe meâllerde birkaç istisnası ile kelimenin yaygın anlamı tercih edilmektedir.

Bazı kaynaklarda *sebt* kelimesinin İbranîce'deki *şabat* (Şabbat, sabbath ve sabbat) kelimesi ile ilişkilendirilerek<sup>14</sup>, kelimeye *dinlenme günü* anlamı vermişlerdir. Fiil olarak kullanıldığında *çekilmek*, *dinlenmek* ve *iş bırakmak* anlamına gelir.

<sup>4</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 434.

<sup>5</sup> Penrice, *Dictionary and Glossary of the Holy Qur'an*, s. 288; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 162.

<sup>6</sup> İsfahânî, *Müfredatu Elfazî'l-Kur'ân*, s. 768.

<sup>7</sup> Yücedoğru, "Kur'ân ve Mesh", s. 67.

<sup>8</sup> Bayrakdar, *age.*, s. 163.

<sup>9</sup> Gürkan, "Sebt", *DİA*, XXXVI, 256.

<sup>10</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, XII, 268-269.

<sup>11</sup> Furkan, 25/47; Nebe', 78/9.

<sup>12</sup> Bk. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, II, 36-38.

<sup>13</sup> Bakara, 2/65; Nisa, 4/47, 154; A'raf, 7/163; Nahl, 16/124; Furkan, 25; Nebe', 78/9.

<sup>14</sup> Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, I, 139; Gürkan, "Sebt", *DİA*, XXXVI, 256.

Kelime genellikle Yadudî dinine ait bir günü ve o günde yapılan kutlamayı ifade etmekle birlikte mistik bir özelliğe de sahiptir.<sup>15</sup> Kavram olarak insanın fiziksel açıdan dinlenmesini ve manevî açıdan tazelenmesini sağlayan iki yönü vardır.<sup>16</sup> Yahudîlere göre, haftalık dinlenme gününü ifade eden bu kelimenin, Kitab-ı Mukaddes'te *ara vermek, durdurmak; sona ermek, dinlenmek* ve *kutlamak* gibi anlamlar etrafında dönüp dolaştığı görülmektedir.<sup>17</sup> Konu ile alakalı olarak Tevrat'ın ifadeleri şöyledir: "Çünkü ben, RAB yeri göğü, denizi ve bütün canlıları altı günde yarattım, yedinci gün dinlendim. Bu yüzden Şabat Günü'nü kutsadım ve kutsal bir gün olarak belirledim".<sup>18</sup> Başka bir bölümde de, "Altı gün çalışacaksınız. Ama yedinci gün sizin için kutsal Şabat, RAB'e adanmış dinlenme günü olacaktır. O gün çalışan herkes öldürülecektir."<sup>19</sup> denmektedir.

Yahudî kaynaklarına göre, Şabbat günü kutlaması, Yahudîlere verilen on emir içerisinde yer alan tek kutlamadır.<sup>20</sup> Bu güne saygı, şeriatın diğer kuralları ile eş değerdedir. Bugünü ihlal etmek putperestliktir.<sup>21</sup> Kur'an ise, ilgili yerlerde *sebt* gününü on emir içerisinde saymamaktadır. Ancak Bakara suresinde, *sebt* gününden bahseden âyetten bir önceki âyette,<sup>22</sup> A'raf suresinde ise bir sonraki ayette, Tur dağımı üzerlerine kaldırmak suretiyle onlardan alınan söze dikkat çekilmektedir.<sup>23</sup>

Yahudi kültüründeki anlayıştan farklı olarak Kur'an, bu güne ait sadece belli yasaklardan bahseder. Yahudilerin bu yasaklara uymadıklarından dolayı aşagılık maymunlara çevrildiği ve lanetlendiğini bildirir. Her ne kadar kâinatın altı günde yaratılması hususunda, Kur'an'la Tevrat arasında bir benzerlik söz konusu ise de, 7. Günü Yüce yaratıcının dinlenmesi, istirahate çekilmesi İslam inancına ters düşmektedir.<sup>24</sup> Nitekim Allah Teâlâ, Kur'an'da kendisine isnat edilen *dinlenme* vasfını bizzat reddetmektedir.<sup>25</sup>

İslâm kaynaklarının birçoğuna göre Allah Teâlâ, İsrailoğulları'na haftanın 6 günü çalışmayı mubah kılmış, Cumartesi günü ise çalışmayı yasaklamıştır. Bu günde onlara sadece dini konularda çalışma yapmalarını ve kalplerindeki dini duygularını ihya etmelerini, dünya sevgisi ve mala olan hırslarını zayıflatacak işler yapmalarını emretmiştir.<sup>26</sup>

<sup>15</sup> Gürkan, "Yahudîlik'te Şabbat (Sebt) - Kökeni, İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 38.

<sup>16</sup> Gürkan, *age.*, s. 39.

<sup>17</sup> Mısır'dan Çıkış, XVI, 23, 25, XX, 10, XXXI, 15, XXXV, 32, Levililer, XVI, 31.

<sup>18</sup> Mısır'dan Çıkış, XX, 11. Ayrıca bk. Mısır'dan Çıkış, XVI, 23, 25, XX, 10, XXXI, 15, XXXV, 32, Levililer, XVI, 31.

<sup>19</sup> Mısır'dan Çıkış, XXXV, 2. Bazı kaynaklarda Şabbat'a saygısızlığın cezası olarak ölüm cezası ile birlikte sürgün ve oruç gibi bazı uygulamalar da söz konusudur. Gürkan, *age.*, s. 37.

<sup>20</sup> Çıkış, 20: 81-11; Tesniye, 5: 12-15.

<sup>21</sup> Gürkan, *age.*, s. 39, 41.

<sup>22</sup> Bakara, 2/63.

<sup>23</sup> A'raf, 7/171.

<sup>24</sup> Gürkan, *age.*, s. 97.

<sup>25</sup> Kaf, 50/38.

<sup>26</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, I, 343. Benzer yorumlar için bk. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, I, 286; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI, 96.

## B. Mesh Olayın Meydana Geldiği Yer

Mesh olayının meydana geldiği yer konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kaynaklarda bu kasabanın, Şam civarındaki Taberiyye,<sup>27</sup> Medyen,<sup>28</sup> Mısır'ın bir şehri, Şam'ın bir kasabası,<sup>29</sup> Kızıldeniz sahilinde Medyen ile Tur arasındaki bir yer<sup>30</sup>, Medyen sahili<sup>31</sup> ve Eyle ile Tur arasında bir kasaba<sup>32</sup> olduğu gibi birbirinden farklı birçok rivâyete yer verilmektedir.

Yaygın olarak kabul edilen görüşe göre bu yer, Eyle'dir.<sup>33</sup> Kaynaklarda geçen bir rivâyete göre İkrime (107/725), hocası İbn Abbas'a (v. 68/687) gelmiş ve onu kucağında Kur'ân parçaları olduğu halde ağlar bir vaziyette görmüştür. İkrime, "Seni ağlatan nedir?" diye sorunca, şu cevabı verir: "İşte bunlar, bu sayfalardır. İşte şu, A'raf sûresindedir. Sen Eyle'yi bilir misin?" der. İkrime, "Evet" diye cevap verince, "Orada Yahudîler'in yaşadığı bir kasaba vardır".<sup>34</sup> der. Söz konusu yerin Eyle olduğu hakkında İkrime'den başka varyantta nakledilen rivâyetler de vardır. İbn Ebî Hatim'in (v. 327/938) görüşüne göre, âyette bahsedilen yer, Eyle ile Tur arasında bir yerdir. Zeyd b. Eslem'den (v. 136/753) gelen bir rivâyette, olayın meydana geldiği yer, Miknâ denen Medyen ile Aynuna arasında bir kasabadır.<sup>35</sup> İbnü'l-Cevzî (v. 597/1200) bu hususta dört görüş zikretmektedir. Bunlar, Eyle, Medyen, Medyen sahili ve Taberiyye kenti.<sup>36</sup>

Bu konuda elde edilen bilgiler bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, bu hususta serdedilen görüşlerin bir kısmı doğrudan bir kentte işaret ederken, bazılarının da olayın meydana geldiği bölgenin sınırlarını tarif ettiği görülmektedir. Ancak yukarıda zikredilen Eyle kentinin Medyen olduğu yönündeki görüş ihtimal dâhilindedir. İslâm kaynaklarında Medyen bölgesinin sınırlarının Hicaz ile Suriye arasında kuzeyde Lût Gölü, güneyde Vâdilkûrâ, doğuda Nüfûd çölü, batıda ise Âkabe körfezi olarak tarif edildiği görülmektedir. Tarihte, bu şehir Suriye'yi Yemen'e, Mısır'ı İran körfezine bağlayan iki işlek ticaret yolunun kavşak noktasında yer alıyordu.<sup>37</sup> Muasır tefsir bilginlerinden İzzet Derveze'nin (v. 1984) ifade ettiği gibi Eyle, o dönemde Yahudîlerin yaşadığı bir şehirdir. Medyen ile Tur arasında bir sahil kentidir.<sup>38</sup>

Eyle kasabası günümüzde Akabe olarak adlandırılmaktadır. Ürdün'ün denize açılan tek liman şehridir. Şehir, Maan ile doğudaki Vadilhisma'dan gelen yolların Vadîism (وادي إثم) üzerinden geçerek körfeze ulaştığı yere kurulmuştur. Daha önce-leri dağlardan körfeze açılan geçit Akabetu'l-Eyle olarak bilinirken, sonraları Akabe

<sup>27</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 113.

<sup>28</sup> İbn Arabî, *Ahkamu'l-Kur'ân*, II, 329; Kemmaş, *el-Havî fi Tefsiri'l-Kur'ân*, VII, 41.

<sup>29</sup> İbn Arabî, *age.*, 2/329.

<sup>30</sup> Ebû İslâm, *el-Emakin*, I, 3.

<sup>31</sup> Hatîb, *Evdahu't-Tefasîr*, I, 203.

<sup>32</sup> Suyutî, *Mufhemâtu'l-Akrân*, s. 46; Şerefuddîn, III, 111.

<sup>33</sup> Zerkeşî, *age.*, I, 159; İbn Sa'dullah, *Ğureru't-Tibyân*, s. 132; Abadî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, I, 1260; el-Kemmaş, *age.*, VII, 41; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, VI, 92.

<sup>34</sup> Taberî, *age.*, VI, 95.

<sup>35</sup> Suyutî, *Mufhematu'l-Akrân*, s. 46.

<sup>36</sup> Cevzî, *age.* III, 276; Ebû Hayyan, *age.*, IV, 407-708; Suyutî, *ed-Durru'l-Mensûr*, III, 587.

<sup>37</sup> Harman, "Medyen", *DİA*, XIII, 347.

<sup>38</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hâdis*, II, 521.

şeklinde kısaltılmış ve şehre ad olmuştur.<sup>39</sup> Günümüzde Yahudî yerleşimcileri orayı restore ederek İlat (يلات) olarak isimlendirmişlerdir.<sup>40</sup> Burada zikredilen *Vadîsm* kelimesi bizim için ayrı bir önem arz etmektedir. Zira burada *ism* kelimesinin, Cumartesi gününde haddi aşan topluluğun işledikleri suça işaret niteliği taşıdığı kanaatindeyiz.

Bazı kaynaklarda Kur'ân'da bahsedilen *Ashabu's-sebt* ile Yahudî kaynaklarında yer alan Sambatyon nehri halkı arasında bir takım benzerliklerin bulunduğu ifade edilmiştir. Buradaki en önemli benzerlik *şabat* ile *sebt* kelimesinin birbirine benzemesinden ileri gelmektedir. Rabbi Akiba tarafından Şabat'ın kutsallığına delil olarak kullanılan Şabatyon nehrinde özel bir balık türü sadece şabat günü nehir kenarında görünürdü. Şabat balığı adı verilen bu balık, şabat günü yüzmez ve sahilde sakince dururdu.<sup>41</sup> Ancak burada bahsedilen Sambatyon nehri ile âyette geçen deniz kıyısında bulunan Eyle arasında bağlantı kurmak güçtür. Diğer yandan bu bilgiler çalışmanın konusu olan maymuna dönüştürülmenin niteliği hakkında bir bilgi vermemektedir.

### C. Mesh Konusu ile ilgili Âyetler ve Tahlili

Cumartesi günü balık tutma yasağını çiğneyen Yahudîler hakkında Kur'ân-ı Kerim'de birkaç âyet bulunmaktadır. Bunlar nüzul sırasına göre A'raf, Bakara ve Mâide sûrelerinde geçmektedir. Kronolojik sıralamanın olayın anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacağı düşüncesiyle konu, âyetlerin nüzul sırasına göre ele alınmıştır.

#### a. A'raf Sûresi 163-166. Âyetler

Konuyla doğrudan ilgili olan 166. âyet olsa da, ondan önceki üç âyet de bu konuyla ilgilidir. Dolayısıyla burada 166. âyetle birlikte diğer âyetlerin meâlini de sunacağız. Söz konusu âyetlerin meâlleri şöyledir:

*"Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu sor. Hani onlar cumartesi gününe saygısızlık gösterip haddi aşıyorlardı. Çünkü cumartesi tatili yaptıkları gün, onlara balıklar akın akın gelirdi. Cumartesi tatili yapmadıkları gün de gelmezlerdi. İşte böylece biz, yoldan çıkmalarından dolayı onları imtihan ediyorduk." (163). "İçlerinden bir topluluk: "Allah'ın helâk edeceği yahut şiddetli bir şekilde azap edeceği bir kavme ne diye öğüt veriyorsunuz?" dedi. Dediler ki: "Rabbimize mazeret beyan edebilelim diye bir de sakınırlar ümidiyle (öğüt veriyoruz)" (164). "Onlar kendilerine yapılan uyarıları unuttunca, biz de kötülükten men edenleri kurtardık, zulmedenleri de, yapmakta oldukları kötülüklerden ötürü şiddetli bir azap ile yakaladık." (165). "Kibirli de kendilerine yasak edilen şeylerden vazgeçmeyince onlara: Aşâğılık maymunlar olun! dedik." (166).*

Kaynakların belirttiğine göre bir grup ulema A'raf sûresinin sadece 163. âyetinin Medine'de indiğini belirtirken, diğer bir grup, 163 ile 172. âyete kadar olan

<sup>39</sup> Bilge, "Akabe", *DİA*, II, 209-210.

<sup>40</sup> Derveze, *age.*, II, 521.

<sup>41</sup> Adam, "Sept Yahudileri", s. 127.

bölümün Medine’de indiğini belirtmiştir.<sup>42</sup> Bize göre ikinci görüş daha isabetli bir görüştür. Zira Mekki sûrelerde İsrailoğulları’na dolaylı da olsa bir mesaj verilmesi söz konusu ise de, onlarla kapsamlı diyalogun Medine’de yaşandığı bir gerçektir. Bu manada Yahudilere meydan okuyan bu âyetin Mekke’de inmesi durumunda mesajın asıl hedefi tam manasıyla gerçekleşmemiş olacaktır. Diğer taraftan âyetin sebebi nüzülü ile ilgili nakledilen bir rivayet, âyetin Medine’de indiği görüşünü güçlendirmektedir. Bu rivâyete göre, Hz. Peygamber’i reddetmek isteyen bazı Medineli Yahudî gruplar şöyle demişlerdir: “İsrailoğulların’dan herhangi bir isyan sadır olmamış ve emredildikleri şeyleri yerine getirme hususunda direnmemişlerdir”. İşte bu âyet onların tutumlarını kınamak, yalanlarını ortaya çıkarmak ve işledikleri suçları yüzünden atalarının başlarına gelen mesh olayını onlara bildirmek için nazil olmuştur.<sup>43</sup>

Mesh meselesinin gündeme getirilmesi, Hz. Peygamber döneminde yaşayan Yahudilere, deniz kıyısında yaşayan bir Yahudî topluluğun başına gelen olayların sorulmasıyla olmuştur. Buna göre olay şöyledir:

Bu topluluğa Cumartesi günü çalışmamaları, o günü ibadetle geçirmeleri ve o günde akın akın gelen balıkları avlamamaları emredilmiş, ancak onlar kendilerine verilen bu emre itaat etmeyip, yasağı çiğnemişlerdir. Bundan dolayı da cezalandırılmışlardır. Tabî ki, bu esnada haddi aşanları uyarmak isteyenler olduğu gibi, uyarmanın fayda sağlamayacağını düşünerek kenarda duranlar da olmuştur. Ancak bütün bu çabalar onları işlemekte oldukları günahattan uzaklaştıramamıştır. Böylece Allah tarafından gelecek bir ceza kesinleşmiştir. Suçluları uyarma hususunda ısrar eden ve kendileri söz konusu suça ortak olmaktan sakınanlar ise kurtulmuştur. Suçluların yola gelemeyecekleri anlaşılınca onların üzerinde Allah Teâlâ’nın “Aşağılık maymunlar olunuz.” emri gerçekleşmiştir.

Burada âyetlerin yapısındaki vurgu önemlidir. 163. âyetin sonunda geçen *fisk* (فسق) kelimesi, onların işledikleri suçun niteliğini belirleme hususunda ayrı bir öneme sahiptir. Zira *fisk*, Kur’ân’ın ifadesiyle dinden çıkmayı gösterir. Ancak onlar dinden çıkmakla da kalmamışlar, çevreye zarar vermeye ve ekolojik dengeyi de bozmaya başlamışlardır. Bu kavram, araştırma konumuzu ilgilendiren başka âyetlerde de sıkça geçmektedir.<sup>44</sup>

Mesh olayı ile ilgili âyette<sup>45</sup> geçen bir diğer kavram ise, *âtev* (عتو) kavramıdır. Bundan anlaşılacağı üzere onların isyanları *âtev* (عتو) derecesine, yani ıslah edilemeyecek bir seviyeye ulaşmıştır. Bunlar onların aşağılık maymunlara dönüşmelerini hak ettiğini göstermektedir. Keza âyetlerden de anlaşıldığına göre onlara kendi içlerinden bir grup tarafından uyarı yapılmış, ancak bu uyarı da onları işlemekte oldukları suçlardan caydıramamış ve suç işlemeye inatla devam etmişlerdir. Sonunda bunlar aşağılık maymunlara dönüştürülmüşlerdir.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Suyutî, *el-İtkan*, I, 57; Zerkeşi, *age.*, I, 141.

<sup>43</sup> Ebû Hayyan, *age.*, IV, 407.

<sup>44</sup> A’raf, 7/165; Maide, 5/59.

<sup>45</sup> A’raf, 7/166.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *age.*, II, 127. Ayrıca bk. İsfehânî, *age.*, 546.

Bu bağlamda sûrenin 164. âyetinde, “Allah’ın helâk edeceği yahut şiddetli bir şekilde azap edeceği bir kavme ne diye öğüt veriyorsunuz?” şeklinde gelen ifade de olayın vahametine işaret etmekte ve geldiği son noktayı göstermektedir.

Bütün bunlara ilaveten Tevrat’ın Yahudîlere bu güne saygının lüzumunu bildirmesi ve aksi davranışta bulunanların ölüm cezasına çarptırılacağı yönündeki uyarısı dikkate şayandır.<sup>47</sup> O güne saygı sıradan bir sorumluluk olsaydı, aykırı davranışta bulunanlar ölümle tehdit edilmezdi. Demek, Cumartesi gününe saygı, Kur’ân ve Tevrat’ın ifadesine göre, oldukça önemli bir konuma sahiptir.

## b. Bakara Sûresi 65. Âyet

Konu ile ilgili âyetin meâli şöyledir:

“Artık sizden Cumartesi günü yasağımı çiğneyenlerden kesin haberdarsınız. İşte biz, onlara: “Aşağılık maymunlar olun” demiştik.”

Kaynakların belirttiğine göre Bakara sûresi Medine’de inmiştir. Hatta Medine’de ilk inen sûre olarak kabul edilmiştir.<sup>48</sup> Medine’de ilk inen sûrelerden olması sebebiyle şehirde birçok yönden üstünlük sağlamış olan İsrailoğulları’na yönelik hitaplar 40. âyetle başlamaktadır. Ancak sûrenin 62. âyeti ile kopan kitap silsilesi, hemen 63. âyetle tekrar İsrailoğulları’nı konu edinmeye devam etmektedir. İsrailoğulları’nın geçmişlerini gözler önüne sermeye devam eden âyetler zinciri aynı minvalde 152. âyete kadar devam etmektedir.

A’raf sûresinde geçen âyetler mesh olayının mekânsal yönünü bildirmekle birlikte mesh olayının vuku bulmasına zemin hazırlayan sebepleri ortaya koymuştur. Bu sûrede ise daha çok olayın amaç yönüne dikkat çekilmiştir. Âyetin doğrudan muhatabı Yahudîlerdir. Âyet, onların zihinsel arka planlarına işaret etmektedir. Onlar tarafından bilinen bir hususu açığa çıkarmaktadır.

Yukarıda zikrettiğimiz A’raf sûresinin ilgili âyeti, mesh olayının İsrailoğulları’na sorulmasıyla başlarken, Bakara sûresinin 65. âyeti, muhatapların konudan haberdar olduğu bilgisini içermektedir. Öyle anlaşılıyor ki, muhataplar olayın ayrıntılarından haberdardır. Nitekim âyet, olayın Yahudîlerce bilinmiş olduğunu ifade eden “وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ” cümlesiyle söze başlamaktadır. Zira “قد” edatı mazi fiilin

başında geldiği zaman, fiilin mutlaka gerçekleştiği anlamına gelmektedir.<sup>49</sup> Dolayısıyla âyetin giriş cümlesi olan “وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ” parçası önemlidir. O zaman bunun anlamı,

“Artık sizden Cumartesi günü yasağımı çiğneyenlere verilen cezadan kesin haberdar oldunuz.”<sup>50</sup> demektir. Lehlerine olan her fırsatı değerlendirmeye çalışan İsrailoğulları’nın bu durum karşısında suskun kalması, bizim açımızdan önemlidir. Kur’an-ı Kerim’in bu husustaki âyetleri toplumun huzurunda açıkça okunmuş, fakat Yahudîler bu duruma karşı herhangi bir itirazda bulunmamışlardır. Öyle görüyor ki, bu olay, Yahudîler tarafından çok iyi bilinmektedir.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Mısır’dan Çıkış, 31/15.

<sup>48</sup> Cabirî, *Fehmu’l-Kur’ân’il-Hakîm*, III, 38.

<sup>49</sup> Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, s. 77.

<sup>50</sup> Râzî, *age.*, 3-4, III, 110.

<sup>51</sup> İbn Âşur, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 543; Derveze, *age.*, IX, 170.



Kur'ân, üslubu gereği, bu olaya zaman ve mekân açısından bir açıklık getirmezken, tefsirlerde olayın Hz. Dâvûd döneminde gerçekleşmiş olduğu bildirilmiştir.<sup>52</sup> Bazı kaynaklarda *sebt* ashabının, Hz. Dâvûd'un diliyle lanetlenen topluluk olduğu ifade edilmiştir.<sup>53</sup> Bu bağlamda İbn Abbas'tan nakledilen bir rivâyete göre, İsrailoğulları, Hz. Musa döneminde Tevrat'ta, Hz. Davut döneminde Zebur'da, Hz. İsa döneminde İncil'de ve Hz. Muhammed (s.a) döneminde ise Kur'ân-ı Kerim'de olmak üzere tarih boyunca lanete uğrayan bir topluluktur.<sup>54</sup>

Âyetteki "*aşağılık maymunlar olun*" emri, onların kendi kendilerine maymuna dönüşme gücüne işaret etmemektedir. Aksine buradaki emir sığasından anlaşılması gereken, emredilen şeyin hızlıca vuku bulması ve Allah'ın gücünün bir nevi izharıdır. Nitekim âyette istenen şey, isteyenin talebi doğrultusunda gerçekleşmiştir.<sup>55</sup>

### c. Mâide Sûresi 60. Âyet

Kur'ân-ı Kerim'de mesh olayı Mâide sûresinin 60. âyetinde de geçer. Âyetin meali şöyledir:

*"De ki: Size, Allah katında karşılıkça bundan daha kötü olanı haber vereyim mi? Onlar: Allah'ın lânetlediği, gazap ettiği, bazılarını maymun ve domuzlara çevirdiği kimseler ile tağuta tapanlardır.<sup>56</sup> İşte bunlar, yeri daha kötü olan ve doğru yoldan en çok sapmış olanlardır."*

Maîde sûresinin Medîne'de inmiş olduğuna dair görüş birliği sağlanmış olsa da hicretin hangi yılında indiği hususu tartışmalıdır. Bazı rivayetlere göre bu sûre, Hz. Peygamber'in Hudeybiye'den dönüşü esnasında inmiş, bazı rivayetlere göre de Mekke'nin fethi yılında inmiştir. Üçüncü bir rivâyet, sûrenin Veda hacı esnasında indiği yönündedir.<sup>57</sup> Her ne kadar Hz. Âişe'ye isnat edilen bir rivâyete dayanılarak bu sûrenin en son inen sûre olduğu kanaati oluşmuş ise de içerdiği konular bakımından iniş zamanının, Hz. Peygamber'in hayatının son dört yıllık süreci içinde indiği görülecektir.<sup>58</sup>

Mesh olayına doğrudan temas eden 60. âyet, bir önceki âyetin anlamını tamamlar mahiyettedir. Nitekim 60. âyette geçen *zalıke* (ذلك), önceki âyette geçen bir duruma işaret etmektedir. Şu halde 60. âyet onlara, söz konusu ettiklerinden daha fazla şerli olan bir durumu bildirmektedir. Şer addettikleri aslında onların kendi halleridir. Yukarıda meâlini verdiğimiz âyetten de anlaşılacağı gibi aslında onlar, Allah'ın lânetlediği, gazap ettiği, işledikleri suçlarından dolayı bazılarını maymun

<sup>52</sup> Resid Rıza, *age.*, I, 344; İbn Âşur, *age.*, 1, I, 543, 4, IX, 146.

<sup>53</sup> Maide, 5/78; Cüzcanî, *et-Tefsîru min Süneni Saîd b. Mansur*, I, 1514. Ayrıca bk. İbn Atiyye, II, 224.

<sup>54</sup> Bk. Ebû Hayyan, *age.*, III, s. 547-548.

<sup>55</sup> İsfehânî, *age.*, s. 219; Râzî, *age.*, I, 305.

<sup>56</sup> Ömer Nasuhî Bilmen, Ali Fikri Yavuz, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk, Suat Yıldırım, Şaban Piriş, Diyanet Vakfı gibi kişiler ve kurum tarafından hazırlanan bazı meâllerde "عبد الطاغوت" kelimesinin atfının yanlış yere yapıldığı kanaatindeyiz. Atfın, hem dil hem de anlam bakımından öncesindeki "جعل" fiiline değil, baştaki "من" e yapılması daha doğru olacaktır.

<sup>57</sup> Zerkeşî, *age.*, s. 137.

<sup>58</sup> Bu husustaki tartışmaların ayrıntıları için bk. Bekaî, *Mesâidu'n-Nazar*, II, 2; Cabirî, *age.*, III, 352.

ve domuzlara çevirdiği kimselerdir. Aynı şekilde Hükümdarların ve Ruhbanlar'ın din kurallarına zıt olarak uydurduklarına taparcasına teslim olmaktadır. Oysa onlarda şeytana tapma yoktur. Allah katında karşılık bakımında kötü olan bunlardır.<sup>59</sup>

Geçmişte bazı toplumların başına gelen farklı şeyleri âyet, *nebe'e* (نَبِيّ) kelimesiyle önemli bir hadise şeklinde onlara bildirmektedir. Zira *nebe'* kelimesi, bildirilen şeyin azametine işaret etmektedir.<sup>60</sup> Âyetten anlaşılacağı üzere söz konusu toplumların içinde Allah'ın, rahmetinden uzaklaştırdığı ve kendilerine kızdığı kimseler olmuştur. Yine Yüce Allah, onlardan kimilerini maymuna ve domuza çevirmiştir. Burada bazı tefsirciler, maymuna dönüştürülenlerin Cumartesi ehli, domuza dönüştürülenlerin ise Hz. İsa'nın sofrada arkadaşları olduğunu söylemişlerdir. Her şeyden önce âyetteki atıf ile atfedilen arasındaki ayrılık, maymuna çevirme ile domuza çevirmenin aynı şeyler olmadığına işaret etmektedir.<sup>61</sup>

## D. Mesh Olayı İle İlgili Görüşler

Yukarıda bahsedildiği üzere Kur'ân-ı Kerim'de konu ile ilgili üç ayrı sûrede, üç ayrı âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerin tahlili yapıldıktan sonra mesh olayının nasıl gerçekleştiği ve meshe uğrayanların akıbetlerinin ne olduğu hususu bu araştırmada incelenecek önemli konu başlıklarındandır. Kaynaklara baktığımızda, meshin gerçekleşmesinin iki farklı görüş üzerinde odaklandığı görülmektedir. Bu görüşlerden biri, mesh olayının gerçek mânâda vuku bulduğu yönündedir. İkinci görüşe göre ise, mesh olayı gerçek anlamda değil, mecâzî anlamda vuku bulmuştur. Ancak meshe uğrayan topluluğun akıl ve idrak kuvvetlerinin ne olduğu hususu da ayrı bir tartışma konusudur.<sup>62</sup> Biz aşağıda sırasıyla maymuna dönüştürülen Yahudî grubunun durumu ve daha sonra maymuna dönüştürmenin keyfiyeti üzerinde duracağız.

### a. Meshe Uğrayan Topluluğun Durumu

Bilginler, dönüşüm yaşayan bu kimselerin azabın en şiddetlisini çekmeleri için zihinlerinin insan olarak bırakıldığını ifade etmişlerdir.<sup>63</sup> Daha açık bir ifade ile bir tekvini emir ile Allah'ın gazabına uğrayan söz konusu topluluğun bedeni maymuna dönüştürülmüş, bilinçleri daha önceki halleri üzerine bırakılmıştır.<sup>64</sup> Zira onlardaki bütün insanî vasıflar maymuna dönüştürülmüş olsaydı niçin bu hale geldiklerini anlayamazlardı. Başlarına gelen durum karşısında kederlenmeleri de mümkün olmazdı. Dolayısıyla akıl ve kavrama kuvvetleri kendilerinde kalmakla birlikte onların özleri maymun özüne dönüştürülmüştür.<sup>65</sup> Burada İbn Kesîr'den çarpıcı bir görüş nakledilmektedir. Ona göre İsrailoğulları Cumartesi gününde sağa delmek suretiyle balık tutmaya devam edince Yüce Allah onları maymun suretine çevirmiştir. Maymunlar da görünüş itibarıyla insanlara en çok benzeyen bir

<sup>59</sup> Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, I, 926-927.

<sup>60</sup> Askerî, *el-Furuk fi'l-Luğâ*, s. 33.

<sup>61</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, III, 301.

<sup>62</sup> Konu ile ilgili tartışmaların tamamı için bk. Elmalılı, *age.*, I, 319; Ateş, I, 179; İbn Aşur, *age.*, I, 544.

<sup>63</sup> Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 73.

<sup>64</sup> İbn Aşur, *age.*, I, 544.

<sup>65</sup> Maturidî, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, I, 488. Râzî, *age.*, III, 111.

varlıktır. Ama gerçekte insan değildir. Aynı şekilde onların yaptığı işler ve kurmuş oldukları tuzaklar zahirde doğru gibi gözükmele birlikte, iç yüzü itibariyle doğruya aykırıdır. Neticede onlara verilen ceza, amellerinin cinsinden bir cezadır.<sup>66</sup>

Kur'ân'ın "İşte biz onlara aşıklık maymunlar olun dedik."<sup>67</sup> meâlindeki ayetin tefsiri bağlamında bir rivayet zikredilmiştir. Bu rivâyete göre, söz konusu topluluğun gençleri maymuna, yaşlıların da domuza dönüştürülmüştür. Ancak bu görüş ulama tarafından kabul görmemiştir.<sup>68</sup> Zira bu yorumun mezkûr âyetin açık ifadesine zıt olduğu bellidir.

Kaynaklarda meshe uğrayan Yahudî grubunun yaşayıp yaşamadığı ve nesil bırakıp bırakmadığı meselesi hakkında bazı görüşler zikredilmiştir. Kur'ân'ın açıkça görüş bildirmediği fakat hararetle tartışmaların oluşmasına yol açan kaynakların başında hadis edebiyatı gelmektedir.

Müslim'in (v. 261/875) *Sahih*'inde geçen bir rivâyete göre Hz. Peygamber'e, "Maymun ve domuzlar, Allah Teâlâ'nın mesh ettiği insanlardan mıdır?" diye sorulmuştur. O: "Allah Teâlâ bir kavmi helak etti mi ona nesil vermez. Maymun ve domuzlar daha önce de vardı." diye cevap vermiştir.<sup>69</sup> Bu hadisin gerek metin, gerekse senet bakımından güvenilirliği hakkında hadis bilginleri arasında herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Haliyle bu hadisin günümüzde olduğu gibi ileride oluşacak muhtemel bazı sorulara bir cevap niteliği taşıdığı da söylenebilir. Bu konuya ilişkin sahabe zümresinden İbn Abbas'a isnat edilen bir rivâyet mevcuttur. Söz konusu rivâyette ifade edildiği üzere, dönüşüm geçiren Yahudî topluluğu üç günden fazla yaşamamışlardır. Bu zaman zarfında yememişler, içmemişler ve nesil de bırakmamışlardır.<sup>70</sup>

Bu bağlamda Kasas sûresinin "Andolsun, ilk nesilleri helak ettikten sonra, Musa'ya, daha önceki (günahkâr) nesilleri ortadan kaldırdıktan sonra, insanlar için bir aydınlanma kaynağı, bir doğru yol bilgisi ve bir rahmet olarak Musa'ya kitabı verdik ki, (Bizi) anıp düşünsünler."<sup>71</sup> meâlindeki âyetin yorumu ile alakalı olarak bir rivâyet nakledilmektedir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin (v. 74/693) bildirdiğine göre Hz. Peygamber: "Allah Teâlâ, maymunlara çevirdiği o belde halkı hariç, Tevrat'ı indirdiğinden beri, hiçbir nesli gökten ve yerden gelen bir azâp ile helak etmemiştir." demektedir. Bu hadisi Hakim (v. 405/1014), Bezzar (v. 229/844), Seâlebî (v. 427/1035), Taberî (v. 310/922) ve el-Heysemî (v. 807/1404) gibi bilginler kitaplarına almışlardır. Nitekim bu hadis mevkuf ve merfu olarak nitelendirilmekle birlikte râvîlerinin güvenilir olduğu ve ayrıca bu vasıftaki rivâyetlerin tefsirde delil olmasında herhangi bir problemin olmadığı kanaatiyle bilginler tarafından itibar görmüştür.<sup>72</sup> Bu hadisten anlaşıldığı üzere mesh olunanların nesli devam etmemiş ve Allah Teâlâ sebt ashabını maymuna çevirmek suretiyle cezalandırdığı gibi başka bir kavmi böyle biz ceza ile cezalandırmamıştır.

<sup>66</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Âzîm*, I, 289.

<sup>67</sup> Bakara, 2/65.

<sup>68</sup> İbn Kesîr, *age.*, I, 437.

<sup>69</sup> Müslim, *el-Müsnedü's-Sahih*, IV, 205.

<sup>70</sup> Kurtûbî, *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an*, I, 470-471.

<sup>71</sup> Kasas, 28/43.

<sup>72</sup> Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi's-Sahih*, V, 326-327.

## b. Meshi Mecaz Olarak Kabul Eden Görüşler

Mesh olayının gerçek değil, mecâzî anlamda olduğunu savunanların başında Mücâhid gelmektedir. Bu görüşü ilk ortaya atan odur. Ondan gelen bir rivayette o şöyle demiştir: “Onların kalpleri mesh edildi. Onlar maymuna dönüştürülmedi. Bu sanki Allah Teâlâ’nın “Onların durumu kitaplar taşıyan eşeklerin durumu gibidir” sözüne benzer bir darb-ı misaldir.<sup>73</sup> Burada mesh edilen kimseler, içinde ne olduğunu anlamadan ve bilmeden kitap taşıyan eşeğe benzemektedirler. Ancak o, aynı olaydan bahseden Mâide sûresinin 60. âyetinde zikredilen maymun ve domuzlar hakkında “Bu maymun ve domuzlar, Yahudîler’den dönüştürülmüşlerdir.” demiştir.<sup>74</sup> Onun bu görüşü yukarıdaki görüşü ile çelişmektedir. Nitekim orada yaptığı açıklamada sadece kalplerin dönüşmesinden söz etmiştir.<sup>75</sup>

Mücâhid’den ilk görüşüne zıt bir rivayet daha mevcuttur. Onun İbn Abbas’tan aktardığı bu rivâyete göre maymuna dönüştürmenin gerçek anlamda vuku bulduğu ve onların nesil bırakmadığı şeklindedir.<sup>76</sup> Yine Mücâhid, Bakara sûresi 65. âyette geçen “Ve ma halfeha (وما خلفها)” ibâresini, “Sebebiyle helak edildikleri suçlar” şeklindeki açıklaması oldukça önemlidir.<sup>77</sup> Zira burada yine işlenen bir suçun olduğu ve bu suç nedeniyle onların helak edildikleri anlaşılmaktadır. Karakterdeki dönüşümde fiziki bir değişim söz konusu olmadığından helak söz konusu olmaz. Bu bilgiler, Mücâhid’e dayandırılan ve meshin mecâzî yönde gerçekleştiği hakkındaki görüşün ona ait tek görüş olmadığını ortaya koymaktadır. Diğer yandan Mücâhid’in bu görüşünün âyetin zahirine aykırı bir görüş olduğu ulemanın çoğu tarafından benimsenmiştir.<sup>78</sup>

Ulaşılabildiğimiz kaynaklardan Mücâhid’in ortaya attığı görüşün izlerini sürdüğümüzde asr-ı saâdetde herhangi bir sahabenin bu görüşten yana bir sözün söylendiği bilinmemektedir. Tabiûn ve tabiûn sonrası nesilden de bu görüşü savunan bir bilgiye rastlanmamıştır. Aksi yöndeki rivâyetlere ise sıkça rastlamak mümkündür.<sup>79</sup> En azından kendi dönemine kadar gündemde olan tefsir rivâyetlerini eserinde toplamaya çalışan Taberî (v. 310/923) bile meshin mecâzî olduğu hususunda Mücâhid’ten başka hiç kimseden bahsetmemiştir.

Bu konuda önemli bir tespitin Kurtûbî (v. 671/1258) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. O, Mücâhid’in meşhur görüşünü aktardıktan sonra, “Bildığım kadarıyla böyle bir kanaati müfessirler arasından ortaya atan sadece o olmuştur.” demektedir. Bu bilgiyle Mücâhid’in görüşünün Kurtûbî’nin yaşadığı döneme kadar olan süreçteki tarihçesi hakkında önemli bir ipucu elde edilmiştir.<sup>80</sup>

Kurtûbî’den önce yaşamış olan Fahrüddîn er-Râzî (v. 606/1210), araştırma konusu olan âyetin tefsiri bağlamında Mücâhid’in görüşünü birkaç yönden değerlendirmiştir. Meshin mecâzî olmasını ihtimalden uzak saymayan Râzî, meshin ger-

<sup>73</sup> Mücâhid, *Tefsîr*, s. 205.

<sup>74</sup> Mücâhid, *age.*, s. 311.

<sup>75</sup> Açıklama için bk. Mücâhid, *age.*, s. 312. 1. dipnot.

<sup>76</sup> İbn Ebî Hatim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, I, 132.

<sup>77</sup> Taberî, *age.*, I, 376.

<sup>78</sup> Râzî, *age.*, I, 111; İbn Kesîr, *age.*, I, 436.

<sup>79</sup> Taberî, *age.*, I, 373; İbn Kesîr, *age.*, I, 289.

<sup>80</sup> Kurtûbî, *age.*, I, 481.

çek anlamda vuku bulduğu görüşünü daha isabetli bulmaktadır. Ona göre insan sadece görünen şekilden ibâret değildir. Sadece insanın fiziğinde meydana gelen değişiklik sebebiyle insan, insanlığını kaybetmeyecektir. Dolayısıyla burada söz konusu mesh, insanın sûreti üzerinde vuku bulmuştur. O bu görüşünü daha da derinleştirerek ispatlamaya çalışır ve ikinci bir ihtimale cevap niteliğinde, “Söylediğimiz izahlarla meshin olabileceği sabit olunca, âyeti zahirî mânâsına almak mümkün olur ve Mücâhid’in bahsettiği söz te’vile ihtiyacımız kalmaz. Bununla beraber Mücâhid’in zikrettiği husus da gerçekten pek uzak olan bir ihtimal değildir. Çünkü insan, mucizelerin ve delillerin ortaya çıkmasından sonra da cahilliğinde ısrar ederse, ona örfte bazen, “O eşektir, maymundur.” denilir. Bu mecaz, zahir ve meşhur mecazlardan olunca, bu mânâyâ varmak kesinlikle mahzurlu değildir.” der.<sup>81</sup>

Mücâhid’in görüşü modern dönemle daha çok benimsenmiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi günümüzde birçok araştırmacı söz konusu görüşü tercih etmekle birlikte mesh olayının gerçek mânâda vuku bulma imkânını da reddetmezler.<sup>82</sup> Ancak bu husustaki geçmiş bilgileri geçersiz kılmak suretiyle Mücâhid’in görüşünün doğruluğunu farklı yöntem ve delillerle ispatlamaya çalışan yaklaşımlara da rastlamak mümkündür.<sup>83</sup> Klasik modernist yaklaşımın öncülerinden Reşîd Rıza’ya (v. 1935) göre âyet mesh olayının sûreten gerçekleştiğine delil teşkil etmez. Meshin sûreten ve cismen gerçekleştiğini gösterecek Hz. Peygamber’e merfu derecesinde isnat edilen hiçbir hadis yoktur.<sup>84</sup> Onun bu konudaki görüşünü mucizevî anlatımları rasyonalize etme çabası olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>85</sup>

Bu konu ile ilgili olarak şu özeti yapmak mümkündür: İslam düşünce tarihinin son asrında mesh kelimesinin “ahlâkî ve ruhi dönüştürme” şeklinde anlaşılması ön plana çıkmaya başlamıştır. Artık ilk dönemlerdeki gibi fiziki bir dönüşümden söz edilmez olmuş veya o kısmı tarihi bir malzeme olarak nakledildikten sonra esas mananın manevî ve ahlâkî bir dönüşüm üzerinde olduğu vurgusu yapılmıştır. Yani mesh hadisesini Mücâhid’in görüşü etrafında yorumlamaya başlamışlardır. Oysa onun görüşü daha önce bahsettiğimiz gibi kendi içinde çelişkilidir. Bu görüşe itiraz edenler, nassın zahirine aykırı hareket etmekle birlikte fiziki dönüşümü aklın kurallarına aykırı gibi algılamaktadırlar. Burada tefsirlerde yer alan bazı bilgilerin geçmişte İsrailiyyat ya da ona benzer bazı sebeplerden dolayı malul olduğunu söylediğimiz gibi modern dönemdeki Kur’ân yorumuna ilişkin bazı bilgilerin de bilimsel pozitivist yaklaşımlarla sorunlu hale geldiğini söyleyebiliriz.<sup>86</sup>

### c. Meshi Gerçek Anlamda Kabul Edenlerin Görüşleri

Yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı gibi, mesh olayının mecâzî olarak gerçekleştiği görüşü, son döneme kadar pek taraftar bulmamıştır. Fahrüddîn er-Râzî’yi istisna tutarsak geçmiş dönem uleması konunun mecâzî yönünü irdelemeye pek ilgi duymamışlardır. Bu âlimler, hadisenin gerçek anlamda vuku bulduğunu ispat-

<sup>81</sup> Râzî, *age.*, III, 111.

<sup>82</sup> Elmalılı, *age.*, I, 319.

<sup>83</sup> Esed, *Kur’ân Mesajı*, I, 307, 133. dipnot; Kutub, *age.*, I, 77; Ateş, *Yüce Kur’ân*, I, 179.

<sup>84</sup> Reşîd Rıza, *age.*, I, 343-344.

<sup>85</sup> Pişgin, “Kur’ân’a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur’ân Tefsirine Etkisi”, s. 280.

<sup>86</sup> Yücedoğru, *agm.*, s. 68-70.

lamak için bir taraftan âyetlerin siyak-sibakından yararlanmalarının yanında konu ile ilgili hadisleri de kendilerine dayanak yapmışlardır.

Çalışmanın başında da ifade edildiği gibi, âyetlerin siyaki, dilsel yapısı ve âyetleri oluşturan bazı kavramlar, Cumartesi gününde balık tutma yasağını çiğneyen topluğun gerçek anlamda maymuna çevrildiğini destekleyecek deliller taşımaktadır. Bu bağlamda, Bakara sûresinin 66. âyetinde geçen *nekâl* kelimesi oldukça önemlidir. Kelime sözlükte *gem* ve *kelepçe* anlamlarında kullanılmaktadır. Bu gibi anlamlarına dayanarak kendisiyle diğerlerinin bağlandığı her şey için kullanılmıştır.<sup>87</sup> Bu cümleden hareketle *nekâl*, insanları benzeri bir günahı yapmaktan meneden ağır bir cezadır. Çünkü bu kelimenin kökü, *menetmek* ve *alıkoymak* manasındadır. *Yeminden kaçınmak* manası da *kelepçeye* ve *geme*, denilmesi de bu kökün manasındandır.<sup>88</sup> Kur'ân'a baktığımızda bu kelimenin *enkâlen*, *nekâle*, *nekâlen* ve *tenkîla* formlarında kullanıldığını görülmektedir.<sup>89</sup> Bu âyetlerde kelime, genellikle ibretli ve caydırıcı bir ceza anlamında kullanılmıştır.<sup>90</sup>

*Nekâl* kelimesinin bu yöndeki delaleti, mesh olayının somut bir vaka olarak tarihe geçmiş olmasını gerekli kılmaktadır. Zira insanları benzeri bir günahı işlemekten meneden ağır bir ceza ancak bu şekilde olur. Yani bu kelimenin normal bir cezadan daha farklı bir cezayı ifade etmek için kullanıldığı açıktır. Nitekim hırsızlık yapan kimse için öngörülen ceza da böyledir.<sup>91</sup> Kaynakların zikrettiğine göre, basit bir yermeye *nekâl* denmez. Ne zaman yerme büyük, çok ve meşhur olursa, o zaman bu kelime kullanılır. İşte bu izaha göre, Allah Teâlâ, ısrarla hırsızlık yapan kimse hakkında, bir ceza ve *nekâl* olmak üzere elinin kesilmesini vâcib kılmış ve bu cezanın, o kimseyi hor ve hakir kılacak şekilde tatbik edilmesini istemiştir. Buna göre bu kelime, hemen hemen sadece büyük yermelerde kullanılan “خزي (horluk ve hakirlik)” durumunda kullanılır.<sup>92</sup> Dolayısıyla âyetin yapısından anlaşılacağı üzere *nekâl* vasfını taşıyan bir ceza, suçun dengi bir ceza olmamakla birlikte, caydırıcılık vasfı olan bir cezadır.

Mesh cezasının hem orada bulunanlara hem de gelecek nesle bir ibret amaçlı oluşu (لما بين يديها وما خلفها)<sup>93</sup> dikkat çekicidir. Nitekim cezanın niçin ve nasıl gerçekleştirildiği hususu -çalışmanın farklı yerlerinde bahsedildiği gibi- daha önceki topluluklar tarafından biliniyordu. Zira Tevrat'ta Cumartesi gününe saygı ile ilgili açık hükümler vardır. Fakat bu olaydan Tevrat, Kur'ân'da bahsedilen şekilde bahsetmemiştir. Hz. Peygamber dönemindeki Yahudîler'in, tarihlerinin belli bir döneminde atalarından bir grubun başına gelen bu olaydan haber oldukları bilinmektedir. Eğer onlardan en ufak bir itiraz gelmiş olsaydı, durum ilk dönem kaynaklarına mutlaka yansımış olurdu. Kur'ân bu olayı bir defa değil birkaç defa dile getirmiştir. Ayrıca Allah Teâlâ, olayı, Kur'ân-ı Kerim'de zikretmek sûretiyle kıyamete kadar dünyaya gelecek insanlara öğüt kaynağı kılmıştır. Bu amaca matuf olmak üzere

<sup>87</sup> Bk. Ferâhîdî, *Kitabu'l-Âyn*, V, 372.

<sup>88</sup> İbn Faris, *Mu'cem*, V, 473; Râzî, *age.*, III, s. 112.

<sup>89</sup> Abdülhakî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, s. 719.

<sup>90</sup> Naziat, 79/25; Zemahşerî, *age.*, I, 165.

<sup>91</sup> Mâide, 5/38.

<sup>92</sup> Râzî, *age.*, III, 112.

<sup>93</sup> Bakara, 2/66.

onların şekilleri değiştirilmiştir.<sup>94</sup> Bu durum, olayın soyut bir değişimden daha ziyade, gerçek bir örnek olmasını daha isabetli kılmaktadır. Dolayısıyla ibret, şeklen maymuna dönüşmede daha güçlüdür.<sup>95</sup>

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus şu ki, bir insanı domuzla benzetmek ile domuz yapmak aynı şey değildir. Bazı insanlar, bazılarını domuz ve maymuna benzetebilirler. Bunun örneklerine Kur'ân-ı Kerim'de de rastlamaktayız.<sup>96</sup> Teşbihin belli özellikleri vardır. Belagat ilminde, bir edat ile aralarındaki ortak nitelikten dolayı bir şeyi başka bir şeye benzetme yapılır. Bu işlemin bir benzetme edatı ile ya da benzetme edatlarından birini takdir edebileceğimiz bir yapıda olması gerekir.<sup>97</sup> Ancak üzerinde durulan konuya temel teşkil eden âyetlerde teşbih yoktur. Bu dönüşüm *kûnû* şeklinde bir emir sığası ile ortaya konmaktadır. Bilindiği üzere her emir bir oluşumu ifade eder. Teşbihde ise bu özellik yoktur. Zira belagat kitaplarında emir ile teşbih ilminin bahsedildiği alanlar farklıdır. Bu bağlamda âyette geçen "*kûnû*" kelimesi, *tekvînî/teshîrî* emir kalıbında bir emirdir. Bu emir formuyla âyette olduğu gibi muhatap, tahkîr edilmiş ve boyun eğdirilmiştir. Maymuna dönüşme gücü kendilerinde olmadığı halde, Allah'ın emriyle onlar maymuna dönüşmüşlerdir. Onlar o anda Allah'ın gücünün baskınlığını üzerlerinde bulmuşlardır. Yani kendilerinin hiçbir müdahaleleri olmaksızın Allah'ın gücü, onları insanlıktan maymuna dönüştürmüştür. Tekvînî emir budur. Diğer emir çeşitleri farklı formlarda olmakla birlikte onlarda bu özellik yoktur.<sup>98</sup>

Bir ferdi ya da bir topluluğu, sergilediği davranışlardan dolayı maymun veya başka olumsuz vasıflarla tanımlamak her zaman için mümkündür. Bu, göreceli bir vasıf olduğundan bütün zamanlara ve bütün insanlığa örnek olması söz konusu olmayabilir. Olaya Kur'ân sünnet bütünlüğü penceresinden baktığımızda, âyeti mecâzî bir anlama zorlamanın bir fayda sağlamayacağını söyleyebiliriz.

## E. Âyetin Evrime Konu Olması

Kaynaklar, evrim ile ilgili düşüncelerin çok eskilere dayandığını belirtmektedirler. O dönemlerde bilginler, birçok imkânsızlıklara rağmen ilginç gözlemler yapmışlardır. Şunu hemen ifade etmek gerekir ki, evrim teorisi ile ilgili çalışmaların temelleri, Lamrack ve Darwin'den çok önceki zamanlarda atılmıştır.<sup>99</sup>

İslâmî ilimlerin kurumsallaşmaya başladığı dönemlerden itibaren Müslüman din adamları, evrim teorisi konusunda ciddi çabalar sergilemişlerdir. Hatta Kur'ân'ın birçok âyetini ve Hz. Peygamber'in birçok hadisini bu yönde te'vil etmeye çalışmışlardır.<sup>100</sup> Mu'tezilî düşüncenin önemli şahsiyetlerinden Cahız'ın (v. 255/868) "*aşağılık maymunlar olun*" şeklindeki Kur'ân âyetine dayanarak anî değişimlerle tür değişikliğini, yani günümüz terminolojisiyle mutasyonu kabul ettiği ve bunu makul karşıladığı söylenebilir.<sup>101</sup> Nitekim o, âyette geçen mesh olayının, çoğ-

<sup>94</sup> Demirci, *age.*, s. 162.

<sup>95</sup> İbn Âşur, *age.*, I, 544.

<sup>96</sup> Maide, 5/31; A'raf, 7/176; Ankebut, 29/41; Lukman, 31/9; Cumu'a, 62/5.

<sup>97</sup> Bk. Atîk, *İlmu'l-Meânî*, I, 62.

<sup>98</sup> Bk. Atîk, *age.*, I, 82; Benzer örnek için bk. Teftazanî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 213.

<sup>99</sup> Şengün, *Evrime*, 79; Bayrakdar, *age.*, s. 12 vd.

<sup>100</sup> Bayrakdar, *age.*, s. 19.

<sup>101</sup> Bayrakdar, *age.*, s. 51, 57.

rafi şartların etkisiyle her yerde ve her durumda devam edebileceğini düşünmektedir.<sup>102</sup>

Müslüman bilim adamlarının mesh olayına bakışları çok farklı olmuştur. Ancak evrendeki varlıkların gelişim süreçleri üzerinde yürütülen gözlemler ve bunların sonucunda ortaya konan hükümler, mantıksal olarak kendi içerisinde birçok sorunu beraberinde getirmektedir. Çünkü evrim teorisi gibi zor bir konunun sağlıklı sonuç ortaya koyabilmesi için uzun soluklu deneylere ihtiyaç vardır. Ne var ki, böyle bir alana İslam âleminin yakın zamana kadar, genellikle teorik açıdan yaklaştığı görülmektedir.

Evrim teorisinin çalışma konusunu ilgilendiren türü, biyolojik aktüel evrimdir. Bu konudaki düşünceleri ile dikkat çeken Cahız ve Abdulkadir Bîdîl gibi bilginler, türlerin zincirleme dönüşümünü savunmuşlar ve hayvanların biyolojik evrim sonucunda, insan türlerinin ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.<sup>103</sup>

Tarihin bir döneminde ortaya atılan bu gibi iddialar, günümüzde hem batılı bilginler hem de İslâm bilginleri tarafından çürütülmüştür. Artık bir varlık türünün, diğer bir varlık türünden meydana gelmesi söz konusu değildir.<sup>104</sup> Kaynaklarda belirtildiği üzere şartların değişimi sonucu, insanlarda şekil ve renk açısından bazı farklılıkların görülmesinin evrim teorisi için önemli bir delil değeri taşıdığı görülmektedir.<sup>105</sup> Fakat bunlar yine insandırlar. Biz onlara, özelliklerini taşıdığı varlıklara yaptığımız muameleyi yapmayız. Cumartesi günü haddi aşanlar, gerekli şartlar oluştuğu için kendiliğinden maymuna dönüşmemişlerdir. Burada Allah'tan gelen bir emir söz konusudur. Emir, Allah'tan olunca her sonucun bizim tasavvurumuz doğrultusunda olmasını bekleyemeyiz. Mucizelerin olağanüstü bir şekilde ortaya çıkması, alışılmışlığın dışında bir durumdur. Şu açıkça söylenebilir ki, her ne kadar karakter bakımından bir yakınlık olsa da araştırma konusu olarak seçilmiş olan âyete dayanarak maymunun insandan türediği düşünülemez.<sup>106</sup> Zira Cenab-ı Hak her türü ayrı yaratmıştır. Her türe diğerlerine benzeyen bazı ortak özellikler vermekle birlikte, söz konusu varlığa onu diğerlerinden ayıran bazı temel özellikler bahşedilmiştir. Şu halde insan türü kendine has bir yaşam tarzı izlerken, maymun türü de kendine özgü bir yaşam tarzı sürdürmektedir.<sup>107</sup> Ama canlı türü olarak mutlaka birbirine benzeyen yönleri vardır. Burada belirleyici olan farklılıklardır.

Bazı bilginler, üzerinde durduğumuz âyetlerden evrim teorisine pay çıkarma çabaları sadedinde “maymunların insan tabiatı ile hayvan tabiatı arasında bir basamak” olduğunu söylemek suretiyle bir ara tür iddiasında bulunmuş, hatta bu canlıya bir isim bulma arayışı içine girmişlerdir.<sup>108</sup> Bu görüşü, İhvânü's-Sâfâ, İbn Miskiveyh (v. 421/1030), İbn Arabî (v. 638/1240), İbn Haldûn (v. 808/1405), Nâsirüddîn et-Tûsî (v. 672/1273) ve Erzurumlu İsmail Hakki (v. 1780) gibi bilgin-

<sup>102</sup> Câhız, *el-Heyavan*, IV, 295-297.

<sup>103</sup> Bayrakdar, *age.*, s. 122, 123. Son görüş için bk. *ae.*, s. 124, Şekil 2.

<sup>104</sup> Elmalılı, *age.*, III, 301; Yaktı, “Kur’ân’da İnsanın Yaratılışı ve Evrim”, s. 14; Bayrakdar, *age.*, s. 150.

<sup>105</sup> Bayrakdar, *age.*, s. 51-53.

<sup>106</sup> Aksî görüş için bk. Ateş, “Kur’ân-ı Kerim’e Göre Evrim Teorisi”, s. 131.

<sup>107</sup> Daha ayrıntı için bk. Etöz, “Evrim Tesadüfüne Karşı Mantık ve Ruhçu Görüş”, s. 417; Yaktı, *agm.*, s. 14.

<sup>108</sup> Şengün ve Ulakoğlu, *age.*, s. 80.



ler savunmuşlardır.<sup>109</sup> Konu ile alakalı bir başka görüş ise Mevlana (v. 672/1273) ve Abdulkadir Bidfil (v. 1715) gibi bilginlerin görüşleridir. Onlara göre insan, hayvan türlerinin en mükemmelleşmiş türü kabul edilen bir maymun türünün evriminden meydana gelmiştir. Nitekim Abdulkadir Bidfil “Adem, Adem olmazdan önce maymundu” şeklindeki sözüyle, insanın maymundan türediğini çok cesurca dile getirmeye çalışmıştır.<sup>110</sup> Yine kaynakların verdiği bilgilere göre, birçok Müslüman evrimci insan ve maymun arasındaki benzerliğe dikkat çekmiş ve maymunu insanın en aşağı tipi olarak tanımlamıştır.<sup>111</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere, bazı Müslüman düşünürler, Bakara sûresinin 65. âyeti ve buna benzer bazı âyetlere dayanarak hayvanlara dönüşümün imkânı sonucuna varmışlar ve buradan hareketle âyetin evrim teorisine işaret niteliği taşıdığını öngörmüşlerdir.<sup>112</sup> Bu âyetlere dayanarak evrim teorisi kurgusu yapılıyorsa, burada bir istinbat hatası yapıldığına dikkat çekmek gerekmektedir. Zira âyet metninin böyle anlayışa müsaade etmeyeceği açıktır.

## Sonuç

İsrailoğulların’dan Cumartesi yasağına uymayan bir grubun maymuna dönüştürülmesi olayı, *mesh* olarak ifade edilmektedir. İlgili âyetlerden anlaşıldığı üzere, yapılan uyarıları dikkate almayan bu topluluk, gerçek anlamda maymuna dönüştürülmüştür. Dolayısıyla bu olay bir ibret kaynağı olmak üzere tarihe geçmiştir.

Araştırma sonucunda gördük ki, İslâm tefsir geleneğinin ilk döneminden son dönemlerine kadar gerek rivâyet ağırlıklı tefsirler olsun, gerekse dirâyet ağırlıklı tefsirler olsun *mesh* olayı, gerçek bir hadise olarak kabul edilmiştir. Kanaatimize göre, müfessirleri bu doğrultuda görüş serdetmeye sevk eden sebep Hz. Peygamberden gelen bazı rivâyetlerin yanında âyetlerin siyaki, sibaki ve yapısal özellikleridir. Ancak modern dönemde maymuna dönüştürme olayının mecâzî yönü daha fazla ön planda tutulmuştur.

Olayın ayrıntılarını konu edinen rivâyetler incelendiğinde, maymuna dönüştürülen kimselerin üç günden fazla yaşamadıklarını bildiren rivâyet, hadis uleması tarafından güvenilir bulunmuştur. Sahih rivâyetlere göre, Cumartesi yasağını ihlal eden grup gerçek anlamda maymuna dönüştürülmüş ve onlar üç günlük bir yaşamdan sonra nesil bırakmadan ölmüşlerdir.

Çalışma boyunca olayın tarih kaynaklarındaki izleri sürülmeye çalışılmıştır. Ancak İslâm tarihi kaynakları, rivâyet merkezli eserlerde yer alan bilgilerden farklı bir bilgi sunmamaktadır. Diğer yandan birçok kaynağın bu olaya hiç yer vermediği tespit edilmiştir. Bu süreçte İsrailoğulları’nı konu edinen müstakil çalışmalar da incelenmeye çalışılmıştır. Söz konusu kaynaklarda da tefsir ve hadis kaynaklarında olanlardan farklı bir bilgiye rastlanmamıştır. Özellikle Yahudî tarihine ilişkin eserlere ulaşmaya gayret gösterilmiştir. Ulaşılabilen eserlerin çoğunda *mesh* olayı hakkında bilgi verilmediği için kaynaklar içerisinde bu eserler gösterilmemiştir. Aynı

<sup>109</sup> Bayrakdar, *age.*, s. 126.

<sup>110</sup> Bayrakdar, *age.*, s. 127.

<sup>111</sup> Bayrakdar, *age.*, s. 139.

<sup>112</sup> Taslaman, *Evrin Teorisi: Felsefe ve Tanrı*, s. 378.

amaca yönelik olarak Yahudî kaynakları üzerinde çalışma yapan bazı ilim adamları ile sözlü ve yazılı olarak görüşmeler yapılmıştır. Sonuçta şu söylenebilir ki, bu olayı en ayrıntılı işleyen Kur'ân-ı Kerim olmuştur.

Yüce Allah, Hz. Âdem'i yoktan var ettikten sonra, bütün beşeriyeti onun neslinden yaratmıştır. Bu hususta Kur'ân'ın sunduğu bilgiler son derece açıktır. İnsan denen bu saygın varlık, başlangıçta olduğu gibi kıyamete kadar insan neslinden dünyaya gelmeye devam edecektir. Maymunlar dâhil diğer canlı cinsleri de kendi cinslerinden türetilmiş ve o da kıyamete kadar bu şekilde devam edecektir. Kısacası, her tür kendi cinsi içerisinde varlığını sürdürecektir. Dolayısıyla bu olayın evrim malzemesi olarak kabul edilmesinin doğru olamayacağı kanaatindeyiz.

Çalışma konusu çerçevesinde düşünüldüğünde, Yüce yaratıcı Cumartesi günü haddi aşanları maymuna çevirmek istemiş, onun bu isteği kendinden gelen bir emirle hemen gerçekleşmiştir. Bu olağanüstü olay, kıyamete kadar insanlara ibret olmaya devam edecektir.

Cumartesi günü haddi aşan zümre üzerinde meydana gelen mesh olayı, biyolojik olarak gerçekleşmiştir. Burada şu husus da unutulmamalıdır ki, bu olayın amacı ve ifade tarzları dikkate alındığında vakanın çağdaş mutasyon anlayışında olduğu gibi, farklı türlerin oluşumunu izah etme gibi bir amacı yoktur. Başka bir ifadeyle olayın anlatılış amacı, daha çok öğütsel boyuttadır. Fakat burada ne olursa olsun bir insan grubunun maymuna dönüştürülmesi söz konusudur.

## Kaynakça

- Abadî, Mecduddîn el-Firuz, *Besâiru Zevî't-Temyîz fi Letâifil-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccar, Kahire 1416/1996.
- Abdulkakî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut t.y.
- Adam, Baki, "Sept Yahudileri", *Bütün Yönleri İle Yahudilik Uluslararası Sempozyum*, Dinler Tarihi Araştırmaları-VIII, Ankara 2012, s. 127.
- Akdemir, Hikmet, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, İstanbul 1999.
- Askerî, Ebû Hilal, *el-Furuk fi'l-Luğa*, IV. bs. Beyrut 1400/1980.
- Ateş, Süleyman, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.*, C. XX, 131. -----, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989.
- Atîk, Abdulazîz, *İlmu'l-Meânî*, Lübnan 1430/2009.
- Aynî, Ebû Muhammed, *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buharî*, Beyrut t.y.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, II. bs. Ankara 2001.
- Bekâî, İbrahim b. Ömer, *Mesâidu'n-Nazar li'l-İşrafi Ala Mekasidi's-Suver*, I. bs. Riyad 1408/1987.
- Bilge, Mustafa L., "Akabe", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1969.
- Cabirî, Muhammed Abid, *Fehmu'l-Kur'ân'il-Hakîm*, I. bs., Beyrut 2009.
- Câhız, *el-Heyavan*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004.
- Cevherî, *es-Sihah Tacü'l-Luğa ve Sihahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdü'l-Ğafur Attar, Beyrut 1407/1987.
- Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Zâdu'l-Mesîr*, Beyrut 1407/1987.
- Cüzcanî, Ebû Osman, *et-Tefsîru min Süneni Saîd b. Mansur*, thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilaziz Ali Humejd, Riyad 1417/1997.
- Demirci, Muhsin, *Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2009.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hâdis*, Kahire 1383/1963.
- Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhîtfi't-Tefsîr* haz: Adil Ahmed Abdi'l-Mevcûd ve Ali Muhammed Ma'rad, vd., Beyrut 1413/1993.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin, *Silsiletu'l-Ehâdisi's-Sahîha*, Riyad 1415/1995.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Yenda Yayın - Dağıtım, İstanbul t.y.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul 1420/1999.
- Etöz, Abdulkadir, "Evrime Tesadüfüne Karşı Mantık ve Ruhçu Görüş", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 1990, S. 3.
- Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed İvad Mur'ib, Beyrut 2001.
- Gürkan, Salime Leyla, "Sebt", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2009.

- , *Yahudilik'te Şabbat (Sebt) - Kökeni, İlgili İnanç ve Uygulamalar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.
- Halil b. Ahmed el-Basrî, *Kitabu'l-Âyn*, thk. Mehdî Mahzumî ve İbrahim Samirî, Beyrut t.y.
- Harman, Ömer Faruk, "Medyen", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003.
- Hatîb, Muhammed Abdullatif, *Evdahu't-Tefasîr*, Mısır 1383/1964.
- Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıçı vd. *Kur'an Yolu*, Ankara 2007.
- İbn Arabî, Ebû Bekir, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut 1424/2003.
- İbn Aşur Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecz fî Tefsîri Kitabillahi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşafi, Beyrut 1422/2001.
- İbn Ebî Hatim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Âzîm*, Mekke 1418/1997.
- İbn Faris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğâ*, thk. Abdusselam Muhammed, Dimaşk 1399/1979.
- İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Barî Şerhu Saihihi'l-Buhârî*, haz. Muhammed Fuad Abdulbakî, thk. Abdulazîz b. Abdullah b. Baz, Beyrut 1379/1960.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Âzîm*, Riyad 1420/1999.
- İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1414/1993.
- İbn Sa'dullah, *Ğureru't-Tibyân fî Men lem Yüsemme'fî'l-Kur'an*, thk. Abdulcevad Halef, Beyrut 1990.
- İsfehânî, Rağîb, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî, Beyrut 1418/1998.
- Kemmas, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Havî fî Tefsiri'l-Kur'an*, İmarat 2009.
- Kitab-ı Mukaddes*
- Kurtûbî, Ebû Abdillah, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 1423/2003.
- Kutub, Seyyid, *fî Zilâli'l-Kur'an*, Kahire 1423/2003.
- Maturidî, Ebû Mansûr, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, thk. Mevdî Basillum, Beyrut 1426/2005.
- Mevdu'dî, Ebû'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, İstanbul 1986.
- Mücâhid b. Cebr, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdusselam Ebû'n-Nîl, Kahire 1410/1989.
- Müslim, en-Nisabûrî, *el-Müsnedu's-Sahihu*, thk. Muhammed Fuad Abdulbakî, Beyrut t.y.
- Penrice, John, *Dictionary and Glossary of the Holy Qur'an -Kur'an Sözlüğü-*, çev. Ömer Aydın, İstanbul 2010.
- Pişgin, Yasin, *Kur'an'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.
- Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Tahran t.y.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm*, Beyrut 1428/2007.
- Suyutî, *Mufhemâtu'l-Akrân fî Mübhemâti'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Muessesetu Ulumi'l-Kur'an, Beyrut 1403/1982.
- , *ed-Durru'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, t.y.
- , *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Ali, Kahire 1427/2006.
- Şengün, Atıf ve Ulakoğlu, Semih, *Evrîm*, İstanbul 1992.
- Şerefuddîn, Cafer, *el-Mevsûtu'l-Kur'âniyye Hesâisu's-Suver*, thk. Abdulaziz b. Osman et-Toycizî, Beyrut 1420/1999.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali el-Yemenî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut 1414/1992.
- Taberî, Ebû Cafer, *Câmiu'l-Beyan fî Te'vili'l-Kur'an*, Beyrut 1420/1999.
- Taslaman, Caner, *Evrîm Teorisi: Felsefe ve Tanrı*, İstanbul 2009.
- Teftazanî, Sa'duddîn, *Muhtasaru'l-Meânî*, İstanbul t.y.
- Yakıt, İsmail, "Kur'an'da İnsanın Yarattığı ve Evrim", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 1998, S. 5, s. 14.
- Yücedoğru, Tevfik, "Kur'an ve Mesh", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak., Der., C. 20, S. 2, 2011, ss. 68-70.*
- Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamizi't-Tenzil ve Ūyuni'l-Ekavil fî Vücuhi't-Te'vil*, Beyrut t.y.
- Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, thk. Ebu'l-Fazl ed-Dimyâtî, Kahire 1427/2006.



# Rig Veda ve Avesta Tanrı Panteonundaki Benzerlikler

Hayreddin Kızıl

Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Dinler Tarihi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
hkhayreddin@gmail.com

Öz

*Ariler, M.Ö. 2000'lerde ilk yerleşim yerlerini terk ederek dünyanın farklı yerlerine göç ettiler. Bu göçler sonucu, Asya'da Hint ve İran Arileri olmak üzere iki kola ayrıldılar. Ariler, iki farklı topluluğa ayrılmış olmalarına rağmen aralarındaki dini benzerlikler tam olarak kaybolmadı. Bu çalışmada Hint ve İran Arilerinden günümüze kalmış iki kutsal metin olan Rigveda ve Avesta tanrı panteonundaki benzerlikler incelendi. Her iki dini metinde antik Arilere dair yerler bulunması nedeniyle Ari göçleri de incelendi. Makalede, Avesta ve Rigveda'dan ve bu iki eser hakkında yapılan çalışmalardan istifade edildi.*

*Anahtar Kelimeler: Avesta, Rigveda, Ahuramazda, Varuna, Mitra*

## **Similarities between Rigveda and Avesta on God Panteon**

*Arians left their homelands and immigrated to various parts in the world in B.C. 2000s. As a result, they were divided into Indian and Iranian Arians in Asia. Although they were separated into two different societies, religious similarities between them were not lost entirely. In this study, we shall study similarities between Rigveda and Avesta god panteon, the two Holy Scriptures, which remained from Indian and Iranian Arians until today. Since there are parts about ancient Arians in both Holy Scriptures, Arian immigrations were also investigated. In the article we have benefitted from Avesta and Rigveda as well as from the studies that have been carried out on them.*

*Key Words: Avesta, Rigveda, Ahuramazda, Varuna, Mitra*

Atıf

*Hayreddin Kızıl, Rig Veda ve Avesta Tanrı Panteonundaki Benzerlikler, Marife, Bahar 2013, ss. 29-52*

## Giriş

Karşılaştırmalı çalışmalar, Dünyanın farklı yerlerinde benzer inançların ve mitosların olduğunu göstermiştir. Benzer inançların ve mitosların bu şekilde farklı bölgelerde görülmesi hakkında birçok teori üretilmiştir.<sup>1</sup> Bu teorilerden biri bu tür kültürel yayılmaların göçlerle gerçekleşmiş olmasıdır. Bilindiği gibi insanlık tarihinin her döneminde göç olgusuna rastlanmaktadır.

Benzer inançların görüldüğü yerler arasında Antik Arilerin göç ettikleri İran ve Hindistan da mevcuttur. Bunun nedeni, Ariler'in, asırlarca bir arada yaşadıkdan sonra M.Ö. 2000'lerde yaşadıkları yerleri terk ederek İran ve Hindistan'a göç etmiş ve bu iki coğrafyaya yayılmış olmalarıdır. Buralara eski inançlarını da taşımış, bunun yanında yerleştikleri bölgenin inançlarından da etkilenmişlerdir. Buna rağmen her iki kültürdeki benzerlikler kaybolmamıştır. Bunun en güzel örneği her iki bölgede (İran ve Hindistan) farklı dönemlerde ortaya çıkmış olan Avesta ve Rigveda metinlerindeki tanrı isimleridir.

Her iki kültüre ait tanrı panteonlarındaki benzerliklerin incelendiği bu makale hazırlanırken Rigveda ve Avesta ile bu iki kitap hakkında hazırlanmış eserlerden istifade edildi. Makale hazırlanırken Rigveda için <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm> sitesinde yayınlanmakta olan Ralph T. H. Griffith'e ait Rigveda'nın İngilizce çevirisi ile Max Müller'in Hint dinleri ile ilgili çalışmaları incelendi. Griffith'in Rigveda çevirisinin yayınlandığı internet sitesinde, her ilahinin adresi ayrı ayrı olarak verilmiş olduğu için her ilahinin internet adresi ile erişim tarihi verilmiştir. Bunların yanında Rigveda metinlerinden bazı bölümlerin Türkçe çevirilerinin de bulunduğu İnkılab yayınları arasında çıkmış olan Asya Dinleri adlı eserden de istifade edildi. İsmail Raci Faruki, P.T. Raju, Ningsit Chan ve Joseph M. Kitagawa'nın ortak çalışması olan eserin Hint Dinleri bölümü P.T. Raju tarafından hazırlanmıştır.

Avesta için ise Darmesteter ve Mills'in çevirileri ile Martin Haug'un çalışmaları incelendi. Zaman zaman <http://www.iranicaonline.org/> sitesinde yayınlanmakta olan alanında uzman kişilerce hazırlanmış Encyclopedia Iranica'nın bazı maddelerinden de istifade edildi.

Konunun ilk bölümünde Ariler ve göçleri, daha sonraki bölümlerde ise Rigveda ve Avesta tanıtıldıktan sonra her iki kitaptaki benzer tanrı adları incelenmiştir. Son olarak Tanrı panteonunun bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan bazı toplumsal benzerlikler de karşılaştırılmıştır.

### 1. Ari Tabiri ve Hint-İran Arileri

"Airya/Arya" sözcüğü "soylu" anlamına gelmekte olup,<sup>2</sup> hem Rigveda'da hem de Avesta'da "asil doğan, saygıdeğer, görkemli, azametli, özgür soylu ve misafirperver" anlamlarında kullanılmıştır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Teoriler için bk. Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma*, s. 29-30.

<sup>2</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I, 240.

<sup>3</sup> Tıgılı, *Zerdüşht Hayatı ve Öğretisi*, s. 16.

Bu sözcük, hem Rigveda'da<sup>4</sup> hem de Avesta'da<sup>5</sup> birçok yerde kullanılmıştır. Bu sözcüğün kullanımına Darius döneminde (M.Ö. 549–485) de rastlanmaktadır. Antik İran'dan kalma bir yazıtta Kral Darius kendisini “bir Pers, Ari ırkından bir Aryan” olarak tanımlamıştır.<sup>6</sup> Bu sözcüğü Buda da kullanmış, M.Ö. VI. yüzyılda kurduğu sistemini “Ari Hakikatler” olarak isimlendirmiştir.<sup>7</sup>

Kişinin bir topluma üyeliğini ifade etme anlamında Hindistan'da yaygın olarak kullanılan<sup>8</sup> “Ari” sözcüğü etnik bir sıfat olarak ise Hint ve İranlıların ortak atalarını, henüz Hint ve İran kolu olarak ikiye ayrılmadan önce bir arada yaşayan topluluğu ifade etmek için kullanılır. Ne Hintliler ne İranlılar ne de diğer toplumların var olduğu bu dönemde<sup>9</sup> “Ari” adı verilen bu ilk toplum, Avesta'ya göre, Ahura Mazda'nın yarattığı ilk ülke olan *Airyanem Vaêgô-Arilerin Yurdu*'nda<sup>10</sup> yaşıyordu.

Tek bir kökenden çoğalarak farklı yerlere dağılmış bu toplulukları Ari ismi altında toplamanın nedeni, ana topluluğun göç etmeden önce asırlarca aynı yerde yaşamış olmaları ve bunun sonucu olarak aynı dil, adet, gelenek ve göreneklere sahip olmalarıdır.<sup>11</sup> Daha sonra bu ırkın Hint ve İran kolunu oluşturacak gruplar ana gövdeden ayrılıp asırlarca bir arada yaşadıkdan sonra İran ve Hindistan'a göç ettiler.<sup>12</sup> Bu iki yerden İran isminin *Aria* kökünden gelmiş olduğu kabul edilmektedir. Buna göre, Arilerin ülkesi anlamına gelen “*airyanam*” kelimesi, *eran'a*, oradan da İran'a dönüşmüştür.<sup>13</sup> Bu ad, Arapça tarih ve coğrafya kaynaklarında İran diyarı anlamında *iran şahr* şeklinde görülmektedir.<sup>14</sup>

İran ve Hindistan gibi iki farklı coğrafyaya gitmiş olmalarına rağmen birçok özelliğin yanında bu toplulukların konuştukları diller arasındaki benzerlik de kaybolmamıştır. Avesta dili ile Sanskritçe arasındaki aşırı benzerlik Ari filolojisi ile uğraşan herkes tarafından ifade edilmiştir. Bu iki dilin en eski metinleri olan Avesta ve Rigvedalar'da kullanılan dil diğer eski Hint Avrupa dillerinden daha çok birbirine yakınlık göstermektedir.<sup>15</sup> Bu iki dil arasındaki farklılıkların bir orijinal dilin iki “lehçe”si arasında bulunanlardan çok olmadığı belirtilmiş<sup>16</sup> hatta Veda ( a-veda/ a-â-vedha) ve Avesta (a-vistas) isimlerinin de birbirine yakın kelimelerden türemiş olabileceği ifade edilmiştir.<sup>17</sup>

<sup>4</sup> Rigveda'da geçtiği bazı yerler için bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm> sitesinde yayınlanmakta olan Ralph Thomas Hotchkin Griffith'e ait Rigveda'nın İngilizce çevirisi, Hymn, LI, 8; Hymn, LIX, 2; Hymn, LXXII, 3; Hymn, XCVI, 3 vb. Ayrıca bk. Raju, *Asya Dinleri*, s. 48, 50.

<sup>5</sup> Avesta'da geçtiği bir yer için bk. Darmesteter, *The Sacred Books*, IV, Avesta Vendidad, 1/3, s. 5.

<sup>6</sup> Bailey, <http://www.iranicaonline.org/articles/arya-an-ethnic-epithet> erişim 28/02/2012. Ayrıca bk. Mills, *Our Own Religion in Ancient Persia*, s. 143.

<sup>7</sup> Raju, *Asya Dinleri*, s. 24. Ayrıntılı bilgi ve Budist metinlerden derlemeler için bk. *age*, s. 161–162.

<sup>8</sup> Mallory, *Hint Avrupalıların İzinde*, s. 147.

<sup>9</sup> Zenaidi, *Media, Babylon, Persia*, s. 37.

<sup>10</sup> Darmesteter, *The Sacred Books*, IV, Avesta Vendidad 1/3, s. 5.

<sup>11</sup> Benzerliğin Hint, İran ve Avrupa kolunu oluşturan ilk toplumun, Hint-Avrupalıların, uzun süre birlikte yaşadığı dönemlerden kalmış olduğu konusunda bk. Skjærvø, *Introduction To Zoroastrianism*, s. 3.

<sup>12</sup> Masani, *The Religion of The Good Life*, s. 30

<sup>13</sup> Mallory, *Hint Avrupalıların İzinde*, s. 47.

<sup>14</sup> Kramers, “İran”, *IA*, V, 1013.

<sup>15</sup> Örnekler için bk. <http://www.iranicaonline.org/articles/aryans>, erişim 13/02/2012.

<sup>16</sup> Taraporewala, *Zerdüşt'ün Gathaları*, s. 16.

<sup>17</sup> Avesta ve Veda isimlerinin karşılaştırıldığı yer için bk. Mills, *Our Own Religion in Ancient Persia*, s. 82. Her iki kültürdeki benzerlikler için bk. *age*, s. 67–97.

## 1.1. Arilerin Anavatanı ve Oradan İnan ve Hindistan'a Göçleri

Avesta'da Arilerin ilk yurdu Ahura Mazda tarafından yaratılan ilk ülke olarak belirtilmekte ve "Âiryānem Vāēgô-Arilerin Yurdu" şeklinde<sup>18</sup> isimlendirilmektedir. Fakat buranın neresi olduğu belirtilmemiştir. Geleneksel İnan kaynaklarında, Arilerin ana yurdu kar ve buzun kaplayıp tahrip ettiği uzak bir kuzey bölgesi olarak tarif edilmiştir.<sup>19</sup>

Arilerin anayurdu konusu, 1786'da Hindistan Yüksek Mahkemesi yargıcı William Jones, Sanskrit dili ile Hint-Ari, Yunan, Latin, Germen ve Kelt dilleri arasındaki yakın ilişkiyi ortaya çıkarması sonucunda, bilim adamlarının gündemine oturmuştur. William Jones'un bu keşfinden sonra, Hint Avrupa dil ailesi hakkında karşılaştırmalı dilbilim çalışmaları başlamış, bu çalışmalar Arilerin anayurdu hakkında kaynakların artmasına katkıda bulunmuştur.<sup>20</sup> O tarihten yakın zamana kadar yapılan araştırmalarda birbirinden farklı sonuçlar elde edilmiştir. Fakat Güney Rusya ve Orta Asya'da yapılan kazılar, Avrasya steplerinin, Hint Avrupalıların anayurdu olduğu konusunda araştırmacıları ikna etmiştir.<sup>21</sup>

Eliade, konu hakkında şunları kaydetmiştir: "Yüzyıl aşkın bir süredir, bilginler Hint-Avrupalıların anavatanını belirlemeye, ön tarihlerini çözmeye ve göç aşamalarını aydınlatmaya uğraşılıyor. Anavatan Avrupa'nın kuzeyinde ve ortasında, Rusya bozkırlarında, Orta Asya'da, Anadolu'da ve daha birçok yerde arandı. Bugün, Karadeniz'in kuzeyinde, Karpatlar ile Kafkasya arasında kalan bölgelerin Hint-Avrupalıların anavatanı olduğu konusunda görüş birliğine varılmıştır."<sup>22</sup>

Arilerin, ilk dönemlerinde geniş bir alanda münferit kabileler halinde yaşadıklarını ifade eden, Campbell, ilk bölünmede Dinyeper ve Tuna arasında kalan bölgelerde yaşayan kabilelerin Yunan, İtalyan, Keltik, Germen Avrupa halklarından oluşan Batı kolunu oluşturduğunu, Kuzey Kafkasya ile Aral Gölü civarında yerleşen kabilelerin ise çeşitli Balto-Slavik kabileler ve ilk İnanlılar ile Hindistan ve Pakistan'ı işgal edecek ilk Ari kabileleri oluşturduğunu belirtmektedir.<sup>23</sup>

Bu kabileler, M.Ö. 3000'lerde, Orta Asya'nın içlerine doğru yayıldı ve bugünkü Kazakistan'a, Hint-İnan halkının geçmişi olarak kabul edilen yere yerleştiler. Arilerin göçleri tek bir seferde, tek bir vakitte ve belli bir yöne doğru gerçekleşmemiştir. Gruplar halinde ve farklı zamanlarda belli bir gövdeden veya gruptan

<sup>18</sup> Bk. Darmesteter, *The Sacred Books*, IV; Avesta Vendidad 1/3, s. 5

<sup>19</sup> Taraporewala, *Zerdüş'tün Gathaları*, s. 15. Bu ülkede bir günün bir yıl kadar uzun olduğu ifade edilmiştir. Bk. Masani, *The Religion of The Good Life*, s. 30.

<sup>20</sup> Kulke-Rothermund, *Hindistan Tarihi*, s. 53-54; Zenaidi, *Media, Babylon, Persia*, s. 15.

<sup>21</sup> Kulke-Rothermund, *Hindistan Tarihi*, s. 54.

<sup>22</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I, 233; Mallory, *Hint Avrupalıların İnzinde*, adlı kitabının 168-211 arasındaki sayfalar boyunca Hint Avrupalıların anayurdu olabileceği söylenen yerler üzerinde durmaktadır. Buna göre Karadeniz ve Aral denizi arasında uzanan alan s. 179; Hazar'ın doğusunu kapsayan Ortadoğu Avrupa s. 183-186; Çatalhöyük'ten Çayönü'ne uzanan ve Doğu Anadolu'yu da içine alan yer s. 202-206; Türkiye'nin doğusu, Güney Kafkasya ve Kuzeybatı İnan arası s. 206. Bu kadar fazla görüşün olmasının nedeni Arilerin asırlarca yarı göçebe bir hayat sürmüş olmaları ve göçlerin tek bir seferde gerçekleşmemiş olmasıdır.

<sup>23</sup> Campbell, *Doğu Mitolojisi*, s. 175.



ayrılarak gerçekleşmiştir. Fakat Hint-İran kolu arasındaki ayrılış M.Ö. 2000'lerde gerçekleşmiştir.<sup>24</sup>

Taraporewala, Hint ve İran Arilerinin uzun yıllar birlikte yaşadktan sonra iki ana kol halinde beraberce güneye indiklerini, kuşaklar boyu dolanmalarının ardından Büyük Pamir Platosu olarak bilinen yüksek dağlık bölgenin yanına vardıklarını, buradan güneye, batıya ve doğuya doğru vadiler boyunca inerek dağıldıklarını belirtmiştir.<sup>25</sup> İran'ı Hindistan'dan önce kuşatan<sup>26</sup> Ariler, İran'dan öteye Mezopotamya ve Anadolu'ya ulaştılar ve buralarda değişik devletler kurdular.

Ali Şeriatî, İran'a yapılan göç dalgasında Arilerin, Medler, Parslar/Persler ve Partlar olmak üzere üçe ayrıldığını ifade etmiş, Medlerin, Kuzeybatı'ya, Perslerin, merkeze ve güneye, Partların, Horasan'a yerleştiklerini belirtmiştir.<sup>27</sup> Bunların Hint kolunu oluşturacak kabileler, Afganistan'ın dağ geçitlerinden Hindistan'ın Kuzeybatı ovalarına inerek Pencap'a girdiler.<sup>28</sup> Bu topluluğun Hint-Avrupa dillerini konuşması Hindistan'a geliş tarihlerini tespit etmeye yardım etmektedir.<sup>29</sup>

Nüfus artışı, macera tutkusu, dini düşünce ve uygulamalar hakkındaki tartışmalar ve benzeri nedenlerle göç eden<sup>30</sup> bu kabileler, Anadolu, İran ve Hindistan gibi gittikleri yerlerde yerli halkla savaflara girdiler. Tarih sahnesine korkunç yıkımlarla çıkan bu topluluklar, M.Ö. 2300-1900 arasında Yunanistan, Küçük Asya ve Mezopotamya'da çok sayıda kentleri yağmaladı ve yaktı. Bu belirgin süreç -göç, yeni toprakların ele geçirilmesi, yerli halka önce boyun eğdirilmesi, sonra da asimilasyonu- ancak M.Ö. XIX. yüzyılda son buldu.<sup>31</sup> Ali Şeriatî'ye göre bu nedenle İran'ın bazı güney ve güneybatı lehçelerinde Ari ve Aryaî kelimesi kan döken, haşin, vahşi, insan öldüren ve katil anlamlarına gelmektedir. Bu kelime, Arilerin İran yerlilerine saldırmaları döneminden kalmıştır ve o dönemin hatırasıdır.<sup>32</sup>

Göçler, kan ve yıkım dışında dini değişikliklere de neden olmuştur. Campbell, Ari dinlerin göç ettikleri yerlerde hakim olduklarını, Arilerin İndoaryan savaş arabaları, sığır çobanları, tanrı panteonu (İndra, Varuna, Mitra, Vayu, Agni ve ötekiler) ve Veda şarkıcıları ile Hindistan'a yerleştiklerini belirtmiştir.<sup>33</sup> Fakat zamanla kendi dinleri de değişim göstermiş, Ari olmayanların bazı tanrıları, biçim ve fonksiyonların benzerliği nedeniyle Arilerin, kimi tanrılarıyla aynıyet kazanmıştır. Ama yine de Vedik tanrılar, Ari olmayanların tanrılarından daha yüksek bir mevkiyi işgal etmiştir.<sup>34</sup>

Göçler sonucu birbirinden ayrılmış olan Ariler, yerleştikleri bölgelerde yerli halkla kaynaşmış, inançları ve dilleri birbirinden uzaklaşmaya başlamış olmasına

<sup>24</sup> Schmitt, <http://www.iranicaonline.org/articles/aryans>, erişim 08/02/2012; Kulke-Rothermund, *Hindistan Tarihi*, s. 54-57.

<sup>25</sup> Taraporewala, *Zerdüş'tün Gathaları*, s. 15-16.

<sup>26</sup> Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 98.

<sup>27</sup> Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 447.

<sup>28</sup> Kulke-Rothermund, *Hindistan Tarihi*, s. 33; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I, 241; Dhalla, *History of Zoroastrianism*, s. 8-11

<sup>29</sup> Kulke-Rothermund, *Hindistan Tarihi*, s. 57.

<sup>30</sup> Dhalla, *History of Zoroastrianism*, s. 8

<sup>31</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I, 233.

<sup>32</sup> Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 204.

<sup>33</sup> Campbell, *Batı Mitolojisi*, s. 141.

<sup>34</sup> Raju, *Asya Dinleri*, s. 26.

rağmen benzerlikler tamamen ortadan kalkmamıştır. İki Ari halkın arasındaki söz konusu benzerliği, Zerdüş'tün İran'da yaptığı yenilikler ve değişiklikler de tamamen kaybettirmemiştir. Bu iki topluluğun sosyal, kültürel ve dini benzerlikleri, dillerine<sup>35</sup> ve dini metinlerine yansımıştır. Bu benzerlikleri tespit etmede en önemli iki kaynak ise *Rigveda* ve *Avesta*'dır.

Bu iki kaynaktan *Rigveda*'lar, Arilerin erken dönemleri ile Hindistan'a girdikleri ilk dönemler hakkında çok önemli bir kaynak olarak kabul edilmektedir.<sup>36</sup> Aynı şekilde *Rigveda* gibi eski bir kitap olan *Avesta* da eski Ari inancın işaretlerini günümüze ulaştıran yazılı kaynaklardan sayılmıştır.<sup>37</sup> Hatta *Avesta*'nın en eski bölümü olan *Gathalar*'dan istifade edilerek, Ariler hakkında, hatta Ari ırkının henüz iki kola ayrılmadığı zaman öncesine, gidilebileceği ifade edilmektedir.<sup>38</sup>

Bu özellikleri nedeniyle *Rigveda* ve *Avesta*'yı karşılaştırarak okumak, Antik İran ve Antik Hindistan'daki ortak dini durum, inançlar ve pratikleri ayırmaya yardım edecektir. Taraporewala, Arilerin ilk inancıyla ilgili fikir edinmek için, her iki kitabın karşılıklı okunmasını, *Avesta* ve *Veda*'nın menkıbe ve mitlerini özenle bir araya getirmek gerektiğini ifade etmiştir.<sup>39</sup> Hem İran, hem de Hindistan'da sonradan ortaya çıkan dini gelişmeler ayıklanarak, antik Ari inancının bazı parçalarını yeniden ortaya çıkarmak mümkündür. Bu parçalar, ritüeller, panteon, mit ve kahramanlık hikâyeleri, ölüm ve sonrası ile ilgili görüşler gibi, tek bir parçanın ifade edemeyeceği birçok farklı yönü olan dini bir sistem ile ilgilidir.<sup>40</sup> Bu nedenle her iki kültürde ortak olan bazı isimler ve diğer benzerlikler kimi araştırmacıları "Antik dini ortaya çıkarma" düşüncesine götürmüştür. Araştırmalar sonucu her iki kültürde tespit edilen iyi ve kötü tanrıların, mitolojik kahramanların isimleri hatta toplumsal sınıflarının da benzerlik göstermesi Ari mitolojilerinin ortak bir kaynaktan doğduğu sonucuna götürmüştür.<sup>41</sup>

## 2. *Rigveda* ve *Avesta*

Bu iki metinden *Rigveda*, Hinduizmin en temel kutsal metinlerini oluşturan Vedaların ilk bölümüdür. "Veda", (vid) Sanskrit dilinden tam bir çeviri ile "kutsal bilgi" anlamına gelir.<sup>42</sup> Geleneksel Hindu inancına göre Vedalar, dumanın ateşten çıkmasına benzer biçimde *Brahma*'dan bir nefes şeklinde sudur etmiştir. Öncelikle azizlere ilham edilen bu düşünceler, uzun yıllar sözlü olarak aktarıldıktan sonra yazıya geçirilmiştir.<sup>43</sup> Asılları Sanskritçe olan bu metinlerin ne zaman kompoze edildikleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, genelde 1500-1000 yılları arasında kaleme alındıkları düşünülür.<sup>44</sup>

<sup>35</sup> R. Schmitt, <http://www.iranicaonline.org/articles/aryans> erişim 08/02/2012.

<sup>36</sup> Zenaïdi, *Media, Babylon, Persia*, s. 38

<sup>37</sup> Stausberg, "On the State and Prospects of the Study of Zoroastrianism" *Numen* 55 (2008), s. 563.

<sup>38</sup> Rawlinson, *Medya Krallığı*, s. 88.

<sup>39</sup> Bk. Taraporewala, *Zerdüş'tün Gathaları*, s. 16.

<sup>40</sup> <http://www.iranicaonline.org/articles/indo-iranian-religion> erişim 28/02/2012.

<sup>41</sup> Müller, *Contributions*, II, s. 451-452.

<sup>42</sup> Campbell, *Doğu Mitolojisi*, s. 187

<sup>43</sup> Yitik-Arslan, "Vedalar ve Kaynağı Üzerine", *Milel ve Nihal*, yıl. 2011, S. 8/1, s. 227.

<sup>44</sup> Yitik-Arslan, "Vedalar ve Kaynağı Üzerine", *Milel ve Nihal*, yıl. 2011, S. 8/1, s. 228.

Vedalar'ın sayısı dörttür: Rigveda, Yacur-veda, Sâma-veda ve Atharva-veda. Bunların en eskisi, Hinduların en eski kutsal kitabı olarak kabul edilen<sup>45</sup> ve dünyanın en eski dini metinlerinden sayılan Rigveda,<sup>46</sup> Ari dininin en eski biçimi, mitolojisi, inançları ve günlük yaşamları hakkında bilgi vermektedir.<sup>47</sup> Rigveda, Hint Arilerin Hindistan'ın kuzeybatı ovalarına ilk göçlerini, Ganj vadisi topraklarını islah etmelerini ve M.Ö. VI. yüzyılda ilk küçük krallıklarını kurmalarına kadar geçen süredeki yerleşim ve kültürel evrimlerinin çeşitli aşamalarındaki gelişim süreçlerini de yansıtmaktadır.<sup>48</sup> Arilerin yerli halkla savaşları, mücadeleleri, Hindistan'a yayılması ve yerleşmeye başlamasının da anlatıldığı<sup>49</sup> Rigveda'da, yerli halkın surlarla örülü şehirlerde kaldıkları belirtilmekte, Arilerin inandığı baş tanrısı İndra bu surların yıkıcısı olarak (*purandara*) övülmektedir.<sup>50</sup>

Rigveda'nın bu kadar farklı döneme ait olayları içermesinin nedeni asırlarca sözlü olarak aktarılmış olmasıdır.<sup>51</sup> Yazıya geçirilmeden önce yüzlerce yıl sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarıldığı için, Rigveda'nın yazıldığı tarihi kesin olarak tespit etmek çok zordur. Buna Eski Hintlilerin, kutsal metinlerine, onları tarihlen-dirmeye olanak sağlayacak tarihsel olaylara ilişkin gönderme katma gereği duymamaları eklenince daha da zorlaşmaktadır. Tarihlenebilir gerceğin bulunduğu nadir örneklerde bile, yapıtların pek çoğuna yüzyıllar içinde sık sık eklemeler yapılmıştır. Bu yüzden peş peşe gelen bölümler arasında dahi yüzlerce yıllık bir zamanın olabileceğini bilmekte fayda vardır.<sup>52</sup>

Rigveda, Hint Panteonundaki tanrılara hitap eden 1028 ilahi içermektedir. Bunların 250'den fazlası İndra'ya, 200 tanesi ateş tanrısı Agni'ye, 120'si Soma'ya seslenmektedir. Bunların dışında, güneşe, rüzgâra, yağmur tanrısına, fırtına tanrılarına seslenen sayısız ilahi vardır.<sup>53</sup>

Ari mitolojisinin diğer bir önemli kaynağı da Zerdüş't'e ait olduğuna inanılan Avesta'dır. Avesta, Yasna, Vispered, Yeşt/Yaşt, Hurda-i Avesta ve Vendidad adlı bölümlerden oluşmaktadır. Avesta'nın ismi, yazımında kullanılan dile de verilmiş ve tespit edilen ilk İran dili "Avesta dili" olarak literatüre geçmiştir. Avesta da, Rigveda gibi tek bir dönemde ortaya çıkmamıştır.<sup>54</sup> Avesta'da sadece Yasna'nın bir bölümü olan Gathalar denilen bölüm Zerdüş't'e atfedilmektedir.<sup>55</sup>

<sup>45</sup> Zenaïdi, *Media, Babylon, Persia*, s. 38.

<sup>46</sup> Kulke-Rothermund, *Hindistan Tarihi*, s. 59. Nathan Söderblom'un da Rigvedalar'ı dünyanın en eski kutsal metni olarak kabul ettiği ifade edilmektedir. Bk. Challaye, s. 51.

<sup>47</sup> Raju, *Asya Dinleri*, s. 46. Rigvedalar arasında Agni, Varuna, İndra, Rudra, Şiva, Su Tanrısı, Rüzgar Tanrısı, Şafak Tanrısı vb. tanrılara yapılan övgüler vardır. Bunlar için bk. Raju, *Asya Dinleri*, s. 46-75.

<sup>48</sup> Kulke-Rothermund, *Hindistan Tarihi*, s. 58.

<sup>49</sup> Kulke-Rothermund, *Hindistan Tarihi*, s. 61-65. Ayrıca bk. Raju, *Asya Dinleri*, s. 49-51.

<sup>50</sup> İlgili Rigveda bölümü için bk. Kulke-Rothermund, *Hindistan Tarihi*, s. 60.

<sup>51</sup> Müller, *Lectures*, s. 153-158.

<sup>52</sup> O'Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, s. 14-16. Hint Arilerin Hindistan'a geliş tarihlerini M.Ö. 1500-1350 yılları arası olarak vermiştir.

<sup>53</sup> Campbell, *Doğu Mitolojisi*, s. 176.

<sup>54</sup> Avesta'nın Zerdüş'ten sonra toplandığı ifade edilmektedir. Buna göre Eşkani Hükümdarlarından I. Belâş, (M.S. 52-78) değişik yerlerde bulunan Avesta metinlerini bir araya toplatma girişiminde bulunmuştur. Ancak başarılı olup olmadığı konusunda kesin bir bilgi yoktur. Bk. Yıldırım, *İran Edebiyatı*, s. 297.

<sup>55</sup> Bk. Avesta ve bölümleri için bk. Azizi, *Zerdüş'tiliğin Kutsal Kitabı Avesta Üzerine*, s. 32-62

Avesta ilahileri, Vedalara çok benzeyen bir yapıya sahiptir. Bu yüzden kimi dilbilimcileri, Zerdüş'tün M.Ö. 600 yılı dolaylarında yaşadığı yolundaki geleneksel kabulü reddetmekte 500 yıl ya da daha eski bir tarih önermektedir.<sup>56</sup> Avesta'nın en eski bölümü olan Gathalar, özünde dini ilahilerden oluşmaktadır ve Avesta'nın sonraki bölümleri ya da Rig Veda gibi etnografik bir çıkarsama için zengin bir kaynak sayılmasına rağmen bu ilahilerin içeriğinden Gathaların, tarımla birlikte hayvancılık da yapıldığı, özellikle de sığır yetiştiriciliği yapıldığı kırsal bir döneme ait olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraki Avesta ilahilerinde kalelerden, sulama kanallarından söz edilmektedir. İlahilerden anlaşıldığına göre, siyasal yapı, aile, köy ve kabileyle veya mahalle ve kırsal sınırlıdır.<sup>57</sup>

### 3. Tanrı Panteonu

Hint Avrupalıların ilk dönemlerinde kullandıkları dilin ve sözcüklerin incelenmesinden onların tarımla uğraştıkları, sığır (aynı zamanda domuz ve büyük olasılıkla koyun) yetiştirdikleri ve yabani ya da evcilleştirilmiş atı bildikleri ve yarı göçebe bir topluluk oldukları anlaşılmaktadır. Hayvancılığın ağır bastığı bu dönemde çobanlık, göçebelik, ataerkil aile yapısı, talan baskınlarına düşkünlük ve savaşımlara yönelik askeri örgütlenme Hint-Avrupalıların ayırt edici çizgileri olmuştur.<sup>58</sup> Bu özellikleri nedeniyle Arilerin inancında, yaşam şartları ve yaşadıkları tabii ortamın sonucu olarak "tabiat"ın önemli bir faktör olarak ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>59</sup>

Ariler, tabiat olaylarını kişileştiren, tabiat olaylarına tanrısal güçler yükleyen bir inanca mensuptular. Bu nedenle belli bir güçleri olduğuna inanılan, ateş, su, toprak, yıldırım, gökyüzü ve hava, güneş, ay ve yıldızların belirli güçler/tanrılar tarafından yönlendirildiğini esas alan bir inanç sistemini benimsemişlerdi.<sup>60</sup> Tabiatın faydalı yönleri olarak telakki edilen "gökyüzü, ışık, yıldırımla ortaya çıkan ateş, güneş, rüzgâr, su, toprak hayat veren gök gürültülü sağanak" gibi tabii olaylar iyi tanrılar tarafından yönlendirilmekteydi. Bunlar olmadığı durumlarda ise kötü güçlerin neden olduğuna inanılan karanlık, kuraklık vb zararlı tabii olaylar ortaya çıkmaktaydı. Tabiatın zararlı yönlerinden kurtulmak için "Işığın karanlığı yok etmesi, rüzgârın ve yağmurun kuraklığı gidermesi için" tanrılara övgüleri, şükürleri ve duaları içeren sade ve basit bir inanç sistemi geliştirmişlerdi.<sup>61</sup>

Bu sistem içerisinde ateş tanrısı, rüzgâr tanrısı, ölüm tanrısı, şafak tanrısı, dünyayı kaplayan suların tanrısı, bulutların tanrısı gibi tanrılara inanılmasının yanında bunların hepsinden yüce olduğuna inanılan bir tanrı düşüncesi de vardı. Bu "büyük Tanrı" düşüncesi sonraki dönemlerde de hem Hindistan'da hem de İran'da devam etmiştir. Bu bağlamda Rigveda'da hem Varuna hem de "Ka"nın sayılan özellikleri büyük tanrı inancını çağrıştırmaktadır. Varuna'nın özellikleri büyük tanrı'yı çağrıştırmasına rağmen, "Ka" tabirinin geçtiği Rigveda'nın 10. Mandalasının 121.

<sup>56</sup> Mallory, *Hint Avrupalıların İzinde*, s. 66.

<sup>57</sup> Mallory, *Hint Avrupalıların İzinde*, s. 66.

<sup>58</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I, 234.

<sup>59</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 299-300.

<sup>60</sup> Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 4-5; Zenaidi, *Media, Babylon, Persia*, s. 39.

<sup>61</sup> Zenaidi, *Media, Babylon, Persia*, s. 39-40.

İlahisinde ismi verilmeyen büyük bir tanrının özellikleri sayılmaktadır.<sup>62</sup> Bu ilahinin her kıtasının sonunda "kendisine kurbanlar sunacağımız tanrı kim?" diye sorulmakta, adetâ "Yaratıcı Kuvvetin" isimsizliğine dikkat çekilmek istenmektedir. "Kim" veya "Ne" soru zamirinin Sanskritçedeki karşılığı "Ka"dır.<sup>63</sup>

Avesta'da ise büyük Tanrı, Ahura Mazda olarak isimlendirilmiştir. Avesta hakkındaki çalışmaları ve çevirisi ile bilinen Darmesteter ile kendisi de bir Mecusi olan Taraporewala, Ahura Mazda'nın "Büyük Tanrı" anlamında kullanıldığını belirtmişlerdir.<sup>64</sup>

Antik Arilerin başka bir özelliği de tapınaklarının olmamasıdır. Bu durum onların tam olarak yerleşik hayata geçmemiş olmalarından kaynaklanmış olmalıdır. Arilerin ilk dönemlerinde put veya tapınakların olmadığı, tüm Hint Avrupalıların en eski ayinlerinin ne tapınaklara ne de putlara dayandığı, hatta Hint Avrupalıların eski dillerinde "tapınak" anlamına gelen bir terime rastlanmadığı belirtilmiştir. Ancak kurban edilmiş hayvanların olduğu ve şiirlerin okunduğu bir yemekle, ilahların "ölümlüler" tarafından ağırlandıkları bir ziyaret olarak tasarlanmış bir "ibadet" söz konusuydu.<sup>65</sup> Herodot, tarih ile ilgili yazdığı kitabında İran taraflarından bahsederken onların tapınaklarının olmadığını belirtmiş, Arilerin güneşe, aya, toprağa, ateşe, suya ve rüzgâra taptıklarını ifade etmiştir.<sup>66</sup> Antik Arilerin göç ettiği başka bir yer olan Hindistan'da da tapınakların olmadığı, Hindistan'daki Arilerin ilk dönemlerde mabet yapmadıkları bu yönüyle hem İranlıların hem de Hintlilerin benzerlik gösterdikleri kaydedilmiştir.<sup>67</sup>

Yukarıda sayılan benzerliklerin dışında Antik Arilerin tanrı panteonuna ait başka tanrıların da Hint ve İran mitolojisinde görüldükleri tespit edilmiştir. Bu gelecek bölümde Hindistan ve İran'da görülen benzer tanrılar incelenecektir.

### 3.1. Varuna-Ahura

Varuna, Hint mitolojisinde dünya ve göğü çevreleyen suların tanrısı olarak kabul edilmektedir. Varuna'ya, Antik Arilerin tanrı panteonuna dair ilk bilgilerden birinde M.Ö. 1380 yıllarında Mitanniler ile Hititler arasında yapılmış bir barış antlaşmasında rastlanmaktadır. Bu antlaşmada Varuna ile beraber Mitra, İndra ve Nasatyas adlı tanrıların ismi de geçmektedir.<sup>68</sup> Anadolu'da (Boğazköy) çıkarılan

<sup>62</sup> Bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm> sitesinde yayınlanmakta olan Ralph Thomas Hotchkın Griffith'e ait Rigveda'nın İngilizce çevirisi, Hymn, CXXI. "Ka" aynı ilahinin Türkçe çevirisi için Raju, *Asya Dinleri*, s. 61-62.

<sup>63</sup> Bk. Kaya, Vedaların Bilinmeyen Tanrısı Ka, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1242/14168.pdf> erişim 14/11/2012.

<sup>64</sup> Darmesteter, *Selected Essays*, s. 289; Taraporewala, *Zerdüş'tün Gathaları*, s. 19-20.

<sup>65</sup> Mallory, *Hint Avrupalıların İzinde*, s. 149. Eliade, konu hakkında şunları ifade etmektedir: "Hit-Avrupalılar tapınak yapmıyorlardı; büyük olasılıkla tapım açık havada ve etrafı çevrili, kutsanmış bir toprak parçasında yapılıyordu. Bk. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I, 236.

<sup>66</sup> Moulton, *Early Zoroastrianism*, s. 391-392.

<sup>67</sup> Subhash Kak, *Vedic Elements*, s. 58.

<sup>68</sup> Kulke-Rothermund, *Hindistan Tarihi*, s. 56-57; Moulton, s. 5-6. İlk üç tanrı İran ve Hint mitolojilerinde ortak olarak bulunuyorsa da Nasatya sadece Hint mitolojisinde varlığını sürdürmüştür. Nasatya, *Aşvinler* olarak da bilinen at-insanlar, at-tanrılar olarak da tanımlanırlar. İkizdirler. Bunların birini veya ikisini birden tanımlamak için Nasatya denilmiştir. Güneşle kısırağın ikiz oğulları, Tanrıların doktorları olarak kabul edilmişlerdir. Bk. O'Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, s. 300; Campbell, *Batı Mitolojisi*, s. 292; Kadir, "İslam Öncesi Hint Düşüncesi" *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 35. Nasatya ile ilgili Vedalar'da

→

çivi yazılı metinlerden anlaşıldığına göre Hitit Kralı Suppililiuma ve Mitanni Kralı Mattivaza arasında yapılan antlaşmada tanrılar şahit tutulmuş ve “İlani *Miitra* assiil ilani *Uruwnas* siil ilu *İndara* ilani *nasatti ranna*” şeklinde bir formül kullanılmıştır.<sup>69</sup> Hint ve İran mitolojileri karşılaştırmalı olarak incelendiğinde Mitra, Varuna ve İndra’ya sonraki dönemlerde de tapınıldığı görülmektedir.

Varuna, Vedik panteonda büyük tanrılar arasında yer almasına rağmen Rigveda’nın ilahilerinden çok azı kendisine hitap etmektedir.<sup>70</sup> Hint mitolojisinde, Varuna, Mitra ve Bhaga, Vedalar’da güneşin ismi olan Aditya’dan türemişlerdir. Bu nedenle Varuna ve Mitra’ya Adityas da denmiştir.<sup>71</sup>

Varuna’nın adı *vr*, fiil kökünden “kaplamak, içermek” anlamından gelir; çünkü o evreni içerir ve sıfatı egemenliktir. Varuna’nın kainatı ve her şeyi kuşattığı, kainatın hâkimi olduğu kabul edilmiştir. Yeryüzündeki suların dünyayı çevrelediğine ve Varuna’nın bunları kontrol ettiğine inanılmıştır. Bu suların mitolojik olup dünya denizlerinde bulunan sularla pek alakasının bulunmadığı anlaşılmaktadır. Varuna, sulara ateş salar, altın disk güneşi göklere uçurur, gece ve gündüzü ayarlar, onun düzeni olan “*rita*” dünyanın düzenidir. Gökte durarak, dünyaya yön verir.<sup>72</sup> Varuna’nın en sevmediği davranış yalan konuşmaktır.<sup>73</sup> Bu yönüyle yalandan nefret eden ve günahkârlara hastalık, özellikle su toplanma hastalığı saçan bir Veda tanrısı olarak kabul edilmiştir.<sup>74</sup> Başlangıçta bir gök tanrısı olarak tapınılan Varuna, Yunan mitolojisindeki Ouranos’a (Uranüs) denk gelmekteydi.<sup>75</sup> Fakat sonraları bu üstün makamını yitirmiş ve okyanusların tanrısı durumuna düşmüştür.<sup>76</sup>

Varuna’nın İran mitolojisindeki karşılığı Ahura olarak kabul edilmektedir. Darmesteter, Ormazd Yast’ın çevirinde Ahura’yı “Rab, Tanrı anlamında, Mazda’yı ise bütün bilginin sahibi olarak çevirmiştir.<sup>77</sup> Bu yönüyle Ahura Mazda, kelime anlamıyla “Büyük Bilginin Efendisi/Büyük Tanrı” demektir ve bu şekliyle Varuna’nın karşılığı olmaktadır.<sup>78</sup> Rawlinson’ın, Avesta’nın farklı yerlerinden Ahura Mazda’nın özellikleri hakkında derlediği bilgilere göre Ahura Mazda, “dünyevi ve manevi yaşamın yaratıcısı”dır; o “kutsal bedenleri”, “toprağı, suyu ve ağaçları”, “bütün iyi yaratıkları” ve “bütün iyi, gerçek şeyleri” yaratmıştır. O “iyi”, “kutsal”, “sa”, “ger-

→

geçen bir bölüm şu şekildedir: “Ben ona bölünemez Dyad (bölünemez tanrılar, yani aslen iki olan Aşvinler) diye tapıyorum. Raju, *Asya Dinleri*, s. 103. Ayrıca Aşvinlere seslenen bir ilahi için bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01003.htm> erişim 14/05/2012.

<sup>69</sup> Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 36.

<sup>70</sup> Campbell, *Doğu Mitolojisi*, s. 176; Haug, *Essays*, s. 267. Varuna’ya hitap eden bir ilahi için bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01025.htm> erişim 11/05/2012.

<sup>71</sup> Daha sonraki döneme ait bir listede Adityas’ların isimleri şu şekildedir: Indra, Aryaman, Vivaşvant, Vişnu, Parjanya, Dhatri, Puşan, Amşu, ve Tvaşta. Bk. Subhash Kak, *Vedic Elements*, s. 53-54.

<sup>72</sup> Campbell, *Doğu Mitolojisi*, s. 176; Raju, *Asya Dinleri*, s. 51; Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 55-56.

<sup>73</sup> Zenaïdi, *Media, Babylon, Persia*, s. 41.

<sup>74</sup> O’Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, s. 306.

<sup>75</sup> Müller, *Contributions*, II, 546.

<sup>76</sup> Raju, *Asya Dinleri*, s. 51; Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 55-56

<sup>77</sup> Darmesteter, *The Sacred Books*, XXIII, 27.

<sup>78</sup> Taraporewala, *Zerdüş’tün Gathaları*, s. 19-20; Zenaïdi, *Media, Babylon, Persia*, s. 61; Darmesteter, *Selected Essays*, s. 289.

çek”, “Kutsal Tanrı”, “en kutsalı”, “gerçeğin özü”, “bütün gerçeğin babası”, “bütün varlıkların en iyisi”, “saflığın efendisi”dir.<sup>79</sup>

Aslında Ahura tabiri ile Varuna tabiri arasındaki benzerliğin yanında Ahura ile Asura tabirleri arasındaki zıtlık üzerinde de durmak gereklidir. Her iki mitolojide, İran ve Hint mitolojilerinde, benzer şekilde tanrılar iyi ve kötü tanrılar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İran Mitolojisinde, iyi tanrılar, *Ahuralar*, kötü tanrılar, ise *Devalar* olarak isimlendirilmişken Hint mitolojisinde tam tersi bir biçimde kötü tanrılar *asuralar*, iyi tanrılar *daevalar* olarak isimlendirilmiştir. Hint mitolojisinde iyi tanrıları anlatmak için kullanılan *daeva*’lar İran’da kötü tanrıları anlatmak için kullanılmıştır.

Her iki mitoloji karşılaştırıldığında İran mitolojisinde kavramların kullanımında tarih boyunca bir değişim gerçekleşmediği fakat Hint mitolojisinde aynı tabirlerin farklı dönemlerde zıt anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan *Deva* tabiri, Vedalarda iyi tanrılar ve ilahi varlıklar için kullanılmasına rağmen yine Veda’da birkaç kez şeytanların sıfatı olarak da kullanılmıştır. Fakat aynı tabir, Avesta’nın ilk ve sonraki tüm metinlerinde kötü ruhları ifade etmek için kullanılmıştır. Yani İran mitolojisinde bu sözcüğün kullanımında tarih boyunca bir değişim olmamıştır. Bunun nedeni Zerdüş’tün monoteizme vurgu yaparak bu inancı tersine çevirmesine dayandırılmıştır.<sup>80</sup> Taraporewala, İran ve Hint mitolojisinde bu ve benzeri terimlerin taban tabana zıt anlamlarda kullanılmasının nedenini, Arilerin iki kola ayrılmadan önce soyun iki bölümü arasında çıkan dini tartışmalara dayandırmaktadır.<sup>81</sup>

Benzer şekilde Hint mitolojisinde *Asura* sözcüğünün bazen zıt anlamlarda kullanıldığı fakat *Ahura* tabirinin tüm Avesta’da aynı anlamda kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>82</sup> Ahura ve Asura sözcüklerini, karşılaştıran Martin Haug da Hint mitolojisinde Asura’nın Rigveda’larda iyi anlamda kullanıldığını fakat iki yerde kötü tanrıları ifade etmek için de kullanıldığını, Ahura sözcüğünün ise tüm Avesta’da iyi anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Haug, Yasna 12/9’da Zerdüş’tün dininin, Ahura dini (the Zoroastrian Ahuryan religion) olarak tanımlandığını ifade etmiştir.<sup>83</sup>

Hint mitolojisinde kötü tanrıları ifade etmek için kullanılan Asura, erken Veda metinlerinde sonsuz yaşamı ifade etmek, özellikle sonsuz gökyüzü küresinin hâkimi, Varuna’nın sıfatı olarak kullanılmıştır: “Ey günahkârların unuttuğu Varuna, senin adak ayinlerinin düzenini bozan insanları yok eden o silahları, Ey Asura, bize doğrultma.”<sup>84</sup> Taraporewala’ya göre Asura Varuna’nın bu şekilde tanımlanması, ilk

<sup>79</sup> Rawlinson, *Medya Krallığı*, s. 90. Ayrıca Ahura Mazda’nın sıfatları için bk. Darmesteter, *The Sacred Books*, XXIII, s. 25-27.

<sup>80</sup> Subhash Kak, *Vedic Elements*, s. 48. Bu iddia Avesta’nın daha geç bir metin olmasına dayandırılmış olmalıdır.

<sup>81</sup> Taraporewala, *Zerdüş’tün Gathaları*, s. 16. Mallory, bunun nedenleri arasında her iki topluluğun gittikleri yerlerdeki yerel toplumlarla karışmayı da sayıyor. Bu ve diğer nedenler için bk. Mallory, *Hint Avrupalıların İzinde*, s. 54-61.

<sup>82</sup> Taraporewala, *Zerdüş’tün Gathaları*, s. 20; Haug, *Essays*, s. 268.

<sup>83</sup> Haug, *Essays*, s. 268-269. Yasna, 12/9 için bk. Haug, *age.*, s. 174.

<sup>84</sup> <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm> Ralph Thomas Hotchkin Griffith’e ait Rigveda’nın İngilizce çevirisi, Hymn, XXVIII; Raju, *Asya Dinleri*, s. 52.

dönem Avesta'nın Ahura Mazda'sı "Bilge Tanrı" ile örtüşmektedir.<sup>85</sup> Hatta Zerdüştlükteki monoteizmin Varuna'dan geliştirildiği iddia edilmektedir.<sup>86</sup>

### 3.2. "Rita" ve "Aşa"

Hint-İran dinlerini inceleyen araştırmacılar bu dinlerin iki temel görüşleri olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilki, doğada iyi ile kötü arasında bir mücadele- nin olması diğeri de doğada bir kanun ve düzenin olmasıdır.<sup>87</sup> Her iki mitolojide de görülen kanun ve düzen kavramları için Hint mitolojisinde *Rita*, İran mitolojisinde *Aşa* kavramları kullanılmaktadır. *Rita* kavramı, Hint mitolojisinde hem tabiat düzenini hem de kişinin dürüstlüğüne vurgulamak için kullanılmıştır. Yani *rita*, tabiat ve bireydeki kanunu, düzeni ifade etmektedir.

Tabiattaki düzen, kanun ve kurallarını yani *rita'yı* kuran Varuna'dır. Varuna, *rita'nın* koruyucusu, verimli ve istikrarlı bir yasa olan *rita'nın* tanrısıdır. Bu yasalar bir kaya gibi sağlam, yerinden oynamaz ve sabittir.<sup>88</sup> *Rita'nın* hem kurucusu hem de koruyucusu olan Varuna, aynı zamanda evrenin hâkimi, yasayı ve doğanın düzenini oluşturan varlık ve her şeyin babasıdır.<sup>89</sup> Varuna, günleri ve geceleri düzenler. Onun "*rita*" sının ritmi yeryüzünün düzenini oluşturur. Varuna'nın *rita'sı* her şeyi bir ahenge göre var eden ya da sürdüren yasadır. Herşey bu nizama göre işler. Yaratılıştaki da bu ritim esastır.<sup>90</sup>

Vedalar'ın bazı yerlerinde Varuna'ya *rita'nın* sahibi olarak hitap edilmiştir. Mesela; "Ey hâkim güç, ey *rita'yı* elinde bulunduran, bana karşı lütfkâr ol."<sup>91</sup>

*Rita'nın*, maddi ve manevi olmak üzere iki yönü vardır. Maddi yönünün tabiatta görüldüğü gibi manevi yönü de bireyde tezahür etmelidir. Yani "*rita'yı* sadece bir fiziki prensip olarak düşünmek doğru değildir. O aynı zamanda ahlaki bir yoldur."<sup>92</sup> Bu özellikleriyle Vedalar'daki *rita* Avesta'daki *Aşa* kavramı ile örtüşmektedir. Hem Vedalarda hem de Avesta'da evrenin *rita'yı/aşa'yı* izlediği belirtilmiştir. Taraporewala'ya göre her iki sözcük de aynı öneme sahiptir.<sup>93</sup> Dünya'nın en yüce kanunu *aşa'dır* ve mümin'in en yüce ideali bunu yerine getirmek, bir "*ashavan-aşvan/aşa* sahibi" olmaktır/to become an Ashavan, possessed of Asha.<sup>94</sup>

Birbirine bu kadar yakın olan bu iki kavramı inceleyen Müller, bu iki tabirin aynı kökenden gelmiş olabileceğine işaret etmiştir. Müller'e göre Sanskritçe'deki *Rt'nin* Avesta diline *sh* olarak geçmiş olması mümkündür. *Rita* da muhtemelen *arta* olarak söylenmiştir. Bu da Arilerin diğeri bir kolu olan İran Arilerinde *asha/aşa* olarak telaffuz edilmiştir.<sup>95</sup>

<sup>85</sup> Taraporewala, *Zerdüş'tün Gathaları*, s. 19-20.

<sup>86</sup> Bausani, "İslam Öncesi İran Düşüncesi", *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 79. Zeus, Jüpiter, Varuna ve Ahura Mazda arasında bir karşılaştırma için bk. Darmesteter, *Selected Essays*, s. 280-291.

<sup>87</sup> Darmesteter, *The Sacred Books*, IV, ivii.

<sup>88</sup> Darmesteter, *Selected Essays*, s. 285; Ayrıca bk. Campbell, *Doğu Mitolojisi*, s. 177-178.

<sup>89</sup> Taraporewala, *Zerdüş'tün Gathaları*, s. 20.

<sup>90</sup> Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 56.

<sup>91</sup> Raju, *Asya Dinleri*, s. 52.

<sup>92</sup> Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 56.

<sup>93</sup> Taraporewala, *Zerdüş'tün Gathaları*, s. 40.

<sup>94</sup> Müller, *Lectures*, s. 251.

<sup>95</sup> Müller, *Lectures*, s. 249-250. Rita ve Aşa kavramlarının karşılaştırması için ayrıca bk. Bloomfield, *The Religion of The Veda*, s. 125-129.



Akademisyenlerin *Aşa* kavramını “saflık, doğruluk veya gerçek” diye çevirdiklerini, oysa *Aşa* kavramının bu sözcüklerin herhangi birinden çok daha fazla anlamı olduğunu belirten Taraporewala’ya göre *Aşa*, bütün gerçekleşme ve bütün evrimin ana kaynağı olan sonsuz gerçek, tek doğrudur. Bu kavramı yalnızca sözcüklerle ifade etmek çok zordur; o derinden düşünülmeli ve içimizden tanınmalıdır. *Aşa* Tanrı’nın tahtını tutan gerçektir. O evrenin kendisine göre yapıldığı büyük yasa; Tanrı’nın planıdır. *Aşa*, bütün görünen yaratılışı yöneten, Tanrısal plan ya da yasadır.<sup>96</sup>

Avesta’da *Aşa*’ya işaret eden yerlerde ona uyanın sonsuz yaşamı kazanacağı, *Aşa*’nın tek gerçek yol olduğu ifade edilmiştir.

“Kim ki *Aşa*’yla tümüyle başarır

Dünya üzerindeki yaşamını yenilemeyi,-

Zerdüşt’ün görevini, iradesini Ahura’nın,-

Sonsuz yaşamı kazanır ödül olarak,

Miras alacaktır tüm dünyanın verdiği;...”<sup>97</sup>

“Bir tek yol vardır, *Aşa’nın Yolu*, bütün öteki yollar yanlış yollardır.”<sup>98</sup>

“O insan, gerçekten, her hareketini

Tapınma olarak yapan, *Aşa*’nın yasasına göre,

Mazda Ahura tarafından en iyi sayılır;...”<sup>99</sup>

### 3.3. Mitra

Kelime olarak Sanskritçe’de arkadaş anlamına gelen “Mitra”<sup>100</sup>, Hindu Mitolojisine göre Varuna’nın ikiz kardeşi ve Aditi’nin oğludur.<sup>101</sup> Hint mitolojisinde tanrı Mitra ve tanrı Varuna arasındaki yakınlık dikkat çekicidir. O kadar ki ikisine ayrılmaz biçimde Varuna-Mitra veya Mitra-Varuna olarak bir arada hitap edilmiş, Varuna ile birlikte Mitra’ya da, yakarılmıştır.<sup>102</sup> Hint inancına göre bu iki tanrı aynı arabayı süren aynı şeyleri düşünenlerdir. İkisi beraber Kozmik düzeni ve Doğruluk Hukuk’unu muhafaza etmekte, kişinin yaptıklarını ve kalbini izlemekte, aynı anda görmekte aynı anda bilmektedirler. Güneş sık sık Varuna’nın gözleri olarak anıldığı gibi Mitra-Varuna’nın da gözleri olarak kabul edilmektedir.<sup>103</sup> Hint panteonundaki görevi Tanrılarla insanların arasını bulmak olmuştur.<sup>104</sup>

Mithra olarak anıldığı İran mitolojisinde ise Zerdüşt ve Zerdüşt sonrası dönemlerde farklı şekillerde tezahür etmiştir. Zerdüşt, Ahura Mazda’nın özelliğini kesin olarak vurguladığı için, Hindistan’da Varuna ile Mitra ikiz kardeş ve eşit sayılmışken, İran’da Mithra, Ahura Mazda ile bir ve eşit sayılmamıştır. Hatta Zer-

<sup>96</sup> Taraporewala, *Zerdüşt’ün Gathaları*, s. 39–40.

<sup>97</sup> Taraporewala, *Zerdüşt’ün Gathaları*, s. 159–160.

<sup>98</sup> Taraporewala, *Zerdüşt’ün Gathaları*, s. 42.

<sup>99</sup> Taraporewala, *Zerdüşt’ün Gathaları*, s. 177.

<sup>100</sup> Raju, *Asya Dinleri*, s. 67–79; Zenaidi, *Media, Babylon, Persia*, s. 41.

<sup>101</sup> Raju, *Asya Dinleri*, s. 51, 75.

<sup>102</sup> Mitra’ya, Varuna ile birlikte yakarılan yerler için bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rvi01.htm> erişim 11/05/2012 ile Raju, *Asya Dinleri*, s. 51, 54, 57.

<sup>103</sup> Zenaidi, *Media, Babylon, Persia*, s. 41–42.

<sup>104</sup> Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 62.

düş'ün Gathalar'ında bir kez bile adı geçmemiştir. Fakat Zerdüşt sonrası Avesta literatüründe Mithra yine Ahura'yla ilişkilendirilmiş, ikisine birlikte sonsuz, yüce ve kutsal iki tanrı olarak yakarılmıştır. Hatta Hint panteonunda Mitra'ya Varuna ile birlikte yakarıldığı gibi Avesta'da da Ahura ve Mithra'ya birlikte yakarılmıştır.<sup>105</sup> Zerdüşt sonrası dönemde Güneş, Mithra'nın en yakın arkadaşı kabul edilmiştir. Mithra'nın en önemli görevi, Sraoşa ve Raşnu ile beraber ruhlar için yargıç olarak bulunmaktır.<sup>106</sup> Mithra, ölümün öteki kıyısında ruhları beklemekte ve Sraoşa ve Raşnu'nun yanında oturarak, ruhlar hakkında hüküm vermektedir. Mithra, Hindu Mitra'nın Veda'daki konumu ile benzer olarak, bilge hükümdar, seven muhafız ve insanlığın tarafsız yargıç olan yüce varlıktır.<sup>107</sup>

Mithra, Zerdüşt sonrası Avesta literatüründe, "Ahura" olarak isimlendirilmiş<sup>108</sup> ve kendisine göksel ışığın tanrısı olarak yakarılmış, ışık olarak kabul edilmiştir. Mithra güneş değildir, güneş onun maddi aracıdır.<sup>109</sup> İrandaki Mithra inancı hakkında Taraporewala, şunları söylemektedir:

"Zerdüşt ritüelinde Mithra'ya yapılan ayin<sup>110</sup> hep Hurşid'e (maddesel olarak güneş) seslenen ayinden<sup>111</sup> sonra okunur. Mithra hep uyanık ve tetiktedir. Bin kulağı ve onbin gözü vardır. Bunlarla bütün yaratıkları izler, tümünü duyar, tümünü görür. Hiç kimse onu aldatamaz. Böylece o hakikat ve bağlılığın tanrısıdır. Ve ne zaman bir ant içilse ona yakarılır. O, tüm sözleşmeleri ve verilen sözleri garanti eder ve tüm sözleşmesini bozanları ve sözünü tutmayanları cezalandırır. İran'da böyle suç işleyenler, Mithro-Druj (Mithra'ya karşı günah işleyen denir ve onlar en kötü günahkârlar olarak) sayılırlardı. Işık olarak o ayrıca (dişi hayvanlarda) çiftleşme isteğini temsil eder ve böylece "geniş otlakların tanrısı" diye adlandırılır ve o "verimlilik tanrısı"dr. O bereket vermiş, bolluk vermiş, sürüler vermiş, soy ve yaşam vermiştir, sular akıtmış ve bitkilerin büyümesine yardım etmiştir. O, tapanlarına sağlık, bolluk ve yetenekli çocuklar bağışlamıştır. Ve bu maddi rahatlıkların yanında barış ve görkem de bağışlamıştır. Işığın tanrısı olarak karanlığın ve günahın ve pisliğin düşmanıdır. Gökyüzünün ordularını, Cehennemın sürülerine karşı götürür.<sup>112</sup>

### 3.4. İndra

M.Ö. XIV. yüzyılda yazılmış bir antlaşmada Mitra ve Varuna ile birlikte şahit tutulan bir tanrı olan İndra, Hint panteonunda hem iyi (daeva) hem de kötü

<sup>105</sup> Bk. Darmesteter, *The Sacred Books*, XXIII, Mithra Yeşt, 28/113, s. 148 ve Mithra Yeşt, 35/145, s. 158. Hurşid Nyayis, 7, bk. Darmesteter, *The Sacred Books*, XXIII, 351. Mihir Nyayis, 7 ve 12, iki yer için bk. Darmesteter, *The Sacred Books*, XXIII, 354.

<sup>106</sup> Taraporewala, *Zerdüşt'ün Gathaları*, s. 187. Mithra'nın Raşnu ve Sraoşa ile beraber ölümden sonra ruhları yargıladıkları, onlar hakkında hüküm veren tanrısal varlıklar olduklarına inanılmaktadır. Bk. Malandra, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/293595/ancient-Iranian-religion/68328/Origin-and-historical-development#ref559647> erişim 08/02/2012.

<sup>107</sup> Taraporewala, *Zerdüşt'ün Gathaları*, s. 22. Varuna-Mitra ile Ahura-Mitra kullanımlarının karşılaştırılması için bk. Bloomfield, *The Religion of The Veda*, s. 119-125.

<sup>108</sup> Malandra, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/293595/ancient-Iranian-religion/68328/Origin-and-historical-development#ref559647> erişim 08/02/2012.

<sup>109</sup> Taraporewala, *Zerdüşt'ün Gathaları*, s. 186.

<sup>110</sup> Mihir Yast-Mithra Yeşt için bk. Darmesteter, *The Sacred Books*, XXIII, 119-158.

<sup>111</sup> Khorsed Yast-Hurşid Yeşt için bk. Darmesteter, *The Sacred Books*, XXIII, 48-52.

<sup>112</sup> Taraporewala, *Zerdüşt'ün Gathaları*, s. 186-187.

(asura) özellikler taşıyan bir tanrıdır.<sup>113</sup> Anadolu'da Boğazköy'de yapılan kazılarda ismine rastlanılan tanrılardan biri olan İndra'nın en önemli özelliklerinden biri onun bir savaşçı tanrı olmasıdır.<sup>114</sup> Rigveda'da İndra'nın Arilere yardım ettiği ve Dasas (Hindistan'ın Arilerden önceki yerli halkı) kentlerini yerle bir ettiği belirtilmiştir.<sup>115</sup>

Yıldırımlar çaktıran, yağmur ve bulut tanrısı olarak kabul edilen, yağmur yağdırması için kendisine yakarılan İndra<sup>116</sup> için yaz mevsimi kutsaldır. Küçük fırtına tanrıları olan Marutlar ve başka bir tanrı olan Rudra da, İndra'ya eşlik etmektedir.<sup>117</sup>

Şimşek ve yıldırımla simgelenmiş olan İndra'nın bir diğer fonksiyonu Vritra ile yaptığı savaş ve böylece insanlığın kurtuluşudur.<sup>118</sup> Rigveda'da, İndra'nın suları engelleyen Vritra ile mücadele ettiği ve onu şimşegiyle öldürüp yendiği anlatılır. Bu galibiyet Vritra'nın egemenliği altındaki suların insanlara gelmesini sağlamıştır.<sup>119</sup>

İran mitolojisinde görülen, bir tanrının tamamen iyi veya kötü olmasındaki uyum İndra'da da görülmektedir. Hindistan'da hem *daeava* hem de *asura* olarak nitelendirilen İndra'nın özellikleri İran mitolojisinde farklı kişilerde toplanmıştır. İndra, Zerdüşt öncesi dönemde "Zafer Tanrısı" iken Zerdüşt ve Zerdüşt sonrası dönemde tüm olumlu niteliklerinden sıyrılmış ve Angra Mainyu'nun hizmetinde bir şeytan durumuna dönüşmüştür. Rigveda'lardaki Varuna'nın Ahura'ya, İndra'nın ise Angramainyu'nun en önemli vekiline dönüştüğünü belirten Taraporewala, İndra'nın Hindistan'daki şeytan katili olma özelliğinin ise İran dini tarihinde çok önemli bir yeri olan Verethraghna/Thraetaona'nın (sonra Behram) adı olmayı sürdürdüğünü kaydetmiştir. Taraporewala, Verethrangha'nın / Behram'ın başarılarından kimilerinin Veda'da anlatılan İndra'nın yaptıklarını hatırlattığını belirtmektedir.<sup>120</sup> Verethragha'nın başarılarını anlatan bir bölümde/Yaş'ta, Verethraghna'nın, Angra Mainyu'nun Dünya'yı yok etmek için yarattığı üç ağızlı, üç başlı, altı gözlü binlerce duyusu olan Azi Dahaka'yı öldürdüğü anlatılır.<sup>121</sup>

Bu kaydedilenlere göre Hint mitolojisinde hem iyi hem kötü bir tanrı olan İndra, İran mitolojisinde iyi ve kötü yanları birbirinden ayrılmış ve farklı iki şahsa yüklenmiştir. Hint mitolojisinde görülen İndra'nın Vrihtra'yı öldürmesi, İran mitolojisinde Verethrangha'ya, kuraklığa yol açan kötü ruhlarla savaşan tanrısallığına, dönüştürülmüştür.<sup>122</sup>

<sup>113</sup> Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 54.

<sup>114</sup> Mackenzie, *Indian Myth And Legend*, s. 3-5.

<sup>115</sup> Bk. Griffith'e ait Rigveda'nın İngilizce çevirisi, Hymn, CIII, 3; Raju, *Asya Dinleri*, s. 50.

<sup>116</sup> Raju, *Asya Dinleri*, s. 49.

<sup>117</sup> Mackenzie, *Indian Myth And Legend*, s. 5-6; Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 54. Eşlik eden diğer tanrılar için bk. *age.*, s. 54-55.

<sup>118</sup> Mackenzie, *Indian Myth And Legend*, s. 6-8

<sup>119</sup> Raju, *Asya Dinleri*, s. 50,75; Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 55. İndra'nın Vritra'yı öldürmesi ve suları kurtardığının anlatıldığı mitos için bk. O'Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, s. 64-66

<sup>120</sup> Taraporewala, *Zerdüşt'ün Gathaları*, s. 20-21.

<sup>121</sup> Darmesteter, *The Sacred Books*, XXIII, s. 242.

<sup>122</sup> Korkmaz, *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, s. 152.

### 3.5. Soma

Hint ve İnan tanrı panteonundaki ortak tanrılardan biri de Rigveda'da Soma, Avesta'da Haoma olarak geçen tanrıdır. Rigveda'da, Soma'ya 120 ilahi sunulmuştur.<sup>123</sup> Hint mitolojisinde Soma bir tanrı olduğu kadar aynı zamanda tanrılara ölümsüzlük sunan önemli bir içkidir. Soma'nın tanrılara ölümsüzlük bahsettiği kadar, insanlara da uzun ömür verdiğine, düşünceyi canlandırdığına, savaşta cesareti arttırdığına, hastalıkları uzaklaştırdığına inanılır. Daha doğru bir ifade ile o ilahlaştırılmış bir içki çeşididir.<sup>124</sup> Tanrıların koruyucusu ve dostu pozisyonundadır. İndra'nın Soma'yı içerek güçlendiğine inanılır.<sup>125</sup> Hatta Agni'nin de İndra gibi Soma içtiğine inanılır.<sup>126</sup> Rahip ve Tanrıların onu içerek vecd ile istiğrak haline girdiklerine inanılmıştır.<sup>127</sup>

Soma, "haoma" adı ile aynı fonksiyonları içinde Avesta'da da görülür.<sup>128</sup> Zerdüş'tün ayinlerinde okunan *yasna*'ya kutsal ölümsüzlük suyu olarak algılanan *haoma* sunumu eşlik ederdi.<sup>129</sup> Kutsal ölümsüzlük suyu olmasının ötesinde, Haoma, Zerdüş'tün ile Ahuramazda arasında, Zerdüş'ten aldığı soruları götürüp bir gün sonra yanıtlarıyla birlikte dönen bir *elçi-tanrı* idi.<sup>130</sup> Gathalar'ın dokuzuncu *yasnasında/Hom Yaşt*, Haoma'nın Havani<sup>131</sup> vaktinde Zerdüş'tün yanına geldiği ve Zerdüş'tün sorularına cevap verdiği anlatılmaktadır.<sup>132</sup>

Taraporewala, Haoma hakkında şunları söylemektedir: "Haoma, Veda'da Soma olarak geçen başka bir Hint-İnan tanrısıdır. O, Avesta'da, yalnızca Soma bitkisinin kişileştirmesi değil, aynı zamanda çocuk insanlığımızı ileri götürmek için ilk günlerde ortaya çıkmış büyük bir hocadır ve antik İnan'ın büyük hocaları tarafından çok sevilmiş biri olarak Avesta'da temsil edilmiştir. Hom Yeşt'te, Zerdüş'tün önüne çıkararak geçmiş çağlarda İnan'daki kutsal öğretinin tarihinin ana hatlarını ona anlatan olarak temsil edilmiştir. Kimi akademisyenler, Ariler arasında Haoma (Soma) kültürünü tanıtan ve başlıca Hint-İnan dini törenlerinde önemli bir parça olan bitkiye ve suyuna adını verenin o olduğuna inanırlar. Hint ve Zerdüş'tün dini törenleri, tümüyle bu bitkinin suyunun sunulmasına dayanır ve Zaoatar (Hint Hotar'ın karşılığı) ve Ratwi (Hint Advaryu'nun karşılığı) olarak bilinen iki rahip, törende ayini yönetir."<sup>133</sup> Ayinin uygulanma şekli ayinle ilgili terimler her iki kültürde de benzerlik göstermektedir.<sup>134</sup>

<sup>123</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1, 254. Eliade, aynı yerde Rigveda'nın dokuzuncu kitabı tamamen kendisine ithaf edildiğini belirtmiştir. Rigveda'nın kitabı için bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rvi09.htm> erişim 15/05/2012.

<sup>124</sup> Soma'ya seslenen bir ilahi için bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv10025.htm> erişim 11/05/2012.

<sup>125</sup> Mackenzie, *Indian Myth And Legend*, s. 15.

<sup>126</sup> Mackenzie, *Indian Myth And Legend*, s. 23.

<sup>127</sup> Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 59.

<sup>128</sup> Darmesteter, *The Sacred Books*, XXIII, 20, 141.

<sup>129</sup> Bk. Mithra Yeşt, 30/120; Darmesteter, II, 151.

<sup>130</sup> Korkmaz, *Zerdüş'tlük Terimleri Sözlüğü*, s. 75.

<sup>131</sup> Mills, dipnotta Havani vaktinin sabah 6'dan 10'a kadar olan vakit için kullanıldığını belirtmiştir. Bk. Mills, *The Sacred Books*, XXIII, Part III, s. 231.

<sup>132</sup> Mills, *The Sacred Books*, Part III, s. 230-239.

<sup>133</sup> Taraporewala, *Zerdüş'tün Gathaları*, s. 22-23.

<sup>134</sup> Benzerlikler için bk. Malandra, William W., <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/293595/ancient-Iranian-religion/68328/Origin-and-historical-development#ref559647> erişim 08/02/2012

### 3.6. Agni

Ateş, çok eski dönemlerden beri Hint-Avrupa halklarınca kutsanmış, özellikle Hintliler ve İranlılar tarafından büyük bir ilgi görmüştür.<sup>135</sup> Ateşe tapma Hint-Avrupa dinlerinin önemli bir unsurudur; önemli bir Veda tanrısı kabul edilen ateşle ilişkilendirilen Agni'nin adı Latince *ignis*, Litvanyaca *ugnis*, eski Slavca *ogni* sözcüklerinde ayırt edilmektedir. İran'da ateş tanrısının adı Atar'dır; ama tapımın daha eski terminolojisinde ateşe *atar* değil *agni* dendiğini gösteren bilgiler bulunmaktadır.<sup>136</sup> Bu da bu tanrının bir zamanlar Hint-Avrupalılarca geniş olarak saygı gördüğüne delalet eder. Agni muhtemelen enerji verici ısı ya da ateşin kişileştirilmiş haliydi. Enerji üreten her şey ısı yaydığı, ısı yayan her şeyin de enerji ürettiği imajı veya bilgisi tüm eski kültürlerde mevcuttu. Ateşin veya ısının, yakıcı-koruyucu ve faydalı özelliklerinden dolayı tanrılaştırılmış olduğu tezi doğrudur. Agni daha ziyade her şeye canlılık veren ısı ve enerjinin dini sifata büründürülmüş halidir. Böylece Agni hayat prensibi olmuştur. O her şeyin arkasındaki yaratıcı prensiptir.<sup>137</sup>

Agni, İndra'da olduğu gibi Vedalarda hem kötü (asura) hem de iyi (deva) sınıfına girer.<sup>138</sup> Agni, hem kendisinden korkulan hem de müşfik ve insanlara yardım eden bir tanrıdır. Bunun yanında tanrı Soma ile birlikte özellikte kurban töreninde büyük rol oynayan Agni, kurbanı yakarak kurbanın tanrılar katına ulaşmasını sağlar.<sup>139</sup>

Hint mitolojisine göre Agni'nin üç özelliği vardır: Agni Pavamana (bizatihi temiz olan), Agni pavaka (başkalarını temizleyen), Agni suci (parlayan). Agni atmosferin sularında doğmuştur. O, Apam Napat yani "suların çocuğu"dur. Aynı zamanda kâhin olan Agni'nin yardımcılara ve kendisine eşlik eden öteki ilahlara sahip olduğu düşünülür. Vedalarda Apri ilahileri denilen ilahilerde Agni'ye eşlik eden bu tanrılar sıralanır. Bunları Agni'nin sıfatları olarak düşünmek mümkündür.<sup>140</sup> Agni'nin bulunduğu yer açısından üç özelliği vardır. Agni hem yerde hem havada ve hem de gökte olabilir. Bu nitelikler onun her yerde hazır ve nazır olma özelliğine atıf yapar.<sup>141</sup>

Agni'nin Hindistan'daki durumu bu iken Atar (Atur, Azer) olarak anıldığı İran'da Zerdüş'tün yaşadığı dönemde bu kült yasaklanmış fakat sonraları tekrar ortaya çıkmıştır. Hindistan'daki ateş ilahı Agni'ye benzeyen İran'ın ateş ilahı Atar, sonsuz ilahi ışığın dünyevi şekli olarak görülen ateşi temsil eder ve tanrılardan biri olarak kabul edilir.<sup>142</sup> Avesta'da 62. Yasna ateşe sunulmuştur. 62. Yasna'nın 1, 4 ve 6. Bölümlerinde ateş Ahura Mazda'nın oğlu olarak nitelendirilmiştir.<sup>143</sup> İran'da ay-

<sup>135</sup> Yıldırım, *Fars Mitolojisi*, s. 92.

<sup>136</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I, 235.

<sup>137</sup> Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 53-54.

<sup>138</sup> Asura olarak tabir edildiği bir yer için bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv07002.htm>, Apri, 2/3.

<sup>139</sup> Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 51.

<sup>140</sup> Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 51-52. Apri ilahisi için bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01142.htm> erişim 11/05/2012.

<sup>141</sup> Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 53-54.

<sup>142</sup> Yıldırım, *Fars Mitolojisi*, s. 94.

<sup>143</sup> Mills, *The Sacred Books*, Yasna, LXII, 1, 4, 6, 314-315.

nı işlevi üstlenmiş tanrı *atar*'ın Ahura Mazda'nın oğlu olması gibi<sup>144</sup> Hindistan'da da Agni gök tanrısı Dyaus'un oğlu olarak kabul edilir. Gök'te "doğar", oradan şimşek biçiminde aşağı iner, ama aynı zamanda suda, ağaçta, bitkilerde de bulunur. Ayrıca güneşle de özdeşleştirilmiştir.<sup>145</sup>

Ateşin İran toplumlarında kutsanmasının nedenlerinden biri de su gibi, bütün canlıların varlıklarını borçlu oldukları nesne olarak bilinmesi olduğu belirtilmiştir. Avesta'da beş tür ateşten söz edilip her birine tek tek selam gönderilir: Birinci ateş, *ateş-i behrâm* olarak bilinen ve ateşkedelerde bulunan büyük ateştir. İkinci ateş canlıların bedenlerindedir. Üçüncü ateş bitkiler ve odunlarda bulunur. Dördüncü ateş bulutlardadır, yıldırım ve şimşekler veya Teşter'in güzünden sıçrayan ateştir. Beşinci ateş, sonsuz varlığı bulunan arşta ve Ahura Mazda'nın karşısındadır.<sup>146</sup>

### 3.7. Vayu

Vayu'ya da her iki mitolojide rastlanmaktadır. Hint mitolojisinde Vayu, İndra'yı kollayan ve ona eşlik eden Tanrılar arasında yer alır.<sup>147</sup> Hint mitolojisinde hem rüzgâr tanrısını hem de rüzgârın kendisini (özellikle sabah rüzgârını) ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>148</sup> Hem Vedalar'da hem de Avesta'da geçmektedir.<sup>149</sup> Haug'a göre Vayu, Veda'da geçtiği ismiyle Avesta'da da geçen tek Vedik tanrıdır.<sup>150</sup> Avesta'nın Râm Yaşt bölümünde Vayu'ya yapılan övgüler ve yakarılar yer almaktadır.<sup>151</sup>

İran mitolojisinde Vayu, hem göğü hem de aydınlığı ifade eder. Aydınlık için mücadele eden ve onu fethedendir.<sup>152</sup> İran'da, önceleri, kışın soğuğu getiren, baharda karları eriten rüzgâr ve gök tanrısı olan Vayu, sonraları, biri iyilik diğeri kötülük olmak üzere iki özelliğiyle belirgin "kader tanrısı" durumuna dönüştü. Rüzgâr, dünyanın nefesi, nefes yaşamın simgesi olduğundan yaşamın ve ölümün tanrısı olarak algılandı. Rüzgâr aynı zamanda fırtına kaynağı kabul edildiğinden Vayu, "savaş tanrısı" olarak öne çıktı.<sup>153</sup>

### 3.8. Naraşamsa/Narasamsa

Her iki coğrafyada görülmüş olan tanrılardan biri de Naraşamsa'dır. Hint mitolojisinde Agni'ye eşlik eden Tanrılar arasında yer alan Naraşamsa<sup>154</sup> İran mitolojisinde Nairyosangha adıyla anılmaktadır. Nairyosangha, Ahura Mazda'ya haber-

<sup>144</sup> Mills, *The Sacred Books*, Yasna, II, 12, "and the fire Ahura Mazda's son", s. 205–206.

<sup>145</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I, 252–253.

<sup>146</sup> Yıldırım, *Fars Mitolojisi*, s. 95–96.

<sup>147</sup> Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 54.

<sup>148</sup> O'Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, s. 307; Haug, *Essays*, s. 274.

<sup>149</sup> Rigveda'da hem kendisine hem de kendisiyle beraber diğer tanrılara hitap edilmiş ilahiler için bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rvi01.htm> erişim 11/05/2012.

<sup>150</sup> Haug, *Essays*, s. 275.

<sup>151</sup> Darmesteter, *The Sacred Books*, Part II, s. 249–263.

<sup>152</sup> Darmesteter, *The Sacred Books*, Part I, s. ixiv.

<sup>153</sup> Korkmaz, *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, s. 151.

<sup>154</sup> Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri*, s. 52. Ayrıca bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01013.htm> erişim 11/05/2012.

cilik görevi yapan bir melektir.<sup>155</sup> Bu melek, Dünya’da büyük kurtarıcıların tecelli zamanı belirlediğinde onların önünde belirir. Özel görevlerinden biri de gelecekte doğacak olan ve günah başılayıcılarından olan “Zerdüş’tün tohumunu korumaktır.” Ayrıca, ilk insan çiftinin, Maşye-Maşyane’nin yaratılışına yardım ettiği söylenir. Bu son iki görevi, sonraları önem kazanmıştır, ama Avesta’da bir çeşit tanrısal ateşi temsil eder.<sup>156</sup>

### 3.9. Bhaga

Bhaga da Hint ve İran mitolojilerinde görülen tanrılardan biridir. Bu tanrı Hint mitolojisinde Mitra ile benzer özelliklere sahiptir. Rigveda’da, Bhaga’ya bir ilahi sunulmuştur.<sup>157</sup> O da Mitra gibi Aditi’nin oğlu olarak kabul edilmiştir.<sup>158</sup> Bhaga’nın zenginlik, refah, kısmet dağıttığına inanılır. Kaderle ilgilidir. Rigveda’da fakir, hasta hatta kralların da Bhaga’ya kendi payları/kaderleri için dua etmesi gerektiği bildirilmiştir. Veda ve Avesta’da benzer özelliklere sahip olduğu görülür.<sup>159</sup> Veda’da, sonradan güneşle temsil edilen Bhaga, Persepolis ve diğer yerlerdeki Eski Ahameniş yazıtlarında üstün varlık Ahuramazda’nın sıfatıdır.<sup>160</sup> Buna göre Bhaga, Avesta’da geçtiği şekli ile Baga, Ahura Mazda’nın kendisidir. Ahura Mazda en büyük Baga’dır. Ahura Mazda’nın yanında Mithra da Baga olarak geçmiştir.<sup>161</sup>

### 3.10. Aryaman

Genelde Varuna ve Mitra ile ilintili olan bir Veda tanrısıdır. Rigveda’larda Varuna, Mitra ve Aryaman’a birlikte sunulmuş bir ilahi mevcuttur.<sup>162</sup> Rigveda’daki kullanımlarından birinde Avesta’daki Airyaman meleşini çağrıştırmaktadır.<sup>163</sup>

Aryaman her iki kutsal kitapta da “dost” ya da “yoldaş” ı çağırıştır ve evliliğe başkanlık eden özel bir tanrıdır. Benzer bir konum, evlilik töreni sırasında dua edilmesi gibi, Veda’da da vardır ve bugün Parsilerin arasında kısa bir ilahi ona adanmıştır. Airyema-işyo diye çağrılır ve evlilik seromonisinin önemli bir kısmı olarak halen kullanılır.<sup>164</sup>

Aslında Aryaman ve Bhaga, Hint mitolojisinde Mitra ile birleştirilmiştir. Birincisi Ariler toplumunu korur, özellikle konukseverliği oluşturan vasıfları yönetir ve evliliklerle ilgilenir. Adı “pay” anlamına gelen Bhaga, zenginliklerin dağıtımını sağlar. Aryaman ve Bhaga, Mitra ve Varuna’yla (ve kimi zaman da başka tanrılarla) birlikte, Adityalar grubunu ya da tanrıça Aditi’nin, “Bağlanmamış”ın, yani Özgür Tanrıça’nın oğullarını oluşturur.<sup>165</sup>

<sup>155</sup> Haug, *Essays*, s. 274.

<sup>156</sup> Taraporewala, *Zerdüş’tün Gathaları*, s. 21.

<sup>157</sup> Bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv07041.htm>, erişim 11/05/2012.

<sup>158</sup> Bhaga, Rigveda’da Aditi’nin oğlu *Bhaga, the Son of Aditi* olarak geçmektedir. Bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv07041.htm> Bhaga, 41/2 erişim 11/05/2012.

<sup>159</sup> Haug, *Essays*, s. 274.

<sup>160</sup> Taraporewala, *Zerdüş’tün Gathaları*, s. 21.

<sup>161</sup> Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 153.

<sup>162</sup> Bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01041.htm> erişim, 11/05/2012.

<sup>163</sup> Haug, *Essays*, s. 273.

<sup>164</sup> Taraporewala, *Zerdüş’tün Gathaları*, s. 21-22; Haug, *Essays*, s. 273.

<sup>165</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I, 249.

Hint ve İran mitolojisinin tanrı panteonlarında bunların dışında tapınılan başka ortak Tanrılar da vardır. Benzer olanlara, Vedalar'da "Suların çocukları "Son of the Waters", olarak ifade edilen Apam Napāt<sup>166</sup> ile Avesta'daki Apam Napāt<sup>167</sup>, Hint Saraşvati ile İrani Arṇdvī Sūrā Anāhitā'yı vb örnek gösterebiliriz.<sup>168</sup>

#### 4. Toplumsal Benzerlikler

Tanrı panteonundaki benzerlikler yanında, Hint ve İran Arileri arasında mitolojik kahramanlar ve toplum yapısının da benzer olduğu, Vedalar'da anlatılmış olan bazı kahramanların İran mitolojisinde de, olduğu görülmektedir.

Veda'da mitolojik bir kahraman olarak geçen Yama<sup>169</sup>, Avesta'da Yima<sup>170</sup> olarak geçmektedir.<sup>171</sup> Yima, büyük hükümdar ve Altın Çağ'ın hocası olarak kabul edilmektedir. Kral Cemşid ile benzer özellikleri mevcuttur.<sup>172</sup> Yine Vedalarda çoğunlukla Kavya olarak geçen bir kahraman, Avesta'da Kava-Usa<sup>173</sup> olarak geçmektedir. Kavya, Vedalarda genellikle İndra'yla ilintilidir ve bir yerde kutsal ateşi oluşturduğu söylenen kahramandır. Asura'ların hocasıdır ve aylasından ötürü *Šukracharya* (ışıklı öğretmen) olarak da bilinir. Avesta'da da aylasından ötürü ün salmıştır. Bunun dışında dualarıyla kötülüğü yenen kutsal bir kral olduğu kabul edilmiştir. Cennete ait bir kuşun yardımıyla havada uçmak gibi mucizevi özellikleri olduğuna inanılmıştır.<sup>174</sup>

Üçüncü benzer kişi ise hastalıkları, büyülerin yardımıyla tedavi eden büyük bir hekim olan ve Trita olarak Vedalarda geçen bir kahramandır. Avesta'da Thraetona olarak geçmektedir. Bu kişi İran mitolojisinde Feridun olarak da bilinmektedir. İki gelenekte de Athwya (Aptya) lakabını taşır ve Soma/Haoma ve ölümsüzlük içkisinin hazırlanmasıyla ilgilidir. Ayur-Veda'da ölümsüzlük bağışladığı belirtilmiştir. Hint mitolojisinde, yüzyıllarca dünyaya baskı kuran üç başlı canavarı öldüren Traitana olarak da bilinmektedir. Aynı gelenek, Thraetaona adıyla nerdeyse aynı sözcüklerle Avesta'da da bulunur.<sup>175</sup>

Mitolojik kahramanlar dışında geleneklerde de benzerlikler görülmektedir. Hinduların Upanayana kutlaması, Zerdüştilikteki Navjote (harfi harfine "yeni doğum") uygulamasına benzemektedir. Hindular gibi, Zerdüştiler arasında da bütün çocuklar, erkekler ve kızlar için, bu uygulama yapılmaktadır. Zerdüştlükte Navjote töreninden sonra kendisi için tören yapılan kişi Zerdüştlüğün sorumlu bir üyesi olarak kabul edilir. Bunun ifadesi olarak da kutsal gömlek (Sudreh) giyer, kutsal kuşak (Kuşti) takar ve dualar sırasında başını küçük bir takke ile örter. Bu üç dış

<sup>166</sup> <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv02035.htm> erişim 14/05/2012.

<sup>167</sup> Avesta'daki Apam Napāt için bk. Darmesteter, *The Sacred Books*, Part II, s. 6.

<sup>168</sup> Diğer benzerlikler için bk. <http://www.iranicaonline.org/articles/indo-iranian-religion> erişim 08/02/2012.

<sup>169</sup> Yama için bk. <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01035.htm> erişim 15/05/2012. Başka yerlerde de geçmektedir. Ayrıca Yama için bk. Mackenzie, *Indian Myth And Legend*, s. 38-60.

<sup>170</sup> Yima için bk. Darmesteter, *The Sacred Books*, Part II, Aban Yast, 7/25, s. 59.

<sup>171</sup> Darmesteter, *The Sacred Books*, Part I, s. 10-21.

<sup>172</sup> Taraporewala, *Zerdüş'tün Gathaları*, s. 17-18. Ayrıca bk. Zenaide, *Media, Babylon, Persia*, s. 52-53 ve 89; Haug, *Essays*, s. 277; <http://www.iranicaonline.org/articles/aryans> erişim 08/02/2012.

<sup>173</sup> Darmesteter, *The Sacred Books*, Part II, Aban Yast, 12/45, s. 65.

<sup>174</sup> Taraporewala, *Zerdüş'tün Gathaları*, s. 18; Haug, *Essays*, s. 278-279.

<sup>175</sup> Darmesteter, *The Sacred Books*, Part I, s. 219-223; Taraporewala, s.18-19; Haug, *Essays*, s. 277-278.



sembol, sırasıyla Hindu Yajnopavita'sına (kutsal iplik), Mekhala'ya (kuşak) ve Shikha'ya (başın tepesindeki saç perçemi) çok yakından uymaktadır.<sup>176</sup>

Hint ve İnan Arilerinde ilk yurt ile ilgili inançlar arasında da benzerlikler mevcuttur. Avesta'da Arilerin ilk yurdu yukarıda geçtiği gibi Ahura Mazda'nın yarattığı ilk ülke, *Airyānem Vaejah*, olarak belirtilmiştir. Dünya'nın merkezi olarak ifade edilen bu yer Harabeza (Elbruz Dağı) dağının da merkezi olarak kabul edilmektedir. Bu yer Hinduların Meru Dağının merkezinde olduğu söylenen "Tanrıların ülkesi" betimlemesine benzemektedir. Bu yurt hakkındaki en dikkat çekici nokta "bir yılın bir gün gibi" görünmesiydi. Hindular, Tanrıların bir gününün biz ölüm-ülülerin bir yılına eşit olduğunu söylerler.<sup>177</sup>

Son olarak her iki topluluktaki toplumsal tabakalaşma üzerinde durmak gerekir. Hint ve İnan Arileri toplumu üç sınıfa ayırmıştır. Tek fark toplumsal bölünmenin İnan'da bir kast sistemi haline dönüşmemiş olmasıdır.<sup>178</sup> Bu üç sınıflı tabakalaşma, Hint<sup>179</sup> ve İnan'la sınırlı kalmamış, Avrupa'ya göç eden Ariler arasında da devam etmiştir.<sup>180</sup> Dumezil, Arilerin bu üçe bölünmüş yapısını gösteren kanıtın, en eski Hint-Avrupa dini kaynaklarından biri olan Mittaniler ile Hititler arasındaki anlaşmada görülebileceğini belirtmiştir. Bu anlaşmada dört büyük Ari tanrısı Mitra, Varuna, İndra ve Nasatya'ya yemin edilmiştir. Bunlardan Mitra ve Varuna, Vedalarda belirgin bir biçimde bir arada kullanılmaktadır. Dumezil'e göre bu iki Tanrı, Hint egemenliğinin iki ana özelliği olan yasama ve din erkini temsil etmektedir. Bunlardan Nasatya, halkın ve çiftlik hayvanlarının sağlığıyla ilgiliyken, Tanrı İndra tam anlamıyla bir savaş tanrısıdır. Yani, Hint Avrupa toplumunun üç temel sınıfı, Mitannilerin yaptığı anlaşmada dini esaslara göre sunulmuştur.<sup>181</sup>

Dumezil, desteğini dini inançlardan alan bu üç parçalı toplum yapısının tüm Avrupa halklarının mitolojilerinde görülmesine rağmen en güzel örneğinin Hint-İranlılarda görüldüğünü belirtmiştir. Tarım ve hayvancılık döneminde ortaya çıkmış olan bu toplumsal tabakalaşma şu şekilde idi.<sup>182</sup>

	Hindistan	İnan	Yunanistan (İon bioi)	Roma	Galya
1. Rahipler	Brahmanlar	Athravan	Rahipler ve yetkililer	Flamines	Druides
2. Savaşçılar	Kşatriyalar	Ratheastlar	Savaşçılar	Milites	Equites
3. Çobanlar ve Çiftçiler	Vaisyalar	Vastriya fsuyant	İşçi ve zanaatkarlar	Quirites	Plebes

Hint ve İnanlılarda toplum tamamen bu üç sınıftan oluşmamıştı. Bunların dışında demircilik zanaatı, zarif eşya yapımının yanında Hint-İnanlıların gezginci millî şarkıcı ve hikâyecileri de mevcuttu. Son ikisi Ari edebiyatının günümüze taşıyıcı-

<sup>176</sup> Taraporewala, *Zerdüş'tün Gathaları*, s. 24.

<sup>177</sup> Taraporewala, *Zerdüş'tün Gathaları*, s. 17.

<sup>178</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I, 238.

<sup>179</sup> Hint toplumundaki üç sınıfın dini temeli için bk. Raju, *Asya Dinleri*, s. 65.

<sup>180</sup> Bu topluluklar için bk. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I, 238-239.

<sup>181</sup> Mallory, *Hint Avrupalıların İzinde*, s. 154.

<sup>182</sup> Mallory, *Hint Avrupalıların İzinde*, s. 153.

ları olarak kabul edilmektedir. Bunların dışındaki Ruhaneler ise dini ve nasihat verici şiirlerin yaygınlaşmasını sağlamıştır.<sup>183</sup>

## Sonuç

Ariler, M.Ö. 2000'lerde İran ve Hindistan'a dağılmış ve gittikleri yerlerde medeniyetler kurmuş bir ırkın adıdır. Uzun süre bir arada yaşamış, aynı dili konuşmuş ve aynı inancı benimsemiş bu toplumlar arasındaki benzerlik birbirlerinden uzaklaşmalarından sonra da devam etmiştir. Bu benzerlik William Jones'un, Sanskrit dili ile Hint-Ari, Yunan, Latin, Germen ve Kelt dilleri arasındaki yakın ilişkiyi ortaya çıkardığı ilk günden beri ilgi konusu olmuştur.

Hint ve İran inançlarındaki en önemli benzerlikler tanrı panteonunda görülmektedir. Her iki inanç sisteminde tanrılar iyi ve kötü tanrılar olmak üzere iki sınıfa ayrılmıştır. Fakat bu tanrılar için kullanılan Ahura-Asura ve Deva-Daeva gibi terimlerin kullanımında tam bir zıtlık görülmektedir. Vedalarda bu tabirler eski metinler ile yeni metinlerde farklı anlamlarda kullanılmış olmasına rağmen Avesta'da hep aynı anlamda kullanılmıştır. Bu durum Rigveda'ların, Avesta'dan daha eski bir metin olduğu dikkate alındığında şu iki ihtimali ortaya çıkarmaktadır: Bu tabirlerin zıt anlamlarda kullanılması ya ilk dönemlerde ortaya çıkan dini tartışmalardan ya da Vedalar'dan yeni bir metin olan Avesta'da özellikle Gathalarda, monoteizmin etkili bir şekilde vurgulanması neticesinde diğer tanrıların tamamen reddedilmesinden kaynaklanmıştır.

Her iki mitolojide de Arilerin göç ettikleri yerlerde farklı dönemlerde değişiklikler yaşadıkları görülmüştür. Hindistan'da Varuna ve Mitra gibi tanrılar ilk dönemlerde önemli olarak kabul edilmişken sonraki dönemlerde etkileri azalmıştır. Aynı şekilde Rigvedalarda çok popüler olan İndra'nın da etkisinin azaldığı görülmektedir. İran'da ise Mithra örneğinde görüldüğü gibi kimi tanrıların Zerdüşt öncesi dönemde önemli bir konumda oldukları, Zerdüşt döneminde önemlerini kaybettikleri fakat Zerdüşt sonrası dönemde tekrar önem kazandıkları görülmüştür. Her iki inanç sistemindeki tanrılar karşılaştırıldığında ise bazılarının hiç değişmeden her iki mitolojide aynı özellikleri taşıdıkları (Mitra, Soma, Baga, Aryaman, Vayu gibi) bazılarının ise değişmekle beraber benzer özelliklerini korudukları tespit edilmiştir.

İran ve Hint Arilerinin, tanrı panteonunun yanında mitolojik kahramanlar ile toplumsal tabakalaşma bakımından da benzerlik gösterdikleri tespit edilmiştir. Fakat mitolojik kahramanların, tanrı panteonunda olduğu gibi isim olarak tam benzemedikleri görülmüştür. Toplumsal sınıflar karşılaştırıldığında ise ismen benzememelerine rağmen tabakalaşma yönüyle her iki toplumun benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir.

## Kaynakça

- Azizi, Najiba Ziyayi, *Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı Avesta Üzerine Bir Araştırma*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009.
- Baussani, Alessandro, "İslam Öncesi İran Düşüncesi", çev. Kürşat Demirci, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

<sup>183</sup> Tıgılı, *Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi*, s. 49-50.

- Bloomfield, Maurice, *The Religion of The Veda The Ancient Religion of India (From Rig-Veda to Upanishads)*, New York 1908.
- Campbell, Joseph, *Doğu Mitolojisi Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara 2003.
- , *Batı Mitolojisi Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 2003.
- Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 2002.
- Darmesteter, James *The Sacred Books of The East*, Volume IV, The Zend Avesta Part I, Oxford 1880.
- , *The Sacred Books of The East*, Volume XXIII, The Zend Avesta Part II, Oxford 1883.
- , *Selected Essays of James Darmesteter*, Trans. From The French: Helen B. Jastrow, Cambridge 1895.
- Demirci, Kürşat, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991
- Dhalla, Maneckji N., *Zoroastrian Theology From The Earliest Times To The Present Day*, New York 1914.
- , *History of Zoroastrianism*, New York 1938.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, çev. Ali Berktaş, İstanbul 2007.
- O'Flaherty, Wendy Doniger, *Hindu Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1996.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Haug, Martin, *Essays On The Sacred Language, Writings, and Religion of The Parsis*, London 1907.
- Kadir, C. A., "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", çev. Kürşat Demirci, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- Kak, Subhash, *Vedic Elements in The Ancient Iranian Religion of Zarathushtra*, Adyar Library Bulletin, vol. 67, pp. 47-63, 2003.
- Korkmaz, Esat, *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2004.
- Kramers, J.H., *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988.
- Kulke, Herman, Rothermund, Dietmar, *Hindistan Tarihi*, çev. Müfit Gürsoy, İmge Yay., Ankara 2001.
- Mackenzie, Donald A. *Indian Myth And Legend*, The Gresham Publishing Company, London.
- Mallory, J.P., *Hint Avrupalıların İzinde Dil, Arkeoloji ve Mit*, çev. Müfit Günay, Ankara 2002.
- Masani, Sir Rustom, *The Religion of The Good Life, Zoroastrianism*, London 1954.
- Moulton, James Hope, *Early Zoroastrianism*, London 1926.
- Mills, Lawrence, *Our Own Religion in Ancient Persia*, Open Court Publishing Company, 1913.
- Mills, L. H., *The Sacred Books of The East Volume XXIII*, The Zend Avesta Part III, Oxford 1887.
- Müller, F. Max, *Lectures on The Origin and Growth of Religion as Illustrated By The Religions of India*, London 1878.
- , *Contributions To the Scicence of Mythology*, London 1897.
- Olender, Maurice, *Cennetin Dilleri Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler*, çev. Nevzat Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1998.
- Raju, P. T.-Chan, Ningsit-Kitagawa, Joseph M. ve Faruki, İsmail Raci, *Asya Dinleri*, çev. Abdullah Davudoğlu, İnkılab Yayınları, İstanbul 2002.
- Rawlinson, George, *Eski Doğu'nun Büyük Krallıklarından Medya Krallığı*, çev. Nadire Işık, İstanbul 2006.
- Stausberg, Michael, "On the State and Prospects of the Study of Zoroastrianism" *Numen* 55 (2008), s. 563.
- Şeriati, Ali, *Dinler Tarihi*, çev. Erdoğan Vatanserver, İstanbul 2001.
- P. T. Raju, Ningsit Chan, Joseph M. Kitagawa ve İsmail Raci Faruki, *Asya Dinleri*, çev. Abdullah Davudoğlu, İnkılab Yayınları, İstanbul 2002.
- Taraporewala, Irach J.I., *Zerdüş'tün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*, çev. Nice Damar, Avesta Yayınları, İstanbul 2002.
- Tıgılı, Asiye, *Zerdüş't Hayatı ve Öğretisi*, İstanbul 2004.
- Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2008.
- , *İran Edebiyatı*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Yitik, Ali İhsan ve Arslan Hammet, "Vedalar ve Kaynağı Üzerine", *Milel ve Nihal Dergisi*, yıl. 2011, S. 8/1.
- Zenaidi, A. Ragozin, Media, Babylon, *Persia From the Fall of Nineveh To The Persian War*, London, 1889.

<http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm>, sitesinde yayınlanmakta olan "The Hymns of The Rigveda", Translated by Ralph Thomas Griffith erişim 16/11/2012.  
<http://www.iranicaonline.org/articles/arya-an-ethnic-epithet>, Bailey, H. W. erişim, 08/02/2012.  
<http://www.iranicaonline.org/articles/indo-iranian-religion> Gnoli, Gherardo, erişim 08/02/2012.  
<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/293595/ancient-Iranian-religion/68328/Origin-and-historical-development#ref559647> Malandra, William W., erişim 08/02/2012.  
<http://www.iranicaonline.org/articles/aryans>, Schmitt, R. erişim, 08/02/2012.  
<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1242/14168.pdf> sitesinde yayınlanmakta olan "Vedaların Bilinmeyen Tanrısı Ka", Korhan Kaya, erişim 14/11/2012.

# Besmele ile Fâtiha Arasındaki Mûnâsebet

Ferruh Kahraman

Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
ferruhkahraman@hotmail.com

Öz

*Besmele, tefsir ilminde en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Müfessirler, Neml sûresinde geçen besmelenin bir âyet olduğu konusunda hem fikir iken sûrelerin başında bulunan besmelelerin âyetten olup olmadığı konusunda ise ihtilâf halindedirler. Bu bağlamda müfessirlerin ihtilâfa düştüğü başka bir konu da Fâtiha'nın başında yer alan ilk besmele-nin diğerlerinden farklı olarak âyet sayılıp sayılmayacağı meselesidir. Her şeye rağmen bu besmeleyle bir âyet gibi numara konulmuştur. Besmele ile Fâtiha'nın kendine has özellikleri dikkate alınarak aralarındaki mûnâsebet bu çalışmada ele alınmaya çalışılmıştır. Aralarındaki mûnâsebet daha iyi anlaşılın diye önce mûnâsebet ilmine değinilmiştir. Sonra makalenin konusu olan besmele ile Fâtiha arasındaki mûnâsebet işlenmiş, aralarında nazım, fasıla, kelime ve mânâ ilişkilerinin olduğu ve Fâtiha'nın besmelenin bir açıklaması olduğu görülmüştür.*

*Anahtar Kelimeler: Besmele, Fâtiha, mûnâsebet, anlam, tefsir*

## **The Relationship between the Basmalah and al-Fatiha**

*The Basmalah (In the name of God, All-Merciful, the All-Compassionate), has been one of the most widely debated issues in the science of exegesis. While commentators agree that the basmalah is a verse from the Qur'an, they are in disagreement on whether its appearance at the beginning of every chapter is an independent verse. Another issue of controversy among the commentators is whether the first Basmalah in the beginning of al-Fatiha is a verse independent of all other basmalahs. In spite of this, the Basmalah at the beginning of Sura Fatiha has been given a number, indicating that it is a verse on its own. Taking into consideration its own unique features, the relationship between the Basmalah and the Opening Chapter (Al-Fatiha) has been considered in this study. To better understand the nature of the relationship between the two we first have addressed the science of Munasabah (The eligibility between verses and surah) and then examined into the nature of the relationship between the two in detail. It is concluded that the Opening Chapter can be considered as the explanation of the Basmalah, as they are correlated with each other in terms of their respective words and meanings.*

*Key Words: The Basmalah, The Opening (Al-Fatiha), Munasabah (The eligibility between verses and surah), Meaning, The exegesis*

Atıf

Ferruh Kahraman, Besmele ile Fâtiha Arasındaki Mûnâsebet,  
Marife, Bahar 2013, ss. 53-66

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in ana gayeleri itikâd, ibâdet ve hayat olmak üzere başlıca üç esasa dayanır.<sup>1</sup> İtikâd, dinde inanılması gereken özelliklerdir. İtikâd, ulûhiyet, nübüvvet ve âhirete iman şeklinde özetlenebilir. İbâdet, bir mümin tarafından yapılması gereken tüm amelleri kapsar. Hayat ise, yüce Allah'ın Kur'ân'da ifade ettiği bütün hükümlerin fert, aile ve toplumda içselleştirilip davranışa dönüştürülmesidir. Bu üç özellik Kur'ân'ın genel muhtevası olduğu gibi her sûrenin hatta besmeleinin de ana konusudur.

Kur'ân'ı okumaya besmele ile başlanmaktadır. Bundan dolayı mushafalara Fâtiha'dan önce besmele yazılmıştır. Ayrıca Tevbe sûresi hariç bütün sûreler besmele ile başlamaktadır. Ulemânın çoğunluğu her bismelenin müstakil birer âyet olduğunu kabul etmezken; bismelenin bir âyet olduğu konusunda hemfikirdirler. Bu çalışmada besmele Kur'ân'dan bir âyet midir değil midir, hepsi bir mi yoksa farklı âyetler midir, tartışmalarına girilmeksizin sadece Kur'ân'ın ilk sûresi olan Fâtiha ile besmele arasındaki ilişki ele alınmıştır.

## A. Münâsebetü'l-Kur'ân

Kur'ân ilimlerinden Münâsebetü'l-Kur'ân, âyetler arasındaki ahenk ve ilişkileri ele alan bir ilimdir. Bir de mutlak tenâsüp ya da münâsebet ilmi vardır ki bu Münâsebetü'l-Kur'ân'dan daha geniş bir anlama sahiptir. Tenâsüp ilmi, kelime ve cümlelerin dizilişindeki uyum ve uygunluğu gösterirken; Münâsebetü'l-Kur'ân, sadece âyetler ve sûreler arasındaki uygunluk ve insicamı ortaya koyup âyetleri bunlar ışığında açıklamaktadır. Buna göre tenâsüp ya da münâsebet ilminin, Münâsebetü'l-Kur'ân ilminden daha genel olduğu söylenebilir.<sup>2</sup> İslâmî ilimlerde bu kavramların birbirinin yerine kullanıldığı da görülmektedir. Ancak bu makalenin konusu tefsîr olduğu için mutlak mânâdaki münâsebet ilmi değil de sadece Münâsebetü'l-Kur'ân ele alınacaktır.

### 1. Münâsebetü'l-Kur'ân İlmi'nin Mânâsı

Münâsebetü'l-Kur'ân; münâsebet ve Kur'ân kelimelerinden oluşan bir izafet terkididir. Münâsebet, “nesep” kökünden türetilmiştir. “Nesep” lügatlerde “soy, sop, ve akrabalık” anlamlarına gelir.<sup>3</sup> Bununla bağlantılı olarak münâsebet, lügatlerde başlıca “yakınlık, benzerlik, uygunluk”<sup>4</sup> “irtibat” veya “alaka” anlamlarına gelmektedir.<sup>5</sup>

Terim olarak ise münâsebet, kelimeyle cümleler arasında veya anlatılan olaylar arasındaki mantıklı bir irtibat ve ilişkidir.<sup>6</sup> Buradaki mantıklı ifadesi çok

<sup>1</sup> Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 17-19.

<sup>2</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, I, 5; Tuncer, *Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, s. 23.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 755.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 755; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 61; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 631; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 88; Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, s. 7.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 755; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 61; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 631; Yıldız, *Âyet ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, *AÜİFD*, yıl. 1986/1, S. 7, s. 59.

<sup>6</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 66-67; Tuncer, *Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, s. 24.

önemlidir. Çünkü münâsebet doğrudan akılla irtibatlandırılmış ve onun her zaman akıl tarafından makul karşılanması istenmiştir.<sup>7</sup> Münâsebet ilmi, daha çok kelime veya cümleler arasındaki anlam benzerliğini, aralarındaki bağlantı ve uygunluğu; Münâsebetü'l-Kur'ân da âyet ve sûreler arasındaki irtibatı ve aralarındaki mânâ bütünlüğünü ele almaktadır.<sup>8</sup> Tenasübün siyâk ve sibâkla da yakın ilişkisi vardır. Siyâk ve sibâk "sözde baş ve son arasındaki uygunluk, tutarlılık; sözün gelişi ve sözün başıyla sonundaki ifadeden ortaya çıkan mânâdır".<sup>9</sup> Münâsebet, tenâsüp, siyâk ve sibâk zaman zaman birbirin yerine kullanılsa da siyâk ve sibâk'ın münâsebet veya tenâsübün iki temel ögesi olduğu unutulmamalıdır.<sup>10</sup>

Âyet ve sûreler arasındaki münâsebetin de birtakım özellikleri vardır. Bunlar âyet içi münâsebet, âyetin başı ile sonu arasındaki münâsebet, âyetler arası münâsebet, sûreler arası münâsebet, sûre ile ismi arasındaki münâsebet, sûrenin baş tarafı ile sonu arasındaki münâsebet, peşpeşe olan sûreler arasındaki münâsebet, peşpeşe olmayan sûreler arasındaki münâsebet ve sûrenin başı ile bir önceki sûrenin sonu arasındaki münâsebet olmak üzere değişik başlıklar altında incelenebilir.<sup>11</sup>

Âyet ve sûreler arasındaki münâsebette Kur'ân'ın i'câzı gizlidir. Kur'ân'da âyetler, çeşitli yönlerden birbirini tefsir eder. Bir âyette mücmel veya mutlak bırakılan bir konu başka bir âyetle tahsîs veya takyîd edilerek açıklanır. Bu durum Kur'ân'ın i'câz ve uslûbunun bir özelliğidir. Bundan dolayı Zemahşerî (ö. 538/1143), Râzî (ö. 606/1210), Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve Bikâî (ö. 885/1480) gibi müfessirler, âyetler arasındaki irtibatı, Kur'ân'ın bu özelliğini dikkate alarak göstermeye çalışmışlardır.<sup>12</sup> Kur'ân'ın âyetlerinde olduğu gibi sûreleri arasında da irtibat ve bağlantı vardır. Çünkü sûreler, âyetlerden oluşmaktadır.

## 2. Münâsebetü'l-Kur'ân İlmi'nin Tarihi Seyri

Kur'ân'da âyetler ve sûreler arasındaki münâsebet konusuna, ilk defa Ebû Bekir en-Nisâbü'rî (324/936) değinmiştir.<sup>13</sup> Nisâbü'rî âyetler ve sûreler arasındaki münâsebeti çok önem vermiş kendisine Kur'ân hakkında sorulan soruların pek çoğunu âyet ve sûreler arasındaki irtibatı gözeterek açıklamıştır.<sup>14</sup> Onun bu tarzı kendi döneminde ve daha sonraki dönemlerde hoş karşılanmayıp tenkit edilse de<sup>15</sup> ilerleyen asırlarda Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148)<sup>16</sup> ve Zemahşerî tarafından bu metot benimsenmiştir. Kur'ân'ın i'câz ve belağatına ağırlık veren Zemahşerî, bazı âyetlerin diğer âyetlerle anlam ilişkisine tefsirinde yer vererek, bu konudaki görüşlerini beyan etmiştir.<sup>17</sup>

<sup>7</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 61.

<sup>8</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 254.

<sup>9</sup> Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 1169.

<sup>10</sup> Tuncer, *Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, s. 25.

<sup>11</sup> Tuncer, *Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, s. 34.

<sup>12</sup> Yıldız, "Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet", s. 64.

<sup>13</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 62.

<sup>14</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, s. 630.

<sup>15</sup> Yıldız, "Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet", s. 61.

<sup>16</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, s. 630.

<sup>17</sup> Yıldız, "Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet", s. 61.

Bununla birlikte âyet ve sûreler arasındaki münâsebet ilmine önem veren başka bir müfessir de Fahrüddin er-Râzî'dir.<sup>18</sup> Ona göre, Kur'ân'ın tamamı tek bir âyet veya bir sûre gibidir, çünkü onun cüzleri birbirleriyle irtibatlıdır.<sup>19</sup> Kur'ân'ın tümü birbirleriyle ilişkili ve bağlantılı olduğundan dolayı tek bir söz hükmündedir.<sup>20</sup> Râzî, âyet ve sûreler arasındaki münâsebeti ayrı bir önem vermiş, tefsîrini Kur'ân'ın insicam ve irtibatını gözetererek yapmıştır.<sup>21</sup> Bundan dolayı tefsîrinde âyet ve sûreler arasındaki münâsebeti önem veren müfessirlerin ilklerinden kabul edilmiştir.<sup>22</sup> Yine Râzî, "Kur'ân'ın ifade güzelliklerinin çoğu, tertip, irtibat ve münâsebetlere havale edilmiştir, orada görülür" diyerek münâsebet ilmine verdiği önemi ortaya koymaktadır.<sup>23</sup>

Râzî'den sonra âyet ve sûreler arasındaki münâsebeti *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyi ve's-Süver* adlı tefsirinde geniş ve detaylı bir şekilde Burhânüddîn İbrahim b. Ömer el-Bikâî işlemiştir. Tefsîrinde münâsebetü'l-Kur'ân'a genişçe yer veren el-Bikâî, tefsîr külliyyatı içerisinde Kur'ân'ın irtibat ve insicamını geniş bir şekilde ele alan önemli bir müfessirdir.<sup>24</sup>

Tefsîrlerin dışında Münâsebetü'l-Kur'ân konusundaki ilk müstakil çalışma ise, Endülüs ulemasından, Ebû Hayyân'ın hocası Ebû Cafer b. Zübeyr (ö. 708/1309)'in *el-Burhân fi Münâsebeti Tertîbi Süveri'l-Kur'ân* adlı eseridir.<sup>25</sup> Bundan sonra Ebû Hayyân ve Adûduddîn el-Îcî (ö. 755/1355) gelmektedir.<sup>26</sup> Bu konuda önemli eserlerden biri de Celaleddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) "*Esrâru't-Tenzîl*"idir.<sup>27</sup>

Makalede besmele ile Fâtiha arasındaki münâsebet yani bir âyetle bir sûre arasındaki münâsebet incelenmektedir. Zemahşerî, Râzî, Ebû Hayyân ve Bikâî gibi müfessirlerin metotları dikkate alınarak besmele ile Fâtiha arasındaki münâsebet ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu makalede besmele ile Fâtiha arasındaki münâsebet değişik açılardan ele alınacak, daha sonra da dinin temel unsurları olan itikâd, ibâdet ve hayat açısından değerlendirilecektir.

## B. Besmele ile Fâtiha ve Aralarındaki Münâsebet

### 1. Besmele ile Fâtiha

"Besmele" veya "Tesmiye", {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} 'i (*Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın İsmiyle*)<sup>28</sup> yazmak ve okumak anlamına gelen "besmele" fiilinden bir masdar

<sup>18</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, s. 630.

<sup>19</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXII, 281, 282.

<sup>20</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XXI, 404.

<sup>21</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 256.

<sup>22</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, s. 630-631.

<sup>23</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 62; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 631; Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine*, s. 95.

<sup>24</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, s. 630.

<sup>25</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 61; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 630-631

<sup>26</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 257.

<sup>27</sup> Yıldız, "Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet", s. 62.

<sup>28</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 65.



ya da menhû<sup>29</sup> bir kelimedir. Eûzü-besmele istiaze ile besmelenin ortak adıdır. İslâmiyette olduğu gibi diğer dinlerde de bir işe başlarken ilk olarak söylenen bazı sözler vardır. Hindular genelde bir işe başlarken “om”; Yahûdiler “bâ-şem”; Hıristiyanlar da “baba-oğul-kutsal rûh” veya “İsâ'nın adı”yla derler.<sup>30</sup> İslâmiyetten önce de Araplar besmele yerine Bismi'l-Lât ve Bismi'l-uzzâ tabirlerini ya da Bismikallahümme ifadesini kullanırlardı.<sup>31</sup>

Besmele kelimesi zaman içerisinde bazı değişikliklere uğramıştır. Câhiliyye döneminin etkisiyle İslâm'ın ilk yıllarında da Bismikallahümme/بِسْمِ اللّٰهِ tabirinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>32</sup> Daha sonra bir müddet Hûd sûresindeki {بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرَاهَا} âyetinden<sup>33</sup> mülhem بِسْمِ اللّٰهِ ve بِسْمِ اللّٰهِ tabirleri kullanılmış, en son da {إِنَّهُ} {بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرَاهَا} âyetiyle<sup>34</sup> son şeklini almıştır.<sup>35</sup> Kur'ân'da iki türlü besmelenin olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi sûre başlarında yazılan besmele, diğeri de Neml sûresinin {إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ} âyetinde yer alan besmeledir.<sup>36</sup> Besmele bir âyetin bölümü olduğuna göre Kur'ân'dandır ki bunda şüphe yoktur.<sup>37</sup> Ancak sûre başlarındaki besmeleler konusunda âlimler ihtilâf etmişlerdir. Bu görüşlerin ilkinde göre sûre başlarındaki besmelelerin herbiri âyettir. Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Zührî (ö. 124/742), Atâ (ö. 115/733) ve İbn Mübarek'e (ö. 118/736) göre besmele başında bulunduğu her sûrede bir âyettir. İmam Şafî (204/819) ve müntesipleri bu görüşü benimsemişlerdir. Bu durumda, besmele Fâtiha'nın da yedi âyetinden biridir. En büyük delilleri ise besmelenin Kur'ân'a yazılmış olması ve bu konuda gelen bazı rivâyetlerdir.<sup>38</sup> İkinci görüşe göre sûre başlarındaki besmelelerin her biri bir âyet değildir. İmam Mâlik (ö. 93/795) de hakkında şüphe olan bir âyetin Kur'ân'dan olamayacağını söyleyip Medine, Şam ve Basra ekolüyle aynı görüşü paylaşmıştır.<sup>39</sup> Hanefilere göre sûrelerin başlarındaki besmeleler başlı başına birer âyet olup Kur'ân'dandır. Ancak başında buldukları sûrelerin bir parçası olarak değil, sûreleri birbirinden ayırmak ve teberrük etmek için yazılmıştır.<sup>40</sup>

Fâtiha Mekke'de, İslâmiyetin ilk yıllarında nâzil olmuş olup yedi âyettir. Bütün olarak nâzil olan ilk sûredir. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk sûresi olduğundan “bir yeri veya bir şeyi açan, başlatan” mânâsında kendisine el-Fâtiha ismi verilmiştir. Bunun dışında daha pek çok ismi vardır. Meselâ, namazlarda okunmasının vacip/farz olu-

<sup>29</sup> Menhû yontulmuş anlamlarına gelmekle beraber edebî sanatlarda bir kelimenin orijinalini bozarak kısaltılmış şeklidir.

<sup>30</sup> Yıldırım, “Besmele” *DİA*, V, 529.

<sup>31</sup> Aydemir, “Besemele”, *Diyanet İlmî Dergi*, yıl. 1971/2, S. 106-107, s. 82, 83; Yıldırım, “Besmele” *DİA*, V, 530; Şen, “İstiaze ve Besmele”, *Diyanet İlmî Dergi*, XL, (2004), S. 1, s. 98.

<sup>32</sup> Derman-Uzun, “Besmele-Hat” *DİA*, V, 533.

<sup>33</sup> Hûd 11/41. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 17.

<sup>34</sup> Neml 27/30.

<sup>35</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 130; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 92.

<sup>36</sup> Neml 27/30.

<sup>37</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 36.

<sup>38</sup> Şafî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 63. Bk. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 7.

<sup>39</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 11; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 92. Bk. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 7-8.

<sup>40</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 7-8.

şundan dolayı ona Sûretu's-salât, Yüce Allah'ın arşının altındaki hazineden indirilip yüksek hakikatlere işaret ettiğiinden Kenz; başlı başına dinî anlatmada yeterli olduğundan Vâfiye, Kâfiye; bütün Kur'ân'ın esası, kökü, aslı durumunda olduğundan el-Esas ve Ümmu'l-Kitab ismi verilmiştir.<sup>41</sup> Bu sûre gerçekten Kur'ân-ı Kerîm'in bereketli bir hülâsası ve İslâm ibâdetinin esasıdır. Fâtiha'nın metni ve kısaca meali şu şekildedir.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (3) مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ (4) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)

2. Hamd o âlemlerin Rabbi (nedir),<sup>42</sup>

3. O Rahmân ve Rahîm (dir),

4. O, din gününün mâliki Allah'tır.

5. Ancak sana ederiz kulluğu, ibâdeti ve ancak senden dileriz yardımı, inâyeti. (Yâ Rab!)

6. Hidâyete eyle bizi doğru yola,

7. O kendilerine nimet verdiğiin mutlu kimselerin yoluna; o gazaba uğramışların ve o sapmışların yoluna değıil.<sup>43</sup>

## 2. Besmele ile Fâtiha Arasındaki Münâsebet

Besmelenin mushaflarda Fâtiha'nın ilk âyeti olarak yazılmasından dolayı genel olarak mezkûr sûreyle ilişkisinin olduğu bellidir. Fâtiha'ya besmele ile başlanmasından diğer işlerde olduğu gibi besmele ile Fatiha okuyorum, "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla" hamd ediyorum ve Kur'ân'a başlıyorum anlamları çıkar.<sup>44</sup> Bismelenin Fâtiha'yla pek çok anlam ilişkisi vardır. Bunlardan ilki siyâk-sibâk ilişkisi; ikincisi nazım ve fâsıla (âyet sonu) ilişkisi; üçüncüsü de Fâtiha'nın bismelenin açıklaması şeklindeki mânâ ilişkileridir.

### 2.1. Siyâk-Sibâk İlişkisi

Besmele ile Fâtiha arasında siyâk-sibâk ilişkisinin olduğu görülür. Siyâk sözün kendi parçalarının kendisiyle ve kendisinden sonraki kelimelerle; sibâk da, sözün kendinden önceki kelimelerle ilişkisi ve uyumudur.<sup>45</sup>

Yüce Allah, besmelede kendisini rahmân ve rahîmiyetiyle tanıtır. Böyle bir zata karşı kullar nasıl mukâbelede bulunmalıdır? Bunun cevabı ise Fatiha'nın ilk âyeti olan {الْحَمْدُ لِلَّهِ} "el-Hamdülillâh"la açıklanmaktadır. Allah'ı hamdle, rahmetiyle varlığı kuşatan Allah'a hamd ve senâ edilir. Diğer yandan besmeledeki rahmetin çekiciliğine karşılık bir teşekkür ifadesi olarak "el-Hamdülillâh" denilir.<sup>46</sup> Dolayısıy-

<sup>41</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 11.

<sup>42</sup> Fâtiha sûresinin ilk âyeti Mushaflarda besmele olarak kabul edildiği için biz de öyle kabul ettik.

<sup>43</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 65.

<sup>44</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 67.

<sup>45</sup> Bk. Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâk'ın Rolü*, s. 194.

<sup>46</sup> Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 21.

la besmeledeki rahmet, Fâtiha'da hamd olarak açığa çıkar. Bu ise besmele ile Fâtiha arasındaki tam bir bağlantının varlığına işaret eder.<sup>47</sup>

## 2.2. Nazım ve Fâsıla İlişkisi

Besmele, gerçek ve itibarî olarak yedi kelimededen oluşur. Bunlardan dört tanesi başlı başına bir kelime olup üçü Allah'ın ismidir. Bu terkinin tamamı ise bir kısmı zikredilen bir kısmı da siyâktan anlaşılabilir ve gizli bulunan iki taraf ile bir bağlaçtan ب 'bâ' edatı yani müteallik (bağlantısı olan), müteallak (kendisine bağlanan) ve aralarındaki ilişkiyle üç kısımdan oluşan tam bir sözdür. Yani, "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla" anlamlarına gelen besmelenin kelime sayısı {بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ} dört gibi görülse de aslında yedidir. Çünkü بِسْمِ 'nin ب 'si ile الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ 'in tarif edatları da eklenince toplam yedi olmaktadır. Arapça'da edatlar, bir kelime olarak kabul edilmemekle birlikte ب 'bâ' hem kendisi bir kelimedir hem de hazf olunmuş taalluk ettiği bir fiil ile fâilini bildiren üç kelime hükmündedir. Bundan dolayı بِسْمِ , ب ile سَمِ 'nin birleşiminden oluşmuştur.<sup>48</sup> Buna karşılık Fâtiha'da, yedi âyet, başlı başına dört söz ve üç vakf (durak)la birleşen tam bir söz düzenindedir. Bu üç duraktan birincisi, üç âyetle bir cümle olarak ilk tarafı, ikincisi bir tevhîd âyeti olarak ortada bağlama ilişkisi, üçüncüsü yine üç âyetle son kısmını meydana getirmektedir. Besmele bir tamlama, iki sıfat bağı ve başında bir bağlantı harfiyle sonunda tevhîdi içeren bir mânâ verir. Besmelenin başında hasrı ifade eden câr ve mecrûr'un takdimi, tevhîde imâdır. Fâtiha'nın yedi âyetinin fâsıla harflerini "mim" ve "nûn" oluştururken besmelenin fasılasını da yine "mim" oluşturmaktadır.

## 2.3. Mânâ İlişkisi

Fâtiha'da besmele açıklanır ve mânâları daha da belirginleşir. Örnek vermek gerekirse, Fâtiha, Kur'ân-ı Kerîm'in başlıca ana gayeleri olan *itikâd*, (*tevhîd*, *nübüvvet* ve *âhirete iman*) *ibâdet* ve *hayat* konularını ele alır. Bu üç özellik Fâtiha'da genel hatlarıyla açık bir şekilde, besmelede de remzen anlatılır. Besmelede, câr ve mecrûr'a müteallak olan fiiller, besmeleden sonra takdir edilir ki; hasrı ifade sayesinde ihlâs ve tevhîd tezannüm etsin. Yüce Allah, besmelede önce ismini zikretmiş {بِسْمِ اللّٰهِ}, sonra da {الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ} ifadesiyle tecellilerini, sıfatlarını anlatmıştır. Fâtiha'da da önce {رَبِّ الْعَالَمِیْنَ} {الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ} zikredilmiştir. Gerek besmele olsun gerekse Fâtiha'da اَلرَّحْمٰنِ nizam ve adâlete, الرَّحِیْمِ de haşre işaret eder. Bunun yanında Allah lafzı, dostluğa;<sup>49</sup> rahmân, muhabbete;<sup>50</sup> rahîm de merhamete<sup>51</sup> işaret eder.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 67.

<sup>48</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 67.

<sup>49</sup> Bakara 2/257.

<sup>50</sup> Meryem 19/96.

<sup>51</sup> Ahzâb 33/43.

<sup>52</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 133.

Besmelede Allah'ın adına dayanıp O'nun Rahmân ve Rahîm sıfatlarının tecellilerini isteme olduğu gibi Fâtiha'daki söz akışı ve bu akıştan doğan bir öğretim şekli vardır. Zaten Fâtiha'nın da bir ismi "ta'lim-i mes'ele"dir. Ta'lim-i mes'ele, istemeyi öğretmek mânâlarına gelmektedir. Fâtiha'da istek ve duanın, istemenin şartı, âdâbı ve istenilen şeyler en güzel şekilde öğretilmiştir. İstemenin ilk şartı bilmek, o da Allah'ı bilmektir. İkincisi amel etmek; üçüncüsü de bir şeye ihtiyaç hissetmektir. İstemenin âdâbı ise birincisi hamd, ikincisi ona mahsus olduğunu arz; üçüncüsü de istenilen şeyi seçmektir. İstenen mükemmel bir şey ise nimetin bizzat kendisi değil de o nimeti elde etmede Allah'tan yardım dilemektir. Çünkü bir nime-tin doğru yolunu bulmak onu her zaman bulmak demektir.<sup>53</sup>

## C. Besmele ile Fâtiha Arasındaki Münâsebetin İtikâd, İbâdet ve Hayat Açısından Değerlendirilmesi

### 1. İtikâdî Açıdan Değerlendirilmesi

İtikâd, dinde inanılması gereken özelliklerin tamamıdır. Bunlar âmentü'de özetlendiği şekliyle Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, kıyâmete ve öldükten sonra dirilmeye inanmaktır.<sup>54</sup> İtikâd, Kur'ân'ın genel gayesini oluşturduğu için pek çok sûrenin de ana konusudur. Bu durum besmele ile Fâtiha için de geçerlidir.

Besmelede {بِسْمِ اللّٰهِ} "Allah'ın adıyla" ulûhiyete; {الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ} "O Rahmân ve Rahîm", terkindeki الرَّحْمٰنِ nizam ve adâlete, bunlar da peygamberler vasıtasıyla sağlandığı için nübüvete; yine rahmet kökünde gelen الرَّحِیْمِ de âhiretin varlığına ve haşre işaret eder.<sup>55</sup> Âhiretin varlığı da yine peygamberler sayesinde bilinir. Fâtiha'da ise {الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ} "Bütün hamdler, övgüler âlemlerin Rabbi Allâh'adır"<sup>56</sup> ulûhiyete, özellikle {الْحَمْدُ لِلّٰهِ} "el-Hamdülillâh"daki ل "lâm"ın ihtisası ifade etmesi tevhîde işaret eder. {الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ} "O rahmândır, rahîmdir"<sup>57</sup> âyeti de besmelede olduğu gibi nübüvete,<sup>58</sup> {مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ} "Din gününün sahibidir" âyeti ahirete işaret etmektedir.<sup>59</sup>

Kuşeyrî (ö. 465/1072), bütün besmeleleri müstakil bir âyet kabul etmiş ve her birinin ayrı bir mânâ ifade ettiğini söylemiş, her besmeleyi de birbirinden fark-

<sup>53</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 29.

<sup>54</sup> Kılavuz, "Akâid" *DİA*, II, 213-214.

<sup>55</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 53. Bk. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, I, 14.

<sup>56</sup> Fâtiha 1/2.

<sup>57</sup> Fâtiha 1/3.

<sup>58</sup> Çünkü Nisâ 4/69 âyetinde kendilerine nimet verilenler şöyle açıklanmıştır. "Kim Allah'a ve resulüne itaat ederse işte onlar, Allah'ın nimetlerine mazhar ettiği nebîler, siddikler, şehidler, salih kişilerle beraber olacaklardır. Bunlar ne güzel arkadaşlar!"

<sup>59</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 208; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 63.

lı açıklamaya çalışmıştır.<sup>60</sup> Kuşeyrî Fâtiha'nın başındaki besmeleyi tefsîrinde "bâ" /ب harfine tanzim mânâsı vermiştir. Bu da kâinatta bulunan her şeyin Allah ile olması anlamlarına gelmektedir. Kâinatta var olan her şey onunla vardır, ondan gelmiş ona dönecektir. Onu tek ilâh kabul eden de inkâr eden de Allah'ın izin vermesi sayesinde hayatietini devam ettirir.<sup>61</sup> Kuşeyrî'ye göre besmeledeki lafzatullah'ın "billâh" değil de "bismillâh" olarak zikredilmesi sayesinde hem Allah'ın teberrüken ismi zikredilmiş hem de "bâ" /ب harfinin yemin harfi olmadığı belirtilmiştir.<sup>62</sup>

Besmelede, "bâ" /ب harfinden sonra isimle beraber lafzatullâh gelmektedir.

İsim bir şeyin zihinde doğmasını sağlayan işaret veya alamettir. Bunun yanında yücelik, nişan ve damga anlamlarına da gelmektedir. İsim, "Vesm" veya "sime" kökünden türetilmiştir. Eğer isim kelimesinin *semüv/yücelik* kökünden geldiği kabul edilirse onu anan kimsenin yüceliklere erdiği kabul edilir. Besmeleyi söyleyen kişinin niyet, gaye ve derecesi yüce olur. Derecenin yükselmesi yani bol sevap ve güzelliklerin kazanılması, yüceliklere erilmesi, sırların aydınlanması, nimetlere sahip olmak anlamına gelir ki kişiyi ağıyara kul köle olmaktan kurtarır. Kelimenin *sime* "damgalama" kökünden geldiği kabul edilirse kişinin Allah'a ibâdetle nişanlanmış olduğu mânâsı çıkar.<sup>63</sup> Buna göre ismi anan kimse tüm çeşitleriyle mücâhadeye nişanlanmış; onun himmetiyle müşâhade âlemlerine yükselmiş olur. Zahirî nişanlardan mahrum olan bir kimse batınî yüceliklere ulaşamaz ve böylece zikir ve ibâdetin zevkini tam anlayamaz. Kısaca, *isim* kelimesinin mânâsı, tüm yüceliklere layık olup, ulûhiyet sıfatlarına sahip olan demektir. Buna göre bismillâh terkinin mânâsı, yüce güç ve kuvvetin sahibi ile ona dayanıyorum demektir. Besmelenin başında bulunup hasrı ifade eden câr ve mecrûr'un takdimi de, tevhîdi imâ eder.<sup>64</sup> Bununla birlikte Yüce Allah'ın besmelede lafzatullahı *Rahmân* ve *Rahîm*'den önce zikretmesi, kulun onun dünyevî rahmeti sayesinde marifete ermesi anlamına da gelmektedir.<sup>65</sup>

Besmeledeki {الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ} "O *Rahmândır, Rahîmdir*" sıfatları Fâtiha'nın ilk âyetiyle bağlantılıdır. *Rahmân* ve *rahîmiyete* karşı kullar, {اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ} "*Bütün hamdler, övgüler âlemlerin Rabbi Allâh'adır*"<sup>66</sup> mukâbelesinde bulunmalıdır. Besmeledeki müphemlik Fâtiha'da açığa çıkmaktadır. Âyetteki "âlemlerin rabbi" sıfatı, Kur'ân mesajının evrenselliğini, "Rahmân ve Rahîm" sıfatları, Allah'ın kâinatı kuşatan engin ve geniş rahmetini ifade eder. İlk âyetteki "*Bütün hamd, sena ve övgüler*

<sup>60</sup> Kuşeyrî'nin besmele hakkındaki görüşleri için bk. Kuşeyrî, Abdülkerim, *Letâifü'l-işârât*, (thk. İbrahim Besyûnî), Dâru'l-kitâbî'l-arabî, Kahire 1081; Bunun yanında Kuşeyrî'nin besmele hakkındaki yorumları için son dönem iki makale kaleme alınmıştır. Bk. Bedir, "Kuşeyrî'nin Letâifü'l-işârât adlı Tefsîrinde Besmelenin Yorumu", *HÜFD*, yıl. 2000, S. VI, s. 189-213; Akpınar, "İşârî Tefsîr ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsîri", *Tasavvuf Dergisi*, yıl. III. (2002), S. 9, s. 53-92.

<sup>61</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 44.

<sup>62</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 131.

<sup>63</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 310.

<sup>64</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 133; Nursî, *İşârâtü'l-l'câz*, s. 14.

<sup>65</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 165.

<sup>66</sup> Fâtiha 1/2.

*Allah'ındır*" hükmü genel bir anlam ifade ettiğinden akla "niçin?" sorusunu getirmektedir. Bundan dolayı akli tatmin için, sibâkta olduğu gibi siyâkla da "*Rahmân ve Rahîm*" gibi ilahî sıfatlar hatırlatılmaktadır. Yüce Allah mezkûr sıfatlarının bir tecelisi olarak kâinatı yaratmış, sonra insanı halife kılıp bütün kâinatı onun emrine musahhar kılmıştır. Ancak bu halifelik ve kâinatın insanın emrine verilmesinin getirdiği birtakım görev ve sorumluluklar vardır. Bunun yanında hayat da sadece dünyadan ibâret değildir. Burada ağır bir görev yüklenerek, yeryüzünün halifesi olarak geçici bir süre için görevlendirilen insanın, asıl hayatı ebedî âhiret hayatıdır. İşte Allah âhiretin de tek hükümdarıdır.

Kısaca ifade etmek gerekirse {أَلْحَمْدُ لِلَّهِ} "*el-Hamdülillâh*"daki *lam*'ın ihtisası ifade etmesi ulûhiyete işarettir. Nitekim Âlûsî, {أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} ifade-sinin ulûhiyete, اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesinin nübüvve<sup>67</sup> {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} âyetinin de âhirete işaret ettiğini belirtmiştir.<sup>68</sup> Üçüncü âyet {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} "*Din gününün, hesap gününün tek hâkimidir*"<sup>69</sup> cümlesi kıyâmet<sup>70</sup> haşir, ahiret, hesâp, mîzân, terâzî, Cennet, Cehennem, mükâfat ve cezâlar gibi ahvallerin yegâne sahibinin Allah olduğunu ifade eder.<sup>71</sup> Besmeledeki {الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} "*O Rahmân ve Rahîm*", genel olarak lütuf ve keremi eşsiz olan kudret sahibi anlamlarına gelse de<sup>72</sup> اَلرَّحْمٰنِ nizam ve adâlete, الرَّحِيمِ de âhiretin varlığına ve haşre işaret eder. Öte yandan, Rahmân sıfatı, ezele, Rahîm sıfatı da ebede hamledilir. Yani, varlıklar Allah'ın Rahmân sıfatıyla başlangıçtaki rahmetinden, Rahîm sıfatıyla da sonuçta meydana gelecek olan merhametinden doğan nimetler içerisinde doğup büyürler. Rahmân hem müminlere hem de kâfirlere bakarken rahîm yalnız mü'minlere bakmaktadır.<sup>73</sup> Nitekim bir âyette {وَكَانَ} {بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا} "*O, müminlere gerçekten pek merhametlidir*"<sup>74</sup> buyrulmuştur.<sup>75</sup>

## 2. İbâdet Açısından Değerlendirilmesi

İbâdet, yapılması gereken amellerin hepsini kapsamaktadır. Bunların başında da imandan sonra namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak ve gücü yetenlerin hacca gitmesi gelmektedir.

<sup>67</sup> Çünkü Nisâ 4/69 âyetinde kendilerine nimet verilenler şöyle açıklanmıştır. "*Kim Allah'a ve resulüne itaat ederse işte onlar, Allah'ın nimetlerine mazhar ettiği nebiler, siddikler, şehidler, salih kişilerle beraber olacaklardır. Bunlar ne güzel arkadaşlar!*"

<sup>68</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 208; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 63.

<sup>69</sup> Fâtiha 1/4.

<sup>70</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 23.

<sup>71</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 209; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, I, 14.

<sup>72</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 53; Bk. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, I, 14.

<sup>73</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 209; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, I, 13.

<sup>74</sup> Ahzâb 33/43.

<sup>75</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 19; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 51.

Besmelede ibâdete, “bâ”/ب harf-i ceriyle îmâda bulunulurken; Fâtiha’da, {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} “Yalnız Sana ibadet eder, yalnız senden medet umarız”<sup>76</sup> âyetiyle vurgu yapılmıştır.

Besmeledeki “bâ”/ب harf-i cerri dâima bir fiile tealluk eden ve onu fâile bağlayan bir cer edatı olup asıl mânâsı ilsâk/yapıştırma. “bâ”/ب harf-i cerrinin karıştırma, beraberlik, yardım talep etme, isteme, pekiştirme ve yemin gibi pek çok anlamı olsa da tefsîrde ona, daha çok beraberlik, yardım talebi ve isteme anlamları verilmiştir. Dolayısıyla “bâ”/ب harfi kulun yaratıcısından devamlı yardım dileyerek ona bağlı kalışını ifade etmektedir. Kulun da Rabbine bağlılığı ancak ibâdet sayesinde olmaktadır.

Müfessirlerin dediği gibi “bâ”/ب harf-i cerri burada bitiştirme sığınma, beraberlik ve yardım dilemek anlamlarına gelir. Yani “Allah” “rahmân-i rahîm” ismine bir sığınma ve beraberlik hissi verir. Diğer bir tabirle, Allah isminin Rahmân ve Rahîm’le sıfatlanması Allah’ın rahmetinden medet ve yardımı îmâ eder. Muhammed Abduh’a göre, “Bütün milletlerde olduğu gibi Araplarda da bir şahıs kendisinden bahsetmeden bir reis veya bir büyük zatın hesabına diye işe başlar ve böylece “falan adına” demiş olur.”<sup>77</sup> Bu da bir zat adına hareket edip, ona itaat edip ondan medet umma anlamlarına gelir.

Fâtiha’da ise, dördüncü âyette teabbudî konulara değinilir.<sup>78</sup> Yani, {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} “Yalnız Sana ibadet eder, yalnız senden medet umarız”<sup>79</sup> âyetiyle ibâdete intikal edilir. Özellikle âyetteki {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} “Yalnız Sana ibadet eder” ifadesi namaz, oruç, zekât hac vb. her türlü mâlî ve bedenî ibâdetlerin yanında dinin yüceltilmesi için yapılan bütün gayret ve çabaları da içine alır.<sup>80</sup> {وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} “Yalnız senden medet umarız” ibaresinde her şeyde ilk önce Allah’a dayanılması gerektiği ve kullukta derinleşme ifade edilmektedir.<sup>81</sup> Burada ilk âyetlerden sonra ibâdete geçilmesi kâinatı ibretle seyreden bir kimsenin aklî delille Rabbini bulacağı anlamına gelir. Çünkü gaib sıgası bir yönüyle uzakta olup bilinmesi gereken varlığa işaret eder. Bir kimse tefekkür ve imanın sonucu olarak Allah’a yaklaşır. Artık gâibten muhatab sîgasına geçer ve “Sen” diye hitap etme makamına yükselir.<sup>82</sup> “İbadetim, kulluğum, sevgim yalnız Sana’dır Rabbim!” der.

<sup>76</sup> Fâtiha 1/5.

<sup>77</sup> Abduh, *Tefsîru'l-menâr*, I, 43.

<sup>78</sup> Hatta bundan dolayı Fâtiha’nın ilk üç âyetinin Mekkî, diğerlerinin ise Medenî olduğu söylenmiştir. Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 28.

<sup>79</sup> Fâtiha 1/5.

<sup>80</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 23; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 209; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, I, 16; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 64.

<sup>81</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 209; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, I, 16; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 63-64.

<sup>82</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 24.

### 3. Hayat Açısından Değerlendirilmesi

Hayat, Yüce Allah'ın Kur'an'da ifade ettiği bütün hükümlerin fert, aile ve toplumda içselleştirilip uygulanmasıdır.<sup>83</sup> Dinin ilk iki unsuru olan itikâd ve ibâdet, kişi doğrudan Yüce Allah'la teorik ve pratik bağlantı içinde dikey-metafizik bir etkileşim halindedir. Hayat'ın ise itikâd ve ibâdet yoluyla tesis edilmiş olan kul-Rab ilişkisinin dünyevî planda her türlü tutum ve davranışa yansımaları olarak tanımlanır.

Müfessirler, besmelenin başındaki "bâ"/ب'ye bir müteallak aramışlar, bunun da ilk nazil olan {أَفْرَأُ يَا سَمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ} âyetindeki أَفْرَأُ fiili olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>84</sup> Çünkü burada بِسْمِ'den önce أَفْرَأُ fiili zikredilmiş; besmelede de öyle olmalıdır. Bunun dışında besmelenin başında hazfedilmiş fiilin قُلْ "kul" olduğu da ifade edilmiştir.<sup>85</sup> قُلْ "Kul" kelimesi, mezkûr ve mukadder olarak Kur'an'ın pek çok yerinde bulunmakta, "yâ Muhammed bu cümleyi insanlara öğret" mânâsında gizli bir emir anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla mukadder قُلْ "kul" emri risâlet ve nübüvve işaretidir.<sup>86</sup> Çünkü resûl olmasaydı tebliğ ve talim de olmazdı. Dolayısıyla dinin teoriden pratiğe dönüştürülmesi gerekir. Bu, besmelenin başına takdir edilen قُلْ "kul" emrinin muhâtabı olan Resûlullah'ı takip etmekle olacaktır.

Fâtiha'da ise beşinci âyet olan {إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} "Bizi doğru yola, Sana doğru varan yola ilet"<sup>87</sup> talebiyle ibâdetten hayata geçilir. İlk üç âyette itikâd, dördüncü âyetle ibâdet ifade edildikten sonra artık bunların hayata tatbik edilmesi kalmıştır. Bundan dolayıdır ki {الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} ifadesini Hz. Ali (ö.40/661), "Kur'an"; Câbir b. Abdullah (ö.78/697) ve Muhammed b. Hanefiyye, (ö.81/700), "İslâm dini"; İbn Abbâs (ö.68/687), "eğrisi olmayan dosdoru yol olan Allah'ın dini"; Hasan Basrî (ö.130/747) ve Ebu'l-Âliye (ö.90/708) de "Resûlullah, Âl-i beyti ve sahâbîlerin yolu" şeklinde tefsîr ederlerken daha sonraki müfessirler tarafından bu "Kur'an'a uyma, İslâm'ın emirlerini yerine getirme, İslâm milleti, ehl-i sünnet ve'l-cemaat, kulluk yolu, Allah ve Resûlüne itaat" olarak tefsîr edilmiştir.<sup>88</sup> Bu farklı açıklama ve tefsîrlerden sırat-ı müstakîm'in ifrat ve tefritten uzak itidalli yol olduğu anlaşılmaktadır. Bunu da önceki âyetlerle irtibatlandırmak gerekirse "Bizi, itikâdde, ibâdetle doğru yola; hayat tarzı olarak da bunları içselleştirip hayatımıza tatbik etmeyi nasip eyle olmaktadır".

Altıncı âyet ile kul, Rabbi ile bir akit yapmaktadır. Çünkü kul ilk üç âyetle rabbini bulmuş, dördüncü âyetle ona kul olmanın şerefine ermıştır. Böylece Allah'a

<sup>83</sup> Bk. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 19.

<sup>84</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 51.

<sup>85</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 18.

<sup>86</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 51; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 12; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 130; Nursî, *İşâratü'l-İ'câz*, s. 14.

<sup>87</sup> Fâtiha 1/6.

<sup>88</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 108-110; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 69; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 26,27; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, I, 39, 40.



ibâdet ve teslimiyet gösteren insana O, dünyada yardım ve hidâyeti, âhirette cenneti vermeyi uhdesine alır. {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} *Nimet ve lütfuna mazhar ettiklerinin yoluna ilet, gazaba uğrayanların ve sapkınlarınkine değil*".<sup>89</sup> Son âyet doğru yolun ve diğer inhirafi yolların somut, gerçekleşmiş şeklini gösterir, müminin kendilerine nimet verilmiş olan peygamberlerin, sıddıkların, şehitlerin ve salihlerin yolunda olduklarını ve bu yoldan ayrılmamalarını belirtir. {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} âyetinin Fâtiha'nın kendi içerisinde mâkablileriyle münâsebeti olduğu gibi<sup>90</sup> besmeledeki {الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} "O *Rahmân* ve *Rahîm*'le de alâkası vardır. Çünkü الَّذِينَ ism-i mevsûlünden murat peygamberler, sıddıklar, şehitler, salihler ve âlimlerdir. Çünkü bunlar, Allah'ın rahmet ve merhametinin bir sonucu olarak insanların dünya ve ukbâ saadetleri için gönderilmiştir.<sup>91</sup> Kula düşen görev, bunların yollarından hiç ayrılmamak ve inandıklarını yaşamaktır.

Âyetteki {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} "Gazaba uğrayanların ve sapkınlarınkine değil"<sup>92</sup> olarak Türkçe'ye çevrilmektedir. Bu âyette geçmişe ve tarihe bir atıf yapılarak Allah'ı bulan ve ona kulluk yaptıktan sonra gazaba uğrayan ve dalalete düşenlerden bahsedilmektedir. Bu sebeple ilk üç âyette bahsedilen itikattan, dördüncü âyetteki amelden sonra daima bu yol üzere kalmak istenmektedir. Son âyette de müminler Allah'ın gazabına uğrayanlarla sapkınlığa düşenlerin durumundan ibret almak zorundadır.<sup>93</sup> Aynı zamanda geçmiş ümmetlerin örnek alınacak tarafları da vardır. Bunlar, peygamberler ve onların yolundan gidenlerdir. Bazı rivâyetlerde gazaba uğrayanların Yahudiler, sapkınlığa düşenlerin de Hıristiyanlar olduğu ifade edilmiştir.<sup>94</sup>

## Sonuç

Besmele ile Fâtiha arasında çok yakın bir münasebet vardır. Besmele Fâtiha'dan bir âyet gibidir. Bundan dolayı bazı ulemâ besmeleyi Fâtiha'dan bir âyet saymışlardır. Bismillah, Allah'ın adı ile başlar. Allah'ın varlığı kadimdir; eşyanın hakikati ise onun varlığının işareti ve delilidir. Besmelede, Allah'ın rahmetinin değişik tecellileri vardır ve hiçbir varlık ve nesne bu tecellilerin dışında değil, bunun etkisi altındadır. Bundan dolayı her işte olması gerektiği gibi Kur'ân okunurken de besmele çekilir. Fâtiha'ya besmele ile başlanmasının, besmele ile Fâtiha okuyorum, Fâtiha yazıyorum, hamd ediyorum, Kur'ân'a başlıyorum anlamları vardır. İşbu çalışmada besmele ile Fâtiha arasındaki münâsebet işlenmiştir. Çünkü besmeleyle Fâtiha arasındaki münâsebet; diğer sûre başlarındaki besmeleyle söz konusu süreler arasındaki münâsebetten daha da önemlidir. Onun için diğer besmeleler bir âyet olarak kabul edilmezken pek çok mushafta ilk besmele Fâtiha'dan bir âyet gibi görülmüş ve âyet numarası konulmuştur.

<sup>89</sup> Fâtiha 1/6-7.

<sup>90</sup> Nursî, *İşâratü'l-İ'câz*, s. 23.

<sup>91</sup> Nursî, *İşâratü'l-İ'câz*, s. 23.

<sup>92</sup> Fâtiha 1/7.

<sup>93</sup> Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 25, 26; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 209; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, I, 19.

<sup>94</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 378; Tirmizî, Ebû İsâ, "Tefsîr" 2.

Yapılan araştırmalar neticesinde Fâtihâ'yla besmele arasında pek çok benzerlik ve anlam ilişkisi görülmüştür. Bunlar, nazım ve fâsıla (âyet sonu) ilişkisi, kelimeler arası ilişki ve Fâtiha'nın besmelenin açıklaması şeklindeki mânâ ilişkileridir.

## Kaynakça

- Abdüh, Muhammed, (ö. 1905), *Tefsîru'l-menâr/Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm*, Kahire 1336/1922.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (ö. 241/855), Dâru sadr, Beyrut t.s.
- Akpınar, Ali, "İşârî Tefsîr ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsîri", *Tasavvuf Dergisi*, yıl. 3, S. IX, Ankara 2002.
- Aydemir, Abdullah, "Besmele", *Diyanet İlmî Dergi*, S. 106-107, Ankara 1971.
- Bedir, Ahmed, "Kuşeyrî'nin Letâifü'l-işârât adlı Tefsîrinde Besmelenin Yorumu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2000.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer, (ö. 885/1480), *Nazmü'd-dürrer*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2009.
- Cessâs, Ebû Bekir, (ö. 370/981) *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık, Beyrut 1985.
- Demirci, Muhsin, *Tefsîr Usûlü*, İstanbul 2006.
- Derman, M. Uğur-Uzun, M., "Besmele-Hat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (DİA)*, İstanbul 1992, V, 532-537.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Pınar Yayınları, İstanbul 2005.
- Elmalılı, Hamdi Yazır (ö. 1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul ts.
- Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209), *Mefâtihu'l-ğayb*, Şirketi sahafîyeyi Osmaniyye, y.y. 1307.
- , *Mefâtihu'l-ğayb*, çev. Suat Yıldırım vd. Akçağ Yayınları, Ankara 1988.
- İbn Manzûr, Ebulfadl (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1990.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddin (ö. 728/1328), *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, Batanta 1988.
- Kılavuz, Ahmet S., "Akâid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (DİA)*, İstanbul 1989, II, 212-216.
- Kurtubî, (ö. 571/1272), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1427/2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerim (ö. 465/1702), *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî, Kahire 1081.
- Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2009.
- Nursî, Saîd, (ö. 1962), *İşâratü'l-İcâz fi mezanni'l-İcâz*, çev. Abdülmecid Nursî, Sözlür Neş. İstanbul 2005.
- Suyûtî, Celâluddîn, (ö. 911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2011.
- , *ed-Dürru'l-mensûr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1993.
- Şafîî, Muhammed b. İdris (ö. 204/820), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdülgani, Beyrut h. 1400.
- Şen, Ziya, "İstiâze ve Besmele", *Diyanet İlmî Dergi*, C. XL, S. 1 Ankara 2004.
- Taberî, İbn Cerîr (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut h. 1405.
- Tirmizî, Ebû İsâ (ö. 279/892), *Sünen*, thk. Ahmed Mahmud Şakir, İstanbul t.s.
- Tuncer, Faruk, *Kur'ân Sürelerindeki Eşsiz Ahenk*, Işık Yayınları, İstanbul 2003.
- Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâk'ın Rolü*, Sidre Yay., Ankara 1996.
- Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, V. bs. İstanbul 1996.
- Yıldırım, Suat, "Besmele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (DİA)*, İstanbul 1992, V, 529-532.
- Yıldız, Sakıb, "Âyet ve Süreler Arasındaki Münasebet", *Atatürk Üni. İlahiyat Fak. D.*, S. 7, Erzurum 1986.
- Yılmaz, Faik, *Âyetler ve Süreler Arasındaki Münasebet*, DİB Yay., Ankara 2005.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.
- Zemahşerî, (ö. 538/1144), *Keşşâf*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2009.
- Zerkeşî, (ö. 794/1392), *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut 2009.

# Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi

-Savaş Ayetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği-

Ali Karataş

Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
karatasali5@gmail.com

Öz

*Her dilde olduğu gibi Arapça'da da bazı kelimeler birden fazla anlama gelmektedir. Bu sebeple çokanlamlı bir kavramın geçtiği ayette kullanıldığı mânâ doğru tespit edilmelidir ki ayetin mesajı anlaşılabilir. Fitne kavramı da çokanlamlı sözcüklerden biridir ve Türkçe bazı meallerde özellikle savaştan bahseden ayetlerde doğrudan fitne şeklinde tercüme edilmiştir. Kanatimize göre bu, ayetin ya yanlış ya da hiç anlaşılmasına neden olmaktadır. Acaba bu ayetlerde fitnenin hangi anlamı kastedilmektedir? İşte bu çalışmada fitne kavramının özellikle savaştan bahseden ayetlerde kullanıldığı anlam araştırılmış, bunun için öncelikle dilde ve tefsir usulünde çokanlamlılık olgusu üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu türden kelimelerin mânâsını tespit etmede gerekli araçlara dikkat çekilmiştir. Bunlar sözlükler, ilk müfessirlerin tespitleri, tarihsel ve metinsel bağlam ve maksattır.*  
*Anahtar Kavramlar: Kur'ân, Fitne, el-Vücûh, Sebeb-i Nüzul, Şirk*

***The Problem of Determining and Identifying the Meaning of the Polysemy Words in the Quran -The Example of the Concept of "Fitnah" (sedition) in the context of War Verses-***  
*As is the case in any other language, in Arabic too some words may have more than one meaning. For this reason, the meaning of these words needs to be correctly determined within the verse in which they occur. The concept of fitne (sedition) is one of the polysemy words. This word can be translated simply as sedition in reference to the verses in which the mention of war takes place, especially in some Turkish translations. In our view, this causes either the misunderstanding of the word or leaving no meaning at all. The question is, which meaning of the term "fitnah" (sedition) is meant in these verses? In this study, therefore, we shall investigate into the possible meanings of the word "fitnah" as it occurs in the verses talking about the war. In order to pursue this goal, we will focus primarily on the issue of polysemy in language and tafsir methodology. In addition, we shall draw attention to the means that are needed to identify the meaning of the words of this kind. These are mainly dictionaries, the findings of the first commentators, the historical and textual contexts and purposes.*  
*Key Words: Qur'an, Fitna, al-Vucuh (polysemy), Cause of the Revelation, Idolatry*

Atıf

Ali Karataş, Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi,  
Marife, Bahar 2013, ss. 67-87

## Giriş

Kur'ân'ı anlamada göz önünde bulundurulması gereken önemli noktalardan birisi farklı mânâlara gelen kavramların anlamını kullandığı ayet içerisinde doğru tespit edebilmektir. Bu yapılmadığı takdirde ayetin vermek istediği mesaj doğru anlaşılabilir. İslam âlimleri bu sebeple kelimelerin anlamını ortaya koyabilmek için eserler telif etmişlerdir. Bu ihtiyaçtan dolayı *el-vücûh* ilmi ortaya çıkmış; bu ilimle birden çok anlama gelen kelimelerin mânâları araştırılarak ilim dünyasına kazandırılmıştır. Kur'ân'da değişik mânâlara gelen kavramlardan birisi de *fitne*dir. Kelimenin farklı anlamları Türkçe meallerde bazen çeviriye yansıtılmış; ancak özellikle savaş bağlamındaki ayetlerde –bazı mealler hariç- doğrudan *fitne* şeklinde tercüme edilmiştir ki bu durum bizim bu çalışmayı yapmamızda ana etken olmuştur.

Türkçe'de genellikle *fitne* kavramından fesatçılık, kovuculuk gibi huzur bozucu davranış biçimleri anlaşılmaktadır. Kur'ân'da ise kavramın geçtiği ayetlerin bağlamları değişik olduğu için kullanıldığı yerlerde farklı bir anlam ifade edebilir. Bu noktadan hareketle kavramın savaş içerikli ayetlerdeki kullanımı Türkçe meallerde nasıl bir anlam içeriğine sahip olarak çevirilmesi ve nasıl tefsir edilmesi gerektiği ortaya konulmalıdır. Bu amaçla *fitne* kavramının meallerdeki bu kullanım eksikliğine dikkat çekilerek ilgili ayetlerde bu kelimenin içeriği ve anlamı araştırılacak, ancak çalışmada *fitne* kavramının geçtiği tüm ayetler üzerinde durulmayacaktır. Bu örnek ile birden fazla anlama gelen kelimelerin hangi mânâda kullanıldığını tespit etmede ne gibi kriterlerin olabileceği sorusu ele alınacaktır. Buna geçmeden dillerde anlam açısından kelimeler ve anlam değişimi olgusunu genel olarak inceleyeceğiz ve daha sonra çalışmaya temel olması açısından *el-vücûh ve'n-nezâir* ilmi ile ilgili bazı bilgiler vereceğiz.

## 1. Kelimelerde Çokanlamlılık (Müşterek) ve Anlam Değişmeleri

Bir gösterenin birçok gösterilene belirtme ve ifade etme özelliğine çok anlamlılık denir.<sup>1</sup> Her dilde bir nesneyi, bir varlığı gösteren veya bir mânâyı anlatmak üzere konulan bir kavram temel anlamın yanı sıra yeni kavramları, durumları ve mânâları da anlatır noktaya gelebilir. Bu anlamların bir kısmı zamanla unutulabilir veya daha zengin anlamlar kazanabilir.<sup>2</sup> Bununla birlikte bu tür kelimelerin en temel özelliği başlangıç itibarı ile somut bir nesneye ad olmalarıdır; ancak çeşitli benzetmelere dayanan aktarmalar, benzetmeli kullanımlarla zamanla yeni somut ve soyut kavramları yansıtır.<sup>3</sup> İşte bu noktada karşımıza çokanlamlılık olgusu çıkmaktadır. Dilde çok anlamlılığın olup olmadığı noktadasında farklı görüşler dile getirilmiş, bazıları bunu mümkün görürken bazıları da reddetmiştir.<sup>4</sup> Her ne kadar bu noktada farklı düşünceler ortaya konmuş olsa bile pratikte bir kelimenin farklı mânâlarda kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Nitekim Arap dilinde de çok anlamlı

<sup>1</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 57; Kıran, *Dilbilime Giriş*, s. 244.

<sup>2</sup> Bk. Aksan, *Anlambilim*, s. 70-71.

<sup>3</sup> Aksan, *En Eski Türkçe*, s. 76.

<sup>4</sup> Değerlendirmeler için bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 57-59; Durmuş, "Müşterek", XXXII, 172-173.

kelimeler şiirlerde kullanılmış ve eserlerin telif edilmeye başlanması ile çokanlamlı kelimelerin tespiti noktasında önemli çalışmalar yapılmıştır.<sup>5</sup>

Her sözcük kullanıldığı bir cümlede bir mânâya sahiptir ve bunu tespit etmek için o sözcüğün anlamsal alan incelenmesinin yapılması gerekmektedir. Bu inceleme sözcüğün kullanıldığı bağlama göre değerlerini, kullanımlarını ve farklı mânâlarını ortaya çıkarmamıza yardım eder. Bir sözcüğün bir metinde veya eserde tekrarlanması ise bağlamından dolayı yeni anlamlar yüklenmesine neden olmaktadır.<sup>6</sup> Bir sözcük veya kavram tarihi süreçte anlam daralması, değişmesi, genişlemesi, iyileşmesi ve kötüleşmesi gibi çeşitli anlam değişiklikleri ile karşılaşır.<sup>7</sup> Bu durum her dilde görülen bir anlam özelliği ve dil olayıdır<sup>8</sup> ve dildeki bu tür durumların çeşitli nedenleri vardır. Mesela toplumsal değişimler ve kullanılan araç gereçlerdeki gelişmeler bunlardan biridir.<sup>9</sup> Bu anlam hareketlilikleri birden değil, genellikle uzun bir süreç içinde gerçekleşmektedir.<sup>10</sup>

## 2. Tefsir Usulünde Çokanlamlılık

Fıkıh usulü kaynaklarında birden çok mânâya gelen kelimelere *müşterek lafız* adı verilmektedir. Müsterek<sup>11</sup> lafızlar farklı yerlerde farklı mânâlara gelse de aralarında bir anlam ilişkisinin olduğu kabul edilmektedir. Bu sebeple vücûh, *müşterek* lafızlar şeklinde de isimlendirilmiştir.<sup>12</sup> Tefsir usulünde ise çok anlamlılık konusu *el-Vücûh ve'n-Nezâir* ilmi içerisinde ele alınmıştır. Vücûh, *vech* kelimesinin çoğuludur; bu kelimenin asıl anlamı, bilinen yüz organıdır. Sözlükte bir şeyin ön tarafı, zât, yüz, bir yerin efendisi, mevki, makam, benzer, yol, şekil gibi mânâlara gelmektedir.<sup>13</sup> Terim olarak ise çeşitli anlamlarda kullanılan müsterek (çok anlamlı) lafızlara denir. *Hüda* kelimesi vücûha örnek verilebilir. Zerkeşî (ö.745) ve Süyûtî (ö.864), bu kelimenin on yedi mânâsından bahsetmiştir.<sup>14</sup> Buna göre bir kelimenin bir ayette ifade ettiği anlam ile diğer ayetlerde ifade ettiği mânâlar aynı olmayabilir.

Her dilde olduğu gibi Arapça'da da müsterek lafızların olması doğal bir dil olgusudur. Kaynaklarda zikredilen bilgilere göre bunun bir takım nedenleri vardır. Bu bilgilere göre "1. Arap kabilelerinden biri, bir lafız bir mânâda kullanırken başka bir kabile farklı anlamda kullanır. Bunlar arasında herhangi bir ilişki bulunmaz. Ancak bu lafız sonraki nesillere her iki mânâda kullanılarak aktarılır. 2. Bir lafız, önce bir mânâ için konmuş olur; fakat herhangi bir ilgi ve mecaz yolu ile başka bir mânâda kullanılır. Daha sonra bu mecazi mânâ yaygınlaşıp örf olarak gerçek mânâ haline gelip sonraki nesillere hakikat şeklinde nakledilir. 3. Bir lafız iki mânâ arasında ortak bir mânâ için konur. Böylece iki mânâ için elverişli olur; ancak insanlar

<sup>5</sup> Güven, *Çok Anlamlılık Sorunu*, s. 104.

<sup>6</sup> Kıran, *Dilbilime Giriş*, s. 252.

<sup>7</sup> Ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Aksan, *Anlam Bilim*, s. 133-136.

<sup>8</sup> Aksan, *Anlam Bilim*, s. 88.

<sup>9</sup> Aksan, *Anlam Bilim*, s. 89-90; Ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Akay, "Dil Değişiminin", ss. 2-9.

<sup>10</sup> Aksan, *Anlam Bilim*, s. 92.

<sup>11</sup> Müsterek kavramı ile ilgili ayrıntılı bilgiler ve kelimelerin manaya delaleti bakımından kullanımları için bk. Durmuş, "Müsterek", XXXII, 171-173.

<sup>12</sup> Şa'bân, *İslam Hukuk İlmî*, s. 306; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 157; Durmuş, "Müsterek", XXXII, 172.

<sup>13</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 513; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 4775.

<sup>14</sup> Zerkeşî, *Burhân*, I, 193; Süyûtî, *İtkân*, I, 185.

bunu unutup kelimeyi müşterek lafız gibi kabul ederler.<sup>15</sup> 4. Bir lafzın hakiki ve örfi mânâ olup olmadığı noktasında tereddüt meydana gelir.”<sup>16</sup> İşte bunlar bir kelimenin müşterek lafız haline gelmesinin gerekçeleri olarak kaynaklarda zikredilmektedir.

Nezâir ise *nazîre* kelimesinin çoğuludur. Sözlükte şekil, tabiat, fiil ve sözlerdeki benzerlikler anlamına gelmektedir.<sup>17</sup> İki şey arasındaki denkliliği ifade etmek için *nazîr* kelimesi kullanılır.<sup>18</sup> İki ya da daha çok sayıda gösterenin bir tek gösterilene göndermede bulunmasına *eşanlamlılık*<sup>19</sup>, ıstılah olarak da lafızları farklı birçok kelimenin aynı anlamda kullanılmasına *nezâir* (eşanlamlılık-müteradif) denir. Bu durumda farklı ayetlerde lafız itibari ile farklı olan kelimeler aynı anlama gelebilmektedir. “*Cehennem, sakar, hutâme ve cehîm*” kelimeleri nezâire örnek verilebilir.<sup>20</sup> İşte bu iki durumu araştıran ilme de *el-Vücûh ve'n-Nezâir* ilmi adı verilmiştir.<sup>21</sup>

Son dönemdeki bazı araştırmalara göre nezâirin ilk zamanlardaki kullanımı tarihsel süreçte değişime uğramıştır. Bu araştırmalardaki bulgulara göre özetle vücûh bir kelimenin farklı anlamlara gelmesi, nezâir ise bu kelimenin farklı anlamlarından birisinin geçtiği diğer yerlerdeki kullanımlarının tespit edilmesi idi;<sup>22</sup> fakat nezâir kelimesi anlam değişikliğine uğradı ve bu günkü hali ile kullanılmaya başlandı.<sup>23</sup> Yine zikredilen bilgilere göre “Vücûh ve Nezâir hakkında yazılan ilk eserin müellifi Mukâtil ile takipçileri İbn Sellâm, Nisâbü'rî ve Demagânî eserlerinde vücûh ve nezâirle ilgili her hangi bir tanım yapmamıştır. Bununla birlikte, vücûh terimini değişik yerlerde farklı anlamlara gelen kelimeler için, nezâir terimini ise kelimenin kullanıldığı farklı anlamlardan herhangi birinin Kur'an'da tekerrür ettiği yerler için kullanmışlardır.”<sup>24</sup> Bu tartışmada aydınlatıcı olması açısından Mukâtil bin Süleyman'ın fitne kavramını açıklarken takip ettiği metodu zikretmek istiyoruz. Mukâtil, *Tefsir*'inde Bakara suresi 191. ayetteki fitne kavramını *şirk* ile açıkladıktan sonra “*Şirk Allak katında öldürmekten daha büyük bir suçtur. Bunun nazîri de Tevbe suresi 49. ayetteki bizi fitneye, yani küfre düşürme*” ifadesidir.<sup>25</sup> Burada görüldüğü üzere ve son araştırmalarda zikredildiği gibi Mukâtil, nezâir kelimesini bu günkü anlamından farklı bir şekilde kullanmıştır. Yine Mukâtil'in tefsiri incelendiğinde vücûh olarak kabul edilen bir kelimenin herhangi bir kullanımının farklı ayetlerde geçmesini nezâir olarak adlandırdığı görülmektedir. Bu yaklaşımın yanında bu günkü

<sup>15</sup> Şa'bân, *İslam Hukuk İlmi*, s. 307.

<sup>16</sup> Zühaylî, *Vecîz*, s. 191; Durmuş, “Müşterek”, XXXII, 172, 173.

<sup>17</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 4467-4468.

<sup>18</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 398.

<sup>19</sup> Kıran, *Dilbilime Giriş*, s. 246.

<sup>20</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 184; Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 158.

<sup>21</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 184; Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 158.

<sup>22</sup> Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, s. 18. Ayrıca Nezâir kelimesinin kullanımıyla ilgili tartışmalar için bk. Altuntaş, “el-Vücûh Ve'n-Nezâir”, s. 13-29; Çetin, “Kur'an'da Vücûh ve Nazair”, s. 102; Süyûtî, *İtkân*'da bir kelimenin farklı manalarını ifade eden vücûhla ilgili örnekleri verdikten sonra bir bölüm açarak burada bizim bu günkü anlamda nezâir olarak isimlendirdiğimiz kelimeleri açıklamıştır. Bu bilgileri İbn Fâris'in *Kitâbü'l-Efrâd*'ından nakletmiştir. Örneğin *fâtır* kelimesini *yarattı* anlamındaki *haleka* kelimesi ile açıklamıştır. Bk. Süyûtî, *İtkân*, I, 187.

<sup>23</sup> Bu değişiklik için bazı muhtemel sebepler zikredilmektedir. Bk. Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, s. 20-23.

<sup>24</sup> Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, s. 32.

<sup>25</sup> Bk. Mukâtil, *Tefsir*, I, 101. Ayrıca bk. I, 30.

kullanıldığı şekliyle nezâirin anlaşılması gerektiğini savunan görüşler de mevcuttur.

Kur'an'ın anlaşılmasında Kur'an'da yer alan kelimelerin anlamlarının doğru olarak bilinmesi büyük önem arz ettiği için *el-Vücûh ve'n-Nezâir* tefsir ilminin önemli konularından biri olmuştur. Kaynaklarımızda zikredilen bilgilere göre Peygamberimizden rivayet edilen "*Kur'ân'ın bir çok vechini bilmeyen birisinin gerçek anlamda fakih olamayacağı*"<sup>26</sup> şeklindeki merfu haber bunda etkili olmuştur. Ayrıca bazıları beşer keliminde böyle bir durum olmayacağını söyleyerek vücûhu Kur'ân'ın i'caz yönlerinden biri kabul etmiştir.<sup>27</sup> Vücûh ve nezâir konusunu bir i'caz unsuru olarak değerlendirenlerin yanı sıra dil açısından olağan bir durum olarak gören yaklaşımlar da mevcuttur.<sup>28</sup> Araştırmalarda bu alanda yazılan eserlerin Kur'ân'ın anlaşılması ve tefsir ilmi açısından üç faydası zikredilmektedir ki bunlardan birincisi bu kelimelerin farklı anlamları ve kullanıldığı diğer yerler tespit edilmiş olur. İkincisi bu kelimelerin farklı zamanlarda yazılan eserlerdeki anlamları ortaya çıkarılarak tarihi süreçte anlam değişmesine uğrayıp uğramadığı ortaya konulmuş olur.<sup>29</sup> Üçüncüsü de bu eserlerde bir kelimenin tekrar ettiği ayetler ortaya konulduğu için Kur'ân'ın Kur'ânla anlaşılması açısından önemli örnekler ortaya koymasındır.<sup>30</sup> Ayrıca bu ilimle müşterek lafız sebebi ile müfessirlerin düştükleri ihtilafları pratik olarak en aza indirme imkanı doğacaktır.<sup>31</sup>

### 3. Kur'ân'da Çokanlamlılık ve Çokanlamlı Kelimelerde Anlam Tayini

Bazıları çeşitli gerekçeler ileri sürerek Kur'ân'da çok anlamlı kelimelerin olduğunu kabul etmiş, bazıları ise yine kendilerine göre bazı sebeplerle buna karşı çıkmıştır. Yine bazıları bir kelimeyi çokanlamlı görürken bazıları da buna katılmamıştır; ancak Kur'an'daki kelimelerin anlamını tespit etme noktasında yazılan eserler pratikte çokanlamlılığın kabul edilmesi yönünde olmuştur.<sup>32</sup>

Çokanlamlı bir kelimenin geçtiği yerde bütün anlamlarını mı yoksa tek bir anlamı mı içerebileceği noktasında genel olarak iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. İlk anlayışa göre mutlak olarak zikredilen çok anlamlı bir lafız kabulü mümkün olan yerlerde anlamlarından tümüne birden delalet edebilir. Bu Şafîî ve Mâlikîler'in görüşüdür. İkinci anlayış ise dini naslardaki çok anlamlı lafızların bütün anlamlarının değil, onlardan birinin kastedildiği yönündedir ki bu anlayışa göre müşterek lafzın tüm anlamlarına hamledilmesi bir karmaşaya ve keyfilige yol açabilir. Müşterek lafızdaki her bir mânâ ayrı birer vaz'ın konusudur. Bir durumda bütün mânâlarının kastedilmesi çok anlamlı lafzın vaz' özelliğine aykırıdır. Bu görüş ise Hanefilerin

<sup>26</sup> el-Hâkîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I, 136.

<sup>27</sup> Zerkeşî, *Burhân*, I, 193; Süyûtî, *İtkân*, I, 185; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 184.

<sup>28</sup> Muhammed Abdussettar, "Vücûhu'l-Kur'an", s. 281; Okumuş, "Kur'an Yorumunda", s. 60; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 186; *el-Vücûh ve'n-Nezâir* ile ilgili bilinen ilk eser *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adı ile Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767)'a aittir. Eserler için bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 159.

<sup>29</sup> Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", s. 9.

<sup>30</sup> Ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Okuyan, *Kur'ân'da Vücûh ve Nezâir*, s. 41-49.

<sup>31</sup> Altuntaş, "el-Vücûh ve'n-Nezâir", s. 25.

<sup>32</sup> Bu konudaki tartışmaların zikredilmesinin çalışmanın boyutunu aşacağını düşündüğümüz için genel olarak işaret etmekle yetineceğiz. Ayrıntılar için bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fufûl*, I, 59-61; Güven, *Çok Anlamlılık Sorunu*, s. 177-180.

çoğunluktakilerin görüşüdür.<sup>33</sup> İbn Kesir'e göre bu mesele ihtilaflıdır. Mesela ümmet lafzı gibi müşterek lafızlar farklı anlamlarda olabilir. Bu farklı anlamlar sözün akışına göre bir anlama gelebilir.<sup>34</sup> Okumuş'un araştırmasına göre Taberî, bir lafzın bir yerde muhtemel farklı anlamları havi olacağını düşünmektedir. Taberî'ye göre eğer bir anlam sınırlanmamış ise bununla Allah, te'vil vecihleri içinde muhtemel olan bütün vecihlerin muradedilmiş olduğunu göstermek istemiştir. Bununla birlikte kabulü gerekli olacak bir delil varsa o kelime anlamlarından birisine yönlendirilebilir, yoksa bu tür bir kelime bütün anlamlarını geçtiği yerde içerir. Bizim buradan anladığımıza göre Taberî bir karine olduğu müddetçe kelimenin anlamının sınırlandırılabilceğini düşünmektedir; ancak prensip olarak aynı anda bir çok anlamını içerdiğini kabul etmenin daha isabetli olacağı kanaatinde-dir.<sup>35</sup>

Meseleyi *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* adlı eserinde ayrıntıları ile ele alan Cündioğlu, çok anlamlı bir kelimenin bir yerde birden fazla anlamı içerebileceği yönündeki görüşleri zikretmiş ve bunları çeşitli gerekçelerle eleştirmiştir. Ona göre bir söz aynı anda farklı anlamlara göndermede bulunuyorsa o zaman bir yere göndermede bulunmuyor demektir ki bu da anlamların anlamsızlığı mânâsına gelmektedir. Sözün birden fazla anlamı olabilir; ancak sonuçta bir doğru anlamı vardır. Cündioğlu'na göre birden fazla anlamlı kelimelerin anlamlarını tespit etmede müfessirlerin ortaya koydukları yöntem gayet ikna edicidir. Bu yöntem de kelimenin içlerinde yer aldıkları dizgenin bütünlüğü içinde anlaşılmasıdır. Cündioğlu, görüşünü desteklemek için İbnü'l-Enbârî'nin Bakara suresi (249) "*Tâlût, askerleri(ni) yürütüp (ordugâhtan) çıkarınca dedi ki: Allâh sizi bir ırmakla deneyecektir. Kim ondan içerse benden değildir. Ondan (kana kana) tadmayıp sadece eliyle bir avuç alan bendendir. İçlerinden pek azı hariç, hepsi ondan içtiler. Nihâyet Tâlût ve kendisiyle beraber inananlar, ırmağı geçince: Bugün Câlût'a ve askerlerine karşı bizim gücümüz yok, dediler. Allah'a kavuşacaklarına kanâat getirenler ise Nice az bir topluluk var ki Allâh'ın izniyle çok topluluğa gâlib gelmiştir. Allah sabredenlerle beraberdir, dediler.*" ayetinde geçen *yezunnûne* fiilini tefsir ederken yaptığı açıklamayı aktarmıştır. İbnü'l-Enbârî, bu fiilin "yakîn sahibi olmak" anlamına geldiğini söyledikten sonra şöyle demiştir: "*Akıllı bir kimse, Allah Teâlâ'nın, kendisine kavuşacakları konusunda şüpheye düşmüş bir topluluğu öveceğini elbette düşünemez.*"<sup>36</sup> Biz burada konumuzun sınırları açısından tartışmalara girmeyerek son olarak şunu söylemek istiyoruz: Bir ayette geçen çok anlamlı bir kelimenin anlamı konuşan tarafından ifade edilmemiş ise o zaman dinleyen bu mânâlardan hangisinin kastettiğini bilemeyecek ve böylece söz anlaşılabilir olacaktır. Oysaki konuşanın bir amacı vardır. Allah da gönderdiği ayetler ile muhatabına bir şey anlatmak istemektedir. Onun için çok anlamlı bir lafız sarf edildiği söz içerisinde mutlaka belirli bir mânâyı ifade etmektedir. Eğer birden çok mânâyı anlatma gibi bir amaçla söylenmiş ise muhatabın anladığı mânâ konuşanın kastından farklı olabileceği için asıl anlatılmak istenen anlaşılabilir olacaktır. Dolayısı ile böyle bir lafzın ancak belirli bir mânâ için konmuş olması daha doğrudur.

<sup>33</sup> Şa'bân, *İslam Hukuk İlmi*, s. 308. Ayrıca bk. Zühaylî, *Vecîz*, s. 191-192; Durmuş, "Müşterek", XXXII, I, 73.

<sup>34</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 253; Okumuş, "Kur'an Yorumunda", s. 52-53.

<sup>35</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 358.

<sup>36</sup> Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s. 62-63.



Bir kelimenin farklı mânâlara gelmesi durumu müfessirlerin kelimenin tefsirinde ihtilafa düşmesine ve ayeti farklı anlamalarında bir etken olmuştur. Bu durumda çok anlamlı bir kelimenin uygun anlamını tespit etmede doğru prensip ve ölçüt ne olmalıdır? Çok anlamlı lafızları inceleyen *el-vücûh ve'n-nezâir* müellifleri eserlerinde müşterek lafızların anlamlarına işaret noktasında yöntem değerlendirmelerine girmemişler; hatta Mesut Okumuş'un ifadesine göre bu konuda fukahâ arasında gözlenen farklı yaklaşımlara, usul eserlerinde ortaya atılan tartışmalara ve ileri sürülen görüşlere yer vermemişler, bu tür kavramları ayetlerin metin içi bağlamından hareketle açıklamışlardır.<sup>37</sup>

Muhammed Abdussettar'a göre "Öncelikle bir kelimenin farklı mânâlarını tespit etmede sabit bir kural yoktur. Lügatü'l-Kur'ân ilmi bir temel olarak telakki edilse de bu usul, büyük ölçüde rivayete ve akla dayanmaktadır...Bütün eş sesli kelimeler yer aldıkları metinle ilgili olarak çeşitli deliller ve işaretlere göre açıklanmalıdır. Bu metot bir kelimenin farklı anlamlarını belirlemede doğru usuldür. Eğer belli bir yerde değişik anlamlar verme imkânı varsa o zaman tercih, bireysel yargı üzerine temellendirilir. Bunun için de metin içindeki anlamları ile birlikte kelimelerin bilgisini ve Arapça ifade kiplerini bilmek gerekir. Anlam çıkarımı bu yollarla yapılmaktadır ve bu tür kelimelerin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, sebab-i nüzul ve diğer unsurlara açıklanmalıdır." <sup>38</sup>

Çeşitli anlama gelen kelimelerin bir ayette hangi anlamı taşıdığı neticede bir tefsir olayıdır ve bu yine tefsir usulünün ortaya koyduğu verilerle çözülebilir. Bu açıklamalardan sonra genel olarak şöyle bir yöntemden bahsedilebilir: Birincisi kelimenin sözlük anlamlarını tespit etmek; ikincisi ayetlerin sebebi nüzul bilgisini ve tarihsel bağlamını araştırmak; üçüncüsü sure veya ayetin indiği yeri belirlemek ve dördüncü olarak tüm bu verileri de dikkate alarak kelimenin geçtiği ayetin metin içi bağlamını dikkate almaktır. Son olarak da ayeti bütün bu durumlarla birlikte değerlendirip maksadının ne olabileceğini tespit etmeye çalışmaktır ki tefsir kaynakları incelendiğinde de bu noktalara göre kelimelerin mânâlarının ortaya çıkarılmaya çalışıldığı görülecektir.

#### 4. Lügatta Fitne Kavramı

Kur'ân'ın doğru bir biçimde anlaşılması ve yorumlanması için gerekli olan hususlardan birisi de kelimelerin ve kavramların delalet ettiği mânâ içeriklerini yerli yerinde belirlemektir. Eğer kelimelerin hakiki delalet alanları doğru olarak tayin edilemezse ait olduğu ilgili cümle ve siyakın sahih bir biçimde anlaşılacağı açıktır.<sup>39</sup> Kur'an'da kullanılan kavramların anlam içeriğini doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için Arap dilindeki mânâlarını bilmek ve bu amaçla Kur'an öncesi Arapça'daki kullanımını tespit etmek gerekmektedir. Bunun için elde mevcut olan lügatlardan yararlanmak büyük fayda sağlayacaktır.

Eldeki ilk lügat olan *Kitabü'l-Ayn*'da verilen bilgilere göre fitne, *azab ve imtihan* anlamına gelmektedir.<sup>40</sup> Fitne, f-t-n fiil kökünden türetilmiş bir isimdir ve fiil

<sup>37</sup> Okumuş, "Kur'an Yorumunda", s. 50.

<sup>38</sup> Muhammed Abdussettar, "Vücûhu'l-Kur'an", s. 283. (özetle)

<sup>39</sup> Mevdûdî, *Tefhîm*, I, 11.

<sup>40</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, VIII, 127.

olarak fetene yeftinü; mastar olarak da fetn, fütûn, fitne ve meftûn kalıplarıyla kullanılmaktadır. Asıl anlamı sağlam olanın çürüğünden ayrılması için altının ateşe sokulmasıdır. Deneme, imtihan, bir insana sahip olduğu fikrinden ve dininden döndürmek için eziyet etmek, aklını çelmek veya ayartmak, 'an' harfiyle kullanıldığı zaman bir şeyden vazgeçirmek mânâlarına gelmektedir. İnsanın içine aşk ateşi düşürdüğü veya gönlünü çelerek mantıklı düşünmesini engellediği için kadına "fet-tân" denilmiştir. Yine fitne kelimesi kişinin aklını karıştırıp ahlakını bozan ve cezaya çarptırılmasına sebep olan şeytan için, ayrıca zarar verme anlamında hırsız için de kullanılmıştır; görüşte ayrılık, zulüm, küfür gibi mânâlara da gelmektedir.<sup>41</sup> Ezherî (ö. 370) Arap kelimelerinde fitnenin bütün mânâlarının deneme ve imtihan,<sup>42</sup> Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) ise "gerçek altını hilelisinden ayırd etmek için ateşe tutmak" anlamından hareketle "insanın iyi veya kötü olduğunun açığa çıkmasına vesile olan şey" anlamında olduğunu belirtmişlerdir."<sup>43</sup>

Fitne kelimesinin incelendiği bir çalışmada f-t-n kökünün Arap dilindeki anlamları sıralanmış ve bu kullanımların tarihi seyri "Temelde, yakmak, bir şeyi ateşle yakmak anlamında olan f-t-n kökü özellikle altın, gümüş gibi madenlerin hâlisini sahtesinden ayırmak için ateşte eritilmesini ifadede kullanılırken, daha sonraları bu kök anlamından yola çıkılarak 'bir şeyi sınama ve özellikle de zor şeylerle deneme' anlamında kullanılmıştır. Zamanla kelimenin anlamı genişleyerek 'sıkıntı, belâ, musibet, baskı, işkence, azap, saptırma, ayartma, bir şeyden çok hoşlanma, tutkun olma, sapıklık, yoldan sapma, aklın gitmesi, zorluk, sıkıntı ve sapıklıkların meydana gelmesini ifade etmede kullanılmıştır."<sup>44</sup> şeklinde belirtilmiştir.

Bazı sözlüklerde de fitnenin anlamları arasında 'küfür, günah, rezalet, mal, evlat' gibi anlamlar vardır. Bu anlamların yanında bazı müfessirler kelimeye ilgili ayetlerin bağlamını dikkate alarak 'küfür, şirk, nifak ve günah' gibi anlamlar da vermişlerdir. Bunlar Keskin'in ifadesi ile sonraki dönem dilcilerin Kur'an ve hadislerde yer alan bazı ifade ve yorumlardan hareketle eserlerinde yer verdikleri anlamlardır. Bu mânâlar fitnenin temel sözlük anlamları arasında yer almamaktadır.<sup>45</sup> Ferit Devellioğlu'nun hazırladığı lügatta bu kelimenin Türkçe'deki mânâları da belâ, mihnet, sıkıntı; ayartma, azdırma; fesat, ara bozma, karışıklık, ihtilal; dinsizlik, cânilik; ceza; delilik; güzel yüz, güzel göz, güzel kadın şeklinde sıralanmıştır.<sup>46</sup> Bu mânâlarına ek olarak sözlüklerde kötülük, azdıran, yoldan çıkarıcı, inançsızlık ve delice davranma<sup>47</sup>, küfür, fitneye sebep olacak kadar güzel kadın ve fettan gibi anlamlarına yer verilmiştir.<sup>48</sup> Türk Dil Kurumu'nun hazırladığı *Türkçe Sözlük*'te ise karışıklık, kargaşa, arabozucu söz söylemek ve insanları birbirine katmak gibi anlamlarına yer verilmiş, yani kısaca ara bozma ve karışıklık çıkarma<sup>49</sup> anlamı üzerinde durulmuş ve böylece kelimenin anlamı daraltılmıştır.

<sup>41</sup> Cevherî, *Sihâh*, VI, 2175-2176; İsfehânî, *Müfredât*, s. 371; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 3344-3347; Erdal, "Kur'an'da Fitne", s. 221.

<sup>42</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-Lügâ*, XIV, 211.

<sup>43</sup> Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 165; Erdal, "Kur'an'da Fitne Kavramı", s. 221.

<sup>44</sup> Keskin, "Kur'an'da Fitne", s. 189.

<sup>45</sup> Keskin, "Kur'an'da Fitne", s. 189, 204.

<sup>46</sup> Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 269.

<sup>47</sup> Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, s. 472.

<sup>48</sup> Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 384.

<sup>49</sup> Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 707.

## 5. Kur'ân'da Fitne Kavramı

Fitne kavramı Kur'ân'da otuz dört ayette geçmektedir.<sup>50</sup> Yirmi altı ayette tûrevleri ile birlikte toplam altmış defa zikredilmektedir. Bu kullanıldığı yerlerde otuz ikisi Mekki, yirmi sekizi de Medeni suredir. Bu yerlerde özet olarak şirk, baskı, zulüm, adam öldürme, sapıklık, azap, azap kaynağı, sınav, ateşe atılmak, alkoymak, günah, deneme, mazaret, hastalık ve ibret gibi mânâlara gelmektedir;<sup>51</sup> ancak burada verilen şirk anlamı *Müfredat*'ta geçmemektedir ve bu mânâsı üzerinde müfessirler de ittifak etmiş değillerdir.<sup>52</sup> Taberî, Arap dilinde fitnenin asıl anlamının "deneme ve sınav", özellikle de "ateşe atarak deneme" olduğunu hatırlatır<sup>53</sup> ve öteki kullanımların temelde bu mânâ ile ilişkili bulunduğuna işaret eder. Deneme bazen insanlar için daima bir risk taşıyan mal mülk, evlât, sağlık gibi nimet sayılan şeylerle olduğu gibi yokluk, hastalık, musibet şeytan veya düşman tasallutu gibi sıkıntılarla da olmaktadır.<sup>54</sup>

Fitne zamanla "dinî ve siyasî sebeplerle ortaya çıkan sosyal kargaşa, anarşi, iç savaş" şeklinde bir mânâ da kazanmıştır. Fakat bazı araştırmalar bu mânânın sözlük anlamları ve Kur'an'daki kullanımlarının hiç birinde bulunmadığını, önde gelen müfessirlerin de fitneye dair herhangi bir ayeti böyle yorumlamadıklarını vurgulamaktadırlar. Yine araştırmalarda zikredilen ifadelerle göre fitnenin bu şekildeki olumsuz çağrışımında özellikle ilk iki asırda yaşayanların müşahade ettikleri siyasî çalkantıların bıraktığı derin izlerin payı büyüktür.<sup>55</sup> Fitne kavramı geçtiği yerlerin onunda doğrudan veya dolaylı olarak savaşla ilgili bir bağlam içerisinde zikredilmiştir. Bu ayetler birer Medeni sure olan Bakara, Nisâ, Enfâl, Tevbe ve Ahzâb surelerindedir.

### 5.1. Bakara Suresinde Savaş Bağlamında Geçen Fitne Kavramı

Fitne bu surenin 191, 193 ve 217. ayetlerinde geçmektedir. Sure Medeni'dir ve bağlamı ise savaştır. Derveze'nin ifadesine göre cihad ayetleri bütünü ile Medeni'dir ki bu tabii olan bir durumdur. Çünkü Müslümanlar hicretten önce sayı ve güç bakımından savaşma imkânına sahip değillerdi. Kendilerine yapılan zulüm ve baskılara sabretmişler ve mükâfatlarını Allah'tan beklemişlerdir.<sup>56</sup> Sayı ve güç bakımından yeterliliğe ulaştıkları hicret sonrası dönemde emreden ayetler nazil olmuştur. Bakara suresi 191, 192 ve 193. ayetlerin meali şöyledir: "*Onları (size karşı savaşanları) yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne, adam öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Haram'da onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir.*(191) *Fakat vazgeçerlerse şüphe yok ki Allah bağışlayandır, esirgeyendir.*(192) *Bir fitne kalmayıp din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla çarpışın. Eğer vazgeçerlerse artık düşmanlık ancak zalimlere karşı-*

<sup>50</sup> *el-Mu'cemü'l-Müfrehes*, s. 130; Fitne kelimesinin hadislerdeki kullanımı ve değerlendirmeleri için bk. Çağrı, "Fitne", XIII, 157-158.

<sup>51</sup> İsfahânî, *Müfredât*, s. 371; Süyûtî, *İtkân*, I, 186; Cevherî, *Sihâh*, V, 2175.

<sup>52</sup> Kemalî, "İslâm'da İfade Hürriyeti", s. 41.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 256-257; III, 293.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 461-462; XVI, 162, 196-197, 200, 235.

<sup>55</sup> Örnek olarak bk. Çağrı, "Fitne", XIII, 157.

<sup>56</sup> Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II, 476.

dir.(193)” Meallerin büyük çoğunluğunda kavram doğrudan fitne şeklinde çevrilmiş; birkaç tanesinde ise baskı, zulüm ve şirk olarak Türkçe’ye aktarılmıştır.

Bu üç ayetin anlamını netleştirmede *fitne, kâfirler, vazgeçmek, din ve zalimler* kavramları anahtar rol durumunda ve birbiri ile bağlantılıdır. Ayrıca *sizinle savaşırlarsa* önemli olduğu için bize göre bunun da dikkate alınması gerekmektedir. Bu sebeple fitne kavramı ayetlerin bağlamı içerisinde bu kavramlarla birlikte düşünülmelidir. Buna geçmeden önce ayetin tarihsel bağlamı, sebab-i nüzûlü ve müfessirlerin ayet hakkındaki kanaati üzerinde durmak istiyoruz. Elimizdeki ilk tefsirin sahibi Mukâtil 191, 193. ve 217. ayetlerindeki fitne kavramını şirk olarak anlamıştır.<sup>57</sup>

Taberî’nin aktardığı bilgilere göre 191. ayet Mekke’den çıkarılan muhacirlerle işaret etmektedir. <sup>58</sup> Katâde ve Dahhâk’a göre şirk, Mücâhid’e göre İslam dininden dönmek, inkârcılığa düşürmektir.<sup>59</sup> Yine Mücâhid’e göre *fitne savaştan daha büyüktür* ifadesi mü’minin putperestliğe dönmesinin onun öldürülmesinden daha şiddetli olduğunu anlatmaktadır.<sup>60</sup> Taberî’ye göre ise buradaki fitneden kastedilen şirk, fitnenin aslı ise deneme ve imtihandır. Mü’minin dininde imtihanı onun şirkte dönmesidir. Şirke düşmek yerine öldürülmesi daha iyidir. Bu durumda sadece dünya hayatını kaybetmiş olur, şirkte düşmesi halinde ise ahiret hayatı da kaybolacaktır.<sup>61</sup> Yine Taberî’ye göre aynı surenin 193. ayetlerindeki fitne kelimesi de bu mânâdadır. Nitekim Katâde, Mücâhid, Süddî, İbn-i Zeyd ve Abdullah b. Abbas bu şekilde izah etmişler; İbn Zeyd ve Zeccâc küfür ile açıklamış,<sup>62</sup> Mâverdî de herkesin fitneden küfür anladığını belirtmiştir.<sup>63</sup>

Taberî’de geçen bilgilere göre Bakara suresi 217. ayette zikredilen haram ay Recep ayıdır.<sup>64</sup> Bu ayetin nüzul sebebi Recep ayında meydana gelen bir olaydır. Bütün müfessirler bu ayetin nüzul sebebinin Resulullah’ın gönderdiği bir müfrezinin Recep ayının birinci gününde müşriklerden biri olan Amr b. el-Hadremi’yi öldürmesi ve iki müşriği de esir etmesi hadisesi olduğunu söylemişlerdir.<sup>65</sup> Buna göre Allah mü’minlere savaşmanın haram olduğu bu ayda fitnenin müşrik birisini öldürmekten daha büyük bir günah olduğunu bildirmiş oldu. Çünkü onlar müslümanları küfre zorlayarak Allah’ın yolundan ve Mescid-i Haram’dan çıkarıyorlardı. İman ettikten sonra küfre götürerek inançlarından döndürüyorlardı. Bu durum savaşarak birisini öldürmekten daha kötü ve büyük vakadır.<sup>66</sup> Ayetin bağlamı ile ilgili Taberî’den kısaca bu bilgiyi verdikten sonra bu ayetteki fitne kavramına dönebiliriz. Taberî’nin yer verdiği rivayetlere göre bu ayetteki fitne kavramından da inkara dönmek ve şirk anlaşılmasıdır.<sup>67</sup>

<sup>57</sup> Mukâtil, *Tefsir*, I, 101, 115.

<sup>58</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, 293.

<sup>59</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, 294-295.

<sup>60</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, 294.

<sup>61</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, 292-293.

<sup>62</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, 299-300; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, s. 264, 290.

<sup>63</sup> Mâverdî, *Nüket*, I, 251.

<sup>64</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, 648.

<sup>65</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, 650.

<sup>66</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, 653.

<sup>67</sup> Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, 657-660.

İbn Ebî Hâtim'in yer verdiği rivayetlere göre 191. ve 193. ayetlerdeki fitne şirk demektir.<sup>68</sup> Diğer bir ayet olan 217'deki *fitne savaştan daha büyüktür* ifadesi ilgili şöyle bir rivayet aktarılmıştır: "Fitne öldürmekten daha büyük bir günahtır. Bu şu demektir: Size dininizden dolayı baskı ve işkence ediyorlar. Oysaki sizler Allah'ın koruması ve hürmeti içindediniz. Bunu da iman etmenizden sonra küfre düşesiniz diye yapıyorlar. Bu Allah'ın nezdinde sizin onları haram ayda öldürmenizden daha büyük bir günahtır."<sup>69</sup> İmam Mâtürîdî ise fitnenin şirk olabileceğini belirttiikten sonra bazılarının 193. ayetteki fitneden işkence ve eziyet anladıklarını ifade etmiştir.<sup>70</sup>

İbn Kesir'in zikrettiğine göre İbn Abbâs, Ebu'l-Âliye, Mücâhid, Hasan, Katâde, Rebî' İbn Enes, Mukâtil İbn Hayyân, Süddî ve Zeyd İbn Eslem fitnenin şirk olduğunu söylemişlerdir.<sup>71</sup> İbn Kesir'de İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre 217. ayet Amr ibn Hadrâmî'nin öldürülmesi olayı üzerine gelmiştir ve Taberî'nin naklettiği gibi şöyle bir durumdan bahsetmektedir: Hz. Peygamber Mekke ile Taif arasında bir bölge olan Nahle'ye sekiz kişilik bir gurup gözcü göndermişti. Görevleri düşmanı gözetlemek ve bilgi edinmekti. Bu grup küçük bir Kureyş ticaret kervanına saldırmış ve bir kişiyi öldürmüştü.<sup>72</sup> Bu olay haram ay olan Recep ayında meydana gelmişti. Oysaki Allah Rasulü böyle bir şeyi gözcülere emretmemişti. Bunun üzerine Mekkelî'ler Hadrâmî'nin öldürülmesini kınayan elçiler göndermişlerdir. Oysaki Müşrikler hem Allah'ı inkar etmişler, hem de mü'minleri Allah yolundan ve Mescid-i Harâm'dan alıkoymuşlardı. Bu sebeple Müslümanlara şöyle denilmiştir: Sizin Mescid-i Harâm ehli iken buradan çıkarılmanız, Allah katında sizin içinizden Hadrâmî gibi bazı kimseleri öldürmenizden çok daha büyük bir suçtur. *Fitne katilden beterdir* ifadesi ise "onlar müslümanları dinlerinden döndürerek tekrar îmândan sonra küfre çevirmek istiyorlardı. Allah katında bu, katilden daha büyük bir suçtur" anlamına gelmektedir. İşte bu ayet Amr bin Hadrâmî'nin olayı üzerine gelmiştir.<sup>73</sup> İbn Kesir 190-193. ayetlerle ilgili genel mânâda şöyle bir açıklama yapmıştır: "Cihaddan maksat; ruhların sindirilmesi ve erkeklerin öldürülmesi olduğu için Allah müşriklerin içinde bulunduğu küfür şirk ve Allah yolundan alıkoyma davranışlarının ölümden daha beter, daha önemli ve daha ağır olduğuna dikkat çekmiş ve *fitne katilden büyük bir günahtır* demiştir. Ebu Malik'e göre onların üzerlerinde bulunduğu bu durumun öldürmekten daha büyük olduğunu ifade etmektedir."<sup>74</sup>

Mevdûdi'ye göre Bakara 191. ayetteki fitne ile 193. ayetteki fitne anlam olarak farklıdır. 191'deki fitne kelimesinin tam karşılığı ona göre "şiddete başvurarak bir fikri bastırmak ve ortadan kaldırmaktır."<sup>75</sup> 193. ayetteki fitne ise Allah yoluna tabi olmak için gerekli özgürlük ortamı ve şartlarının olmaması durumunu anlatmaktadır.<sup>76</sup> Süleyman Ateş ise fitnenin şirk şeklinde anlaşılmasını doğru bulma-

<sup>68</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, II, 326-327.

<sup>69</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, II, 376.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 375, 377.

<sup>71</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II, 216-217.

<sup>72</sup> Mevdûdi, *Tefhîm*, I, 170.

<sup>73</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II, 286; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, II, 536.

<sup>74</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II, 216.

<sup>75</sup> Mevdûdi, *Tefhîm*, I, 153.

<sup>76</sup> Mevdûdi, *Tefhîm*, I, 155.

maktadır, çünkü 192. ayet eğer savaştan müşrikler vazgeçerlerse onlarla savaşmamayı emrettiğine göre müşrik de olsalar savaştan el çekip barış isteyenlerle savaşmaz ve düşmanlarla Müslüman oluncaya kadar savaşmak doğru değildir. Ateş, bu görüşünü doğrulamak için anlaşma yapılan müşriklerle Müslümanların aleyhine çalışmayan müşriklerle antlaşmayı tamamlamayı emreden Tevbe suresi 4. ayeti delil getirmiştir.<sup>77</sup> Günümüzdeki bazı eserlerde de fitne baskı, şiddet ve işkence yaparak inançtan uzaklaştırma anlamında alınmış ve şirk şeklinde anlamının Kur'ân'ın genel prensipleri çerçevesinde doğru bulunmamıştır, çünkü bu ayetlerde *eğer vazgeçerlerse* ifadesi vardır. Yine başka ayetlerde düşman müslümanlığı kabul edinceye kadar savaşı sürdürmeye ilişkin bir direktif yer almamaktadır. Durum bu olunca da şirkten vazgeçip Müslüman oluncaya kadar bir savaştan söz edilemez. Bu sebeple fitne şirk anlamında değildir ve İzzet Derveze de fitne kelimesinin birçok anlama geldiğini, ancak şirk anlamı olmadığını vurgulamıştır.<sup>78</sup> Kanaatimizce kelimenin bu şekilde anlaşılması eksik kalmaktadır, çünkü ilk müfessirlerin ifade ettiği gibi kelime şirk anlamını da içermektedir. Baskı ve şiddet sadece inançtan uzaklaştırma ile kalmamakta, aynı zamanda müşriklerin baskı ve eziyet uygulayarak Müslümanları tekrar şirke döndürme amaçları da vardır. Bu sebeple fitne *“her türlü baskı, işkence ve eziyet uygulayarak şirke döndürme çabası”* şeklinde olacak, böylece bu çabanın amacı ifade edilmiş olacaktır. Zaten ayetin metinsel bağlamı kavramın sadece şirk veya baskı, zorlama şeklinde anlaşılmasına da izin vermemektedir. Çünkü *“din tamamen Allah'ın oluncaya kadar savaşın”* ifadesi Süyûti'nin İbn Abbas'tan nakline göre *tevhidi yalnızca Allah'a halis kılıncaya kadar* demektir ve fitneden kasdedilen de Allah'a ortak koşmaktır.<sup>79</sup>

Şimdi de kavramın Türkçe meallerde kullanımına bakalım. Kavram çoğunlukla fitne şeklinde doğrudan Türkçeye aktarılmıştır. Çok azında zulüm ve baskı, şirk (Allah'a ortak koşma) fitneleri, baskı ve bozgunculuk ve dinden döndürmek için işkence yapmak şeklinde anlam verilmiştir. Bu farklı anlamların dışında meal-leri okuyan kitle fitneyi Türkçe'deki kullanımına göre mesela Türk Dil Kurumu sözlüğündeki karışıklık, kargaşa, arabozucu söz söylemek ve davranışta bozmak ve insanları birbirine katmak anlamları ile düşündüğünde ayetin anlatmak istediğini anlamamış olacaktır. Baskı ve bozgunculuk şeklindeki mânâ ise kendi içinde anlamsız kalmaktadır. Baskı yapan birisinin ortalığı karıştırmak için bozgunculuğa zaten ihtiyacı yoktur. Buna göre buradan anlaşılacak anlamlar garip bir durum ortaya çıkarmaktadır.

Bakara 217'deki fitnenin ise şirk olma ihtimali daha fazladır. Öncesinde gelen *sürüp çıkarmak, engel olmak* zaten baskı unsurudur ve bunlar büyük günah kabul edilmiştir. *Fitne öldürmekten daha büyüktür* ifadesinden sonra gelen *müşrikler ellerinden gelse inancınızdan döndürünceye kadar sizinle savaşsınlar* ifadesi de fitnenin şirk olabileceğini göstermektedir. Çünkü müşriklerin bu davranışı yaparak Müslümanları fitneye, yani şirke döndürmeleri de daha büyük bir günahdır. Bu sebeple ilk dönem müfessirlerinin dile getirdiği gibi fitneden şirk anlaşılmalıdır. İbn Manzûr da fitnenin öldürmeden daha şiddetli bir durumu ifade eden kısımdaki

<sup>77</sup> Ateş, *Çağdaş Tefsir*, I, 354-355.

<sup>78</sup> Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, VI, 333.

<sup>79</sup> Süyûti, *ed-Dürü'l-Mensûr*, II, 315.

fitneyi küfür olarak anlamıştır.<sup>80</sup> Yine sözlüklerdeki kelimenin haktan çevirme anlamı şirk anlamı verilmesi için bir gerekçe de olabilir. Haktan çevirme baskı yolu ile olmakta, haktan çevirmenin amacı da o dönem yaygın olan şirke döndürmedir. Dolayısı ile sözlüklerin taşıdığı anlamlar kelimeye şirk anlamı verilmesine engel değildir.

## 5.2. Nisâ Suresinde Savaş Bağlamında Geçen Fitne Kavramı

Fitne kavramı Nisâ suresinin 91. ayetinde geçmektedir, ayette konu olarak savaş unsuru vardır ve sure Medenî'dir. Ayetin meali şöyle:

“Diğerlerinin de sizden ve kendi milletlerinden güvende olmayı istediklerini göreceksiniz. Ne var ki fitneciliğe her çağırıldıklarında ona can atarlar; eğer sizden uzak durmazlar, barış teklif etmezler ve sizden el çekmezlerse onları yakalayın, bulduğunuz yerde öldürün. İşte onların aleyhlerine size apaçık ferman verdik.” Ayetin sebab-i nüzûlü ve bağlamına dair müfessirler çeşitli bilgiler aktarmışlardır. Mücâhid'in (ö. 102) tefsirinde verdiği bilgiye göre bu ayette bahsedilen Mekke ehlinde bir guruptur. Bunlar Peygamberimize gelmişler ve gösteriş amacı ile Müslüman olmuşlar, Mekke'ye kavminin arasında geldiklerinde tekrar şirk hallerine dönmüşler ve bununla her iki tarafın yanında kendilerine eman sağlamak istemişlerdir. Peygamberimiz de bunların bu durumlarından vazgeçmezlerse öldürülmelemlerini emretmiştir.<sup>81</sup>

Mukâtil'in nakline göre bir grup Peygamberimiz'in yanına gelmişti. Peygamberimiz onlara “Hicret ederek geldiniz mi” diye sorduğunda onlar da “Evet Müslüman olarak geldik” dediler. Onlar döndüklerinde ise çeşitli böceklere iman ettiklerini söylemek gibi çirkin bir ifade kullandılar. Bundaki amaçları inandıklarını söyleyerek Müslümanların nezdinde ve müşrik olan kabileleri yanında da kendilerine güvence sağlamaktı.<sup>82</sup>

Taberî'nin verdiği bilgilere göre müfessirler bu ayette zikredilen insanlardan kimlerin kasdediliği hususunda çeşitli görüşler zikretmişlerdir. Bu görüşlere göre bunlar müşrikler veya münafıklardır. Münafık olduğunu söyleyenlere göre bunlar müslüman olmadıkları halde canlarını, mallarını ve soylarını güven altına almak için müslüman olduklarını söylemektedirler. İşte bu kimseler Allah'a ortak koşmaya davet edildiklerinde İslamdan çıkıp hemen müşrik olduklarını ilan ediyorlardı. Böylece müşrikler nezdinde de canlarını ve mallarını emniyet altına alıyorlardı. Diğer görüş sahiplerine göre ise zikredilen insanlardan maksat hem Resulullah'ın ve sahabilerinin hem de müşriklerin yanında güvende olmak için Hz. Peygamber'den eman isteyen Tihame'de yaşayan müşriklerdir. Taberî'nin zikrettiği görüşlerden genel olarak burada iki gurup kasdedilmektedir. Guruplar farklı olsa da amaçları aynıdır. Buna göre her iki gurubun niyeti hem Müslümanların hem de müşriklerin yanında kendilerini güvence altına almaktır.<sup>83</sup> Görüldüğü üzere burada ayetin kimi kastettiği noktada farklı görüşler vardır ve bu görüşlerden tercih yapabilmek için bu ayeti 88-90. ayetler ile birlikte değerlendirmek daha

<sup>80</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 3346.

<sup>81</sup> Mücâhid, *Tefsîr*, I, 288.

<sup>82</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, I, 247.

<sup>83</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 300-302.

isabetli olacaktır. Bununla birlikte ayetin herhangi bir gurup hakkında inmiş olması muhtemeldir. Ayet inancı hakkında istikrarlı olmayan bir topluluğun faaliyetlerine karşı Müslümanlar'a yol göstermektedir.

Nisâ 91. ayetteki fitne hakkında İbn Ebî Hâtim'de iki görüş zikredilmiştir. Mücâhid'e göre şirk, Süddî'ye göre ise imtihan anlamına gelmektedir.<sup>84</sup> Aslında buradaki fitne ile şu kastedilmiştir: Bu inançlarında istikrarsız olan gurup Müslümanlar'a karşı hangi savaş ve baskı gibi yıkıcı faaliyetlere çağrılılar veya Medine'ye gidip gelmeden önceki inançları olan şirke çağrılılar hemen bu hallerine geri dönerler. Buradaki şirkin ayetin bağlamı ile uyum halinde olup olmadığına bakmak gerekmektedir. Seksen sekizinci ayet münafıklardan bahsetmekte, doksan birinci ayet ise başka bir gurubtan bahsettiğine göre bunların münafıklardan başkası olması gerektiği düşünülebilir. Yine ayet bulunduğu yerde öldürülmesi gereken bir guruptan bahsetmektedir. Bu sebeple Kur'ân bütünlüğü içinde bu şekilde ele geçirildiğinde öldürülmesi gereken kimlerin olduğu açığa çıkarılmalıdır. İncelendiğinde bu gurubun müşrikler olduğu görülmektedir. *"Harâm aylar çıkınca (Allah'a) ortak koşanları nerede bulursanız öldürün; onları yakalayın, hapsedin ve her gözetleme yerinde otur(up) onları bekleyin. Eğer tevbe ederler, namazı kılarlar, zekâtı verirlerse yollarını serbest bırakın. Çünkü Allâh bağışlayandır, esirgeyendir."* (Tevbe 9/5) ayeti doğrudan müşriklerle savaşılması gerektiğinden bahsetmektedir. Aynı surenin *"(Allah'a) ortak koşanlar nasıl sizinle topyekûn savaşıyorlarsa siz de onlarla topyekûn savaşın ve bilin ki Allâh korunanlarla beraberdir."* (Tevbe 9/36) ayeti de müşriklerle toplu olarak savaşılması gerektiğini salık vermektedir. Kur'ân'da münafıklarla ilgili de böyle bir durum Nisâ 88'de geçmektedir. 89. ayet ise ifade ettiğimiz bu noktayı açıklamaktadır, yani her iki gurub da burada kastediliyor olabilir. İkisinin mealini birlikte verelim: *"Size ne oldu ki münafıklar hakkında iki gruba ayrıldınız? Oysa yaptıkları işlerden dolayı Allah onları baş aşağı etmiştir. Allâh'ın saptırdığını doğru yola iletmek mi istiyorsunuz? Allah birini saptırırsa artık onun için bir yol bulamazsınız! Sizin de kendileri gibi inkâr etmenizi istedikler ki onlarla bir olasınız. O halde onlar Allâh yolunda göç edinceye kadar onlardan dostlar edinmeyin. Eğer yüz çevirirlerse onları yakalayın, nerede bulursanız öldürün ve onlardan ne dost ne de yardımcı tutmayın!"*

Nisâ 88-91. ayetler incelendiğinde münafıkların üç farklı gurubunun tavrından bahsetmektedir. Birinci gurup açık bir tavır içindedir ve kendileri küfre girdiği gibi, Müslümanların da küfre girip (onlarla) eşit olmayı isterler. Bunlar hicret edip bu tavırlarından vazgeçerlerse bunlara savaş açılmaz. İkinci gurup ise ne Müslümanlarla ne de kendi kavimleriyle savaşmak istemedikleri için bundan rahatsızlık duyanlardır. Eğer bunlar Müslümanlardan uzak durup barış isterlerse bunlarla da savaş durumu olmayacaktır. Üçüncü gurupta her iki tarafa yakın gözükten inançlarında istikrarsız olan guruptur. Saldırı ve savaştan vazgeçip barışa yönelirlerse bunlarla da savaşmak yasaklanmaktadır. Aksi durumda buldukları yerde öldürülmeleri emredilmektedir. 89. ayet ile birlikte düşünürsek buradaki fitnenin şirk ve küfür olduğu anlaşılabilir. Çünkü burada açıkça küfür durumunda olanlardan bahsedilmekte, eğer vazgeçmezlerse savaşılması emredilmektedir. Burada da bu karsız gibi görünenlerin eski durumlarına dönmesi fitne olduğuna göre bu fitne de

<sup>84</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, III, 1029-1030.



küfür olmalıdır ki bu da şirktir. Bu müşrikler kavimleri tarafından şirke çağrıldıklarında onlardan eman almak için şirkin içinde oluvermektedirler.

Bu ayetin Türkçe meallerdeki durumu da yukarıda bahsi geçen ayetlerdeki fitne kavramının durumundan farklı değildir.

### 5.3. Enfal Suresinde Savaş Bağlamında Geçen Fitne Kavramı

Fitne kavramı bu surenin otuz dokuzuncu ayetinde geçmektedir ve bağlamı savaştır; Enfal suresi de Medine’de nazil olmuştur. Ayetin meali “*Dünyada fitne kalmayıp din, tamamen Allah’a ait oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer fitneden vazgeçerlerse onları bırakın. Allah zaten onların yaptıklarını hakkıyla görmektedir.*” şeklindedir.

Taberî’nin aktardığı bilgilere göre bu ayetle ilgili özetle şöyle bir bağlamdan bahsedilmektedir: “Allah, Hz. Peygamber’e peygamberliği verince o kavmini hidayet ve nur olan dine çağırdı. Kureyşliler buna karşı önceleri sert davranmadılar; ancak Resulullah onların putlarını reddedince müşrikler sertleştiler, müminleri dinlerinden çıkarıp tekrar şirke düşürmeye çalıştılar. Bunun üzerine Resulullah müminleri Habeşistan’a hicret ettirdi, müşrikler ise gevşediler. Habeşistan’daki müslümanlar, Mekke’de durumunu sakın olduğu ve baskıların kalktığı kanaatiyle Mekke’ye döndüler. Bu sırada Medine’de de müslümanlar çoğalmaya başlamıştı ki bu durum, müşrikleri tekrar kızdırdı. Onlar, müminleri dinlerinden döndürmeye çalıştılar. Hz. Peygamber bu sefer de müminlere, Medine’ye hicret etmelerini emretti. Daha sonra ise kendisinin hicret etmesine izin verildi. Ardından müminlere, kâfirlere karşı savaşma emri geldi ki müminleri tekrar Allah’a ortak koşma fitnesine düşürmesinler.”<sup>85</sup>

Taberî’deki bir rivayette İbn Abbas’a göre fitne şirktir<sup>86</sup> ve Taberî’nin kendisi de bu kanaattedir.<sup>87</sup> *Eğer vazgeçerlerse* ifadesini de *şirkten vazgeçip Allah’ı birleyinceye kadar* şeklinde anlamıştır. Çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş de bu şekilde anlamış; ancak burada savaşılması emredilen müşriklerin Mekke ve çevresindeki müşrikler ile alakalı olduğunu söylemiştir. Ona göre bu ayet o dönem Mekke ve çevresindeki durumu tasvir etmektedir. Ayetin indiği sırada Müslümanlar müşriklerin saldırı ve baskılarına maruz kalmakta ve ibadetlerini özgürce yerine getiremiyorlar; inançlarından dolayı baskıya maruz kalıyorlardı. İşte ayet serbestçe Allah’a ibadet edebilmeleri için savaşarak şirkin gücünün kırılmasını emretmektedir.<sup>88</sup>

Konu ile ilgili yapılan bir çalışmada fitne, baskı ve zulüm şeklinde anlaşılmış ve gerekçesi şöyle açıklanmıştır: “Bu ayet insanların güven ve özgürlük içerisinde yalnızca Allah’a kulluk edebilme ortamını sağlamalarını müminlerden açıkça istemektedir. Bu da ancak zulüm ve baskı yapanların saldırganlıklarının önlenip güçlerinin kırılması ve bunun neticesinde din hürriyetinin tam olarak sağlanması ile gerçekleşir.”<sup>89</sup> Bize göre bu gerekçede eksik bir nokta vardır ki o da şudur: Baskı ve

<sup>85</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI, 182. Ayrıca bk. Mukâtil, *Tefsîr*, II, 17.

<sup>86</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI, 179.

<sup>87</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI, 178.

<sup>88</sup> Ateş, *Çağdaş Tefsîr*, III, 511.

<sup>89</sup> Keskin, “Kur’ân’da Fitne”, s. 195-196.

zulmün din özgürlüğünün önünde önemli bir engel olduğu gerçektir; ancak o dönem böyle bir durumun yaşanmasının sebebi ise şirk ortamıdır. Dolayısı ile baskı ve zulmü şirkten ayrı düşünmek, maksadı tam yansıtmamaktadır. Olayın sebebi şirk, bunu ayakta tutmanın yolu ise baskı ve zulümdür. Sonuç olarak baskı olsa da nihai hedef bu yolla şirkin devamını sağlamaktır, çünkü müşrikler şirklerinin devam etmesi için İslam unsurlarının ortadan kaldırılmasını istemekte idiler. Bu sebeple baskı ve zulmün ortadan kalkması için öncelikle sebebinin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bundan dolayı fitne öncelikle şirk olarak anlaşılmalıdır ve nitekim ilk müfessirler bu şekilde anlamışlardır. Ayeti daha geniş mânâda anlayarak dünyada veya bölgede şirk tamamen kalkıncaya kadar ayeti, savaşmayı emrediyor şeklinde de anlayanlar olmuş; ancak bazıları bu fikri din ve vicdan hürriyetine aykırı olduğu gerekçesi ile reddetmiştir. Aslında ayetteki *din, tamamen Allah'a ait oluncaya kadar onlarla savaşın* ifadesi de buradaki fitnenin şirk olma olasılığını kuvvetlendirmektedir. Nitekim İbn Cüreyc'in "*fitne kalmayıp din, tamamen Allah'a ait oluncaya kadar onlarla savaşın* şu anlama gelmektedir: Mü'min dininden uzaklaştırılmıncaya, tevhid şirk olmadan yalnızca Allah için oluncaya ve Allah'tan başka her şeyi terkedinceye kadar " şeklindeki yorumu da bunu desteklemektedir.

Bu ayetteki fitne de birçok mealde doğrudan fitne şeklinde çevirilmiş, muhatabın fitneyi Türkçe karşılığına mı göre anlayacağı yoksa mânâlarından hangisini anlaması gerektiği üzerinde düşünülmemiştir. Bütün bu açıklamalardan sonra ilgili ayetin çevirisinin "*Ey Mü'minler şirk kalmıncaya kadar ve din yalnızca her türlü şirk unsurlarından arınmış bir şekilde yalnızca Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer onlar baskı yaparak sizi dininizden şirke döndürmekten vazgeçerlerse şüphesiz ki Allah onların yapmakta oldukları bu davranışlarını görmektedir.*" şeklinde olmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

#### 5.4. Tevbe Suresinde Savaş Bağlamında Geçen Fitne Kavramı

Tevbe suresinin büyük bir kısmı Tebûk Gazvesi ile ilgilidir. Bir defa indirildiğini söyleyenlerin yanında parça parça Tebûk Savaşı'nın değişik aşamalarında nazil olduğunu düşünenler de vardır. Sure seferden önce Medine'de var olan siyasal-toplumsal şartlar ve sözde Müslüman gözükkenler tarafından ortaya konan rahatsızlıklar ve tereddüt durumları ile alakalıdır.<sup>90</sup>

Fitne kavramı bu surede savaş bağlamında 47-49. ayetlerde geçmektedir. Bu ayetler önceki ayetlerle konu bakımından bağlantılıdır. Ayetlerin mealı: "*Eğer onlar da sizin içinizde (sefere) çıksalardı, size bozgunculuktan başka bir katkıları olmayacak ve sizi fitneye düşürmek için aranızda koşturacaklardı. Aranızda onları dinleyecek kişiler de vardı. Allah, zalimleri hakkıyla bilendir. (47) Andolsun onlar önceden de fitne çıkarmak istemişler ve sana nice işler çevirmişlerdi. Nihayet hak geldi ve onlar istemedikleri halde Allah'ın emri yerini buldu. (48) İçlerinden öylesi var ki "Bana izin ver, beni fitneye düşürme" der. İyi bilin ki onlar zaten fitneye düşmüşlerdir. Cehennem de kâfirleri kuşatacaktır. (49)"*

İbn Kesir'in Muhammed b. İshâk'tan naklettiği bir habere göre 47. ayet önceki ayetlerde zikredilen Hz. Peygamber'den izin isteyenler Abdullah İbn Übeyy

<sup>90</sup> Esed, *Kur'ân Mesajı*, I, 343.

İbn Selûl ve Cedd bin Kays'la ilgilidir. Bunlar kavimlerin ileri gelenleriydi ve Allah onların inananlarla birlikte sefere çıkmaları halinde ordu içinde fesâd çıkaracaklarını bildiği için onları geri bırakmıştır. Hz. Peygamberin ordusunda kavimleri içinde şeref sahibi oldukları için onlara sevgi besleyen ve çağrılarına itaat edecek bir kavim vardı.<sup>91</sup> Tevbe suresi 48. ayet de bu kişilerin Hz. Peygamber' in (s.a) Medine'ye gelişinin başlangıcındaki durumdan haber vermektedir. Bütün Araplar ona karşı birleşmiş, Medine yahûdîleri ve münafıkları onunla mücâdele etmişlerdir.<sup>92</sup> İşte bu ayet de münafıkların bu dönemde Müslümanlara karşı bir takım işler çevirdiklerini haber vermektedir.

İbn Kesir'de Tevbe suresi 49. ayetle ilgili ise geçen rivayet şöyledir: "Bir gün Hz. Peygamber (s.a) savaş için hazırlanmış iken Seleme oğullarının kardeşi Cedd bin Kays'a "Ey Cedd, bu sene Asfar oğulları (Rumlarla) savaşı için var mısın?" diye sormuştu. O "Ey Allah'ın elçisi! bana izin ver ve başımı derde sokma. Allah'a yemin olsun ki kavmim kadınlara benim herkesten daha fazla zaafım olduğunu iyi bilir. Asfar oğulları kadınlarını görürsem onlara sabredemeyeceğimden korkuyorum" dedi. Allah Rasûlü (a.s) ondan yüzünü çevirip "Sana izin verdim", buyurdu. İşte 'Onlardan kimi de vardır ki bana izin ver, beni fitneye düşürme der.' ayeti Cedd İbn Kays hakkında nazil olmuştur. Doğru olmadığı halde Asfar oğulları kadınlarından korktuğunu söylemiştir. Halbuki Allah Rasûlü'nden geride kalması ve kendini ondan uzaklaştırması sebebiyle içine düşmüş olduğu fitne diğerinden çok daha büyüktür. Bu ayetin Cedd İbn Kays hakkında nazil olduğu İbn Abbâs, Mücâhid ve bir çoklarından rivayet edilmiştir."<sup>93</sup>

İlk müfessirlerden Mücâhid (ö.102) Tevbe suresi 49'daki fitneyi imtihan<sup>94</sup> olarak, Mukâtil ve Dahhak (ö.105) ise bu fitneyi küfür ile açıklamıştır.<sup>95</sup>Yine İbn Ebi Hatim'de yer alan bir rivayete göre Süddi Tevbe suresi 47'deki fitneyi küfür,<sup>96</sup> İbn Abbas Tevbe suresi 49'daki fitneyi darlık-sıkıntı, Katâde günah olarak, Ebû Müslim el-Horasânî de günaha ve küfre düşme olarak açıklamıştır.<sup>97</sup> Bu bilgilerden yola çıkarak ve ayetlerle ilgili rivayetleri dikkate alarak kelimenin anlamı ile ilgili şunları söyleyebiliriz: İbn Abbas'ın ifade ettiği gibi fitnenin Tevbe suresi 47. ayetteki darlık ve sıkıntı anlamı, maksadı daha doğru yansıtır gözükmemektedir. Çünkü rivayetin ifade ettiği gibi sefere katılanlar kargaşa ve fesat ile Müslümanlara sıkıntı çıkarmak istemektedirler. Zaten *sizi fitneye düşürmek isterler* ifadesinden önceki cümle de bunu doğrulamaktadır. Dolayısı ile fitnenin tekrar bozgunculuk ve fesadı içeren bir mânâ ile anlaşılması çok uygun gözükmemektedir. Buna göre ifadenin "*savaşa katılanlar aranızda kargaşa ve fesat çıkararak sizi darlık ve sıkıntıya düşürmek isterler*" şeklinde anlaşılmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Yine 48. ayet de bu bağlam içinde düşünülerek darlık ve sıkıntı şeklinde anlaşılmalıdır. Bir sonraki ayette Rum kadınlarına olan zaafını bahane ederek savaştan kaçmak isteyen Cedd bin Kays isimli bir kişi hakkında inmiştir. Bu kişi bu zaafın bahane ederek

<sup>91</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII, 212.

<sup>92</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII, 213.

<sup>93</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII, 213-214.

<sup>94</sup> Mücâhid, s. 370; Dahhâk, *Tefsîr*, I, 408-409.

<sup>95</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, II, 50-51.

<sup>96</sup> İbn Ebî Hatim, *Tefsîr*, VI, 1808.

<sup>97</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 1810; İbn Manzûr, bu ayetteki fitne kavramını Zeccâc'ın günah olarak kabul ettiğini nakletmiştir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 345.

*bana izin ver beni fitneye düşürme* demiştir. Buna göre fitne hakkında yapılan yorumları da dikkate alarak ifadenin "*beni günaha sürükleyerek sıkıntıya düşürme*" şeklinde anlaşılabilirliğini düşünmekteyiz. Böylece fitnenin sebebi ve sonucu ifade edilmiş olacaktır.

## 5.5. Ahzab Suresinde Savaş Bağlamında Geçen Fitne Kavramı

Ahzab suresinin 9-27. ayetleri h. V. yüzyılda meydana gelen kabile savaşları ile ilgili bilgi vermektedir. Bu savaş aynı zamanda Hendek savaşı olarak bilinmektedir. Medine'den çıkarılan Yahudi kabileleri büyük bir ittifak oluşturarak İslam'ın müşrikler için oluşturduğu tehlikeyi bertaraf etmek istemişlerdir. Hz. Peygamber de şehri savunmak için şehrin etrafına hendekler kazdırmıştır. Bu savaş esnasında Mekkeliler savaşı kendi lehlerine çevirmek için çeşitli yollarla Medinelileri savaştan çevirmeye çalışmışlardır. Bu arada Medine içinden bir gurup da çeşitli bahanelerle savaştan kaytarmaya çabalamışlardır. İşte "*İçlerinden bazıları "Ey Yesribliler! Burada düşmana karşı koyamazsınız, mevzilerinizi bırakıp evlerinize dönünüz!" diyordu. O arada bir başka gurup da "Evlerimiz korunmasız!" diyerek Peygamberden izin istiyorlardı. Halbuki gerçekte evleri tehlikeye mâruz değildi, onlar sadece savaştan kaçmak istiyorlardı.*" Mealindeki Ahzab suresinin 13. ayeti bu durumu anlatmaktadır. Yine surenin 14. ayeti de Müslümanların olası bir yenilgi durumunda Medine'deki münafıkların takınacakları tavrı "*Eğer onların üzerlerine her taraftan saldırılsa sonra da kendilerinden fitne istenilecek olsa idi elbette onu (yaparları) yerine getirirdi ve şehirde pek az bir müddet kahlardı.*" şeklinde ifade etmektedir.

Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*'da Mücahid'den aktardığı bilgiye göre onüçüncü ayette Medinelilere seslenenin münafıklar olduğunu nakletmiştir.<sup>98</sup> Bu ayetler Hendek savaşı günlerini anlatmaktadır ve münafıklardan Abdullah bin Ubeyy ve arkadaşları hakkında inmiştir. Bu kişiler Peygamberimize gelip evlerinin savunmasız olduğunu bahane edip hırsızlıktan korktuklarını söyleyerek savaştan kaçmak istemişlerdir.<sup>99</sup> Süyûtî'nin aktardığı rivayetlere göre buradaki fitneden şirk anlaşılmıştır.<sup>100</sup> Mukatîl'e göre de fitne şirk demektir ve ayet "*Guruplar Medine'ye girip bu kişilere şirk koşmalarını emretsele onlar hemen bunu yaparlar.*"<sup>101</sup> anlamına gelmektedir. İbn Kesir ve rivayetine göre Katâde, Abdurrahman ibn Zeyd ve İbn Cerir fitneden küfre girmeyi anlamıştır.<sup>102</sup> Zemahşerî<sup>103</sup> ve Beydâvi'ye göre fitne dinden dönme ve Müslümanlarla savaşmak mânâsındadır. Bu sebeple ayetin tefsiri *şehrin etrafından girilse Medine'deki bu insanların dinden dönmeleri tamamlansa Medine'de kalmazlar, bunu hemen yaparlardı. Ayetteki leâtûhâ ifadesi leetevhê okunduğunda ise hemen gelirler ve bunu yaparlar* şeklinde anlaşılabilir.<sup>104</sup>

Konuyla ilgili yapılan çalışmada ayetin içinde yer aldığı bölüm münafıkların tefrika çıkarmak sureti ile yaptığı davranışlardan söz ettiği için fitnenin burada fe-

<sup>98</sup> Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, XI, 751.

<sup>99</sup> Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, XI, 753.

<sup>100</sup> Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, XI, 754.

<sup>101</sup> Mukatîl, *Tefsîr*, III, 39-40.

<sup>102</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, XI, 132.

<sup>103</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 536.

<sup>104</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 241.

sat ve kargaşa anlamına geldiği ifade edilmektedir.<sup>105</sup> İlk ayette bir gurubun fesat çıkarıcı davranışları anlatılmakla birlikte ikinci ayette farklı bir duruma işaret etmektedir. Savaşın kaybedilmesi noktasında şehrin her yerinden şehre girilmesinden bahsedilmektedir. Bu noktada fesat gibi bir faaliyetin anlamı kalmamaktadır. Zaten savaş kaybedilmiş demektir ki buna göre baskı yapma ve şirke girmeye zorlama anlamının olma ihtimali daha fazladır. Hamdi Yazır da fitneyi küfre dönme veya düşmanın emrine teslim olmak şeklinde anlamıştır.<sup>106</sup> İmam Mâtürîdî, “sonra fitne istenirse” ifadesiyle ilgili iki ihtimalin olabileceğini belirtmiştir. Birincisine göre şirke dönme anlamı vardır. Bazıları ise burada mal ve benzeri şeylerin istenmesi durumunda hemen vereceklerini ifade ettiğini belirtmişlerdir.<sup>107</sup> Ama bize göre bu ikinci ihtimal uzak görünmektedir. Çünkü ayet olası müşriklerin galibiyetinden bahsetmektedir. Bu durumda müşriklerin Medinelilerin şirke ve küfre dönmelerini isteyerek kendi güçlerini artırma, Müslümanları zayıflatma düşüncesi daha ağır basacaktır. Bu sebeple fitnenin fesat ve kargaşa şeklinde anlaşılması ayetin metinsel bağlamı ile uygun düşmemektedir.

Meallerde ise buradaki fitne kavramına doğrudan *fitne* anlamının dışında “karışıklık çıkarma, küfre dönme, savaş, dinden dönme, baskı ve işkence yapma, İslâm’dan dönme” gibi mânâlar verilmiştir. Ayetin çevirisini fitne şeklinde okuyan birisinin zihninde hangi anlam doğacaksa onu anlayacaktır. Ancak bunun doğruluk ihtimali ise tartışmalı olacaktır. Yine karşılaştırmalı olarak meal okuyan birisi de anlamlar arasında karar vermede zorlanacaktır. Bu sebeple anlam doğruya yakın bir şekilde ortaya çıkmamış olacaktır. Bizim ayetin çevirisi ile ilgili önerimiz “*Eğer dört bir yanından Medine’ye saldırılmış olsaydı ve münafıklardan şirke dönmeleri ve Müslümanlara saldırmaları istenseydi onların bu isteklerini hemen yerine getirirler, hatta hiç gecikmezlerdi.*” şeklindedir.

## Sonuç

Kur’ân’daki müşterek bir lafzın mânâsının tayin edilmeden Türkçe’ye çevirilmesi o ifadenin anlaşılması gibi bir durumla neticelenmesi anlamına gelmekte ve okuyucu ne istiyorsa onu anlasın türünden bir yaklaşımı doğurmaktadır. Bunun yanı sıra böyle bir kelimenin çevirisinde o sözcüğün muhtemel anlamlarını sıralamak da bu türden bir sonuç olacaktır. Nitekim bazı meallerde bazı kelimelerin içerdiği bir çok mânâ yan yana yazılmış ve okuyucu için hangi kelimenin daha doğru olacağı düşüncesi zihinleri daha karmaşık hale getirmiştir. Bu sebeple çokanlamlı bir lafzın mânâsı geçtiği ayetin çeşitli bağlam türleri dikkate alınmalı ve ayetin maksadı göz önüne alınarak doğru bir şekilde okuyucuya aktarılmalıdır.

İlk dönem tefsirlerde, araştırmamızda ele aldığımız ayetlerin büyük bir kısmında fitne sözcüğüne şirk anlamı verilmiştir; ancak lügatlarda bu mânâ yer almadığı gerekçesi ile son dönem bazı araştırmalarda bu kabul görmemiştir. Kelimeye şirk anlamının verildiği tefsirler ile lügatlar karşılaştırıldığında tefsirlerin bir çok lügatten önce kaleme alındığı görülmektedir. Dolayısı ile şirk anlamının neden sözlüklerde yer almadığı önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine

<sup>105</sup> Keskin, “Kur’ân’da Fitne”, s. 201.

<sup>106</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini*, VI, 75.

<sup>107</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, XI, 317.

tüm lügatların bir kelimenin bütün anlamlarını içerecek şekilde yazılıp yazılmadığı ise ayrı bir problemdir; dolayısı ile bir kelimenin mânâsının sözlüklerde yer almadığı gerekçesi reddi doğru değildir ve *ilk tefsirler* de kelimelerin anlamını tespit etmede kaynak olarak kabul edilmelidir. Dolayısı ile şirk anlamı lügatlarda geçmediği gerekçesi ile reddedilmemelidir, çünkü bu anlam kelimenin kullanıldığı vaz amacına uygun olmasa idi ilk müfessirler bunu kullanmazlardı; ayrıca şirk anlamı veya imandan sonra küfre dönme anlamı da insanın inananın inanmayandan ayrılmasına neden olacak bir tür imtihan aracı olduğu için kelimenin ilk mânâsına aykırı değildir.

Bütün bu çıkarımlardan yola çıkarak çokanlamlı bir kelimenin mânâsını tespit etmede lügatlerin yanısıra ilk müfessirlerin tespitleri, ayetin tarihi bağlamı ve söz diziminin oluşturduğu metinsel bağlamı dikkate almak ve maksadı da gözardı etmemek gerekmektedir. Nitekim Taberî, ilk anlamı ile bağlantılı olarak kelimenin asıl mânâsının deneme ve imtihan olduğunu söylemiştir. Buna göre sözcüğün tüm geçtiği yerlerde bunun içinde kabul edilebilecek deneme unsuru olan her türlü durum, bağlama göre bir anlamı ifade etmektedir.

## Kaynakça

- Abdu's-Settâr, Muhammed, "Vücûhu'l-Kur'an: Tefsir Literatürünün Bir Branşı", çev. F. Asiye Şenat Kazancı, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. IX, S. 3, 2009.
- Akay, Recep, "Dil Değişiminin Dilsel ve Toplumsal Nedenleri", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C. 4, S. 1, 2007.
- Aksan, Doğan, *AnlamBilim*, Engin Yayınevi, Ankara 1997.
- , *En Eski Türkçe'nin İzlerinde*, Simurg Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Altuntaş, Halil, "el-Vücuḥ Ve'n-Nezâir", *Diyanet İlmî Dergi*, C. XXVI, S. 1, 1990, s. 13-29.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul t.y.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdu'l-Ġafûr Attar, Beyrut 1984.
- Cündioğlu, Düccane, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1995.
- Çağrıci, Mustafa, "Fitne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 156-159.
- Çetin, Mustafa, "Kur'an'da Vücuḥ ve Nazair", *Diyanet İlmî Dergi*, C. XXV, S. 3, 1989.
- Dahhâk, *Tefsîru ed-Dahhâk*, thk. Muhammed Şâkir ez-Zâveytî, Dâru'l-İslâm, 1999.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyyi, Kâhire 1383
- , *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2006.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1996.
- Erdal, Mesut, "Kur'an'da Fitne Kavramı Üzerine Düşünceler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. I, 1999.
- "Kur'an'da Fitne Kavramı: İnanç Hürriyeti Açısından Tahlili", <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/kuranda-fitne-kavrami--inanç-hurriyeti-acısından-tahlili> (14.08.2012).
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul 1999.
- Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüġa*, thk. Muhammed Muavvaz, Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabiyyi, Beyrut 2001.
- Güven, Şahin, *Kur'an'an Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu*, İstanbul 2005.
- Hâkîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh, thk. Abdurrahman Umeyra, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Rasûl*, Beyrut ty.
- H. Kemalî, Muhammed, "İslâm'da İfade Hürriyeti: Fitne Kavramının Tahlili", çev. Halim Sırçancı, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, C. I, S. 2, 1993.
- Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, yy. ty.
- İbn ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, el-Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Süüdiyye, Riyad 1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, Kâhire 2000.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Bekir vd., Dâru'l-Maârif, Kâhire 1119.
- Raġib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ġarîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut ty.

- Karagöz, Mustafa, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci: Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu", *Bilimname: Düşünce Platformu*, C. VI, S. 14, 2008.
- Keskin, Hasan, "Kur'an'da Fitne", *Tefsir*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2010.
- Kâdî Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Tevil*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul t.y.
- Kıran, Zeynel, Kıran, Ayşe, *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu vd., İstanbul 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyi, Beyrut.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- Mukâtil bin Süleyman, *Tefsîru Mukâtil bin Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd, Beyrut 2003.
- Mücâhid bin Cebr, *Tefsîru el-Mücâhid bin Cebr*, thk. Muhammed Ebu'n-Neyl, Nasr 1989.
- Okumuş, Mesut, "Kur'an Yorumunda Çokanamlı Lafızlara Yaklaşımlar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi*, C. II, S. 3, 2003.
- Okuyan, Mehmet, *Kur'ân'da Vücûh ve Nezâir*, Etüt Yayınları, Samsun 2001.
- Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayıncılık, Ankara 2006.
- Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Târîfât*, thk. Heyet, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyi, Beyrut 1983.
- Süyûtî, Celâlüd'dîn Abdurrahman, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, thk. Abdü'llah bin Abdül-Muhsin et-Türkî, Kahire 2003.
- , *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1978.
- Şa'bân, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990.
- Şevkânî, Ebu Abdullah, *İrşâdü'l-fufûl*, thk. Ahmed Azzu İnaye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Şam 1999.
- Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000.
- Taberî, Ebû Cafer, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî, Kahire 2001.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara 2005.
- Zeccâc, Ebû İshâk, *Meâni'l-Kur'ân ve l'râbü'hû*, thk. Abdu'l-Celîl Abduh Şelbî, Beyrut 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, thk. Abdurrezzâk el-Hemedî, Beyrut t.y.
- Zerkeşi, Bedrüddîn, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yûsuf el-Mera'selî vd., Dâru'l-Mârife, Beyrut 1994.
- Zühaylî, Vehbe, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1995.





# İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı

Adem Yenidoğan

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
İslam Hukuku Bilim dalı Doktora Öğrencisi  
yenidoganadem@hotmail.com

Öz

*İslam hukuk metodolojisinin oluşum ve gelişim süreci içinde önemli bir yer işgal edip bu süreçte merkezi bir konumda bulunan ve sonraki İslam hukuk usûlcülerini etkilemiş olan İmâm Şâfiî'nin icmâ hakkındaki düşünceleri son derece karmaşıktır. Onun icmâ dair yaklaşımının anlaşılabilmesi, bilgi teorisini anlamaktan geçer. İmâm Şâfiî, teoride ideal icmâi arayarak çoğunluğun ve Medine ehlinin icmâi gibi belli bir bölgenin icmâmı reddetmiş, pratikte ise klasik fıkıh usulü geleneğince de kabul gören çoğunluğun icmâmı kabul etmek zorunda kalmıştır.*

*Anahtar Kelimeler: İmâm Şâfiî, İcmâ, Bilgi, İslam Hukuk Metodolojisi, Edille-i Şeriyye*

## **Imam al-Shafi's Understanding of Ijma' (Consensus)**

*Imam al-Shafi, who occupies an important place in the process of formation and development of Methodology of Islamic law and has a central location in this process and the subsequent impact on Methodologists of Islamic law, has got extremely complex ideas about ijma'. To understand Imam al-Shafi's approach to ijma', we need first to understand his theory of knowledge. In theory, he denies the ijma' of majorities and the ijma' of local people, for instance the ijma' of Madinah people, to seek ideal ijma'. However in practice, he had to accept the ijma' of majorities, as it was accepted in accordance with the classical Islamic jurisprudence tradition.*

*Key Words: al-Shafi, Ijma', Knowledge, Methodology of Islamic law, Evidences of Islamic Law*

Atıf

Adem Yenidoğan, İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı,  
Marife, Bahar 2013, ss. 89-105

## Giriş

İslam hukuku hüküm kaynaklarından birisi olan icmâ, Hz. Peygamber (s.a)'in vefatından sonra ortaya çıkmış bir delildir. Müslümanların çoğunluğu tarafından hüccet kabul edilip deliller hiyerarşisinde üçüncü sıraya yerleştirilen icmâ konusundaki tartışmalar, genellikle onun gerçekleşip gerçekleşmemesi çerçevesinde cereyan etmiştir.<sup>1</sup> Buna göre; icmânın gerçekleşmesinin aklen mümkün olup olmadığı, şayet aklen mümkünse de fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği problem olarak kabul edilmiş ve İslam hukuk usûlcüleri tarafından tartışılmıştır.

İslam hukuk usûlüne dair elimize ulaşan ilk usûl eserinin sahibi olan İmâm Şâfiî (ö. 204/820), doğal olarak bu konuları ilk defa ele alan ve sistemleştirmeye çalışan kişi olmuştur. Bu nedenle icmânın tarihi seyri içinde İmâm Şâfiî'nin özel bir yerinin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. İmâm Şâfiî, icmâa dair konulara hem değinmiş hem de onu bir delil olarak kullanmıştır. İmâm Şâfiî, *Risâle*'sinde ve diğer eserlerinde konuyu detaylı bir şekilde ele almış ve üzerinde fikir beyan etmiştir. Şüphesiz onun konu hakkındaki fikirlerinin sonraki İslam hukuk usûlcülerini etkilemiş olacağı bir gerçektir. Bu nedenle İslam hukuk metodolojisinin oluşum ve gelişim süreci içinde önemli bir yeri bulunan ve bu süreçte merkezi bir konumda olan İmâm Şâfiî'nin icmâ hakkındaki düşüncelerinin tespit edilmesi gerekmektedir. İmâm Şâfiî'nin son derece karmaşık olan icmâa dair yaklaşımının anlaşılabilmesi, bilgi teorisini anlamaktan geçer. Bu nedenle İmâm Şâfiî'nin icmâ anlayışına geçmeden önce kısaca bilgiye yaklaşımı ele alınıp bunun icmâa ne gibi bir etkisi olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

### A. İmâm Şâfiî'nin Bilgi Anlayışı

İmâm Şâfiî dini bilgiyi, *ilm-i âmme* ve *ilm-i hâssa* olmak üzere ikiye ayırır. İmâm Şâfiî *ilm-i âmme*yi, akıllı ve ergin her Müslümanın bilmesi gereken ilim olarak tanımlar. Buna; beş vakit namazın, orucun, haccın ve zekâtın farz olunuşunun bilinmesi ile adam öldürmenin, zinanın, içki içmenin ve hırsızlığın haram olmasını bilmeyi örnek olarak vermektedir. Bu sınıfa giren bilgiler, Allah'ın Kitab'ı ve Mütevatir Sünnet'te kat'î bir şekilde sabittir.<sup>2</sup>

*İlm-i hâssa*yı ise farzlarla ilgili fer'î meselelerin hükümlerini bilmek olarak tanımlar. Ona göre bu bilgiler hakkında Kitap'ta herhangi bir nass bulunmadığı gibi çoğunun hakkında Sünnet'te de nass yoktur. Bazıları hakkında Sünnet var ise de

<sup>1</sup> İslam hukukçuları arasında genel kanaat icmâ'nın deliller hiyerarşisinde üçüncü sırada yer aldığı ve meşruyetini Kitap ve Sünnet'le sağlaması sebebiyle kat'î olan nassların önüne geçemeyeceği yönündedir. (Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, VI, 109 vd.; Dönmez, "İcmâ", *DİA*, XXI, 417 vd.) Ancak Gazâlî (ö. 505/1111), müctehidin ilk bakması gereken şeyin Kitap ve Sünnet'ten önce icma olduğunu ve konu hakkında gerçekleşmiş bir icmânın bulunması halinde nassa bakmaya gerek kalmayacağını belirtmektedir. Gazâlî'nin bu kabulü Kitap ve Sünnet'in neshe açık olmasına rağmen icmânın neshe konu olmamasına dayanmaktadır. Nitekim ona göre icmâ ile sabit olan hüküm, Kitap ve Sünnet nassıyla çeliştiği zaman ümmetin hata üzerine birleşemeyeceğinden hareketle icmâ, nassın mensûhluğunun kat'î delilidir. (Gazâlî, *Mustasfâ*, IV, 159) Dolayısıyla Gazâlî'nin icmâi Kitap ve Sünnet nassının önüne geçmesinin temelinde icmâa konu olmuş hükmün delaletinin kat'îliği yattığı söylenebilir. İcmâ'nın Kitap ve Sünnet'e takdimi hakkındaki değerlendirmeler için bk. Türçan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, ss. 207 vd.

<sup>2</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 198, md. 961-968.

bu, mütevatir derecesine ulaşmamış ve belirli kişilerce rivayet edilmiş olan bilgilerdir. Bu nedenle bu tür bilgiler tevil edilebileceği gibi kıyas ile de tamamlanabilir.<sup>3</sup>

İmâm Şâfiî'ye göre icmâ, bu bilgi türlerinden yalnızca birinci grupta yani ilm-i âmme'de mümkündür. Nitekim İmâm Şâfiî, muhatabının "Dinî bilginin elde edilmesinin en kuvvetli yolu, genelin genelden aktarmış olduğu bilgidir." demesi üzerine, dinin temel vecibelerinde (cümelü'l-ferâiz)<sup>4</sup> icmâ oluştuğuna dair kimsenin itiraz edemeyeceğini belirterek kendisine katılır.<sup>5</sup> İmâm Şâfiî, muhatabının, Kitap ve Sünnet'e dayandırılmaksızın Müslümanların üzerinde icmâ ettikleri bilgiyi Mütevatir Sünnet (es-Sünnetü'l-müctemâ) ile eş değer görmesine itiraz etmiştir.<sup>6</sup> İmâm Şâfiî, bu hususta muhatabıyla yapmış olduğu uzunca bir münazaradan sonra muhatabının iddia etmiş olduğu bütün ülke âlimlerinin icmâ etmiş olduğu görüşünü onların bu amaçla bir araya gelmelerini imkânsız görmesi sebebiyle reddederek ilm-i hâssa'nın icmâ olarak kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>7</sup> Ancak İmâm Şâfiî'nin icmâ edilen hükümler içerisinde yer verdiği dinin temel vecibelerinden olan farzlar, zaten subûtü ve delâleti kat'î nasslarla sabit hükümler olduğundan icmânın bunlara katacağı fazla bir şeyin bulunduğunu söylemek zor gözükmektedir.

## B. İcmân Tanımı

İslam hukuk tarihinde fıkıh usûlü ile ilgili konuları ilk toplayan kişinin meşhur Hanefî hukukçusu Ebû Yûsuf (ö. 182/797) olduğu, İmâm Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805)'nin ise bunları kullandığı söylenmekteyse de bugün elimizde bulunan en eski usûl eseri İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'sidir.<sup>8</sup> Buna bağlı olarak icmâ ile ilgili konulara ilk defa değinen de İmâm Şâfiî olmuştur. Ancak İmâm Şâfiî'nin icmâ ile ilgili yoğun tartışmalar yaptığı ve bilgiler verdiği eserlerinde icmânın tanımına dair herhangi bir bilginin bulunmaması ilginç bir durumdur. Bu, onun döneminde icmânın oluşum ve gelişim aşamasında olmasından dolayı sistematize edilememiş olduğunu gösterir. Fakat bu durum, İmâm Şâfiî'nin bu konuyu eksik bıraktığı anlamına gelmemelidir. Nitekim oluşum seyrindeki bir şeyi sistemleştirmeye çalışmanın zorlukları bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte İmâm Şâfiî, eserlerinde icmâa dair bilgi vermekte ve onun dini hükümlerin bir delili olduğunu belirtmektedir. Aslında İmâm Şâfiî'nin eserlerine bakıldığında icmâ hakkındaki tartışmalarının ve verdiği bilgilerin daha çok icmânın gerçekleşmesinin imkânı hakkında olduğu görülmektedir.

Her ne kadar İmâm Şâfiî'nin icmâa dair bir tanım yapmadığını ifade etmiş olsak da onun vermiş olduğu bilgilerden hareketle bir icmâ tanımına ulaşabilmek

<sup>3</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 198, md. 967.

<sup>4</sup> Bu ifadenin karşılığı olarak dinin temel vecibeleri/zarûrât-ı diniyye kullanılmıştır. bk. Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 121.

<sup>5</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 20, 29. İmâm Şâfiî'nin bu eseri Türkçe'ye çevrilip, makale olarak yayınlanmıştır. Cimâu'l-İlm: İslam Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar, çev. Osman Şahin-Mithat Yaylı, *OMÜİFD*, 2004, S. 17, ss. 321-362. Çalışmamızda İmâm Şâfiî'nin *Cimâu'l-İlm* isimli risale mahiyetindeki eserinin metninin çevrilmesinde makale olarak yayınlanmış olan bu çeviriden faydalanılmıştır.

<sup>6</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 21.

<sup>7</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 25.

<sup>8</sup> Dağcı, *İmâm Şâfiî*, s. 59.

mümkün görünmektedir. Buna göre İmâm Şâfiî'nin fıkah usulü teorisinde icmâyı şu şekilde tanımlayabiliriz: “Bir asırda yaşayan âlimlerin cümelü'l-ferâiz türünden olan-kimsenin bilgisiz kalmasının caiz olmadığı- ana farzlar üzerindeki istisnasız ittifakıdır.”

### C. İcmânın Şartları

Diğer usûl âlimleri gibi İmâm Şâfiî'ye göre de icmânın oluşabilmesi için bir takım şartlar gereklidir. Ona göre oluştuğu iddia edilen ittifakın icmâ sayılabilmesi için üzerinde bütün müctehidlerin ittifak etmiş olmaları gerekir.<sup>9</sup> Nitekim İmâm Şâfiî'ye göre âlimlerin çoğunluğu bir şey üzerinde ittifak eder de bir veya ikisi de bu görüşe muhalefet ederse icmâ sabit olmaz.<sup>10</sup> Nitekim o, konuyla ilgili *Cimâu'l-İlm* adlı eserinde muhatabıyla girdiği tartışmada çoğunluğun ittifakıyla icmânın meydana gelemeceğini belirtmektedir. Muhatabının icmâ iddiasına karşılık İmâm Şâfiî, bu iddiada icmâ ettikleri düşünülen âlimlerin kimler olduğu sorusunu sorar. “Onlar, herhangi bir belde halkının görüşünden razı oldukları, hükmünü kabul ettikleri ve fakîh derecesinde gördükleri kimselerdir” cevabını alınca,<sup>11</sup> âlimlerin sayısıyla ve görüşlerini bildirip bildirmemeleriyle ilgili tartışmaları ileri sürer.<sup>12</sup> Bunun üzerine muhatabının “icmâ var mı ki?” sorusuna karşılık şöyle bir ifade kullanır: “Evet, bilgisizliğin mümkün/caiz olmadığı farz konularında çoktur. Bu, ‘insanlar icmâ etti’ denildiğinde etrafında buna ‘icmâ değildir’ diyebilecek kimseyi göremeyeceğin bir icmâdir.”<sup>13</sup> Görüldüğü üzere İmâm Şâfiî, dini bir hükmün icmâen kabul edilebilmesi için o konu üzerinde herkesin ittifak edip kimsenin ‘bu, icmâ değildir’ dememesini şart koşmuştur. Bununla birlikte teoride ileri sürdüğü bu şartın aksine eserlerinde çoğunluğun ittifakıyla meydana gelmiş fikir birliklerini icmâ olarak isimlendirmesi, teorik olarak kendisinin ileri sürdüğü bu şarta pratikte/furûda riayet etmediğini göstermektedir.

İcmânın oluşabilmesi için üzerinde bütün müctehidlerin ittifak etmiş olmaları gerektiğini savunan İmâm Şâfiî, bu anlayışının doğal sonucu olarak Medine ehlini ümmetin tamamı olarak görmediği için onların icmâ iddialarını kabul etmez. Onların icmâ olarak nitelendirdikleri konular üzerinde ihtilaf bulunduğunu belirtir.<sup>14</sup> Her ne kadar İmâm Şâfiî, Medine ehlinin ittifakını icmâ olarak kabul etmemiş olsa da onların bu icmâ iddialarını bölgesel ittifak olarak görür. Nitekim İmâm Şâfiî, aralarındaki münazarada muhatabına; ille de bir icmâ iddiasında bulunulacaksa bir grup insanın icmâ ettiğini iddia etmenin, bütün insanların icmâ ettiğini iddia etmekten daha tutarlı olduğunu, bu tarz icmâ iddialarının bölgesel düzeyde ittifak kabul edilmesi gerektiğini ve bunun ümmetin icmâi olarak görülemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>15</sup>

İcmânın oluşabilmesi için İmâm Şâfiî'nin öne sürdüğü ikinci şart, icmâa konu olan meselenin üzerinde daha önceden ihtilaf bulunmamasıdır. Nitekim muha-

<sup>9</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 36; Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, XXI, 418.

<sup>10</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 316.

<sup>11</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 22.

<sup>12</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 22-23.

<sup>13</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 29.

<sup>14</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 36; Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, XXI, 418.

<sup>15</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 29.

tabının icmâ iddiasına karşılık İmâm Şâfiî: “*Senin icmâ diye iddia ettiğin şeye gelince, yaşadığın dönemde gördüğün ve her nesilden de naklettiğin ihtilafıya rağmen gerçekte onun icmâ olabileceğini mi düşünüyorsun?*” deyip daha önce ihtilafa konu olmuş mesele üzerinde bir bölgede bile icmâ oluşmazken bütün dünyada icmâ oluştuğunu iddia etmenin çok uzak bir ihtimal olduğunu belirterek icmâda aradığı ikinci şartı koymuştur.<sup>16</sup>

İmâm Şâfiî'nin kendi eserlerindeki bu iki şarta ilaveten onun, icmânın oluşabilmesi için icmâ eden müctehidlerin tamamının icmâyaya konu olan olayın hükmü hakkındaki görüşlerinde herhangi bir değişiklik olmaksızın ölmüş olmaları (inkırâz-ı asr) fikrinde olduğunu bildiren usûlcüler bulunmaktadır.<sup>17</sup> Nitekim hayatta oldukları sürece bir görüşte ittifak etmiş olanlardan bazılarının görüşlerinden dönme ihtimali her zaman imkân dâhilindedir.<sup>18</sup> Her ne kadar bazı usûlcüler İmâm Şâfiî'nin icmânın oluşabilmesi için bu şartı da ileri sürdüğünü ifade etmişlerse de yapmış olduğumuz taramalar neticesinde İmâm Şâfiî'nin kendi eserlerinde böyle bir bilgiye rastlanılmamıştır. Bu nedenle özellikle Hanefî usûlcüler tarafından İmâm Şâfiî'ye isnad edilen bu şarta temkinli yaklaşılması gerektiğini belirtmek gerekir.

Görüldüğü üzere kendi eserlerine baktığımızda İmâm Şâfiî'ye göre bir meselede icmâ meydana gelebilmesi için şu iki şartın bulunması gerekir:

1. İcmâa konu olan mesele daha önce ihtilafa maruz kalmamış olmalıdır.
2. Söz konusu mesele üzerinde bütün müctehidler ittifak etmiş olmalıdır.

#### D. İcmânın İmkânı

İmâm Şâfiî, icmânın imkânı konusuna eserlerinde özellikle de *Cimâu'l-İlm* ve *Risâle*'sinde çokça değinmiştir. İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*'inde icmânın imkânı konusunda muhatabıyla yapmış olduğu tartışmada onun icmâ iddiasını gerekçeleriyle reddetmiştir. İmâm Şâfiî, bu tartışmada icmânın gerçekleşebilme alanını o kadar çok daraltmıştır ki, muhatabı son olarak onun icmâi imkânsız gördüğünü zannederek İmâm Şâfiî'ye herhangi bir icmâ var olup olmadığını sormuştur.<sup>19</sup> Konuyla ilgili olarak icmâ iddiasında bulunan muarızıyla İmâm Şâfiî arasında şöyle bir diyalog geçmektedir: İmâm Şâfiî'nin “*İcmâ ettiklerinde delil olarak aldığın ve icmâları hüccet olan âlimler kimlerdir?*” sorusuna muhatabının cevabı; “*Onlar herhangi bir belde halkının görüşlerinden razı oldukları ve hükümlerini kabul ettikleri ve fakih derecesinde gördükleri kimselerdir.*” şeklinde olmuştur. İmâm Şâfiî, muhatabının bu cevabını, icmâa katılanların sayısı ve ehl-i kelâmın buna dâhil edilip edilemeyeceği bakımından tartışır<sup>20</sup> ve sonra şöyle der: “*Şüphesiz her belde, halk arasında bu özellikleri taşıyıp da halkın fikihtan uzaklaştırdıkları, senin de cehaletle suçladığın, fetva vermesinin ona, görüşünü kabul etmenin de kimseye helal olmayacağını söylediğin insanlar var. Ayrıca her belde ehlinin kendi aralarında ve başka belde halklarının*

<sup>16</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 29-30.

<sup>17</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 315; Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 507; Pezdevî, *Usûlü'l-Fıkh*, III, 243; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 243.

<sup>18</sup> Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 507; Pezdevî, *Usûlü'l-Fıkh*, III, 243.

<sup>19</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 29.

<sup>20</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 23.

görüşleri hakkında ayrılığa düştüğünü de biliyorum.”<sup>21</sup> İmâm Şâfiî, daha sonra ihtilafa dair bu sözlerini ispatlamak için kimilerine göre en iyi âlimin Atâ (ö. 114/732), kimilerine göre ez-Zencî b. Hâlid, bazılarına göre de Saîd b. Müseyyeb (ö. 91/710) olduğunu ifade etmiştir.<sup>22</sup> Daha sonra ise fetva veren âlimlerden bazılarının, akıl ve bilgi eksikliğinden dolayı, “falancanın fetva verme ehliyeti yoktur, filancanın da susması helal değildir.” diye yemin ettiğini duyduğunu belirtir. Yine “Belde ehlinin onun -yani ilmi ve aklının üstünlüğü sebebiyle başkasının susmasını helal görmediği kişi hakkında- cehaletinden dolayı fetva vermesi helal değildir dediğine şahit oldum.” demiştir. Netice olarak da her belde halkının kendi zamanlarındaki âlimlere karşı tavırlarının bu şekilde olduğunu belirterek onların genel veya özel bir anlayış etrafında nasıl bir araya gelececeklerini, daha doğrusu onların bir noktada birleşemeyeceklerini ve dolayısıyla icmâ edemeyeceklerini ifade eder.<sup>23</sup> İmâm Şâfiî, tüm bunları belirttiikten sonra icmâ etmeye yetkili olan kimseler arasına kelam bilginlerinin girip girmeyeceğini tartışır ve olumsuz bir tavır takınır.<sup>24</sup>

Öyle anlaşılıyor ki İmâm Şâfiî, icmâî hüccet olarak görmeye birlikte şu dört noktadan hareketle icmânın oluşumuna itiraz etmektedir:<sup>25</sup>

1. Memleketlerin birbirinden ayrı olması,
2. Fakîhlerin birbiriyle buluşamaması ve fakîhler arasında ihtilaf bulunması,
3. İcmâ yapılacak kimselerin tespit edilemeyişi,
4. Fakîh ve görüş sahibi olan bilginlerin vasıfları üzerinde ittifak edilememiş olması.

Bununla birlikte İmâm Şâfiî’ye izafeten icmânın imkânıyla ilgili ifadelerden onun icmânın imkânını mümkün görmediği anlaşılmalıdır. Nitekim tüm bu tartışmalardan sonra muhatabının “O halde icmâ var mı?” sorusuna İmâm Şâfiî: “Evet, cehaletin caiz olmadığı dinin temel vecibelerinden olan farz hükümlerde çoktur. Bu, ‘insanlar icmâ etti’ denildiğinde, buna ‘icmâ değildir’ diyecek hiç kimseyi göremeyeceğin bir icmâdır.” diyerek icmânın imkânının mümkün olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla İmâm Şâfiî, temel dini bilgiler ve farzlarda icmânın imkânını ileri sürmekte, fer’î fıkıh meseleleri ile tâli dini bilgilerde icmâî mümkün görmemektedir.<sup>26</sup>

Öyle anlaşılıyor ki İmâm Şâfiî’nin mümkün görmediği icmâ, temel dini bilgiler ve farzların dışında kalan konulardaki fikir birliği şeklindeki ittifaklardır. Bu nedenle İmâm Şâfiî’nin bazı ifadelerine bakarak icmânın oluşumunu neredeyse imkânsız gördüğü fikrine kapılmamak gerekir. Çünkü o, kıyas yaparak görüş bildirme ve araştırma yapma hakkının ancak Kitap, Sünnet ve âlimlerin görüşlerini/ittifakını bilen akıl sahibi kişilere ait olduğunu ifade ederek icmânın oluşumunun mümkün olduğunu ortaya koymuştur.<sup>27</sup> Yine benzer bir şekilde tevile ihtimali olan Kitap nassının öncelikle genel ve zahiri anlamında anlaşılacağını belirtip bu

<sup>21</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 25.

<sup>22</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 25-26.

<sup>23</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 28.

<sup>24</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 23.

<sup>25</sup> Ebû Zehrâ, *İslam Hukuku Metodolojisi*, ss. 175-176.

<sup>26</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 29.

<sup>27</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 18.

tür bir nassın âlimlerin icmâi olmadığı müddetçe asla batını anlama hamledilemeyeceğini ifade etmiş olması da icmânın oluşumunu mümkün gördüğünü gösterir.<sup>28</sup>

Aslında İmâm Şâfiî, icmânın oluşması fikrine karşı çıkmamaktadır. Onun icmânın oluşumuyla ilgili düşüncesinin bu kadar katı olmasının fikri alt yapısında, icmâ iddiasında bulunularak rivayetlerin reddedilmesi ihtimali yatmaktadır. Nitekim o, muhatabının “*Rivayet ettikleri bir habere dayansın ya da haber dışındaki bir istidlal kullanılarak oluşmuş olsun fark etmeksizin onlar ancak bağlayıcı bir haberle icmâ ederler, ben onlardan ancak kabul edilmesi konusunda ittifak ettiklerini alırım.*” demesi üzerine bunun, haberleri reddedip icmâi kabul etmeye cevaz vermiş olduğunu belirtmiştir.<sup>29</sup>

İmâm Şâfiî’nin, icmânın oluşumunun imkânsızlığını iddia etmesinin temelinde bazı ön kabullerin ve bir takım gerekçelerin bulunduğu söylenebilir. O, her âlimin benimsemiş olduğu metodla hüküm verdiğini, bazen aralarında ihtilaf olabileceğini ve dolayısıyla böyle bir ihtilaftan da icmâ doğamayacağını belirtir.<sup>30</sup> İmâm Şâfiî’ye göre iki bilgin arasında bile ihtilaf bulunurken birçok âlimin bir araya gelerek -kat’î delillerle belirtilen farzlar haricinde- icmâ etmesi zordur.<sup>31</sup> Kendisinden öncekilerin icmâ iddiasında bulunmamış olduğunu kabul etmesi de İmâm Şâfiî’nin icmânın imkânı konusundaki olumsuz tavrının sebeplerindendir. Öte yandan İmâm Şâfiî’ye göre, iddia edildiği gibi pek çok konuda icmâ olsaydı kemmiyyet bakımından fıkıh ilmi icmâ edilen hükümlerden oluşurdu. Böyle bir şey olmadığına göre üzerinde ittifak bulunduğu iddia edilen meselelerin icmâa konu olmadığı aşîkârdır.<sup>32</sup> İmâm Şâfiî’nin bazı konularda icmâ iddialarını reddetmesinin bir diğer sebebi ise ihtilaflı meselelerin, icmâ iddiasıyla kesin bilgi konumuna yükseltilmesinin önüne geçme isteği olduğu söylenebilir.<sup>33</sup> Dolayısıyla İmâm Şâfiî’ye göre, klasik fıkıh usûlünde belirtilen kurallar çerçevesinde icmânın gerçekleştiği iddiasında bulunmak yersizdir. Ona göre bu tarzda bir icmâ, sadece sahabe dönemiyle sınırlıdır.<sup>34</sup> Çünkü İmâm Şâfiî, sünneti iyi bilmeleri sebebiyle sahabenin sünnetin hilafına ve hata üzere birleşeceklerini kabul etmez. Dolayısıyla sonraki nesillerin ihtilaflı meselelerdeki icmâ iddiaları kendi görüşlerini meşrulaştırma isteğinden başka bir şey değildir. İlk nesillerden itibaren kimsenin icmâ iddiasında bulunmadığını, icmâ iddiasında bulunanların sadece kendi dönemi olduğunu düşünen İmâm Şâfiî, onların ihtilaflı meselelerdeki icmâ iddialarının icmânın oluşumunun zayıflığı için yeterli bir delil olduğu kanaatini taşır. Bu nedenle İmâm Şâfiî, Aybakan’ın da ifade ettiği gibi, döneminde bilgi üreten merkezlerdeki farklı anlayışlar sebebiyle icmâ kavramının istismar edildiğini düşünmektedir.<sup>35</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâm Şâfiî, icmânın imkânı ve şartları hakkında bir şeyler söylediği halde icmâda bulunacak âlimlerin kimler olacağı ve onlarda hangi şartlar aranacağı gibi konulara hiç değinmemiştir. Bu eksikliği *Risâ-*

<sup>28</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 21.

<sup>29</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 22.

<sup>30</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 42.

<sup>31</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 40.

<sup>32</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 30-32.

<sup>33</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 29.

<sup>34</sup> Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 168.

<sup>35</sup> Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 110.

le’de ictihad edecek müctehidde bulunması gereken şartları açıklamasıyla doldurduğu söylenebilir. Bu husus, müctehidde aradığı şartların, icmâda bulunacak kimse için de kabul edilmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla icmâ ile ilgili tartışmalarda bu konuya temas etmeyi yersiz görmüş olabilir. Bizce, icmâ hakkında bu kadar katı bir tavır sergileyen İmâm Şâfiî’nin icmâda bulunacak bilginlerin vasıflarına da açıklık getirmesi, onun icmâ teorisini doğru anlama adına önemli olurdu.

## E. İcmânın Kaynak Değeri

İmâm Şâfiî, deliller hiyerarşisinde icmâ deliline Kitap ve Sünnetten sonra, kıyastan önce olmak üzere hüküm elde etmenin üçüncü sırada yer alan kaynağı olarak yer verir.<sup>36</sup> İmâm Şâfiî’nin icmâa bilgi kaynakları arasında yer vermesi<sup>37</sup> ve ona kesin bilgi kaynağı olarak bakması,<sup>38</sup> onu fikhî bir delil olarak kabul ettiğini gösterir. Konuları münazara yöntemiyle ele alan İmâm Şâfiî, muhatabının “*Kitap ve Sünnetle hüküm vermene bir diyeceğim yok. Ancak kıyas ve icmâ ile nasıl hüküm veriyorsun?*” demesi üzerine şu değerlendirmeyi yapar: “*İcmâ ve kıyas, Kitap ve Sünnet’e nisbetle daha zayıf olmakla birlikte nassın bulunmadığı yerde onlarla hüküm verilebilir. Bu da icmânın hükme ulaşmada bir kaynak olduğunu gösterir.*”<sup>39</sup>

İmâm Şâfiî, ictihad metodundan bahsederken şöyle demektedir: “Öncelikle Kitap ve üzerinde icmâ edilen yani hakkında ihtilaf bulunmayan Sünnetle hüküm verilir. Böyle bir hüküm için zahirde ve batında gerçeğe göre hükmettik, deriz. Daha sonra bir kişi tarafından rivayet edilen ve üzerinde bilginlerce icmâ edilmeyen Sünnet (haberi vâhid) ile de hüküm verilir. Böyle bir hüküm için de zahirde gerçeğe göre hükmettik, deriz. Çünkü bu hadisi rivayet eden kimsenin yanılma ihtimali vardır. Daha sonra icmâ, ondan sonra da kıyasla hüküm veririz ki bunlar öncekilerle oranla daha zayıftır.”<sup>40</sup> İmâm Şâfiî’nin buradaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere onun ictihad metodunda icmâ, Kitap ve Sünnet’ten sonra hükme ulaşma noktasında delil olarak görülmektedir. Ancak onun Sünnet’e olan bağlılığı bu konuda da kendini göstermekte, haberi vahidi bile icmâdan daha üstün ve sağlam bir kaynak olarak görmektedir. Burada İmâm Şâfiî’nin ictihada dayalı icmâi, haberi vahidden sonraya aldığı gerçeği göz ardı edilmemelidir. Nitekim nassa bu kadar çok vurgu yapan İmâm Şâfiî’nin nassa dayalı icmâi hükme ulaşmada ahad haberin altına koyması mümkün görünmemektedir.

İmâm Şâfiî, icmânın hüccet olduğunu belirttiği bir başka eserinde, ilmin iki çeşitten oluştuğunu söyler. Bunlar; ittibâ edilen ve istinbât yoluyla elde edilen ilimdir/bilgidir. İmâm Şâfiî, ittibâ yoluyla elde edilen ilim “*Önce Kitap, olmazsa Sünnet, onda da olmazsa selefimizin muhalifini bilmediğimiz genel görüşüne yani icmâna ittibâdır. Bunların hiç birisi olmazsa öncelikle Kitaba, onda olmazsa Sünnete, onda da olmazsa icmâa kıyasla istinbât etmektir.*”<sup>41</sup> diyerek icmânın deliller hiyerarşisinde üçüncü sırada yer aldığını vurgulamaktadır.

<sup>36</sup> Bk. İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 275, md. 1470; Ebû Zehrâ, *İmâm Şâfiî*, s. 226.

<sup>37</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 275, md. 1468.

<sup>38</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 22, md. 120.

<sup>39</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 323, md. 1812, 1817.

<sup>40</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 323, md. 1815-1817.

<sup>41</sup> İmâm Şâfiî, *İhtilâfu’l-Hadis*, X, 113.



İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm* adlı eserinde muhatabıyla tartışırken icthadın kimler tarafından yapılabileceğinden hareketle; "Kitap, Sünnet, icmâ ve haber-i lâzım'da delil yoksa ne benim ne de başka bir âlimin bir şeyi mübah ya da haram sayma hakkı vardır."<sup>42</sup> diyerek hem icthad edebilmek için icmâ bilgisini şart koymakla icmâ delil olarak kabul ettiğini açıkça göstermekte hem de onu hüküm elde etmenin üçüncü sırada yer alan kaynağı olarak gördüğünü vurgulamaktadır. İmâm Şâfiî'nin icmâi hükme ulaşmada kaynak olarak kabul ettiğini gösteren bir başka delil de fiilen eserlerinde icmâa dair konulara değinmiş ve örnekler vermiş olmasıdır. Nitekim *Risâle* adlı eserinde hem icmâa dair müstakil bir başlık atmış hem de icmâ ile ilgili örnekler vermiştir. Yine *Cimâu'l-İlm* adlı risalesinde de icmâ ile ilgili konulara çokça değindiği gibi Umm'de de icmâa konu olmuş birçok meseleye yer vermiştir.

## F. İcmânın Kaynak Olduğuna Dair Delilleri

İmâm Şâfiî'nin icmânın kaynak olduğuna dair biri Kitap'tan, diğerleri Sünnet'ten olmak üzere üç tane nassî delili bulunmaktadır. Cumhuriyet'in icmânın delili olarak kullandığı Nisâ 4/115. ayetin ilk defa İmâm Şâfiî tarafından delil olarak kullanıldığına dair bilgiler bulunmaktadır.<sup>43</sup> Râzî (ö. 606/1209), bununla ilgili şöyle demektedir: "İmâm Şâfiî'ye icmânın hüccet olduğuna dair Kitap'ta ayet olup olmadığı soruldu. O, Kitab'ı üç yüz defa okudu. Nihayet bu ayeti buldu."<sup>44</sup> Ayrıca İmâm Şâfiî'nin bu ayeti icmâa delil getirmesiyle ilgili anlatılan şu menkıbe de bu ayetin ilk defa Şâfiî tarafından icmânın hüccetliğine delil olarak kullanıldığı bilgisini destekler mahiyettedir. Bahse konu menkıbede; Rebi' b. Süleyman (ö. 270/883) ve Müzenî (ö. 264/877) şöyle demişlerdir: "Bir gün biz, İmâm Şâfiî'nin yanındayken bir ihtiyar geldi ve İmâm Şâfiî'ye 'bir sorum var' dedi. İmâm Şâfiî: 'Sor bakalım' dedi. Yaşlı: 'Allah'ın dininde hüccet hangi şeydir?' deyince İmâm Şâfiî: 'Önce Allah'ın Kitab'ı sonra Rasûlullah'ın Sünnet'i son olarak da ümmetin ittifakı dedi. Yaşlı: 'Ümmetin ittifakının hüccet olduğu nasıl bilinir?' dediği zaman İmâm Şâfiî bir müddet düşündü. Yaşlı: 'Sana üç gün mühlet' dedi. İmâm Şâfiî'nin rengi değişti. Sonra eve gidip (üç gün) evinden çıkmadı. Üçüncü gün çıktı. Yaşlı adam yavaş yavaş geldi, selam verdi, oturdu. 'Hâcetim vardı' deyince İmâm Şâfiî: 'Evet' dedi. Eûzu Besmele çekip, şu ayeti (Nisâ 4/115) okudu ve 'Müminlerin yolunun hilafına olan cehenneme atılır, onların yoluna uymak farzdır' deyince ihtiyar: 'Doğru söyledin' dedi ve kalkıp gitti.<sup>45</sup> İmâm Şâfiî şöyle dedi: 'Kur'ân'ı her gece ve gündüz üçer defa okudum ve bu ayeti buldum.'<sup>46</sup> Görüldüğü gibi İmâm Şâfiî üç gün boyunca günde altı kez olmak üzere Kur'ân'ı on sekiz defa okumuş ve bu ayeti icma için delil getirmiştir. İmâm Şâfiî'nin icmâa Kur'ânî bir delil getirdiğini gösteren bu anekdot İmâm Şâfiî'ye kadar icmânın hücciyetini ispatlamada özelde bu ayetin, genelde Kur'ân'ın delil olarak kullanılmadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

İcmânın Sünnet'ten delilini ise şu iki rivayet oluşturmaktadır:

<sup>42</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 14.

<sup>43</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 300; Dönmez, "İcmâ", *DİA*, XXI, 421; Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 228.

<sup>44</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XI, 43.

<sup>45</sup> İmâm Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 39-40.

<sup>46</sup> İmâm Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 40.

1. *Risale*'sinde *icmâ* ile ilgili özel başlığında İmâm Şâfiî şöyle demektedir: "Hz. Ömer, *Câbiye*'de halka hitap etti ve dedi ki: *Peygamber (s.a)*, benim gibi ayağa kalktı ve şöyle buyurdu: *Sahâbîlere, sonra onların ardından gelenlere (tâbiîn), sonra onların ardından gelenlere (tebeü't-tâbiîn) saygı gösterin. Daha sonra yalan ortaya çıkar; hatta kişi teklif edilmediği halde yemin eder, istenmediği halde şahitlik yapar. Kimi cennetin ortası sevindiriyorsa o, cemaatten ayrılmasın; çünkü şeytan tek kalan kimseyle beraber olup iki kişiden uzaktır. Bir erkek, bir kadınla kimsenin olmadığı yerde baş başa kalmasın; zira onların üçüncüsü şeytan olur. Bir kimseyi iyiliği sevin-diriyor, kötülüğü de üzüyorsa işte o, mü'mindir.*"<sup>47</sup>

2. İmâm Şâfiî, diğer rivayette Hz. Peygamber (s.a)'in şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "Allah, benim sözümü işitip ezberleyen ve onu iyice aklında tutup riva-yet eden bir kulun yüzünü nurlandırсын. Bir bilgiyi nakleden bazı kişiler bilgin olma-yabilir. Bir bilgiye sahip olan kişiler de belki onu kendilerinden daha bilgin olan kim-selere nakledebilir. Üç şey vardır ki Müslümanın kalbi onlara hıyanet etmez. Onlar: Allah için amelde ihlâs, Müslümanlara nasihat ve Müslümanların cemaatinden ay-rılmamaktır; çünkü İslam'ın çağrısı onları her tarafından kuşatır."<sup>48</sup>

Her iki rivayetdeki "cemaatten ayrılmama" ifadeleri İmâm Şâfiî'ye göre *icmânın* kaynaklığına delil teşkil etmektedir.<sup>49</sup> Ona göre bu rivayetlerdeki "cemaat-ten ayrılmama" ifadesi bedenen birleşmeye değil, helal ve haram kılma bakımından bunlara uyma konusunda birleşmeye, dolayısıyla *icmâa* delil teşkil eder. Nitekim muhatabının "bunun anlamı nedir?" demesi üzerine tek bir anlamının olabileceğini ifade eder ve şöyle der: "Müslümanların cemaati ülkelere dağılmış vaziyettedir. Hiç kimsenin böyle dağılmış bir cemaate bağlı kalmaya gücü yetmez. Müslümanlardan, kâfirlere, muttakî ve fâcirlerden bedence oluşmuş bir topluluk olabilir. Dolayısıyla bedeni olarak cemaatten ayrılmamanın bir anlamı yoktur. Çünkü bu, hem mümkün değildir hem de bedeni olarak bir araya gelmek bir şey sağlamaz. Netice olarak da cemaatten ayrılmamanın bir anlamı olmaz. Ancak Müslümanlara düşen, helal ve haram kılma bakımından bunlara uyma konusunda birleşmedir. Buna göre Müslü-man cemaatin benimsediği görüşe katılan kimse onların cemaatinden ayrılmamış olur; Müslümanların görüşüne karşı çıkan kimse ise, ayrılmamakla emrolunduğu Müslümanların cemaatine muhalefet etmiş olur. Gaflet de ayrılıktan kaynaklanır. Müslümanların tamamının Kitap, Sünnet ve kıyasın mânâsında gaflete düşmesi mümkün değildir."<sup>50</sup> Görüldüğü üzere İmâm Şâfiî'ye göre rivayetlerde belirtilen "cemaatten ayrılmama" ifadesi mümkün olmayan bedeni birleşmeyi değil, helal ve haram sayma konularında cemaate uymayı vurgulamaktadır. Nitekim bu gibi ko-nularda onların helal saydığını helal, haram saydığını haram sayarak Müslüman cemaate bağlılık sağlanmış olur.

İmâm Şâfiî, konuyla ilgili bir başka eserinde de insanların üzerinde *icmâ* et-tikleri şeyi kabul etmenin hücceti olarak aynı şekilde Hz. Peygamber'in "Müslüman cemaate bağlılık ve cemaatten ayrılmama" argümanını kullanır. İmâm Şâfiî'ye göre Müslümanların cemaatine bağlılık ve onlardan ayrılmama, onların görüşlerine bağ-lanmak anlamına gelir. Nitekim cemaatin tamamının Allah ve Rasûlü'nün verdiği

<sup>47</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 256, md. 1315; Tirmizî, *Fiten*, 7.

<sup>48</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 221, md. 1102, ss. 255-256, md.1314; Ebû Dâvud, *İlm*, 10; Tirmizî, *İlm*, 7.

<sup>49</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 222, md. 1105.

<sup>50</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 256, md. 1316-1320.

hükümlerden habersiz olması düşünülemez. Böyle bir bilgisizlik ancak özel bir kesim için söz konusu olabilir. Onların icmâ ettikleri konuya gelince bunda da bilgisizlik olamaz. Dolayısıyla kim bu cemaatin görüşünü kabul ederse onların görüşlerini Sünnetin delaletiyle kabul etmiş olur.<sup>51</sup>

İmâm Şâfiî, sonraki usûl eserlerinde çokça yer alan ve klasik icmâ anlayışının dayanaklarından olan “*Muhammed ümmetinin hata üzerine birleşmeyeceği*” rivâyetini eserlerinde kullanmışsa da bunu kendi ifadesi gibi sunmuştur.<sup>52</sup> Bu nedenle Schacht (ö. 1969) gibi oryantalist ve onların fikirlerini benimseyen modernist İslam düşünürleri, bu sözün İmâm Şâfiî tarafından formüle edilip sonraları (hicri üçüncü yüzyılın ortalarına doğru) hadis şekline sokularak Hz. Peygamber’e nispet edildiği tezini ileri sürmüşlerdir.<sup>53</sup> Hatta Fazlur Rahman (ö. 1988), bu konuda daha da ileri giderek bahse konu hadisin ‘*Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*’i yani hem çoğunluğu hem de orta yolu temsil ettiği için ‘*Ortodoks*’ olarak tavsif edilmeye layık olan bir çoğunluğu oluşturma kampanyasının bir parçası olduğunu iddia etmektedir.<sup>54</sup> Ahmed Hasan, söz konusu hadisle ilgili Schacht ve Fazlur Rahman’la aynı doğrultudaki eleştirilerini aktırdıktan sonra bu rivayetin İmâm Şâfiî’nin zihninde bile olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü ona göre İmâm Şâfiî bu hadisi biliyor olsaydı, diğerleriyle birlikte aktarması gerekirdi. Ancak İmâm Şâfiî’nin bunu zikretmemiş olması bu hadisin uydurma olduğu anlamına da gelmemelidir. Nitekim İmâm Şâfiî’nin bu hadisi bilmiyor olması imkân dâhilindedir. Bu nedenle bu konuda gerçek olan bahse konu hadisin İmâm Şâfiî döneminde icmâi temellendirmek için kullanılmadığını söyleyerek bu konuda ihtiyatlı davranılması gerektiğini ortaya koymuştur.<sup>55</sup> Fakat asırlar önce Gazâlî (ö. 505/1111), oryantalistlerin ve modernist İslam düşünürlerinin bu görüşlerinin aksine buna benzer rivayetlerin sahabe ve tâbiûn arasında meşhur olduğunu, onların icmânın hüccetliğini ispatlama hususunda bu rivayetleri kullandıklarını ve Nazzâm (ö. 231/845)’ın zamanına kadar kimsenin bu haberlere muhalif bir görüş bildirmediğini ifade ederek Schacht gibi düşünenlerin görüşlerinin asılsızlığını ortaya koymuştur.<sup>56</sup>

## G. İcmânın Türleri

İmâm Şâfiî’ye göre icmâ, sadece sarîh olduğu zaman hüccet değeri taşır. Onun nezdinde hüccet değeri taşıyan sarîh icmâ, bütün âlimlerin meselenin hükmü hakkında ‘bu haramdır, bu caizdir’ vb. ifadelerle fikirlerini açıkça beyan ettiği, bu beyanlarının ortak bir noktada buluştuğu ve kimsenin buna itirazda bulunmadığı ittifak olarak tanımlanabilir. Nitekim İmâm Şâfiî, bilgisizliğin caiz olmadığı dinin temel vecibeleri üzerindeki icmâ iddiasını herkesin kabul edeceğini ifade ederek sarîh icmâdan ne anlaşılması gerektiğini ortaya koymuştur.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> İmâm Şâfiî, *İbtâlu'l-İstihân*, IX, 70-71.

<sup>52</sup> Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 129.

<sup>53</sup> Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 57; Fazlur Rahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 58-59; Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 185.

<sup>54</sup> Fazlur Rahman, *Metodoloji Sorunu*, ss. 58-59.

<sup>55</sup> Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 185.

<sup>56</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 305.

<sup>57</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 29.

Cumhur tarafından kabul edilen sükûtî icmânın genel kanaat olarak İmâm Şâfiî tarafından kabul edilmediği söylenir.<sup>58</sup> Gerçekten de İmâm Şâfiî'nin kendi eserlerine bakıldığında onu delil olarak görmediği dikkat çekmektedir. Ancak bazı âlimlerin konuya ilişkin yaklaşımlarında İmâm Şâfiî'nin sükûtî icmâi delil olarak kabul ettiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Bu nedenle öncelikle konuya İmâm Şâfiî'nin bizzat kendi görüşleriyle başlanacak ve daha sonra âlimlerin ona nispet ettiği görüşlere yer verilip, bu konuda bizde oluşan kanaat ortaya konulacaktır.

İmâm Şâfiî, icmâa dair konulara çokça değindiği *Cimâu'l-İlm* adlı eserinde muhatabıyla yaptığı münazarada bu konuya da değinmektedir. İmâm Şâfiî'nin "Sahabîlerin icmâi sözünün mânâsı nedir? Onların hepsinin ya da çoğunun tek bir sözü söylediklerini ve tek bir fiili yaptıklarını mı kastediyorsun?" sorusuna muhatabı; "Hayır, bunu kastetmiyorum. Zaten böyle bir şey yoktur. Ancak onlardan biri Rasûlullah (s.a)'tan bir hadis rivayet ettiği zaman içlerinden biri çıkıp ona aykırı bir şey söylememişse bu, onların söylenen şeye rızaları olduğunu ve onun gerçekte vaki olduğunu bildiklerini gösterir. Şüphesiz onlar râvinin söylediğinin Rasûlullah (s.a)'ın söylediği gibi olduğuna inanırlar."<sup>59</sup> cevabını alır. İmâm Şâfiî, bu cevaptan sonra muhatabına durumun böyle olmadığını ifade edip onların susmalarının birkaç sebebinin olabileceği ihtimalinden bahsederek sükûtlarının muhatabının söylediği gibi, doğru ve güvenilir birinden işittikleri haberi delil saymalarından dolayı olmadığını söyleyerek sükûtun her zaman rıza anlamında olmadığını belirtmiştir. Ona göre sükûta dair bu ihtimaller, o görüşün doğru olduğunu bilmeleri veya bilmemeleri, söyleneni kabul etmeleri veya sükûtu seçmeleri ya da çoğunun duymamış olması olabilir.<sup>60</sup>

İmâm Şâfiî, fey, ganimet ve sadakaların taksiminde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin farklı taksimatta bulduklarını söylediği zaman muhatabı, diğer sahabîlerin her üç taksimata da karşı çıkmayışlarının rızaya delalet ettiğini, bu durumun icmâ olduğunu ileri sürmüştür. Muhatabının bu iddiasına karşılık İmâm Şâfiî: "Bunun gibi şeylere bu, icmâ edilmiş bir hükümdür denilemez. Ancak her şey failine nispet edilir. Bu nedenle onların her birine kendi filleri nispet edilir. Bu üçünün dışındaki kimselere muvafık veya muhaliftir denilemez. Dolayısıyla susan kimseye herhangi bir söz veya fiil nispet edilemez. Herkese ancak kendi sözü ve fiili nispet edilir."<sup>61</sup> diyerek sükûtun ne rıza ne de karşı çıkma anlamına geleceğini belirtmiştir. Bir başka yerde ise muhalifi bilinmeyen bir görüş belirtince İmâm Şâfiî: "Bir beldedeki ilim ehli ile onlardan önceki âlimlerin hepsi bir şey hakkında ittifak halinde olup 'filan filandan böyle öğrenmiş' denilse eğer onlara muhalif bir şey bilmiyorsak onu alıp kabul ederiz. Bu, insanların hepsinin sözüdür diyemeyiz. Çünkü biz onu insanlardan kimin dediğini bilmiyoruz. Ancak kendisinden işittiğimiz kimseyi ve onun naklettiğini biliyoruz. Bütün bu anlattıklarım ilim ehlinde olan kimselerden nass ve istidlâl yoluyla duyduklarımızdır."<sup>62</sup> der. Görüldüğü gibi İmâm Şâfiî açısından sükût yoluyla oluşturduğu iddia edilen icmâ, bilgi kaynağı olarak alınsa da onun icmâ olarak isimlendirilmesi mümkün değildir.

<sup>58</sup> Ebû Zehrâ, *Usûl*, s. 180.

<sup>59</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 37-38.

<sup>60</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 38.

<sup>61</sup> İmâm Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, X, 109-110.

<sup>62</sup> İmâm Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, X, 113.

İmâm Şâfiî'nin kendi ifadelerine bakıldığında sükût yoluyla icmâ oluşmaya-  
cağı kanaatini taşıdığı görülmektedir. Nitekim o, "Herkesin fili ve sözü kendisine  
nispet edilir, susana söz ve fil nispet edilemez." diyerek sükût yoluyla icmânın olu-  
şamayacağını belirtmektedir. İmâm Şâfiî'nin konu hakkındaki görüşü belirttiğimiz  
gibi olmakla birlikte ona nispet edilen farklı görüşler bulunmaktadır. Buna göre  
kimi âlimler onun sükûtî icmâi hem hüccet hem de icmâ olarak kabul ettiğini belir-  
tirirken, kimileri sadece hüccet olarak kabul ettiğini, kimileri ise ne hüccet ne de  
icmâ olarak gördüğünü iddia etmişlerdir.<sup>63</sup> Fakat konu İmâm Şâfiî'nin kendi ifade-  
leriyle değerlendirildiğinde sükût yoluyla gerçekleştiği belirtilen icmâ iddiasının  
icmâ olmadığı, olsa olsa ancak zanni bir delil olduğu söylenebilir. Bu nedenle İmâm  
Şâfiî'ye göre sükût yoluyla icmânın oluşmayacağını söylemek mümkün olmakla  
birlikte onu bir bilgi kaynağı olarak gördüğünü ifade etmek de mümkündür.

İmâm Şâfiî'nin sükûtî icmâi kabul etmemesinin sebebiyle ilgili olarak değer-  
lendirmelerde bulunan Aybakan'a göre, nasıl ki Hanefilerin sükût yoluyla oluşmuş  
icmâi kabul etmelerinin temelinde re'ye dayalı ictihad üzerinde sükût yoluyla icmâ  
meydana geldiği düşüncesi etkili ise İmâm Şâfiî'nin sükûtî icmâi kabul etmemesi-  
nin temelinde de muhtemelen re'y kökenli ictihadların icmâ kanalından kesin bilgi  
içine akmasını önlemek düşüncesi bulunmaktadır. Çünkü sükûtî icmâda ilk kuşak-  
lardan bir veya birkaç kişiye ait görüş aktarılmakta, buna muhalif bir görüşün de  
tespit edilemediği belirtilerek o görüşe kimsenin itiraz etmediği ve böylece diğer-  
lerinin zımnî onayı bulunduğu sonucu çıkarılarak<sup>64</sup> birkaç kişiye ait olan görüş  
icmâ iddiasıyla zannilikten kat'îliğe yükseltilmektedir.

## H. İcmânın Senedi

İcmânın hüccet olduğunu kabul eden ve bunu fıkha uygulayan İmâm Şâfiî'ye  
göre de, klasik icmâ anlayışında olduğu gibi, icmânın mutlak surette bir senede  
dayanması gerekir. Bu konuyla ilgili olarak İmâm Şâfiî şöyle demiştir: "Sahâbe bir  
konuda icmâ edip de bunu Rasûlullah (s.a)'tan naklettiklerini söylerlerse yani  
icmânın Sünnet'ten bir delili olursa inşallah bu, onların dediği gibidir. Hz. Peygam-  
ber'den nakletmedikleri şeyin de Rasûlullah'tan nakledilmiş olması imkân dâhilinde-  
dir. Ancak onu her zaman nakil saymamız doğru olmaz. (Nasların dışında bir delil  
de olabilir.) Biz, onların icmâlarını onlara ittibâ ederek benimsiyoruz. Biliyoruz ki;  
Hz. Peygamber'in Sünneti onların hepsi için meçhul değildir. Yine biliyoruz ki; İslam  
toplumu, Hz. Peygamberin Sünnetine aykırı bir şeyde ve hata üzerinde birleşmez."<sup>65</sup>  
Yine buna benzer bir ifade kullanan İmâm Şâfiî'nin, Müslüman cemaatin tümünün  
Kitap, Sünnet ve kıyasın mânâsında gaflete düşmesinin mümkün olmadığını,<sup>66</sup>  
hakkında Kitap ve Sünnet nassı bulunmayan konularda ictihadla hüküm veren  
müctehidlerin hepsinin doğru karar verebileceğini belirtmesi,<sup>67</sup> muhatabıyla yap-  
tığı münazaralarda dinin temel vecibelerinde olabileceğini düşündüğü icmânın  
yanı sıra kıyasa dayalı icmânın da oluşabileceğini kabul ettiğini göstermektedir.  
Ancak kıyasa dayalı olarak meydana gelebileceğini kabul ettiği icmâ ile kimsenin

<sup>63</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 303; Râzî, *Mahsûl*, IV, 153; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 229.

<sup>64</sup> Aybakan, *Fıkah İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 119.

<sup>65</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 255, md. 1310-1312.

<sup>66</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 256, md. 1320.

<sup>67</sup> İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, IX, 39.

bilgisiz kalmasının caiz olmadığı dinin temel vecibelerinden olan farzlar üzerinde oluşabileceğini düşündüğü icmânın İmâm Şâfiî nezdinde aynı anlam ve değeri ifade ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Zira İmâm Şâfiî'nin, icmânın vukuu üzerindeki genel geçer kabulleri dikkate alındığında bu ikisinin onun nazarında aynı değeri taşımadığı açıkça ortaya çıkmaktadır.

Her ne kadar İmâm Şâfiî, *Risâle*'sinde kıyasa dayalı icmâ kabul ediyor izlenimi verse de aslında onun kıyas anlayışı nassın yorumundan başka bir şey olmadığı için,<sup>68</sup> kıyasa dayalı icmâ anlayışının nasslara dayalı icmâ anlayışının dışında bir şey olmadığı da ifade edilebilir. Bu nedenle İmâm Şâfiî'nin, icmâ özünde sünnet barındırdığına inandığı için kabul ettiği ve hakkında Kur'an ve Sünnet nassı bulunmadığı sürece bir meselede icmânın gerçekleşmesini mümkün görmediği söylenebilir. Bu nedenle İmâm Şâfiî'ye göre hakkında nass bulunmayan bir konuda yapılan ictehad üzerinde icmânın gerçekleşmesini kabul etmek teorik olarak mümkünse de pratikte mümkün değildir, denilebilir.<sup>69</sup> Dolayısıyla İmâm Şâfiî'nin icmânın gerçekleşmesini ancak Kitap ve Sünnet nassı bulunan konularda mümkün gördüğü ve nass bulunmayan konularda icmâdan çok ihtilafın olabileceğini kabul ettiğini söylemek mümkündür. İmâm Şâfiî'nin, Kitap ve Sünnet nassı bulunmayan konularda icmânın oluşumunu mümkün görmemesinin temelinde Medine ehli ve benzerlerinin bölgesel ittifaklarının icmâ şeklinde formüle edilip kesin bilgi kalıbına sokularak meşrulaştırılmasının önüne geçme isteği bulunduğu söylenebilir.

## I. İcmâ Edilen Hüküm Örnekleri

İcmânın hükme ulaşmada hüccetliğini kabul eden İmâm Şâfiî eserlerinde onu sıkça kullanmıştır. Biz burada özellikle *Risâle*'sinde yer verdiği icmâ örneklerinden bir kaçını sunmaya çalışacağız.

1. Sünnetin ve icmânın delaletiyle anlaşılan nâsih ve mensuhlar başlığı altında İmâm Şâfiî, "Birinize ölüm geldiği zaman, bir mal bırakıyorsa, ana ve babasına ve yakınlarına uygun bir şekilde vasiyet etmesi size farz kılındı. Bu, Allah'tan sakınanlar için bir hak olarak böyle emredildi."<sup>70</sup> ayetine bağlı olarak ana-babanın, yakınların ve hanımın kendilerine ayrıca vasiyette bulunulması sebebiyle miras malının yanında vasiyet edilen malı da alacaklarını ifade eder.<sup>71</sup> Ancak bu ayetin "Mirasçıya vasiyet yoktur."<sup>72</sup> hadisi gereğince nesh edildiğini ifade edip bilginlerin bu hadis üzerinde icmâ ettiklerini belirtmektedir.<sup>73</sup> Zikredilen ayetin bu hadisle nesh edilmesi meselesinde İmâm Şâfiî, icmâa dayandığını söylemiştir.<sup>74</sup>

2. İstihsan konusunu işlerken İmâm Şâfiî, yaralama diyetinin ödenmesi konusunda "Yine görüyoruz ki bilginler, yaralama suçunda tam diyetin üçte birine

<sup>68</sup> Şâfiî'nin kıyas anlayışı, başka fonksiyonları da bulunmakla birlikte nassın hükmünü te'kid ve takviye, nassın hükmünü genişletme (ta'diye), daraltma (tahsis) ve birbiri ile görünürde çatışan nassların hükümleri arasında tercihte bulunma fonksiyonu icra etmektedir. Nitekim İmâm Şâfiî'nin furû'da yaptığı kıyas örneklerine bakıldığında kıyası, nassların yorumlanması sonucu ulaştığı anlamı desteklemek için kullandığı görülmektedir. Bk. Duman, *İmâm Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 67.

<sup>69</sup> Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, ss. 115-116, 130.

<sup>70</sup> Bakara 2/180.

<sup>71</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 85, md. 396.

<sup>72</sup> Buhârî, *Vesâya*, 6; Ebû Dâvud, *Vesâya*, 6; Buyû, 88; Tirmizî, *Vesâya*, 5; Nesâî, *Vesâya*, 5.

<sup>73</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 86, md. 399.

<sup>74</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, ss. 44, 86-87, md. 219, 401, 403.

ulaşan ve bu miktarı aşan tazminatı âkilenin ödemesi konusunda birleşmişlerdir.”<sup>75</sup> diyerek müctehidlerin bu konudaki icmânı delil olarak görmekte ve uygulamaktadır.

3. İmâm Şâfiî'nin icmâ hükmüne dair verdiği bir başka örnek de kölenin zina suçu sebebiyle recmedilemeyeceği meselesidir. İmâm Şâfiî, konu hakkında; “*Biz bunu, Sünnet'ten çıkararak ve bilginlerin çoğunun icmâna dayanarak böyle kabul ettik.*” demiştir.<sup>76</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâm Şâfiî, icmânın oluşabilmesi için teoride tam ittifak ararken ve muhatabının çoğunluğun ittifakını icmâ saymasına itiraz ederken furûda çoğunluğun ittifakını icmâ olarak isimlendirmesi, ilginç ve dikkat çekici bir durumdur. Bu da bize İmâm Şâfiî'nin teoride ideal icmâ aradığı halde pratikte ideal icmânın mümkün olmaması sebebiyle uygulamada çoğunluğun ittifakını icmâ olarak gördüğünü göstermektedir. Schacht da konuyla ilgili olarak; “*İmâm Şâfiî, âlimlerin icmânı kabul ederek işe başladı. Daha sonra bunun bir delil olamayacağına hatta onun varlığını bile inkâra kadar ulaştı. Bununla birlikte bu fikir onda köklü bir şekilde yerleştiği için İmâm Şâfiî bunu yardımcı bir delil olarak kullanmaya devam etti.*”<sup>77</sup> diyerek İmâm Şâfiî'nin teoride ideal icmâ aradığını pratikte ise oluşan ittifakları teorisine uymadığı halde kullanmaya devam ettiğini belirtmiştir.

## Değerlendirme ve Sonuç

Çalışmamızda İslam hukuk usûl tarihinde elimize ulaşan ilk fıkıh usûlü eserinin sahibi olan İmâm Şâfiî'nin icmâ anlayışı ele alınmıştır. Buna göre ulaştığımız sonuçları şu şekilde ifade etmemiz mümkündür:

İmâm Şâfiî, eserlerinde icmâ hem bir delil olarak zikretmiş ve deliller hiyerarşisindeki yerini tespit etmiş hem de icmâ ile ilgili bazı prensipler koymuştur. İmâm Şâfiî'nin, icmâ ile ilgili yoğun tartışmalar yaptığı halde eserlerinde icmânın tanımına yer vermemesi ilginç bir durumdur. Bu da bize onun döneminde icmâ teorisinin gelişim aşamasında olduğunu ve sistematize edilmemiş olduğunu gösterir.

İmâm Şâfiî'nin, icmâ anlayışının temeli olan ilim kavramını ilm-i âmme ve hâssa olmak üzere ikiye ayırdığı ve hakkında şüphe edilemeyecek icmâ, ilm-i âmme denilen her Müslüman'ın bilmesi gerektiği dinin temel vecibelerinde mümkün gördüğü anlaşılmaktadır. İmâm Şâfiî'nin bu kabulünün temelinde nasslara olan özel vurgusunun olduğu ve onun icmâ anlayışının temelini nassa dayanmakta olduğu söylenebilir. Çünkü Ahmed Hasan'ın da isabetle belirttiği gibi İmâm Şâfiî, dini konularda ortaya çıkabilecek tüm problemlerin çözümü için Kur'ân ve Sünnet nassını yeterli görmekte ve usûl anlayışını bu hâkim vurgunun ışığında ortaya koymaktadır.<sup>78</sup> Öte yandan *Risâle*'sinde kıyasa dayalı icmâ kabul ediyor izlenimi verse de onun kıyas anlayışı da genel olarak nassın yorumundan başka bir şey ol-

<sup>75</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 284, md. 1539. Ayrıca bk. İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 286, md. 1548.

<sup>76</sup> İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 83, md. 388.

<sup>77</sup> Schacht, *Muhammadan Jurisprudence*, ss. 88-89.

<sup>78</sup> Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 85.

madığı için kıyasa dayalı icmâ anlayışının da nasslara dayalı icmâ anlayışından farklı bir şey olmadığı anlaşılabilir.

İmâm Şâfiî, icmânın gerçekleşebilmesi için bahse konu üzerinde tüm âlimlerin ittifakını şart koşması sebebiyle bölgesel ittifak düzeyinde gördüğü Medine ehlinin icmânını ümmetin tümünü oluşturmadığı gerekçesiyle icmâ olarak görmemektir. Ancak buradan İmâm Şâfiî'nin bölgesel ittifaklara hiçbir değer atfetmediği sonucu çıkarılmamalıdır. Nitekim o, muhatabının icmâ iddiasına karşılık tüm âlimlerin icmânını iddia etmek yerine belli bir bölge âlimlerinin icmânını kabul etmenin daha tutarlı olduğunu belirterek bölgesel ittifaklara bir değer atfettiğini belirtmiştir. Ancak İmâm Şâfiî'nin icmâ delilini esas alarak verdiği hükümlere bakıldığında teoride icmânın oluşabilmesi için tam ittifakı aradığı halde uygulamada çoğunluğun ittifakını icmâ olarak isimlendirdiği görülmektedir. Dolayısıyla İmâm Şâfiî'nin icmâ hakkındaki tartışmalarının teorik boyutta kalıp, furûa yansımadığı söylenebilir. İmâm Şâfiî'nin icmânın oluşabilmesi için icmâ eden müctehidlerin tamamının icmâyâ konu olan olayın hükmü hakkında görüşlerinde herhangi bir değişiklik olmaksızın ölmüş olmaları (inkırâz-ı asr)<sup>79</sup> gerektiği yönünde düşünceleri olduğunu söyleyen usûlcüler bulunmaktaysa da onun kendi eserlerindeki araştırmalarımız neticesinde bu bilgiye rastlanılmamıştır.

İmâm Şâfiî'nin icmâ iddialarına ihtiyatla yaklaşmasının temelinde icmânın gerçekleşmesinin aklen mümkün olmakla birlikte ispatının zor olduğu anlayışı ve ihtilafı meslelerin icmâ iddiasıyla kesin bilgi kalıbına sokulmasının önüne geçme isteği olduğu söylenebilir. Nitekim Aybakan'ın da ifade etmiş olduğu gibi dönemindeki ihtilafı konuların belli bir grup veya bölge âlimi tarafından hakkında icmâ olduğu iddiasıyla kesin bilgi sınıfına sokulması ve bunun neticesinde hadisleri reddetmenin yolunun açılması endişesi<sup>80</sup> İmâm Şâfiî'yi icmânın oluşumunu imkânsız görmeye kadar götürmüştür.

İmâm Şâfiî, usûl eserlerinde icmânın delilliğiyle ilgili Kur'ânî bir nassa değinmediği halde kendisine nispet edilen *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde Nisâ 4/115. ayetiyle ilgili rivayete yer verilmiş olması dikkat çekicidir. Bu, İmâm Şâfiî'nin belirtilen ayeti delil olarak kullanmadığı halde sonraki âlimlerin ona bunu nispet ettikleri izlenimi uyandırmaktadır. Ancak Sünnet'ten delil getirmiş olduğu rivayetlerin bu ayetin mânâsını destekler nitelikli olması İmâm Şâfiî'nin, bu ayeti delil olarak kullanmamış olsa bile icmânın delilliğini bu ayetin mânâsı doğrultusunda ispatlama yoluna gittiğini gösterir. Öte yandan bu ayetin delil getirilmesiyle ilgili anlatılan rivayetin doğruluğu kabul edilecek olursa menkıbede İmâm Şâfiî'nin yaşlı adama hemen cevap vermemiş olması, İmâm Şâfiî'ye kadar icmânın delilliği hakkında Kur'ân'dan bir dayanağın olmadığını ve icmâa Kur'ânî temeli İmâm Şâfiî'nin kazandırdığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

İmâm Şâfiî'nin eserlerinde sükût yoluyla icmânın oluşmayacağını ifade etmesine rağmen onun bu yolla icmânın oluşumunu mümkün gördüğünü belirten usûlcüler varsa da onun açısından bu durumun icmâ olarak isimlendirilmesi mümkün görünmemektedir.

<sup>79</sup> Bu kavramı bir asrın sona ermesi şeklinde çevirenler bulunmaktaysa da icmâa katılanların ölmesi olarak çevirmek icmân imkânı açısından daha isabetli görünmektedir.

<sup>80</sup> Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 127.



## Kaynakça

- Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlmının Oluşum Sürecinde İcmâ*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- , *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- , "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010, XXXVIII, 223-233.
- el-Buhârî, Alâuddîn (ö. 730/1330), *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahu'l-İslâm el-Pezdevî*, Beyrut 1308.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Dağcı, Samil, *İmâm Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, DİB. Yay., Ankara 2004.
- Dönmez, İbrahim K., "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, XXI, 417-431.
- Duman, Soner, *İmâm Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İSAM Yay.
- Ebü Dâvud, (ö. 275/888), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebü Zehrâ, Muhammed (ö. 1974), *İmâm Şâfiî, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi*, Kahire ty.
- , *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Fecr Yayınevi, Ankara 1986.
- Fazlur Rahman (ö. 1988), *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 2001.
- el-Gazâlî, (ö. 505/1111), *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Zahir Hâfiz, Cidde 1992.
- , *el-Mustasfa "İslam Hukukunda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi"*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- Hasan, Ahmet, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, Rağbet Yay., İstanbul 1999.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân (ö. 303/915), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- el-Pezdevî, Fahu'l-İslâm (ö. 482/1089), *Usûlü'l-Fıkıh, (Keşfü'l-Esrâr'la birlikte)*, Beyrut 1308.
- er-Râzî, Fahrüddîn (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Taha Cabir Feyyaz, ty.
- , *et-Tefsîru'l-Kebîr "Mefâtihu'l-Ğayb"*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981.
- Schacht, Joseph (ö. 1969), *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener, Ankara 1986.
- , *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, London 1979.
- es-Serahsî, Şemsüddîn (ö. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Haydarabad ty.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdülğani Abdülhâlik, Kahire 1994.
- , *Cimâu'l-İlm, (Umm içinde)*, thk. Rif'ât Fevzî Abdülmuttalib, Mısır 2001.
- , *Cimâu'l-İlm: İslam Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar*, çev. Osman Şahin-Mithat Yaylı, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 17, 2004, ss. 321-362.
- , *İbtâlu'l-İstihsân, (Umm içinde)*, thk. Rif'ât Fevzî Abdülmuttalib, Mısır 2001.
- , *İhtilâfu'l-Hadîs, (Umm içinde)*, thk. Rif'ât Fevzî Abdülmuttalib, Mısır 2001.
- , *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara 1996.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn (ö. 792/1390), *et-Telvîh fî Keşfi Hakâik't-Tenkîh*, (Sadru's-şerîa'nın et-Tavdîhi ile), İstanbul 1310.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ (ö. 279/ 892), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- Zerkeşi, (ö. 794/1392), *el-Bahru'l Muhît fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdülkâdir Abdullah el-Âni, Kuveyt 1992.



# Malik Bin Nebi ve *Kur'an Fenomeni* Üzerine

Tamer Yıldırım

Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Din Felsefesi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
tamer\_yil@hotmail.com

Öz

*Bu makalede Malik Bin Nebi'nin (1905–1973) Kur'an fenomenine ve Müslüman toplumuna ve vahye nasıl yaklaştığı temel eseri olan Kur'an Fenomeni ekseninde tartışılacaktır. Bin Nebi, Paris ve Cezayir'de mühendislik eğitimi gördü, daha sonra zamanının çoğunu tarih, felsefe ve sosyoloji alanında çalışmaya ayırdığı Kahire'de kaldı. 1963'te Cezayir'e döndükten sonra şahit olduğu modern bilim ve teknolojik medeniyetlerin açıklamasını yaptı. Bu, onu 19. yüzyıldaki kültür sorunu üzerine düşünmeye sevk etti. Yaklaşımı oldukça basitti; kendi zamanından önce keşfedilen şeyi tekrarlamak değil, bilakis, kültürün özünü ve medeniyetlerin doğuşunu oluşturan şeyi araştırmak. Kur'an Fenomeni'ni 1946'da yazdı. Bin Nebi'nin peygamberî hareketi ve dinî fenomeni geniş felsefî ve tarihsel bağlamı içinde Kur'an mucizesini yeniden formüle etmesi kendine özgüdür. Eser, zihni, insan dininin tarihini farklı bir okumaya ve Müslümanların ilgilerinden daha öteye giden insanî durumu farklı bir anlamaya davet etmektedir.*  
*Anahtar Kelimeler: Malik Bin Nebi, Kur'an Fenomeni, Peygamberî Hareket, Müslüman Toplum, Vahiy*

## **Malek Bennabi and On Quranic Phenomenon**

*In this article I am going to discuss Malek Bennabi's (1905–1973) definition of Quranic phenomenon and his approach to the Muslim society, revelation on the basis of his work, The Quranic Phenomenon. Bennabi was educated in Paris and Algiers in engineering, later based himself in Cairo, where he spent much of his time toiling through fields of history, philosophy and sociology. In 1963, upon returning to Algeria, he witnessed modern science and technological civilizations unfold before his very eyes. This has spurred him to reflect on the question of culture in the early nineteenth century. His approach was simple; not parroting what had been discovered before his time, but rather, searching for what constitutes the essence of culture and the birth of civilization. He wrote Le Phénomène Coranique (The Quranic Phenomenon) in 1946. Bennabi's reformulation of the Quran's miracle within the wider philosophical and historical context of the religious phenomenon and prophetic movement is unique. It invites the mind to a different reading of human religious history and a different understanding of the human condition that goes far beyond the mere concerns of Muslims.*

*Key Words: Malek Bennabi, the Quranic Phenomenon, Prophetic Movement, Muslim Society, Revelation*

Atıf

Tamer Yıldırım, Malik Bin Nebi ve Kur'an Fenomeni Üzerine,  
Marife, Bahar 2013, ss. 107-125

## Giriş

Günümüzde Batılı oryantalistlerin veya Batı'da eğitim gören Müslüman aydınının, Müslümanları ilgilendiren birçok konuda Müslümanlardan daha doğru değerlendirme, analiz ve çalışmalar yaptıkları, meseleleri daha rafine bir şekilde inceledikleri düşünülmektedir. Fakat bu, sadece Batı kelimesine veya coğrafyasına bağlı olan bir içeriğe sahip değildir. Müslüman aydın için bu durum hem kendi kültürünü ve kültürünü besleyen kökleri hem de Batı'yı bilmekle mümkün olan bir keyfiyet arz etmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Malik Bin Nebi, bazı Müslüman mütefekkir ya da ilim adamlarından farklı olarak Batı'yı dışarıdan bakarak değil içeriden görüp değerlendirmiştir. Batı kültürünü Fransa'da öğrenen ve orada eğitim gören, çağımızın özgün Müslüman düşünürlerinden ve sadece ülkesi Cezayir'de değil İslam ülkelerinin çoğunda tanınan ve haklı bir üne kavuşan düşünce insanlarından biri olan Bin Nebi'nin durumunda bu açıkça müşahede edilebilir. İslam ülkelerinde tanınmasının en önemli sebebi özellikle sömürü ve medeniyet hakkındaki gerçekçi değerlendirmeleri olmuştur. Atmışlı yıllardan itibaren yapılan çevirilerle Türkçe kültür dünyası da onu yakından tanımaya başlamıştır. Fransızcanın ve Fransız kültürünün ülkesi Cezayir'de bütün bir toplumu adeta esir almasını, siyasî bağımsızlığa kavuşmanın, zihni ve kültürel bağımsızlığa kavuşma anlamına gelmeyeceğini, zihinlerdeki sömürgecilik kaldırılmadan İslam'ın anlaşılamayacağını savunmuştur. Bundan dolayı düşünsel daha doğru ifadesiyle zihinsel devrim için sömürüden kurtulmak öncelikli olarak yapılması gereken şeydir. Ona göre tarihi olaylar ve hareketler üç etkenin etkileşimini gerektirir ki, bunlar; kişiler, düşünceler ve eşyalardır. Bu anlamda onun düşüncesini ana hatlarıyla özetlemek gerekirse şu kelimeler yeterlidir; iman, bilinç, irade ve bunların doğal sonucu eylem.

Bin Nebi, Kur'an'ın anlaşılmasından sömürgeciliğe, ideolojiden fikir savaşlarına kadar çok farklı alanlarda teorik bir çerçeve geliştirmiştir. Bu eksen etrafında özellikle medeniyet problemi, kültür meselesi ve İslam dünyasındaki düşünsel sorunlar üzerine eğilmiştir. Sömürgeleştirilmek istenen bir toplumda büyümesi bu hususları incelemesinde öncelikle etkili olmuştur. Yaşadığı dönemde belirttiğimiz düşünceler üzerinde fikir geliştirmek oldukça zordu. Zira sömürge altındaki Cezayir'de Kur'an ezberi dışında özgürlüğe çağıran zulüm ve zalimlere karşı direnişi emreden ayetlerin tefsirinin kati surette yapılamayacağı biçiminde baskılar söz konusuydu.<sup>1</sup> Fransız okulları ve misyonerlik eğitim merkezlerinde ise Fransız Tarihi, medeniyeti ve Fransız orduları ile ilgili dersler okutuluyordu.<sup>2</sup> Bir anlamda Batılı güçler kendi zihniyetlerini aşıl原因an okullar açmışlardı. Bu okullar Müslümanlara şüphe ve inkârı, dinlerini ve vatanlarını hor görmeyi, inançlarından ve geleceklerinden uzaklaşmayı, Batılı olan her şeyi kutsal olarak görmeyi, ancak Batılı bir modele dayanılarak bu hayatta başarılı olunabileceğini öğretiyordu.<sup>3</sup> Bunun sonucu olarak kitleler dinî ve seküler bilim eğitiminden yoksun kalmışlardı. Fakat yine de Bin Nebi'nin çocuk iken Kur'an öğrenmesi için Küttab denilen okula gönde-

<sup>1</sup> Bin Nebi'ye göre usulüne uygun olmayan iktidarı reddetme ve zalim bir idareye karşı meydan okuma bizzat Kur'an'ın İslam dünyası için hayatî unsur olarak kabul ettiği şeylerdendir. Bin Nebi, *İslam Davası*, s. 21, 120.

<sup>2</sup> Kureysi, *et-Tağyîriü'l-ictimai inde Malik b. Nebi*, s. 22-23.

<sup>3</sup> el-Banna, *Five Tracts of Hasan at-Banna*, s. 28.

rilmesi onun pedagojik altyapısına önemli ölçüde dinî bilinç yerleştirmiştir. Kendi ifadesiyle: “Orta yaş döneminde iken araştırmalarım bana olayların içyüzünü keşfettirdi, vicdanımsa özellikle çocukluk yaşlarında Kur’an okulunda şekillendi.”<sup>4</sup> Öğretmenlerinin ve aile ortamının (özellikle babaannesinin) etkisiyle kendisini hem fikren hem de kalben klasik çizgiye daha yakın görmüştür.<sup>5</sup>

Kişisel aydınlanmasında bazı eserlerin özellikle belirtilmesi gerekir. Bunlar; Ahmed Rıza’nın “*Batılı Siyasetin Doğuda Ahlakî Yenilgisi*” ile Muhammed Abduh’un “*Tevhit Risalesi*” isimli eserleri gösterilebilir. Bu eserlerden söz ederken fikri değişimini bunlara borçlu olduğunu ve ilaveten Abdurrahman Kevakibî’nin “*Ümmü’l-Kura*” adlı eserinin de etkili olduğunu belirten Bin Nebi, bu eserler ile kalbini ve düşüncesini İslam medeniyetine ait unsurlarla beslemişti.<sup>6</sup> Fakat Bin Nebi, gerek Abduh’un bilimi gerek Afganî’nin yönetimi ve gerekse Kevakibî’nin savunma sorunlarını düzeltmek için ortaya koyduğu gayretlerin temel problemden uzaklaştığını zira asıl problem geri kalmışlık problemi olduğunu, toplumu geliştirecek ve koşulları dönüştürecek bir toplumsal eğitimin ihmal edildiğini belirtmiştir.<sup>7</sup> O, Tagor’la sömürgecilik bağlarından kurtulmayı, özellikle Batı dünyasından Frantz Fanon’un ise, insanların psikolojik ve sosyal açıdan sömürge olmaya hazır ve elverişli olması konusunda ilgili eserlerinin etkisiyle zihninde bu düşünce iyice kökleşip onu dış meydan okumalara karşı eğitsel yöntemlerle bir insan kişiliğini oluşturmaya önemini vurgulamaya yöneltmiştir.<sup>8</sup> Ayrıca F. Nietzsche, I. Kant ve J. Dewey gibi Batılı düşünürlerden özellikle eğitim ve toplumla ilgili olan konularda etkilenmiş fakat İslamî-kültürel unsurlar ile birlikte bunları birleştirmeyi başarmıştır. Bu birleştirmeyi yaparken kendine has değişim ve medeniyet düşüncesini billurlaştırmış olması onu diğer Müslüman düşünürlerden genel olarak farklı kılmaktadır.<sup>9</sup> Fakat onun üzerinde en fazla etkisi olan kişi ise İbn Haldun’dur. Zira Bin Nebi, İbn Haldun’un toplum meselelerine Allah Resulü gibi baktığını, işin belli bir düzen ve yasalar çerçevesinde meydana geldiği esasına dayanan bir anlayışı yansıttığını belirtir. Özellikle medeniyet hakkındaki temel düşüncesi İbn Haldun’un ortaya koyduğu düşüncenin yeni versiyonu olarak görülebilir.<sup>10</sup> Hatta bazı araştırmacılar, medeniyet olgusu üzerinde çalışmaya başladığı zaman Bin Nebi’nin, İbn Haldun’dan beri en orijinal Arap düşünürü olduğunu belirtmektedirler.<sup>11</sup> Fakat bütün bu düşünürlerden farklı bir kimliğe sahip olan Bin Nebi’nin öğrencisi Raşit bin İsa’nın belirttiği gibi; O, Gazali imanına, İbn Haldun’un fikri kapasitesine, Cemaleddin Afganî’nin gerilimine ve Hasan el-Benna’nın azmine sahip bir düşünce ve eylem insanı olarak

<sup>4</sup> Bin Nebi, *Yüzyıla Tanıklığım*, s. 9, 12-3.

<sup>5</sup> Kureysi, *et-Tağyîriü’l-ictimai inde Malik b. Nebi*, s. 45.

<sup>6</sup> Bin Nebi, *Yüzyıla Tanıklığım*, s. 75.

<sup>7</sup> Kureysi, *et-Tağyîriü’l-ictimai inde Malik b. Nebi*, s. 287.

<sup>8</sup> Bin Nebi, *Yüzyıla Tanıklığım*, s. 78-9.

<sup>9</sup> Kureysi, *et-Tağyîriü’l-ictimai inde Malik b. Nebi*, s. 59.

<sup>10</sup> Kureysi, *et-Tağyîriü’l-ictimai inde Malik b. Nebi*, s. 56.

<sup>11</sup> Bin Nebi’nin sosyal gelişim hakkındaki görüşleriyle, İbn-i Haldun’ununkiler arasında açık bir benzerlik bulunmasına rağmen Bin Nebi, İbn-i Haldun’un sadece dikkatli bir öğrencisi değil; modern sosyal bilimlerdeki en son gelişmelerden zekice faydalanan birisiydi. *Mukaddime*’yi okuyup etkilendiği açık olmakla birlikte onun uzun uzadıya düşünülmüş medeniyet hakkındaki felsefi görüşleri, İbn-i Haldun’ununkilerden daha ileride gibidir. Cedan, *Üsesü’t-takaddüm inde müfekkiri’l-İslâm*, s. 401.

akılla geleneği, ilimle imanı yan yana getirmiş, birbirlerine uygun bir şekilde mez-  
cetmiştir.<sup>12</sup>

Bin Nebi'nin öncelikle çabası İslam'ın ilk kaynağına dönmesi ve onun aynı  
şekilde sosyal alana yeniden büyük bir etki yaratması olmuştur. Bunun için  
Kur'an'ın sosyal bir sistem olarak ele alınması gerektiğini düşünmüştür. Bu, dinin  
sosyal fonksiyonlarını ona geri vermek yani belirttiğimiz sosyal problemlere bir  
çıkış yolu bulma arayışının sonucudur. Kur'an'ın fenomenolojik açıdan ele alınması  
onu sosyolojinin konusu haline getireceğinden arzulanmış amaç gerçekleşmiş ola-  
caktır.

## 1. Kur'an Fenomeni

Bin Nebi, 1946'da *Kur'an Fenomeni*'yle başlayıp vefat ettiği 1973 yılına ka-  
dar 25'ten fazla eser yazmıştır. Batı'nın çıkmazlarını yakından gözlemleyebildiği ve  
Fransa'da kazandığı hayat tecrübesi ve bu dönemde burada bulunan Müslüman  
göçmenlere İslamî bilinç kazandırma eğitimleri ve buna yönelik yayınlanan eserler  
ve bunların hepsinin ana mesajı toplumun soyut olarak söylenen bir sözcük olma-  
dığıydı. Bin Nebi, özellikle İslam ümmetindeki düşünce sorunlarına kafa yorup,  
hayatı boyunca bu ümmetin içerisindeki durağanlık ve gerilemeyi sona erdirebil-  
mek için çabalamıştır. Sorunların çözümünü İslam'ın özünde arayışı onun kişiliği-  
nin bir özelliği gibidir. Müslümanların problemleri için birçok fikir üretmiştir.  
Kendisinin düşünceleri zaten Kur'an kaynaklı olmuştur. Kur'anî tesirin gittikçe  
azaldığı İslam dünyasının zamanla bir motor gibi durakladığını belirtmiştir.<sup>13</sup> Bin  
Nebi'nin genelde hedef kitlesi belli bir düzeyin üstündeki üniversiteli elit tabaka  
olduğundan çalışmalarını eğitilmiş bir zümreye yöneltmiş ve oradan bir insan mo-  
deli üretmeye çalışmıştır. Dolayısıyla eserlerine sıradan bir okuyucunun ulaşması-  
nı engelleyen bazı dilbilimsel ve üslup olarak yoğun bir ağırlık bulunabilir. Ayrıca  
muhtemelen Fransa'da teknoloji eğitimi gördüğünden, fazla teknik ve kendine öz-  
gü terimler kullanmıştır. Yani mühendis olması daha kesin kavramlar ve tanımla-  
malar kullanmasına sebep olduğu gibi günün gereklerinin kullanılmasını zorunlu  
kıldığı deyim, tabir ve kavramları kullanmış ve bu durum yazılarının daha güncel  
ve tutarlı olmasını sağlamıştır. Yazdıklarına birdenbire intibak edebilmek biraz  
zordur. Ancak terminolojisini ve genel yaklaşım tarzını kavrayınca, insanı cezbe-  
den etkiyle yazıları yavaş yavaş kendini size açmaktadır. Çözümlemelerinin sonu-  
cunda ulaştığı yargılar insanı harekete geçmeye, düşünceleri ve kuramları zihni  
farklı bir yönde kullanmaya zorlar. Bilimsel yeterliliği de ona entelektüel alanda  
temel bir avantaj sağlar. Terimlerini tanımlamada, öncüllerini sunmada ve sonu-  
cuna ulaşmadaki dikkatli çabası eserlerinin tamamına yerleşmiş gibidir. Bunun  
temelinde Bin Nebi'nin İslam'ı doğru bir şekilde anlamış ve Müslümanların vaka-  
sını da derin bir şekilde kavramış olması yatmaktadır. O, düşüncenin reele dayan-  
masının yeterli olmadığını, düşüncenin eylemle desteklenmesi gerektiğini vurgu-  
lamıştır.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Bin İsa, "Dava Adamı Malik Bin Nebi", Malik Bin Nebi, *İdeolojik Savaş Ajanları*, s. 14.

<sup>13</sup> Bin Nebi, *İslam Davası*, s. 22.

<sup>14</sup> Bin Nebi'ye göre Müslümanların gerçek sorunu inançlarını nasıl öğretecekleri değil, tersine inancın  
sosyal etkisinin nasıl geri getirileceğidir. Diğer bir ifadeyle sorunun Allah'ın varlığının Müslümanlara

→

İlkin Fransa'da temelleri atılan *Kur'an Fenomeni* daha sonra 1963'te sömürgeci kurtulmuş Cezayir'e döndüğünde ülkesinin hafızasını canlandırmak için açılan kültür merkezleri ve eğitim kurumlarında yeniden oluşturularak ortaya çıkmıştır. O dönemde bu eserle Müslüman asaletinin ve düşüncesinin sınırlarını çizen hususları İslamî değerlerle bağlantılandırmak ve Descartes'çi metoda bağlı gençlere, inancın değerlerini yerleştirmek için kurallar koymuştur. Bin Nebi, İslamî değerleri, Cezayir halkının şahsiyetini ve hala modern uygarlığın çerçevesi dışında olan üçüncü dünyanın kişiliğini iyi bildiğinden bunu başarılı bir şekilde gerçekleştirmiştir. Bu noktada şöyle bir problem bulunmaktadır ki, Bin Nebi'nin Kartezyen düşünce sistemine karşı olmasının nedeni çok açık değildir. Kendisinin Kartezyen düşüncenin akıl yürütme tarzının doğurduğu bilimsel anlayışın insanları ve tabiatı anlamaktan ziyade hem doğayı hem de insanı sömürmek ve kullanmak gibi bir neticeye yol açtığını, Batılı zihniyetin ürünü olan düşünce sisteminin diğer bütün kültürleri aynı akıl kıstasıyla değerlendirmeye çalışmasının İslam düşüncesini köklerinden koparacağını gördüğünden bu konuya sınırlı bir şekilde değinmiştir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, genelde Descartes inanan insanlar için bir savunma aracı olarak kullanılırken onun düşünce sistemine karşı çıkılması çok makul gözükmemektedir. Bin Nebi'nin eserlerine bakıldığında en zayıf olan yönlerinden bir tanesinin felsefe tarihi konusunda yüzeysel bilgiye sahip olması gibi gözükmektedir. Fakat bu durum ortaya koymaya ve gerçekleştirmeye çalıştığı şey için bir kusur teşkil etmemektedir.

Ülkesinde sömürgecilere karşı silahlı bir mücadeleye girişme de sömürgecilik bittikten sonra döndüğü Cezayir'de siyasî bağımsızlıktan öte zihni ve kültürel bağımsızlık kazanması gerektiğini düşündüğünden bunun için çalışmaya başlamıştır. Gençliğe sömürü bulutlarını dağıtacak ufuklar açmaya ve bu neslin kültürü için tarihin ve inanç değerlerinin kaynağından aldığı temeller oluşturmaya çalışmıştır.<sup>15</sup> Kur'an'a ve onun ortaya koyduğu esaslara yabacılaşmayı mümkün olduğunca gidermeye uğraşmıştır. Belirttiğimiz gibi Fransa'dayken bunu gerçekleştirmek için bazı faaliyetlerde bulunmuş ise de asıl konuyla ilgili kitap ve konferansları Cezayir'e döndükten sonra gerçekleştirmiştir. Her ne kadar *Kur'an Fenomeni* adlı eserinin önceden formüle ettiği orijinal metni içermediğini belirtse de eser ilk çalışmanın temel dinamiğini ve kurucu fikrini ve Kur'an fenomenini derinlemesine anlama teşebbüsüne yön veren ilkeleri eksene alarak ortaya çıkmıştır.<sup>16</sup> Dolayısıyla *Kur'an Fenomeni'*nde İslam düşüncesinin özgünlüğünü Kur'an'a ilişkin esaslı bir fenomenolojik yaklaşım geliştirerek gösterir. Kur'an'ın fenomenolojik yaklaşımla ele alınması demek onun insanlara ulaştırmış ilahi bir kelimaya ulaşmasını içerir. Burada iki yön üzerinde durulur; Kur'an'ın vahiy yönü ve Hz. Muhammed'in dini kimliği. Bu anlamda *Kur'an Fenomeni'* yirminci yüzyıl Müslüman'ına

→

ispatı olmadığını, tersine O'nun varlığının bir enerji kaynağı olarak bireyin ruhunu doldurmasının ve bunun bir anlam ifade etmesinin nasıl başarılacağıdır. Bin Nebi, *Vichet ül-Âlâm ül-İslamî*, s. 55.

<sup>15</sup> Muskavi, "Takdim", s. 7, *Savaş Esintisi*, Malik Bin Nebi.

<sup>16</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 7. Bin Nebi, Kur'an'ın entelektüel bir önyargıyla okunduğunda görünüşte bazı tutarsızlıkların tedirgin edici olduğu fakat onun bir ansiklopedi veya akademik bir konuya hasredilmiş bir eser olmadığı, kendine has olan özelliklerin görüldüğünde ilginin daha da aratacağını belirtmektedir. Kendi düşünsel yapısının böyle bir şekilde gelişmesine rağmen artık bu önyargılardan kendini kurtardığını ve Kur'an'a artık yeni bir ilgi ve şevkle yaklaştığını belirtmektedir. Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 264-265.

Kur'an'ın mahiyetini anlatan, yalnız dil ve belagat güzelliğini değil, mesajının muhteva derinliği ve insanüstülüğünü belirtmesi bakımından önemli eserlerinden biridir. Yazdığı eserde amacını peygamberi ele alıp Kur'anî doktrinleri tevhidî düşünce akışının ve geleneğinin bir sonucu ya da ürünü olarak konumlandırmak ve bu şekilde fenomenolojik açıdan Kur'an'dan çıkarılan sonuçlarla İslam'ın bir vahiy dini olarak sahipsiz temellere sahip olduğunu ortaya koymak şeklinde belirtmiştir.<sup>17</sup> Bu konuyu ele almasının en önemli sebebi özellikle Batılı araştırmacıların Kur'an'ın gerçek kaynağı olarak Hz. Muhammed'in yani bir beşerin şuurunun eseri olduğunu ifade etmeleridir. Bin Nebi de Kur'an'ın gerçek kaynağının beşerî mi olduğu yoksa ilahî ve aşkın bir vasfa mı sahip olduğunu delilleriyle göstermeye yani Kur'an'ın ilahî bir menşei olduğuna iman etmenin akli ve müspet delillerini bulmaya ve ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>18</sup> Özellikle iman ve ilim ile ilgili meseleleri derinlemesine bir incelemeye tabi tuttuğu eserini, o zamanlar sömürgecilerin propagandaları altında ezilen Müslümanlara bir el kitabı olarak takdim etmiştir.

Bin Nebi, Kur'an düşüncesine vakıf bir aydın olarak Kur'an'da açıklanan yasaları temel almıştır. Çünkü Allah'ın yasaları değişmezdir. Bunları kendine özgü bir şekilde ifadelendirip, yaşadığı yüzyılın toplumsal, siyasal ve ekonomik şartlarını göz önüne alarak yeni açılımlar sağlamıştır. Özgün bir İslam düşüncesinin geliştirilmesi Kur'an'ın anlaşılmasına bağlı olup, İslam düşüncesi başka hiçbir medeniyetin düşünce geleneğinde olmayan bir derinliğe ve özgünlüğe sahiptir. Bu özgünlükte ilahî şuurun peygamberî şuur vasıtasıyla beşerî şuur inşa etmesi, insana zaman ve mekân ötesi bir ufuk çizgisi armağan edebilmesidir.<sup>19</sup> Yani medeniyetin kaynağını vahiy oluşturmaktadır. Kanıtı ise İslam gelmeden önce Arap yarımadasının durumu ve sonrasında İslam'ın ruhuyla bütünleşen insanların, tarihte oynadığı roldür. Bu rolün sonucunda Kur'an bedeviyi medeniyetlerin temellerini kuran insanlara çevirmiştir.<sup>20</sup> Bir anlamda medeniyetin başlangıcını ilk vahiy olan "Oku" emri oluşturmaktadır. Bugün için de özgün bir İslam düşüncesinin geliştirilmesinin çözümü öze dönüşte yatmakta yani Kur'an ruhunu yeniden topluma hâkim kılmak gerekmektedir. Bu toplum kendisinin kültür ve medeniyet anlayışında nicelik etrafında dönen Batı düşüncesi kaynaklı bir kapitalist veya komünist toplum değil bunun yerine emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker (iyiliği sevme/emretme ve kötülükten nefret etme/alıkoyma) ilkesinin ekseninde Kur'an düşüncesini yaşayan İslam toplumdur. Bu toplumun oluşması için bir dönüşümün yaşanması bunun için önce bu toplumu oluşturacak kişilerin düşüncelerinin değişmesi gerekir.<sup>21</sup> Bin Nebi, konuyla ilgili fikirler üreterek bunun için uğraşmıştır. Çünkü ona göre din uyanış faaliyetlerinin temelidir ve günümüz Müslümanları Kur'an'ı anlamak için gerekli olan kabiliyetlerini kaybettiklerinden, ondan gerektiği şekilde yararlanmaları

<sup>17</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 16

<sup>18</sup> Draz, "Önsöz", Malik Binnebi, *Kur'an-ı Kerim Mucizesi*, s. 7.

<sup>19</sup> Kaplan, "Fenomenolojik Bir Kur'an İncelemesine Doğru", Malik Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 2.

<sup>20</sup> Bin Nebi, *İslam Davası*, s. 32.

<sup>21</sup> İman, Allah'a bağlılık ve Ona güvenmek gibi konularda gerçekleşecek bireysel eğitim haddi zatında topluma doğru yöneltilmiş hareket için bir esastır. Çünkü bireyin iman ve şahsiyeti, onu toplumsal değişim hareketine sevk eder. Bu değişim hareketi, söz konusu bireyden sosyal ruh ve ortak çalışma anlayışı yönünde bir girişimi gerekli kılar. Yani reformu gerçekleştirebilmek için önce ferdi düzeltmek gerekir. Zira Ra'd, 11. ayet "Bir toplum kendini değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez" diye buyrulur. Malik Bin Nebi, *İslam Davası*, s. 42.



mümkün değildir. Bin Nebi'nin ifadeleriyle "Müslümanların kafası asırlardır hadi- selerin kabuğundan içeri nüfuz etme yeteneğini kaybetmiştir. Asırlardır Müslü- manlar Kur'an'ın okumasını öğreniyor ama anlamaya lüzum görmüyorlar."<sup>22</sup> Dolayısıyla Müslümanların tarihini oluşturan İslamî değerlerin yeniden canlandırılması gerekir. İslam kültürünün yeniden inşasına teşebbüs eden her akımın, yeniden inşa keyfiyeti ve İslam'a dönüş için yani Kur'an'ın ilahî, felsefî ve hukukî üç damarında esaslı tetkikler gerektirir.<sup>23</sup> Fakat vahyin içeriğini düşündüğümüzde onun zaman üstü ve ötesi bir niteliğe sahip olduğunu görürüz. Dolayısıyla vahye dayanan dinin özünü çağa göre yorumlamak, dinin evrensel mahiyetinin sadece o an için değil, geleceğe uzanan bir derinlik ile ifade edilmesi anlamına gelir. Kur'an'ın yorumu ve yararının eksik kalmaması için Kur'an'ı, yaşanan tarihi doğru okuyarak yorumla- mak gerekir. Yani çağ okunmadan din ve Kur'an tam olarak bilinemez. Bunun ger- çekleşmesi dinin değişmesi demek olmadığı gibi bunu da gerektirmez. Sonunda ortaya çıkan İslam'ın değil, Müslümanların değişmesidir ve bu da bir zorunluluk- tur. Çünkü Müslümanların karşılaştığı sorunların temelinde İslam değil Müslüman- lar bulunmaktadır. Müslüman dünyanın geri kalması, takipçilerinin tarihi algılayış- larına hamledilmesi gerekir.<sup>24</sup> Bin Nebi, çıkarımını, Müslümanların büyük bir me- deniyet kurmalarını mümkün kılan İslam'ın aklı, araştırmayı ve hür düşünceyi teş- vik ettiği gerçeğine dayandırarak teyit etmiştir.<sup>25</sup>

Bu konunun temelinde yer alan Kur'an hakkındaki genel düşüncelerini *Kur'an Fenomeni* adlı eserinde ana hatlarıyla ifade eden Bin Nebi, eserinin kurucu fikrini Kur'an fenomenini incelerken tahlili bir yöntem geliştirmek olarak belirtir. Pratik olarak bununla iki hedefi gerçekleştirmeyi amaçlar. Birincisi özellikle Ceza- yir'de genç Müslümanlara genelde din özelde Kur'an hakkında derinlemesine dü- şünme imkânı sunmak, ikinci olarak klasik tefsir anlayışında ve ruhunda mümbit ve ufuk açıcı bir yenilik yapmak.<sup>26</sup> Bu noktada onu harekete geçiren etkilerden bir tanesi genç Müslümanların çoğunun dinî eğitimlerini hatta dinî tutum ve davranış- larını zaman zaman Avrupalı İslam uzmanlarının ya da bilinen şekliyle oryantalist- lerin çalışmalarından alıyor olmasıdır.<sup>27</sup> Bu oryantalistlerden bazıları "Kur'an ve Hz. Muhammed konusundaki olumsuz yaklaşımlarını ve fikirlerini yüksek sesle dile getirirken bazıları ise bilim kılıfına büründürerek sunmaktadır."<sup>28</sup> Bin Nebi'de bu, Batılı, oryantalist, yaklaşımın İslamî Araştırmalar ve Kur'an incelemelerine ka- dar sırayet eden sakatlayıcı ve duyarlıkları kötürümleştirici 'dışarı'dan 'içeri'ye bakışın, çağdaş bir İslamî diriliş hamlesinin ve medeniyet sıçramasının gerçekleştirilebilmesi noktasında zararlı olabileceğini, bu ödünç akılların ve bakış açılarının terk edilmesi gerektiğini, ondan sonra da her alanda İslamî bir dil ve duyarlık geliştirelmesi çabaları üzerinde yoğunlaşılmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmekte- dir.<sup>29</sup>

<sup>22</sup> Bin Nebi, *İslam Davası*, s. 56.

<sup>23</sup> Bin Nebi, *İslam Davası*, s. 52.

<sup>24</sup> Bin Nebi, *Fikret'ü'l-İfrikîyah al Âsiyaviyyah âlâ Dâvî Mutamar Bândûng*, s. 32.

<sup>25</sup> Bin Nebi, *Intâc'u'l-Mustashrikîn ve Âthâruhu alâ'a'l-Fikri'l-İslami al-Hadîth*, s. 32.

<sup>26</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 8.

<sup>27</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 8.

<sup>28</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 11.

<sup>29</sup> Kaplan, "Fenomenolojik Bir Kur'an İncelemesine Doğru", s. 1.

Çağdaş dönemde Tantâvî Cevherî, Reşid Rıza ve Muhammed Abduh gibi modern ruhu eski sistemin içine yedirme ve yerleştirme kaygı ve çabaları, klasik tefsir anlayışını değiştirmemiş fakat yine de o zamanlar gözlenen edebî canlanmadan etkilenen ve ilham alan Müslüman elitler arasında canlı bir dinî tartışmanın oluşmasını sağlamıştır.<sup>30</sup> Belirttiğimiz gibi Bin Nebi, günümüzdeki tefsirlerin aklî ve zihnî bir temele sahip olmasına önem vermektedir. Bu noktada müfessirlerin niteliği önemlidir. Bunun için çağın koşullarını göz önüne alarak müfessirlerin iyi bir liguistik ve arkeoloji bilgisine ve özellikle Eski Ahit'in Latince, Aramice versiyonlarını okuyabilecek bir bilgi seviyesinde olması gerektiğine inanmaktadır.<sup>31</sup> Bin Nebi, büyük bir ihtimalle bunu eserin pek çok yerinde değindiği ve karşılaştırma yaptığı Kur'an metinleriyle Eski Ahit'in birbirine uyumu veya çelişkilerini daha tutarlı bir şekilde ortaya koymak için olduğunu düşünmekte ayrıca oryantalistlerin Kur'an hakkında yaptıkları ve onu en ince ayrıntısına kadar incelemeleri karşısında aynı şeyin Müslümanlar tarafından Eski Ahit'e yapılmasının mümkün olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır.

Fakat günümüzde klasik dinî eğitimin aksine Kartezyen düşünme eğilimi ve pozitivist eğitim anlayışından geçenlerin tefsir karşısındaki durumu ne olacaktır? Zira tefsir problemi bir yandan Kartezyen okul ve anlayış çevresinde yetişen bireyin inanç ve düşünceleri açısından, öte yandan popüler kültürün temelini teşkil eden sosyal fikirler dizisi açısından önemini korumaktadır.<sup>32</sup> Çünkü artık eğitim sistemi neredeyse bütün dünyada ve İslam dünyasında pozitivist bir karakter kazanmıştır. Sosyal alanda bu etkileşim hızlı bir şekilde artmaktadır. Zira Kartezyen düşünce bilgiyi ikiye ayırmıştır; birincisi metafizik bilgi yani inanca dayalı, ölçüm yapılamayan alan; diğeri ise fiziksel bilgi yani akıl ve ölçülebilmeye dayanan somut alan. Temelde bu anlayışa dayalı modern bilginin iktisat ve teknoloji sahasında sağladığı büyük zenginliğe karşılık İslam âleminin sürekli yenilmesi Müslümanlar nazarında modern bilginin tartışılmaz olduğu kabulünü berberinde getirmiştir.<sup>33</sup> Geleneksel bazı açıklamalar artık dinî her konuyu açıklamada yeterli olmamaktadır. Bu noktada tefsir daha önem kazanmaktadır. Zira Kur'an'ın yorumlanması entelektüeller arasında dinî bir inanç meselesi olduğu kadar sokaktaki insan için de bir sosyal fikirler meselesidir. Dolayısıyla sosyal bir tefsir doktrini bu açıdan bakılarak geliştirilmelidir.<sup>34</sup> Asıl amaç aklî temelle entelektüel/zihnî temeli, inanç ve iman için zaruri olan bir temel inşa etmek için yönlendirecek şekilde metodolojik ve kapsamlı olarak alabildiğince genişletmektir.<sup>35</sup>

İslam'ın yorumlanmasıyla ve açıklanmasıyla ilgili süregelen sorunların üstesinden gelebilmek için bazen fenomenolojik bir yaklaşımın kabul edilmesi gerektiği savunulur. Fenomenoloji, normatif yorumların tarafsızlığından ve indirgemeciliğin yüzeyselliğinden kaçınılabilmektedir. Fenomenolojinin görevi, "görüneni, dinsel geleneğin sunduğunu kendi terimleriyle kabul etmektir."<sup>36</sup> Fakat Bin Nebi, *Kur'an*

<sup>30</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 14.

<sup>31</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 17-18.

<sup>32</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 14.

<sup>33</sup> Kütük, *Bilim Felsefesi Üzerine*, s. 134.

<sup>34</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 16.

<sup>35</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 16.

<sup>36</sup> Royster, "The Study of Muhammed: A Survey of Approaches from the Perspectives of the History and Phenomenology of Religion", s. 49-70.

*Fenomeni* adlı kendi eseri yanında diğer eserlere de müracaat edilmesini tavsiye etmektedir. Zira eleştirel bir İslamî araştırmada Kur'an fenomeni hakkındaki eserlere bakılmadığında ilgili araştırma yetkin bir araştırma olmayacaktır.<sup>37</sup>

## 2. Hz. Muhammed ve Vahiy Olgusu

Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*'nde Kur'an tarihi, tefsir, Kur'anî Şuur, peygamberî şuur gibi Kur'an'ın ilgili olduğu hemen her konuya değinmektedir. Bunları kısaca ifade edecek olursak; Bin Nebi Kur'an'ı incelemeyen önce Allah'ın varlığının kabulünün gerekli olduğunu ve devamında Kur'an'ın ya da daha doğrusu vahyin temellendirilmesi için peygamberin varlığına değinilmesi gerektiğini belirtir. Bunun için *Kur'an Fenomeni* adlı eserin birinci bölümü 'Din Fenomeni'nde Allah'ın varlığı postulatının zorunlu olduğunu göstermeye çalışır. Çünkü bu kabul edilmeden bunun üzerine herhangi bir şey bina edilemeyeceği gibi onun sıfatının bir yansıması olan vahiy olgusu da açıklanamayacaktır. Devamında 'Peygamberî Hareket' adlı bölümde bazı ifadelerden tektanrıcılık olgusunun incelemeye çalışır ve peygamberlik fenomeni dediği hususu klasik yaklaşımdan farklı olarak Hz. İbrahim (a.s) ile başlatıp Hz. Muhammed (s.a) ile bitirir.<sup>38</sup> Bin Nebi'nin böyle bir değerlendirmede bulunmasında Kur'an'da Hz. İbrahim'in kendi neslinden gelecek olan son peygamber Hz. Muhammed'in İslam dinini tebliğ edeceğinin zikredilmesinin etkisi olabilir. Çünkü o, İslam kelimesinin Arap diline Kur'an ile girdiğini belirtir.<sup>39</sup> İlk olarak tarihi gerçekliklerin güvenilirliğini tesis edebilmek için peygamberin tanıklığına başvurmak<sup>40</sup> ve bu gerçeklerin tutarlılığını ve bütünlüğünü hür akıl ve sistematik şüphe ışığında tahlil edilmesi gereğiyle işe başlar.<sup>41</sup> Devamında ise Kur'an'ın tarihine giren Bin Nebi'ye göre Kur'an'ın Hz. Muhammed döneminde toplanması, tamamlanması, sabitlenmesi olağanüstü bir fenomen olduğu gibi İncil'deki gibi metinsel problemler taşımaması da önemlidir ve bu noktada şu ayet referans olarak verilir: "*Şüphesiz o zikri (Kur'an'ı) biz indirdik. Onun koruyucusu da elbette biziz.*" (Hicr, 9).<sup>42</sup>

Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni* adlı eserinin büyük bir bölümünde Hz. Muhammed'den hareketle vahyin objektifliği ve kendiliğindenliğini göstermeye çalışmıştır.<sup>43</sup> Ya da diğer bir ifadeyle Kur'an düşüncesinin Hz. Muhammed'in sübjektif şuuruyla ilişkisini, psikolojik ve tarihî bakış açısından incelemiştir.<sup>44</sup> Çünkü Bin Ne-

<sup>37</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 55.

<sup>38</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 37.

<sup>39</sup> Bin Nebi, *Teemmülat*, s. 66.

<sup>40</sup> Bin Nebi, Hz. Muhammed'in hicret olayının Tevbe 40. ayette anlatılanlardan hareketle Kur'an'ın tarihî bakımdan doğruluğu ve gerçekliğinde her hangi bir şüphe olmadığını belirtir ve bu anlamda onu ifade edilen dönemin en güvenilir kaynağı olarak niteler. Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 92.

<sup>41</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 38.

<sup>42</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 57.

<sup>43</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 251.

<sup>44</sup> Burada *Kur'an Fenomeni*'nde çokça geçen sübjektif şuur ve objektif şuur'un anlamlarına değinecek olursak: Sübjektif şuur, varlık şuru olarak da tanımlanmıştır. Ancak birlik fikri dâhil objektif bilgi, objektif şuura aittir. Objektif şuurla her şeyin birliğini görmek ve hissetmek mümkündür. Ancak sübjektif şuura göre dünya milyonlarca ayrı ve bağlantısız olguya bölünmüştür. Bu olguları bilimsel veya felsefî bir sistemde birleştirme girişimleri bir yere varamaz çünkü insanlar bütün fikrini ayrı gerçeklerden yola çıkarak kuramazlar ve bütünü bölünme prensiplerini, bu bölünmenin dayandığı kanun-

→

bi'ye göre bir fikir, o fikri geliştiren düşünürün tecrübe alanına ait ve düşünürün idrak alanıyla sınırlı olmalıdır. Yani Hz. Muhammed'in şuuru Kur'an'ın şuurudur.<sup>45</sup> Bu düşünceden dolayı Hz. Muhammed'in hayatını Kur'an fenomenini vuzuha kavuşturmak için psikolojik bir portre olarak resmetmiş, Hz. Muhammed ile ilgili modern dönemde yazılan eserlerin -Kur'an fenomeninin anlaşılmasında birinci derecede öneme sahip olmasına rağmen- en önemli eksikliğinin peygamberin şahsi inancı meselesi olan psikolojik yönü ele almamaları olduğunu belirtir. Çünkü Kur'anî fenomen açısından anahtar bir meseleyi temsil eden<sup>46</sup> bu konuyu ele almadıklarından ilgili eserler iki çelişkiyi taşımaktadırlar; (1) vahyin sübjektif bir ben olarak değerlendirilmesi ve bununla irtibatlı olarak (2) Muhammedî benin tanıklığının reddedilmesi.<sup>47</sup> Belirtilenlerin farklı bir yansıması da şudur, Kur'an ayetlerinden yazılı bir eser gibi değil vahiy mânâsıyla istifade edilmesi yani peygamber ve arkadaşlarının zamanındaki psikolojik şartları göz önünde tutarak bu psikolojiyi kullanmak gerekir.<sup>48</sup>

Bin Nebi'nin Hz. Muhammed'in hayatına geniş yer vermesinin en önemli sebeplerinden biri de Kur'an'ın muhteva olarak oldukça geniş olmasına hatta hiç bir şeyi atlamamasına, en küçük varlıktan, koca bir yıldızdan insan zihninin en kuytu köşesinden, uzak geçmişinden bahsetmesine rağmen Hz. Muhammed'den pek söz etmemesidir.<sup>49</sup> Batılı araştırmacıların da en çok eleştirdikleri durum budur. Dolayısıyla Hz. Muhammed'den bahsetmek bir gereklilik haline gelmiştir. Bin Nebi, Kur'an'ı bize ulaştıran kişi olarak Hz. Muhammed'in hayatını Kur'an öncesi dönem ve Kur'anî dönem diye ikiye ayırarak eserin geniş bir kısmında Muhammedî ben ile Kur'an fenomeni arasındaki ilişkinin mahiyetini vuzuha kavuşturmaya çalışmıştır.<sup>50</sup> Örneğin İnşirah suresi 1-3 ayetlerini Hz. Muhammed'in çocukken göğsünün açılması şeklinde açıklar<sup>51</sup> ve Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed ile evlenmeyi istemesinin sebebi olarak Kureyşliler'in İsmail soyundan bir peygamber geleceğini beklemelerinden ve Hz. Hatice'nin buna layık kişinin Hz. Muhammed olacağına inanmasından dolayı olduğunu belirtir.<sup>52</sup> Bunun sonucunda Hz. Muhammed bir tür manevi ve entelektüel arka plana sahip itkiyle evliliğinden itibaren 15 yıl süren Kur'an nurunun yansıyacağı bir inzivaya çekilmiştir.<sup>53</sup> Yani Hz. Muhammed'in evliliği onun vahye hazırlanması içindir. Bin Nebi, bu noktada şöyle bir soru sorar: "Hz. Muhammed gelecekteki peygamberî davetini ve misyonunu bir şekilde sezerek bir dinî mesele üzerinde derin tefekküre dalma ihtiyacı mı hissetti?"<sup>54</sup> Bazı oryantalistlerin bu soruya olumlu cevap vermesine karşın Kasas suresinin 86. ayetini refe-

→

ları bilmeden bulamazlar. Bilim genel olarak şuur meselesini sübjektif bir deneyim olarak ele almıştır. Şuur: Söz konusu bilginin nasıl değerlendirileceğinin ve işleneceğinin bilinmesi seviyesidir.

<sup>45</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 265.

<sup>46</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 132.

<sup>47</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 117.

<sup>48</sup> Bin Nebi, *İslam Davası*, s. 145.

<sup>49</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 175.

<sup>50</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 64.

<sup>51</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 66-7.

<sup>52</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 70.

<sup>53</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 72.

<sup>54</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 75.

rans olarak buna olumsuz cevap verilmiştir.<sup>55</sup> Bu durumun peygamberin Mesihçi bir kaygı taşımadığını ve peygamberin samimiyet ve dürüstlüğünü mutlak anlamında gösterdiğini belirtir.<sup>56</sup> Hz. Muhammed'in inziva dönemlerinde kısmen sezgi, kısmen şahsî gayret ve kısmen de geleneksel birikim yoluyla bulunduğu çözümün Allah'a iman olduğunu belirten Bin Nebi, bu durumun Kur'anî fenomenin Muhammedî ben ile ilişkisi ve irtibatı noktasından araştırılması için hayati öneme haiz olduğunu belirtir. İnziva dönemden önce Hz. Muhammed'in inanç yapısı konusuna pek değinmez fakat Hz. Muhammed'in şüphesinin Allah'a iman noktasında değil bilakis kendisinden şüphe etme şeklinde olduğunu ifade eder.<sup>57</sup> Bu şüphe döneminin olmasını da büyük bir ihtimalle Hz. Muhammed'in bilgi-öncesi yani kaderini ilgilendiren olağanüstü bir şeyin önsezisi olarak değerlendirir.<sup>58</sup>

H. Muhammed'in ilk vahyi (Alak 1-5) alırken yaşadığı şok ve ikinci vahyide (Müddessir 1-4) belli bir sıra dizisi halinde aldığı çağrı ve bu çağrı ile görevlendirilmesi hasebiyle yaşadığı hayreti Kur'anî fenomenin Muhammedî ben ile ilişkisi bakımından ilginç iki psikolojik durum olarak nitelendiren Bin Nebi, burada yine Mesihçi bir umutla işaretlenmediğini aksine muğlak olarak görünen bir lütuf hali arayışına işaret ettiğini ve Hz. Muhammed'in bu dönemde zihnî rahatsızlığından kurtulmak için yoğun bir çabanın içinde olduğuna dikkat etmek gerektiğini ifade eder. Bu, Muhammedî ben ile Kur'an fenomeninin bağımsız niteliğini ortaya koyar.<sup>59</sup> Bin Nebi, Hz. Muhammed'in Hira mağarasındaki sakinliği ve dinginliğini Kur'an'ın kabulü için onun samimiyet ve dürüstlüğünün zaruri ve mutlak bir şartı olduğunu belirtir.<sup>60</sup>

İlk vahiy tecrübesini Radyo alıcısı örneğiyle bilimsel bir şekilde açıklanabileceğini belirterek, "radyo frekansları gibi, peygamber belli nitelikteki frekansları özel olarak idrak edebilme hususiyetiyle benzerdir"<sup>61</sup> demektedir. Fakat bu noktada şunu unutmamak lazım ki, vahiy imanla kabul edilebilir bir durum olup bilimsel bir biçimde kanıtlanması için nesnel ve rasyonel temeller bulunması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Bin Nebi'nin bu açıklamasının tam olarak doğru bir temele sahip olduğunu söyleyemeyiz.

Bin Nebi, vahiy kelimesinin sezgi ya da ilhamla karşılanmasının pek doğru olmadığını çünkü ilham kelimesinin belirgin bir psikolojik anlamının olmadığını, sezginin de Hz. Muhammed'in vahiy dönemi sırasında kendine özgü alıcı, idrak edici hal'inde müşahede edilen önemi haiz ise de söz konusu olan fenomenal şartlara uymaktan uzak olduğunu belirtir. Ayrıca sezgi, ispatı deneyle gerçekleştirilen bir bilgi türüdür. Bundan dolayı vahiy ile sezgi psikolojik olarak bu belirsizlik derecesinde birbirinden ayrılır.<sup>62</sup> Ayrıca vahiy sezgiden şuurun kaynağını belirtmeksiz ya da bilmeksizin algıladığı bir tezahür olması bakımından da farklılık gösterir.

<sup>55</sup> "Sen, bu kitabın sana verileceğini ummuyordun. Ancak o, Rabbinden bir rahmet olarak sana verildi. Öyle ise kâfirlere sakin arka çıkma." Kasas, 86.

<sup>56</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 76.

<sup>57</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 80-1.

<sup>58</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 81.

<sup>59</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 87.

<sup>60</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 93.

<sup>61</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 121.

<sup>62</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 109-110.

rir.<sup>63</sup> Hz. Muhammed'e ilk vahiyden sonra bir müddet vahiy gelmemesi ve onun vahyi beklemesini, vahyin bizzat peygamberde bir kaynağa sahip olmadığına ve onun iradesinden neşet etmediğine dair ahlakî ve entelektüel bir kesinliği ifade ettiğini belirten<sup>64</sup> Bin Nebi, Hz. Muhammed'in kendisine vahyedilen bilginin gayri şahsî ve kendi beninin dışında olan bir bilgi olduğuna imanının mutlak olduğunu ifade eder.<sup>65</sup> Zaten Kur'an'da -ister aslı bir biçimde isterse sözlü bir biçimde olsun- vahyin geçtiği pek çok ayette bizzat Hz. Muhammed'in de dikkati çekilir.<sup>66</sup> Hz. Muhammed vahyi nasıl aldığından kesinkes emin olmadığı için vahyin sübjektif bir tarifile karşımıza çıkar ve bundan dolayı Hz. Muhammed'in şahsî dürüstlüğüyle özellikle daha da fazla ilişkilendirilecek gayri aklî bir kesinliğe bir imkân tanıyacağı söylenebilir.<sup>67</sup> Bin Nebi, Maide suresi 5. ayetin normalde vahiyden neşet eden ama onunla vücut bulmayan peygamberlerin gayri aklî inancını ifade ettiğini belirtir.<sup>68</sup> Bu durum şöyle özetlenebilir: "Vahyi bir bilgi konusunda bir peygamberin inancı bizatihi vahyin kendisinden gelmez ve bu bilgi onun tabiatına şekil verecek şekilde müdahil olmaz, aksine harici bir fenomen konusunda gösterilen normal bir reaksiyon olarak peygamberin şuuru tarafından kabul edilir. Vahyin bu niteliği peygamberin psikolojik reaksiyonunun dışında kalan bir biriciklik halidir."<sup>69</sup> Zaten Kur'an, Hz. Muhammed'e derunî bir rehber ve hayatını tanzim etme konusunda bir bilgi ve yönlendirme kaynağı olarak vahyedilmiştir.<sup>70</sup> Hz. Muhammed de yaşadığı vahiy tecrübesini iki yoldan biriyle incelemiş olabilir: Birincisi kendisini Kur'anî nosyonun gayri şahsiliğini belirginleştirmekle sınırlayan bütünüyle sübjektif bir yöntem, diğeri vahyin Yahudi-Hıristiyan metinlerine ait sağlam verilerle objektif olarak kıyaslanmasına dayanan objektif yöntem. Buna delil olarak Yunus suresi 94. ayeti ve Yusuf suresinde anlatılan Hz. Yusuf kıssası gösterilebilir.<sup>71</sup>

Vahyin peyderpey gönderilmesine değinen Bin Nebi, Hz. Muhammed'in özellikle hicret veya ifk vb. hadiselerinde olduğu gibi yapacakları konusunda rehberlik ve yönlendirme beklediği zamanlarda ilgili ayetlerin gelmesinin uzun zaman almasının, vahyin Hz. Muhammed'den ayrı yani gayri şahsî olduğunu gösterdiğini

<sup>63</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 114.

<sup>64</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 126.

<sup>65</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 110.

<sup>66</sup> Şu ayetler buna örnek olarak gösterilebilir: Sa'd, 67-70, Al-i İmran, 44.

<sup>67</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 115.

<sup>68</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 115. "Bu gün size temiz ve hoş şeyler helâl kıldı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helâl, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir. Her kim de inanılması gerekenleri inkâr ederse bütün işlediği boşa gider. Ahirette de o, ziyana uğrayanlardandır." (Maide, 5).

<sup>69</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 115-6. Bin Nebi'ye göre Kur'an'ı sübjektif şuurdan bağımsız ve ayrık kılan bazı metin eksenli ve psikolojik karakteristiklerine vurgu yapılmıştır. Bu anlamda Kur'an'ın temel karakteristiği önceden hazırlanmış bir planın ürünü olarak tanzim edilen ve öngörülen bir hakikat olmasıdır. Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 251-252.

<sup>70</sup> Müzzemmil, 5. ayet buna işaret ettiği gibi bu yeni haleti ruhiyenin muhkemliğine de Necm, 1-4. ayetleri delildir. Bin Nebi'ye göre Müzzemmil, 5. ayette geçen mesajın ağırlığından kastın dinî düşüncenin, ahlakî tecrübenin ve dünyanın şu anki nüfusunun dörtte birinin şevki ve coşkusudur. Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 126-7, 253.

<sup>71</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 130.

belirtir.<sup>72</sup> Bin Nebi, bu konuda ayrıntıya inerek Hz. Muhammed'in bir insanın beyanıyla bir peygamberin beyanı arasındaki farkı fark ettikçe bu aklî inanç ve bağlanmanın daha derinleştiğine işaret eder.<sup>73</sup> Zaten Hz. Muhammed Kur'anî idraki herhangi bir beşerî kaynaktan elde edemezdi.<sup>74</sup> Hz. Muhammed'in beşerî bilgisinden neşet eden kendisinin sübjektif şuuru nosyonu ile kendisine vahyolunan Kur'anî şuur nosyonunu birbirinden kesin bir şekilde ayırmıştır. Bu ayrılık Kur'an'daki pek çok ayette vurgulanmıştır.<sup>75</sup> Bu ayetlerde peygamberin Kur'anî şuuru Kur'an'dan önce değil sonra başlar.<sup>76</sup> Bu noktada Kur'an'ın üslubuyla beşerî üslubun farkı da bir delildir. Dolayısıyla Muhammedî şuur ile Kur'anî şuur arasında açık psikolojik ve tarihi bir ayırım vardır.<sup>77</sup> Bu konuya eserinde çok geniş yer veren adeta eserini üstüne bina ettiği temel olarak alan Bin Nebi, Taha suresi 114. ayette Hz. Muhammed'in Kur'an'ı ezberlemek için okumaya çalışmasını, Kur'an'ın objektif özelliklerini daha pekiştirdiğini belirtir. Çünkü bu ayet kendi akıl alanının dışından gelen sözleri ezberleyerek irade gücü tarafından harekete geçirilen öznenin normal davranışına tam anlamıyla zıttır ve Hz. Muhammed'in artık yasaklanan tekrarlamağa bağlı olan hafızasının serbest bir şekilde fonksiyon görmesini sınırlamaya çalışır. Söz konusu ayet, yalnızca öznenin irade gücünü aşmakla kalmaz, aynı zamanda hafıza olarak adlandırılan psikolojik eylem yarasını da aşar ve bu nedenle burada Kur'anî fenomen ile Hz. Muhammed'in sübjektif şuuru arasında bulunan bir zıtlığa dikkat çekilebilir. Öznenin yani Hz. Muhammed'in irade gücü ile genel hafıza yarası arasındaki bir zıtlık, konumunu gerek psikolojik, gerekse zamanla mukayyet faktörlerden bağımsız, mutlak planda tasavvur eden biricik bir fenomenin mevcudiyetini gösterir. Dolayısıyla bu zıtlık, Kur'an fenomeninin aşkın ve mutlak niteliğini ortaya koyar.<sup>78</sup>

Bin Nebi, vahyin peyderpey gelmesinin Hz. Muhammed'in başarılı olmasında önemli bir etken olduğu gibi tek bir beşerî dehanın zihninde ortaya çıkamaya çağının da kanıtı olduğunu belirterek<sup>79</sup>, eğer Kur'an tedrici olarak ve günlük hayatın müşahhas hadiselerinden yayılarak vahyedilmemiş olsaydı, o zaman, Kur'an'ın öğretileri insanların kalplerini ve vicdanlarını fethedebilecek yollar bulamayacağını ifade eder.<sup>80</sup> Bu yüzden Kur'an bir anda vahyedilseydi, çabucak donmuş bir söze,

<sup>72</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s.157. Bin Nebi, İfk hadisesine bağlı olarak Nur, 2-4 ayeti bu anlamda açıklar. Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 262-3.

<sup>73</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 129.

<sup>74</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 130.

<sup>75</sup> "Hz. Muhammed her ne pahasına olursa olsun Kur'an'ın emirlerini korumuş kendi emirlerinden vazgeçmiştir. Hicri 7. yıldaki hac hadisesi bunun örneğidir." Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 144. Ayrıca şu ayetler bu olaya örnek olarak verilir: Şura, 52, Ankebut, 48, Taha, 99, 114, Müminun, 78, Muhammed, 30.

<sup>76</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 147.

<sup>77</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 150.

<sup>78</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 258-60.

<sup>79</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 158.

<sup>80</sup> *Kur'an Fenomeni* adlı eserinin son kısımda Bin Nebi, alkolizmi sosyolojik bir bakış açısıyla değerlendirmeye çalışmıştır. Şöyle ki, I. Dünya Savaşı sonrası Amerika'daki içki yasağı ile Kur'an'ın koyduğu içki yasağını karşılaştırmıştır. Amerikan toplumunda içki yasağı bir kargaşaya yol açmış ve nihayetinde kaldırılmıştır. Oysa İslam toplumunda belli bir gevşeme görülse de "İçki yasağı" fikri tamamiyle kültür evreninden atılamamıştır ve her zaman için bir toplumsal baskı unsurudur. Eğitim tarz ve yöntemleri toplumların içinde buldukları koşullara ve genel duruma göre belirlenir. İlk İslamî toplumsal değişim hareketinin izlediği eğitim yönteminde olduğu gibi tedricilik ilkesi Bin Nebi'ye göre top-

→

ölü bir düşünceye, basit bir dinî belgeye dönüşebilirdi ve yaşayan, adeta nefes alıp veren bir medeniyetin kaynağı olmayabilirdi. Hud Süresi 11. ayette<sup>81</sup> bu hususun vurgulandığını belirten Bin Nebi, Cahiliye döneminde Hz. Muhammed'e yöneltilen bir anda vahyedilmesinin gerekliliğinin aksine peyderpey gelmesinin Hz. Muhammed'in misyonunu hayata geçirebilmesinin zorunlu bir şartı olarak değerlendirir.<sup>82</sup>

### 3. Kur'an Üslubu ve Bilimsel Yorum

Bin Nebi, Kur'an'ın hitabet üslubunun tabii ve kendiliğinden olduğuna değinerek, Munafikun sûresi 1. ayetini<sup>83</sup> örnek olarak ele alıp, bu ayette ifadelerin dilbilgisi ve mantukî bir silsileye uygun olmayarak verildiğini, eğer buradaki ayetler Arapça dilbilgisine uygun ve mantukî silsileye göre verilseydi ifade edilen özelliğe sahip olmayacağını, yani cümle yapısının daha farklı bir şekilde verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü Bin Nebi'ye göre Kur'anî söylem düşüncenin diyalektik inceliklerini uzun uzun düşünüp taşınmaya zamanının olmadığı sözel bir izahdır. Bu da Kur'an'ın ayetlerinde yalnızca Muhammedî benin tarihi yöntemleriyle ve psikolojik fikirleriyle izah edilebilecek bir düzenin ve iradenin mevcudiyetini gösterir.<sup>84</sup> Kur'an'dan önceki üslup hakkında fazla bilgiye sahip olunmadığı için bugün Kur'an'ın aşkınlığı konusu tam olarak değerlendirilememektedir. Buna rağmen Kur'an'da yer alan ve kendisinin benzerini getirmelerini isteyen ayetlere hiçbir zaman cevap verilemediğini bilmekteyiz.<sup>85</sup> Fakat Bin Nebi, Aydınlanma ve pozitivist düşüncenin etkisinin bir sonucu olarak yaşanan dönemde artık metinlerin edebi yönünün bilimsel yönü karşısında önemini kaybettiğini belirtir.<sup>86</sup> Zaten Bin Nebi'nin Kur'an hakkında yazdıklarını klasik müelliflerden ayıran en önemli hususlardan biri, Kur'an'ın sadece edebî yönünün ortaya konulmaya çalışılmaması noktasında yatmaktadır. Diğer bir ifadeyle Bin Nebi, günümüzde artık dilbilgisi kurallarının, ifade ayrımlarının ele alınmasının çok önemli olmadığı görüşündedir. Fakat eserinde bu tür açıklamalar oldukça geniş yer tutmaktadır. Şöyle ki, Bin Nebi'ye göre Kur'an'ın düşüncesinin bir tür serbest şiir tarzında ifade edilmesi Arapçada

→

lumsal değişim için ideal bir yöntemdir. Bu ise Kur'anî öğretilerin tedrici olarak tebliğ edilmesi sürecinde her olaya ilişkin bir öğretinin sunulması şeklinde belirir. Nitekim her bir konu için uygun bir zaman ve uygun bir ilke planlanmıştır. Eğer Kur'an sosyal hayatın pratik gerçeklerine paralel olarak nazil olmasaydı Kur'anî öğretilerin insan kalbine ve vicdanına yol bulması ve burada yerleşmesi mümkün olur muydu? Eğer Kur'an bir defada inmiş olsaydı sönük kutsal bir söylem, ölü bir düşünce ve temelinde yeni bir uygarlık hayatı olmayan bir dinî vesikadan öteye geçmeyecekti. Burada söz konusu düşünceler ışığında vahyin kısım kısım gelmesini değerlendirirken bu tedricilik ilkesinin eğitsel değerini de kavramış olmaktadır. Bu ise gerçekle bir dinin doğuşuna, bir medeniyetin oluşumu için olanaklı tek eğitim yöntemidir. Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 159 vd., 281. Kureyşi, *et-Tağyîriü'l-ictimai inde Malik b. Nebi*, s. 122-123.

<sup>81</sup> "Ancak sabredip, salih amel işleyenler böyle degildir. İşte onlar için başışlanma ve büyük bir mükâfat vardır." Hud, 11.

<sup>82</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 159-60.

<sup>83</sup> "(Ey Muhammed) Münafıklar sana geldiklerinde, "Senin, elbette Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik ederiz" derler. Allah senin, elbette kendisinin peygamberi olduğunu biliyor. (Fakat) Allah o münafıkların hiç şüphesiz yalancılar olduklarına elbette şahitlik eder." Munafikun, 1.

<sup>84</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 166.

<sup>85</sup> "Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler" Tur, 34. Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 166-7.

<sup>86</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 166.



yeni bir şeydir. Bu noktada ayetler her zaman arzu edilmeyen ama değişken bir ritmi koruyan Bedevî şiirine benzemez. Çünkü bedevî şiiri Arapçada pek çok yönden eksiktir. Kur'an'ın üslubuyla beraber Arapça tedrici bir gelişim değil patlamaya benzer bir gelişim göstermiştir. Bu tür bir filolojik fenomen dillerin tarihinde olmayan bir fenomendir. Bu sıçramayla Arapça lehçe aşamasından medeniyet düşüncesini taşıyabilecek ve üretebilecek cihanşümul bir dil haline gelmiştir. Bazı araştırmacılar aksini iddia etse de Melekût, Carut, Marut gibi isimler Kur'an'ın geliştirdiği yeni kelimelerdir.<sup>87</sup> Bir anlamda Kur'an Arapçaya yeni kavramlar ve yeni terimler yerleştirerek Cahilî Arap kültürünü tektanrıcı dünya tasavvurunun ana akımının içine çekmiştir. Tektanrıcı nosyonlar tercüme edilmemiş Arap kültürüne uyacak şekilde Arapçaya adapte edilmiştir. Örneğin 'Tanrı'nın Krallığı' kavramı 'Allah'ın Günleri (Eyyamullah)', 'Kutsal Ruh'; 'Ruh'ul-Kuds', güneş tanrıçasının kralı anlamında Mısır asıllı kitabî bir kişinin adı olan 'Potiphare'; 'el-Aziz' kavramıyla karşılanmıştır.<sup>88</sup>

Bin Nebi, Kur'anî metafor konusunda dil ile dilin doğduğu muhit arasındaki ilişkiyi inceler dolayısıyla Kur'an'ın üslubuna ilişkin bir tahlilin kitabın mahalli muhayyileye bağımlılığını ifşa edeceğini varsayar. İslamî eğitim hedeflerine uygun olarak Kur'an'ın anlamlandırdığı birçok ifadede olduğu gibi bunun da kendine has eğitsel dayanakları vardır.<sup>89</sup> Sadece bu ismi kullanması, tevhidin ruhuna uygunluğu ve düşünceyi itikadî saplantılardan arındırmak amacına yöneliktir. Zira tevhid düşüncesini takdim ederken bu düşünceye ve İslamî değişimin hedeflediği fikrî-ideolojik eğitime münasip bir dil kullanılmak istenmiştir. Dildeki olumlu kullanım ve kavramların muhatap üzerinde müspet etkisi olduğunu belirten Bin Nebi'ye göre değişim konusundaki önemine binaen içeriği ve kalıplarıyla kullanılan dile özen göstermek gerekir.<sup>90</sup> Her kelimenin bir içeriği, kapsamı vardır. Kelimenin kapsamı onu olumlu-olumsuz bir eğitim aracına dönüştürecek vurgulardır. Dil ise varlığı anlamada akllî bir yöntem olup insanların duygu ve düşüncelerinde önemli ölçüde etki yapabilecek bir özelliğe sahiptir. İşte bu noktadan hareketle Kur'an dili cahiliye edebiyatındaki geleneksel sınırları aşmış ve Bin Nebi'nin belirttiği gibi cahilî düşünce tarzını tevhidî akışa kanalize edecek yeni kavram ve konular ortaya koymuştur. Hatta Kur'an'ın bu özelliğinden dolayı Hz. Ebu Bekir döneminde bir araya getirilirken Kur'an metnini cahiliye Araplarının genel diyalektiğinden ötürü bu Arapçaya kıyasla biraz farklılıklar içeren bir diyalekte sahip olduğunu ve öylece sabitlendiğini belirtir. Fakat Hz. Osman döneminde ise sadece Kureyş lehçesi ile tesis edilmiştir.<sup>91</sup> Bin Nebi, bu duruma Kur'an'ı mutlak anlamda kesin tarihî belge olarak kullanılabilecek bir özelliğe sahip gördüğünden dolayı özellikle değinmiştir.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 169.

<sup>88</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 171.

<sup>89</sup> Bin Nebi, Nur, 39-40. ayetleri Arabistan'ın coğrafi ve tarihi süreçte içinde bulunduğu dönemle alakalı olarak ele alır. Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 277-281

<sup>90</sup> Kureyşi, *et-Tağyirü'l-ictimai inde Malik b. Nebi*, s. 136. Müteşabih ayetler olarak huruf-u mukataa'yı gören ve bunlar hakkında yorum yapan müfessirleri ezoterik yorum yapmakla itham eden Bin Nebi, yapılması gereken en iyi şeyin bunların anlamını Allah bilir deyip susmak olduğunu ifade eder. Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 256, 258.

<sup>91</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 58.

<sup>92</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 60-61.

Oryantalistlerin en fazla değindiği hususlardan biri olan Kur'an metninde keskin konu değışiklerinin görölmesini doğal bir durum olarak gören Bin Nebi, fikhî bir pasajda astronominin zikredilmesine niçin gerek duyulur veya metafizikle ilgili bir tartışmada neden birdenbire optik zikredilir? konusuna temas ederek şöyle der: "Bu paradokslar müşahede edilirken aslında Kur'anî düşünce sürecinde şartıcı bir derinlik ve üstün bir düzenin var olduğunun görülmesi gerekir. Örneğin; "Hayır, onlara da uzun gelen bir ömür boyunca onları ve babalarını, Biz metalandırdık (faydalandırdık). Arza gelip, onu etrafından nasıl eksilttiğimizi hâlâ görmüyorlar mı? Öyleyse galip gelenler (üstün olanlar) onlar mı?" (Enbiya 44.) ve "Ve dağı görürsün, onu hareketsiz sanırsın. O, bulut gibi hareket eder. Her şeyi sağlam yapan Allah'ın yaratmasıdır. Muhakkak ki O, yaptıklarınızdan haberdardır." (Neml 88). Burada farklı bir noktaya değinerek ayetlerin dünyanın döndüğüne işaret ettiğini ifade eden Bin Nebi, Kur'an'ın bir bilim kitabı olmadığını ama Kur'an'daki ayetlerin bilimsel gerçeklere ışık tutmak ve dolayısıyla Hz. Muhammed'in sübjektif şuuru ile Kur'anî fenomen arasındaki ilişkiyi aydınlığa kavuşturmak gibi iki temel ilgisi bulunduğunu belirtir.<sup>93</sup> Dolayısıyla bazı ayetleri hem tarihî hem de psikolojik bakış açısından incelemenin oldukça verimli olacağını düşünür.<sup>94</sup> Bunlara örnek olarak şu ayetler verilebilir: "Nihayet güneşin battığı yere varınca, onu kara bir balçıkta batır buldu. Onun yanında (orada) bir kavme rastladı. Bunun üzerine biz: Ey Zülkarneyn, Onlara ya azap edecek veya haklarında iyilik etme yolunu seçeceksin, dedik." (Kehf suresi, 86) ve "Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun misali, içinde çerağ bulunan bir kandil gibidir; çerağ bir sırça içerisindedir; sırça, sanki incimsi bir yıldızdır ki, doğuya da, batıya da ait olmayan kutlu bir zeytin ağacından yakılır; (bu öyle bir ağaç ki) neredeyse ateş ona dokunmasa da yağışı ışık verir. (Bu,) Nur üstüne nurdur. Allah, kimi dilerse onu Kendi nuruna yöneltilip, iletir. Allah insanlar için örnekler verir. Allah, her şeyi bilendir." (Nur suresi 35). Bu ayetlerin mecazî olarak elektriğe atıfta bulunduğunu belirtir.<sup>95</sup> Hatta ikinci ayetin anlamının şu şekilde anlaşılabilirliğini belirtir: "Ateş değmeden bile, ampulde ince bir telin olduğu batılı da olmayan doğulu da olmayan kutsal bir ağacın özülüyle alev gibi aydınlatan bir ışık projektörden yayılır."<sup>96</sup> Benzer bir diğer değerlendirme de Rahman suresi 35. ayetin yorumlanmasında görülür: "İkinizin de üzerine ateşten yalın bir alev ve (bakır gibi erimiş) kıpkızıl bir duman salıverilir de kurtulup başaramazsınız." Bu ayetin ürpertici bombalara delalet ettiğini belirtir.<sup>97</sup> Ayrıca "Biz göğü büyük bir kudretle bina ettik ve şüphesiz Biz, (onu) genişleticiyiz." (Zariyat 47). Bu ayeti de evrenin genişlemesine delil olarak gösterir. Özellikle modern dönemde Tantâvî Cevherî ile başlayan ve din-bilim çatışmasını engellemek ve Müslümanların dikkatini modern bilimlere çekmek olan ayetlerin bilimsel olarak yorumlanması farklı pek çok nedenle eleştiriye uğramıştır. Fakat Bin Nebi, kanaatimizce zorlama olan bütün bu yorumlarla varmak istediği sonucu şu sözlerle ifade eder: "Bu tür fikirlerin bir ümmenin zihninden çıkmış olması mümkün müdür? Ve sonuç olarak, Muhammedî şuurla Kur'anî Şuur arasında bir özdeşlik kurulmasının

<sup>93</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 268–269.

<sup>94</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 265.

<sup>95</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 274–275.

<sup>96</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 276.

<sup>97</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 276.

gerektiği söylenebilir mi?"<sup>98</sup> Ulaşılmak istenen sonuç Kur'an'ın ilahî olduğunu ortaya koymak olabilir fakat bunun için ayetlerin belki de hiç alakasının bulunmadığı bir şekilde açıklanması doğru olmasa gerek.

#### 4. Din ve Kutsal Kitap Ayrımı

*Kur'an Fenomeni* adlı eserinde Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an'ın sürekli birbirleriyle uyumundan bahseden, Kur'an ile daha önceki kutsal kitaplar arasında bir benzerlik mevcut olduğunu belirten Bin Nebi, son merhalede Kur'an'ın üstünlüğüne ve bu konuda ayrıcalıklı bir özelliğe sahip olduğunun müşahede edileceğine değinir ve bunu tevhid ilkesine dayanarak ortaya koymaya çalışır.<sup>99</sup> Her şeyden önce Kur'an zaten korunmuş olması açısından dolayı nevi şahsına münhasır bir mahiyete sahiptir.<sup>100</sup> Bu anlamda Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes arasında Yusuf (s.a) kıssası üzerinden bir karşılaştırma yapar ve Kur'an'da yer alan versiyonun belli bir manevi havayı insanın soluklarına kadar hissettirdiğini Kitab-ı Mukaddes'in açık zaafı taşıdığını belirtir.<sup>101</sup> Bin Nebi, iki versiyon arasında farklılıkları ortaya çıkarsa da sonunda birbirlerine temel noktalarda benzediğini belirtir ve oryantalistlerin özellikle dillendirdikleri Hz. Muhammed'in Yahudi-Hıristiyan bir eğitim almış olabileceği ve tektanrıci düşüncenin güçlü bir şekilde etkisi altında kalmış olabileceğine değinir. Bin Nebi bu sorulara tektanrıci düşüncenin cahiliye kültüründe mevcut olmadığını Hud suresi 11. ayetini delil getirilerek ortaya koyar. Fakat bunun inanç temelinde bir delillendirme olduğunun şuurunda olan Bin Nebi konuya ayrıca İncil'in Arapçaya ilk tercümesinin hicri 4. yüzyılda yapılması ve Hıristiyanlar tarafından Mekke ve çevresinde Kur'an'da ifade edildiğini gördüğümüz Kitab-ı Mukaddes düşüncesini yayabilecek tektanrıci bir kültür merkezinin mevcudiyetine dair bir kayda rastlanmadığı şeklindeki tarihî bir delil ile de ortaya koyar.<sup>102</sup>

Bin Nebi, Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan önemli hususlar/konular hakkında da bazı karşılaştırmalar yapar. Örneğin Kitab-ı Mukaddes'te Firavun'un özellikle boğulup boğulmadığı konusunda; "Kur'an bu noktada Kitab-ı Mukaddes ile çelişmez, onu zor bir duruma sokmaz aksine dini ve bilimsel delillerle uyuşan açıklayıcı ayrıntılar ilave eder."<sup>103</sup> Fakat son noktada Kur'anî ve Kitab-ı Mukaddes'e ait aktarımlar yan yana konularak incelendiğinde ikisi arasında inkâr edilemez müşterek noktalar bulunabilirse de benzerliklerden ziyade farklılıkların daha çok olduğu görüleceğini özellikle belirtir.<sup>104</sup>

Bin Nebi, Kur'an'a olan bağlılığı ve Müslümanların ona ihtiyacını ise eserinin son paragrafında etkileyici şu cümlelerle belirtir: "Nasıl ki, yerçekimi yasası maddeyi düzenliyor ve evrimin şartlarını belirliyorsa aynı şekilde Kur'an'ın ışığında, din de, kozmik bir fenomen olarak insanın düşüncesini ve medeniyetini düzenler. Böylelikle dinin, hem bir orijinal ruh yasası, hem de fiziki cisimler yasası olarak cihanşümül düzenin bir parçası olduğu müşahede edilir. Dolayısıyla İslam insan

<sup>98</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 277.

<sup>99</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 184.

<sup>100</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 55.

<sup>101</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 230-231.

<sup>102</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 238-239.

<sup>103</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 247.

<sup>104</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 250.

varlığının bilimidir; Kur'an ise, insanların yaratıcılarına dönmelerine yardımcı olması amaçlanan kuralları ve yasaları ihtiva eden bütün insanlığın rehberi olan bir kitaptır. Hz. Muhammed de bu rehberliğin vasıtasıdır."<sup>105</sup>

## Sonuç

Bin Nebi, Kur'an'ın ve genel olarak dinin ve dolayısıyla imanın akli temellerini sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Özellikle sömürgeciliğin etkisiyle oryantalist veya pozitivist şekilde ortaya çıkmaya başlayan bakış açısının İslam'ın kalbini oluşturan vahiy olgusuna ve bunu insanlara sunan Hz. Muhammed'e Müslümanların bakış açısının olumsuz bir şekilde değişmesine bir karşı oluş olarak bu konuyu eserlerinde ele almıştır. Fakat bazı noktalarda kendisi de bu etkilerden tam olarak kurtulamamıştır.

Kur'an ile ilgili görüşlerini ve özellikle *Kur'an Fenomeni* adlı eserini eskiyi (Kur'an hakkında yazılan klasik eserleri) ve yeniyi (modern bilimin verilerini) adeta kendisinde mezcetmiş bir şekilde oluşturan Bin Nebi'nin Kur'an'a yaklaşım ve onu anlama ve ele alış tarzı daha ziyade güncel bir mahiyet arz etmektedir. Kur'an'ın yorumlanmasında rastlanılan sosyolojik açıklamalar, bilimsel açıdan yorumlama çabaları ayetlerin anlamını indirgemeci bir yaklaşımla değerlendirildiği fikrine götürmektedir. Bu durum Kur'an'ın yorumlanmasında eleştirilen hususlardan biridir.

İlahiyat eğitimi almamış olduğundan kendisinden önceki İslam düşünürlerinden hissedilir derecede farklılıklar oluşturmuş ve bu farklılıklar ele aldığı konular, kullandığı yöntem açısından kendini belirgin bir şekilde göstermiştir. Her şeyden önce İslam medeniyetinin yeniden kurulması gerektiğini ve bunun İslam'ın ilk ihtişamını kazandırmış olan Kur'an ile olacağını, Hz. Muhammed'in en büyük sosyolog olduğunu ve bunun köklerinin Kur'an'da bulunabileceğini belirtmiştir. Bu noktada peygamberin sosyologa indirgenmesi –amaç ne olursa olsun- en azından nitelendirme açısından uygun olmayan bir ifadelendirme biçimidir.

Sonuç olarak yazmış olduğu eserler her ne kadar dinî bir duyarlılıkla ortaya konulsa ve bazı önemli noktalarda Kur'an'ın özünü yansıtıyorsa da –Kur'an hakkındaki değerlendirmeleri- yeterli değildir ve bazı noktalarda yorumlama yanlışlıkları ve de hatalar içermektedir. Yapılması gereken Bin Nebi'nin gerçekleştirmek

<sup>105</sup> Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 285. Bin Nebi, çok fazla değinmediği bir husus olan dinler arasındaki ayırım konusunda özetle şunları belirtir: "Hahamlık/ruhbanlık öğretisi, İbrahim'e verilen vaad'e ve Yakub'un seçilmesi imtiyazına dayanan tam bir dinî milliyetçilik esası üzerine inşa edilmiştir: Allah, Yahudiler için milli bir ilah konumundaydı. Hıristiyan düşüncesi ise, insan varlığına ulûhiyet statüsü vermişti: "İnsanlar arasında yaşayan bir Tanrı" akidesi geliştirilmişti. İslam kültüründen Aristoteleşçi diyalektiği ödünç alarak bu akide tarafından harekete geçirilen Hıristiyan yorumcular, bütünüyle Teslisçi bir teolojik sistem icat ettiler. Oysa Ku'ranî tez, tevhidî düşüncenin nihai sonucunu tek bir cümlede topladı: Allah birdir; bölünemezdir ve âlemşümuldür. Böylelikle İslam, Allah'ı Yahudi sınırlayıcılığı ile Hıristiyan çoğulculuğundan kurtarmıştır. İhlâs, İslam'ın tevhid akidesi hiçbir şüpheye, belirsizliğe ve kafa karışıklığına mahal vermeyecek biçimde formüle etmiştir. Kur'anî düşüncenin orijinal karakteristikleri bu ayetlerde aşikâr bir şekilde görünür; çoğulculuk ve antroposantrizm kınanır ve reddedilir. Son olarak İslamî ilahiyatta idrak edilebilecek ve geliştirilebilecek, Hıristiyanlığa St. Thomas Aquinas vasıtasıyla, Yahudiliğe ise Maymonides aracılığıyla aktarılacak teolojik araştırmalar için zaruri olan akidevî temel işte bu şekilde inşa edilmiştir." Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, s. 176–178.

istediği düşünce ekseninde onun bıraktığı yerden daha iyiye taşımak için gayret göstermektedir.

## Kaynakça

- el-Banna, Hasan, *Five Tracts of Hasan at-Banna*, çev. C. Wendell, University of California Press, Berkeley 1978.
- Bin İsa, Raşid, "Dava Adamı Malik Bin Nebi", Malik Bin Nebi, *İdeolojik Savaş Ajanları*, çev. Cemal Aydın, Timaş Yayınları, İstanbul 1997.
- Bin Nebi, Malik, *Fikret'ül-İfrikîyah al Âsiyaviyyah alâ Dâvî Mutamar Bândûng*, Dâr'u'l-Fikr, Damascus 1981.
- Bin Nebi, Malik, *Intâc'u'l-Mustashrikîn ve Âthâruhu alâ'a'l-Fikri'l-İslami al-Hadîth*, Kahire 1971.
- Bin Nebi, Malik, *İslam Davası*, çev. Ergun Göze, Yağmur Yayınları, İstanbul 1967.
- Bin Nebi, Malik, *Teemmûlat*, Dârü'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1991.
- Bin Nebi, Malik, *Kur'an Fenomeni*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2008.
- Bin Nebi, Malik, *Vichet ül-Âlâm ül-İslami*, Dârü'l-Fikr, Damascus 1959.
- Bin Nebi, Malik, *Yüzyıla Tanıklığım*, çev. Muharrem Tan, Lale Kitabevi, İstanbul 2005.
- Cedan, Fehmî, *Üsesü't-takaddüm inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1979.
- Draz, M., "Önsöz", Malik Binnebi, *Kur'an-ı Kerim Mucizesi*, çev. Ergun Göze, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2003, s. 7-13.
- Kaplan, Yusuf, "Fenomenolojik Bir Kur'an İncelemesine Doğru", Malik Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2008, s. 1-4.
- Kureysi, Ali, *et-Tağyîriü'l-ictimai inde Malik b. Nebi*, ez-Zehra li'l-İ'lami'l-Arabî, Kahire 1989.
- Kütük, Selçuk, *Bilim Felsefesi Üzerine*, Açılım Kitap, İstanbul 2005.
- Muskavi, Ömer, "Takdim", *Savaş Esintisi (Sömürünün Gerçeği)*, Malik Bin Nebi, çev. Salih Özer, Ankara 1997, s. 7-9.
- Royster, James E., "The Study of Muhammed: A Survey of Approaches from the Perspectives of the History and Phenomenology of Religion", *Muslim World*, 1972, C. 62, ss. 49-70.



# William James'in Gifford Konferansları ve *The Varieties of Religious Experience* İsimli Eserinin Yankıları Üzerine Bir Analiz

Ömer Faruk Erdem

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Din Felsefesi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
omferdem@hotmail.com

Öz

*James, Gifford Konferanslarına ilk resmi daveti 1898 yılında almıştır. Aslında "betimsel" ve "metafizik" olmak üzere iki seri olarak planlanan konferanslar, "betimsel" bölümün beklenmedik şekilde uzaması sebebiyle tek bölüm olarak sunulabilmiş ve "metafizik" bölüm bir başka vesileyle ele alınmak üzere ertelenmek durumunda kalmıştır. Konferansların ilk serisi ise 16 Mayıs 1901'de Edinburgh'da başlamıştır. 1902 yılında basıma hazır hale getirilen bu konferanslar "The Varieties of Religious Experience, a Study on Human Nature (Dini Tecrübenin Çeşitleri, İnsan Doğası Üzerine Bir Çalışma)" adıyla kitap olarak yayınlanmıştır. Bu kitap da en az konferanslar kadar ciddi bir başarı elde etmiştir. James, dini tecrübeleri bu tecrübeler katı psikiyatrik ölçütlere göre patolojik olarak değerlendirilse de olağanüstü karakteri sebebiyle bir anlamda ilham edilmiş olarak görerek sadece tasvir etmekle kalmayıp aynı zamanda haklılaştırmaktadır. O, inanan insanın bilincinin sıcaklığını tıpkı hissedildiği gibi taşımaya çalışmış, bireyin dini değerleri yüceltmesiyle ilgilenmiştir. Ona göre bu duyguların ifade edilebilmesi için bu duygulara sempatik bir yaklaşım gösterilmelidir. Dolayısıyla kitabın özellikle son kısmında, dini tecrübe iddialarının James tarafından savunulduğu görülmektedir. James'in şahsında felsefe, dinî tecrübenin hakikatini teyit etmiştir.*

*Geçen bir yüzyıl sonrasında geri dönüp baktığımızda, James'in dini tecrübe, inanç ve kişilik arasındaki ilişkiye dair anlayışının müteakip çalışmalar tarafından desteklendiğini görmek oldukça ilgi çekicidir.*

*Anahtar Kelimeler: William James, Dini Tecrübe, Pragmatizm, Gifford Konferansları*

## ***The Analysis of The Reflections of William James' Gifford Lectures and his Book "The Varieties of Religious Experience"***

*James' appointment to a Gifford Lectureship was formally made in 1898. It was originally intended that the first series should be "descriptive" and the second "metaphysical," but the descriptive task expanded so greatly that the metaphysical task had to be postponed to another occasion. The first series of Lectures began at Edinburgh, on May 16, 1901. The lectures had been prepared for the press and appeared in June 1902 under the title, The Varieties of Religious Experience, a Study in Human Nature. The book, like the lectures, was signally successful.*

*The reader receives the impression that James regarded religious experiences, even though they be judged pathological by strict psychiatric standards, as in some sense and in some degree inspired. Their "exceptional" character commended them to him. Unquestionably James was justifying, and not merely describing, the religious experience.*

*He stationed himself at the centre of the believer's consciousness and tried to convey its warmth and appeal as they were originally felt. He was concerned with religious values, with the hope or exaltation of concrete individuals, which must be rendered sympathetically if they are to be conveyed at all. And then, especially in the latter part of the book, the author defended the claims of religious experience. Philosophy, in the person of William James, confirmed its truth.*

*A century later, it is interesting to look back and consider the extent to which James' understanding of the relationship between religious experience, belief and personality has been upheld by subsequent researches.*

*Key Words: William James, Religious Experience, Pragmatism, Gifford Lectures*

*Atıf*

*Ömer Faruk Erdem, William James'in Gifford Konferansları ve The Varieties of Religious Experience İsimli Eserinin Yankıları Üzerine Bir Analiz, Marife, Bahar 2013, ss. 127-138*

Materyalist düşüncenin hâkim olduğu 19. ve 20. yüzyıl Batı Dünyası'nda Amerika'da ortaya çıkan önemli düşünürlerden bir tanesi de yeni bir felsefi anlayış olan pragmatizm düşüncesiyle Amerikan düşünce hayatına yön veren William James (1842-1910) olmuştur. Yaşadığı dönem içerisinde bilimin dine bakışından olduğu kadar, idealist ve rasyonalist felsefi geleneğin soyut ve derin tartışmalar içerisinde nefes alamaz hale gelmesinden de rahatsız olan James'in din felsefesi ve din psikolojisinin en önemli konularından birisi olan dini tecrübe hakkındaki görüşleri 1901-1902 yıllarında İskoçya'nın Edinburgh kentinde vermiş olduğu Gifford Konferanslarında<sup>1</sup> ortaya konmuştur.

Gifford Konferanslarının daha sonra kitaplaştırılmış hali ise "The Varieties of Religious Experience 'A Study in Human Nature' (Dinî Tecrübenin Çeşitleri 'İnsan Doğası Üzerine Bir Çalışma')<sup>2</sup> adını almıştır. Bu konferanslar ve kitap onun pratik felsefeyle olan meşguliyetinin son noktası olarak görülebilir.

James, bu konferansları verdiği süreçte acaba nasıl bir hâleti ruhiyeye sahipti? Bu konferanslara yeterince ilgi duyulmuş muydu? Bu konferanslar sırasında Amerika'da ve Avrupa'da bilim ve din hakkında neler düşünülmekteydi ve bu dönemde bu iki kıta arasında farklılıklar var mıydı? James, bu konferanslarının sunumu esnasında gerçekten de objektif bir tutum içerisinde miydi? Bu konferansların içeriği nereye kadar dinî ve nereye kadar bilimseldi? James bu konferanslar sırasında her türlü dinî tecrübeden mi yoksa kendi seçtiği özel tecrübelerden mi bahsetmekteydi?

Edinburgh Üniversitesi tarafından Gifford konferanslarına 1898<sup>3</sup> yılında "Doğal Din" hakkında<sup>4</sup> konuşmak üzere resmen davet edilen James, bu daveti bir şeref olarak kabul etmiştir. Konferansa ilk katılım teklifini gayri resmi olarak 1896 yılında alan James, kendi karakteristik metoduna uygun olarak bu tarihten itibaren bibliyografyalar, kitaplar, klipler, atıflar, tasvirler ve mektuplar toplamaya başlamıştır. Topladığı bu materyalleri kompoze etmeye, 1899 yılında kendini aşırı zor-

<sup>1</sup> Bk. <http://www.giffordlectures.org/online.asp>.

<sup>2</sup> Buradan itibaren *The Varieties of Religious Experience* yerine *VRE* kısaltmasını kullanılacaktır.

<sup>3</sup> Perry, *The Thought and Character of William James*, s. 325.

<sup>4</sup> James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 13.



laması sonucu fiziksel ve ruhsal olarak zayıf düşerek ağır bir rahatsızlık geçirmesi sebebiyle ancak 1900 yılında başlayabilmiştir. Bu sebeple konferansların yazımının büyük kısmını hasta yatağında günde en fazla 2-3 sayfa yazarak tamamlayabilmiştir. Bu da Gifford konferanslarının sunumunun 1900 yılından 1901 yılına tehir edilmesini zorunlu kılmıştır.<sup>5</sup>

James, her zaman sunmak üzere hazırladığı konferansların yazımını tamamladıktan sonra onları sunarken aşırı bir heyecan hissetmiştir. Konferansların ilk serisi 16 Mayıs 1901 yılında Edinburgh'da başlamıştır. James bu konferansların yazımını bitirmeden iki hafta önce şöyle yazmıştır:

"Ben inanıyorum ki 16 Mayıs'ta konferanslarımı sunabileceğim, siz sadece bana dua ediniz. Eğer ben konferanslar esnasında insanlarla oturup kalkabilirsem bu benim için çok büyük bir şey olacak. Çünkü ben iki yıldır her şeyden korkar oldum. Acı çeken bir bitki gibi oldum. Nasıl ki benzer olan şey benzerini ararsa ben de sırtımı bir Amerikan ağacına dayayıp başımda bir Amerikan sincabının vırcırdışmasını duymadıkça iyileşmeyeceğim."<sup>6</sup>

Gifford konferanslarını sunduğu süreç içerisinde James, bir arkadaşına konferansın gidişatı hakkında şöyle yazar:

"Dinleyiciler, yağmura rağmen azalmak yerine her geçen gün artıyordu, salon doluyor ve yaklaşık olarak 300 kişiye ulaşıyordu."<sup>7</sup>

James'in ifadesinden bu durumun pek görülmemiş bir durum olduğunu ve gerçekten de Gifford konferanslarının beklenenden çok ilgi gördüğünü ifade edebiliriz. Dinleyicilerin sayısı ve gösterdikleri ilgi yönünden başarılı olarak nitelendirilebileceğimiz bu konferanslar, James'in kendine olan güvenini tazelemesine de yardımcı olmuştur. James, kışı evinde yani Amerika'da geçirdikten sonra 1902 yılının baharında tekrar Edinburgh'a döndükten sonra 9 Haziran 1902'de Theodore Flournoy<sup>8</sup> (1854-1920)'a şöyle yazmıştır:

"Bugün son konferans da bitti. Yaklaşık 400 dinleyici çok sessiz ve dikkatli bir şekilde dinliyorlardı. Konferansa yönelik çok büyük bir ilgi ve iştiaak vardı. Fakat ben yine de konferanslar bittiği için çok sevinçliyim ve bir daha böyle bir kontrat yapmayacağım. Çok yorgun ve bitkinim. Artık düzelmek için normal hayat şartlarıma döneceğim."<sup>9</sup>

Nihayetinde 1902 Haziran ayında James'in Gifford Konferanslarında sunduğu konferanslar "The Varieties of Religious Experience -A Study in Human Nature-" (Dinî Tecrübenin Çeşitleri -İnsan Tabiatına Dair Bir Çalışma-) adıyla bir kitap haline getirilerek yayınlanmıştır.<sup>10</sup> Konferanslar gibi, daha sonra bu konferansların yazılarak birleştirilmesinden oluşan, din ve bilimi uzlaştırmaya çalışmış dünyadaki en popüler denemelerden birisi olarak kabul edilen<sup>11</sup> *VRE* kitabı da ciddi bir talep görmüştür. Başlangıçtan itibaren o kadar popüler olur ki bir yıl içerisinde İngilizcesi 10.000'den fazla satar.<sup>12</sup> Bu eser daha sonraları gördüğü ilgi sebebiyle Fran-

<sup>5</sup> Perry, *age*, s. 325.

<sup>6</sup> Perry, *age*, s. 326.

<sup>7</sup> William James, *VRE*, s. 15.

<sup>8</sup> Bk. [http://www.encyclopedia.com/topic/Theodore\\_Flournoy.aspx](http://www.encyclopedia.com/topic/Theodore_Flournoy.aspx) (27.01.2013)

<sup>9</sup> Perry, *age*, s. 326.

<sup>10</sup> Perry, *age*, s. 326.

<sup>11</sup> Taves, "William James Revisited- Rereading The Varieties of Religious Experience in Transatlantic Perspective", s. 416.

<sup>12</sup> Taves, *agm*, s. 415.

sızca, Almanca, İtalyanca, Danca, İsveççe ve daha birçok dile tercüme edilmiştir.<sup>13</sup> Kitaplarının da ciddi bir ilgiyle karşılaşması üzerine James, 1903 yılında Flournoy'a şöyle yazmıştır:

"Bu kitap 3 doların üzerinde maliyeti olan bir kitap olmasına rağmen İngilizcesi olağanüstü sattı. Şimdiden 10.000 adet basıldı. Ayrıca ben yabancıardan ve eleştirmenlerden takdir ve beğeni içeren mektuplar alıyorum. Onlar, kitabın tatmin edici olmadığını söylemekle birlikte bana istisnasız büyük bir sempati ve övgüyle yaklaşıyorlar."<sup>14</sup>

James, bazı şüpheleri ve güvensizlikleri olmasına rağmen kitabın bu başarısını tahmin etmiştir. Nitekim bu konuda şöyle söylemektedir:

"Bu kitap kesinlikle çok popüler bir kitap olacaktır. Çünkü bu kitap, dindar insanlar için çok biyolojik ve biyologlar için de çok dindar bir kitaptır."<sup>15</sup>

James, *VRE*'de dinî tecrübe ve inancın çeşitlerinin insanî tabiat ve insanî şartların çok sayıdaki çeşitliliğine bağlı olduğunu öne sürmüştür. O, teoride insan tabiatına dair çeşitliliğin oldukça zengin olduğunu düşünmesine rağmen örneklerin çoğunu batılı dinî geleneklerden almıştır. Yine o, dinî tecrübeye dair oldukça geniş ve karmaşık bir anlayışa yer verir ve aslı olarak kendisini sağlıklı zihinliliği hasta ruhtan ayıran oldukça sınırlayıcı ve problemlili bir insanî tecrübe tipolojisi üzerine yoğunlaştırır. Bu bağlamda Chris Cook James'in spesifik hipotezlerinin her ne kadar sınırlı olsalar da onun genel prensibinin yani dinî tecrübe çeşitlerinin insani tabiatın çeşitliliğine bağlı olduğu düşüncesinin gerçekten doğru olduğuna dair oldukça fazla delil olduğundan söz eder. Bu eser yazıldıktan bir asır sonra, James'in dinî tecrübe, dinî inanç ve şahsiyet arasındaki ilişkiye dair anlayışının, günümüzde bile yapılan araştırmalar tarafından desteklendiğini görmek oldukça ilgi çekicidir.<sup>16</sup>

James'in Gifford konferanslarını verdiği dönemde, Amerikalı bilim adamları Avrupa'da daha yeni yeni boy göstermeye başlamışlardır: Bu nedenle de James, konferanslarına başladığı günlerde ne kadar heyecanlı olduğunu ve diğer Amerikalı bilim adamlarının da Avrupa üniversitelerinde bu tip konferanslar verebilmesini arzu ettiğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

"Umarım ki yıllar geçtikçe Amerika Birleşik Devletleri'nde konferans veren İskoçlarla yer değişikliği yaparak benim vatandaşlarımın pek çoğu İskoç üniversitelerinde konferans vermeye çağırılırlar. Umarım ki, bizim insanlarımız bu yüksek meselelere tek bir millet gibi eşit olur ve yine bizim İngilizce konuşmamızla birlikte devam eden bu felsefi ve siyasî tavrımız dünyaya nüfuz eder ve etkiler."<sup>17</sup>

James'in bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere o dönemlerde Amerika, bilim anlamında Avrupa'ya nispetle emekleme dönemini yaşamaktadır.

James, bu konferansları iki tur olarak planlamış ve birinci turda insanın dinî ihtiyaçları ve arzuları hakkında konuşmayı yani tasvirici bir yaklaşımı, ikinci turda ise bu insanın ihtiyaçlarının dindeki metafizik cihetin felsefe ile tatmin edilmesi

<sup>13</sup> James, *VRE*, s. 15.

<sup>14</sup> Perry, *age.*, s. 326.

<sup>15</sup> Perry, *age.*, s. 326.

<sup>16</sup> Cook, "William James' Varieties of Religious Experience and Jungian Varieties of Human Nature: The Nature of The Relationship Between Religious Experience, Belief and Psychological Type", s. 139.

<sup>17</sup> James, *VRE*, s. 26.

konusunda yani metafiziksel bir yaklaşım şeklinde olmasını planlamıştır. Ancak birinci konu beklenmedik bir şekilde o kadar uzamıştır ki konferansların planlanan ikinci bölümü tamamıyla tehir edilmek zorunda kalınmıştır.<sup>18</sup> Bu anlamda insanın dinî yapısına dair Gifford konferansları yirmi bölüm olarak James tarafından takdim edilmiştir. James bu konferanslarında birçok müşahhas örnekler sunmakta ve bu örnekleri de dinî tabiatın aşırı ifadeleri, dini tecrübeleri en yoğun biçimde yaşamış kişiler arasından seçmektedir. Konferansları süresince bu örneklerin sağlıklı olduğunun düşünülebileceğini, ancak sonuna kadar sabredildiği takdirde bu olumsuz izlenimin kalkacağını ifade etmektedir. Çünkü bu eserde onun amacı, dinî ilkelerle sağduyunun diğer ilkelerini birleştirerek abartıları dengelemek ve takipçilerine mümkün olduğunca ılımlı sonuçlar aktarmaktır.<sup>19</sup> James, uç örnekler olarak ifade ettiğimiz kişilerin tecrübelerini aktarırken her türlü kaynağa başvurmayıp kendisini, bilinçli kimseler tarafından üretilen literatürde kayıtlı, otobiyografik eserlerle sınırlandırmıştır.<sup>20</sup>

Acaba James, bu konferanslarında ve eserinde dini tecrübe örneklerini neden sıradan kişilerden değil de uç noktada tecrübeler yaşayan kişilerden seçmektedir? James neden sıradan dindarların yaşadıklarıyla pek ilgilenmemiştir de özel tecrübe sahiplerinin tecrübeleriyle ilgilenmiştir? Çünkü bu yaklaşım James'in din algısı bakımından önem arz etmektedir ve konferansların tamamının bu tip örneklerle dolu olmasının en temel cevabı da burada gizlidir. James bu konuda şu sözlere yer vermektedir:

"... Şu anda, ister Budist, ister Hıristiyan, ister Müslüman olsun, ülkesindeki geleneksel dini kuralları takip eden, sıradan bir dindardan bahsetmiyorum. O, dinini başkalarından almıştır. Onun dini, gelenek tarafından ulaştırılmış, taklit tarafından sabitleştirilmiş ve alışkanlıklar tarafından da muhafaza edilmiştir. Bu tip ikinci el din hakkında araştırma yapmak bize pek bir fayda sağlamayacaktır. O yüzden bizim daha ziyade teklif edilen duygunun ve taklit edilen davranış biçiminin bünyesine bir örnek teşkil edecek asli tecrübeleri araştırmamız gerekir. Bu tecrübeleri, dinin kendileri için donuk adetler olduğunu düşünen kimseler için değil kendilerinde çok keskin bir duygu bulunan kimselerde bulabiliriz. Bu tür insanlar dinî alanda dâhi kimselerdir. Biyografi eserlerinde adları bulunacak kadar etkili ürünler ortaya koymuş dehâlar gibi, bu dinî dehâlarda sıklıkla sinir bozukluğu içeren semptomlar görülmüştür. Hatta diğer dâhi türlerinden daha fazla bir şekilde dinî liderler, anormal ruhanî ziyaretlere maruz kalmışlardır. Bunlar kesinlikle yüce duygusal hassaslığa sahip yaratıklardır. Onlar çoğu kez sıklıkla uyumsuz bâtinî bir hayat yaşamışlardır ve kariyerlerinin, dinî hayatlarının bir parçasında melankoli vardır. Onların bir ölçüsü yoktur ve onlar takıntılara, sabit fikirlere eğilimlidirler ve sıklıkla vecd haline düşerler, sesler işitirler ve marazî olarak nitelendirilen türden özellikler gösterirler. Hatta sıklıkla bu marazî özellikler kendilerine dinî bir otorite ve etki bahsetmiştir."<sup>21</sup>

"Bir organın anlamını araştırırken, bu organın en bariz ve karakteristik hareket şeklini araştırmak ve onun diğer organların yapamayacağı fonksiyonlar içindeki görevini aramak fizyoloji çalışırken güzel bir kuraldır. İşte bizim bu araştırmamızda da aynı kural geçerlidir. Dinî tecrübelerin özü ve bizim nihaî olarak çoğu tek yönlü, abartılı ve yoğun olan dinî tecrübeleri kendisi ile yargı-

<sup>18</sup> Perry, *age.*, s. 333.

<sup>19</sup> James, *VRE*, s. 13-14.

<sup>20</sup> James, *VRE*, s. 27.

<sup>21</sup> James, *VRE*, s. 29.

ladığımız şey, dinî tecrübeler dışında olmayan çok açık ve çabuk fark edilebilir bir unsur veyahut nitelik olmalıdır.”<sup>22</sup>

James bu tarz özel tecrübeler ve aşırılıklarla uğraşmanın kendi işini çok zorlaştırdığını<sup>23</sup> ifade etmekle beraber, bu örnekleri seçmesindeki temel sebep, bu insanların dini orijinal olarak yaşadıklarına ve bu kişilerin yaşadığının da aslen dinin özü olduğuna inanmasıdır. Bu tip tecrübelerle sahip olmayan kişileri ise ikinci el kaynaktan beslenen dindarlar olarak görmekte ve onların taklidî bir din yaşadıklarını düşünmektedir. Aslında James’in dinî tecrübe ve din hakkındaki tüm görüşlerinin temelinde yatan bir gerçek, damıtılmış, öz dini bulma, ortaya koyma ve yaşama çabasıdır. Özellikle bu din dehalarını inceleme altına almasındaki sebep ka-naatimizce buradan kaynaklanmaktadır.

James, *VRE*’de kendini “dindeki his unsurunu iyileştirmeye adanmış biri” olarak tanımlamaktadır. O, dinî duyguların karakteristik olarak derinden hissedildiklerini iddia eder. Örneğin kâinatın yüceliği karşısındaki huşu tecrübesi veya insanın sonsuzluklar düzeninde kendi sonluluğunu fark edişi veya ilahî huzurda hissedilen minnettarlıktan kaynaklanan neşe hissi veya bir trajedi karşısında hissedilen güven duygusunun verdiği neşe, kişinin ruhî yaşamında genellikle önemli ve kalıcı bir yere sahiptir. Ayrıca dinî duygular, bireyin yaşamakta olduğu yaşam türünü derinden değiştirme eğilimindedirler. Bu duygular temelinde özne, yeni etik ve estetik yargılarda bulunabilir ve yeni pratik bağlılıklar edinebilir. Ancak James, dinî duyguların öznel durumlar olarak neye benzediği veya onların pratik, ahlakî, estetik faydalarının ne olabileceği hakkında bir takım psikolojik gözlemlerden ziyade “dinî vecd”, “ontolojik hayat” veya “kozmetik duygulanım” gibi zihin durumlarının bilişsel olarak derin anlamlara sahip olabileceğine inanır. Ona göre zihnin bu durumları, öznenin gerçek dinî hakikatleri tanınmasının bir vasıtasıdır.<sup>24</sup>

James, Gifford konferanslarında dinin kurumsal şubelerini bütünüyle bir kenara bırakmayı ve kilise organizasyonu hakkında hiçbir şey söylememeyi tercih etmektedir. Bunun yanında sistematik teoloji hakkında da imkân nispetinde mümkün olan en az miktarda teolojiyi incelemeyi ve yine tanrılar hakkındaki fikirleri de çok az göz önünde bulundurmaya tercih ettiğini ifade etmektedir. James, daha ziyade, “şahsî din” olarak isimlendirdiği insanın vicdanî ve ahlakî boyuttaki dinî yaşamı üzerinde durmaya çalışmıştır. Onun *VRE*’de tanımladığı din, “insanın yalnız başına iken kendisini ilahî olarak gördüğü herhangi bir şeyle ilişkisi nispetinde ortaya çıkan duygular, fiiller ve tecrübeler” anlamına gelmektedir.<sup>25</sup> Ona göre din akıl dışı ve aynı zamanda bireyseldir. Dinin sosyal ve kurumsal tarafı onu ilgilendirmemektedir. Din bireyin hayatını anlama; ihtiyaçlarını, ilgi, ümitsizlik, terk edilmişlik tesellilerini, başarılarını ve başarısızlıklarını anlama biçimidir. İşte din budur, geri kalanı araçlardan ibarettir.<sup>26</sup> İşte böyle bir dinde de teolojiler ve kilise organizasyonları ikinci derecede kalmaları sebebiyle dikkate alınmamaktadır.

<sup>22</sup> James, *VRE*, s. 62.

<sup>23</sup> James, *VRE*, s. 67.

<sup>24</sup> Suckiel, *Heaven’s Champion-William James’s Philosophy of Religion*, s. 61; Bk. Suckiel, Cennet Savunucusu William James’in Din Felsefesi, s. 65-66.

<sup>25</sup> James, *VRE*, s. 49-50.

<sup>26</sup> Perry, *age.*, s. 329.

Ancak duygulanımlar boyutunda ele alınan din konusunda da James, her türlü inancı bu tarz bir duygulanım sebebiyle meşru görmemiştir. Ona göre din ciddi bir tavidir ve Schopenhauer (1788-1860), Nietzsche (1844-1900) benzeri bir ruh hali veya daha aşağı derecede bir üzüntü, oldukça soylu bir üzüntü olmakla birlikte hırçınlık da içermektedir. Bunların hüznü, dinî bir hüznün vermiş olduğu tavsiye edici içerikten yoksundur. Dinî olarak isimlendirilebilecek herhangi bir tavırda ciddiyet, şefkat ve vakar olmalıdır. Şayet dinî olarak isimlendirdiğimiz bir tavırda sevinç var ise bu sırtıma şeklinde olmamalıdır. Bunun aksine üzüntü ve sıkıntı varsa bu da sövüp sayma şeklinde olmamalıdır. James'in *VRE*'de dikkat çekmek istediği tecrübeler de kesinlikle bu şekilde ciddi tecrübelerden seçilmişlerdir.<sup>27</sup>

James, genel olarak duygusal ve heyecanlı bir karakter görüntüsü sergilemektedir. Onun bu yönü Gifford konferansları ve *VRE* kitabına da yansımıştır. Oğlu Henry James bu konferanslar ve kitapla ilgili olarak babasının ilgisizlikten kaynaklanan soğukkanlı soyutlamalar yapamayacak bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. O, bu eserinde geniş kapsamlı bir şekilde dinî fenomenleri titizlik ve özenle ele almakla beraber, bu özen neredeyse her zaman bir sempati özenidir ve sıklıkla da bu bir soğukkanlılık sempatisi değil bir şefkat sempatisidir. Bu bakımdan James, hiçbir zaman için, tercihlerini saklayan ve tarafsız uzman maskesi takan bir tavır içerisindeymiş gibi görünmemektedir.<sup>28</sup>

Biz Gifford Konferanslarında ve *VRE*'de James'in katılmış dogmayı benimsemiş olduğunu, onunla hayal kırıklığına uğradığını, tecrübeye ortak olanı arama ve başkalarının tecrübesiyle meşgul olma eğilim ve kapasitesini de görmekteyiz. Yani James, burada, bir yandan katılmış dogmadan uzak dururken diğer yandan da tecrübeye ortak olan şeyi aramaktadır. Bu arayışını da başkalarının tecrübeleriyle sempatik bir şekilde meşgul olarak ortaya koymaktadır. James'in "tecrübeye kendisini dâhil edip soyutlamaktan kaçınma özelliği" Gifford Konferansları sonucunda ortaya çıkan *VRE* isimli eserini temel bir klasik haline getirmiştir.<sup>29</sup> Elbette ki James konuya kendini adamasının yanında, bunu şuursuzca bir fanatik olarak değil, ulaştığı aklî ilkeler sonunda konuya dâhil olarak yapmıştır. Hatta kendi durumunun da farkındadır ve çoğu zaman *VRE*'nin din tarafından bakıldığında fazla bilimsel, bilim tarafından bakıldığında ise fazla dinî bulunabileceğini dile getirmektedir.<sup>30</sup>

James, 1882 yılında babası Henry James'in<sup>31</sup> ölümünün hemen akabinde eşine şöyle bir mektup yazmıştır:

<sup>27</sup> James, *VRE*, s. 56.

<sup>28</sup> James, *VRE*, s. 15.

<sup>29</sup> Bk. Polet, "William James and Moral Will", s. 43.

<sup>30</sup> Bk. Taves, *agm.*, s. 416.

<sup>31</sup> William James'in Hayatı, ailesi, ailesinin onun üzerindeki etkileri ve zamanının önemli entelektüellerinden biri olan babası Henry James için bk: Maire, *William James et le Pragmatisme Religieux*, s.44-45; Allen, *William James*, s.17-18; Habegger, *The Father, A Life of Henry James*, s.211; Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, s.69; Flournoy, *The Philosophy of William James*, s.14; Kalen, *The Philosophy of William James (Introduction)*, s.12-13; Fancher, *Ruhbiliminin Öncüleri*, s. 129-130; Kimble, *Portraits of Pioneers in Psychology*, s. 14; Richards, *Psikolojiyi Yerli Yerine Oturtmak*, s.74-75.

“Senin bundan sonra yeni bir görevin daha var; babamın anladığı anlamdaki dinin, insanın zihinsel hayatında ve kaderinde sahip olduğu anlam ve önemi biraz daha iyi anlayıncaya kadar beni terk etmemelisin. Babam der ki; din tek başına kendisine ihtiyaç duyulan bir şey olmayıp, kendisi dışındaki şeylerle birlikte lazım olan bir şeydir. Benim arkadaşlarım dini tamamen dışarıda bıraktılar ve ben babamın oğlu olarak dinin hak ettiği değeri onlara ispatlamalıyım. Bu yüzden ben dini doğru bir şekilde yorumlamayı öğrenmeliyim ve sen de bana bu görevde yardım etmelisin.”<sup>32</sup>

İşte *VRE*, James’in verdiği bu sözün gerçekleşmesi olarak ortaya çıkmıştır diyebiliriz. James’in babasının ölümünden yirmi yıl sonra sunduğu bu konferansları ve *VRE* isimli eserini babasına olan sevgisi sebebiyle yazmış olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır.<sup>33</sup> Bununla birlikte bu konferanslarda ve *VRE*’de babasının tesirine dair işaretlere ancak detaylarda ve ayrıntılarda rastlanabilmektedir. Bu konferanslar onun babasına olan sevgisini, şahsi tecrübelerini ve 1890’dan beri devam eden psikolojiye dair ilgisini yansıtır.<sup>34</sup>

1899 yılında yaşadığı aşırı gerilim sonucunda kalbi zarar gören James, bu ağır hastalık ve sürekli başına gelen hastalıklar sebebiyle oluşan sinirsel bezginliklerden sonra bile rahatlığını ve neşesini kaybetmemeyi başarmıştır. Bu konferansların hazırlık döneminde devam eden hastalıklarına rağmen bu eseri okuyan hiç kimse yazarın ne kadar hasta olduğunu ve bu eserin tamamlanıp tamamlanamayacağından ne kadar şüphe içinde olduğunu fark edemez.<sup>35</sup>

James’in *VRE* adlı eserinde gelişen fikirler, gençliğine kadar dayanan iki tür inanç özelliğini gösterir. Birincisi savaştan (yukarıya doğru akış) inanç, diğeri ise rahatlatan (aşağıya doğru akış) inançtır. Savaştan inanç kuvvetten kaynaklanan inançtır. Ahlâklı kimse iyiyi kötüye tercih ederek, kendisini tehlikeye atarak iyi için savaşıyor. İşte bu, James’in sert zihinlilik inancıdır. James, bu savaştan inancı hâlet-i rûhiyesi iyi olduğunda benimser. Bu inanç, şüphecilik, James’i bütün inandığı desteklerden mahrum ettiği zamanlarda en son çare olarak müracaat ettiği inançtır. Aynı zamanda bu inanç, James’in “inanma iradesi” adlı eserinin karakteristik özelliği olan dindir. Rahatlatıcı inanç ise insanın zayıflığından kaynaklanır, sığınak ve güvenlik ister. Savaştan inançta iradeye yönelik bir itki vardır. Buna karşılık rahatlatıcı inanç insanın kalbinin derinliğindedir. Bu durum, bütün gücüyle kürek çekse de limana sağ salım olarak kendisini ulaştıracak olanın, o anki yüzdüğü akış seyri olduğunu bilen kimsenin durumudur. Bu tür inanca olan ihtiyacı James, hem kendi pedagojik bitkinliğinden hem de bütün insanlar için müşterek olan trajik durumlara sempatisinden anlar. Bu nedenle James rahatlatıcı inanca Gifford konferanslarında özel bir önem vermiştir.<sup>36</sup>

*VRE*’nin ve konferansların temel tezi üzerine James tarafından 12 Nisan 1900’de Frances R. Morse’a gönderilen bir mektup Gifford Konferanslarının esas amacını gayet güzel bir şekilde ortaya koymaktadır.

“Kendime problem edindiğim şey oldukça zordur. Birinci olarak benim meslektaşlarımın (psikologlar) bütün önyargılarına karşın tecrübeyi, felsefeye karşı dinî yaşamın bel kemiği olarak sunmamdır. Benim tecrübeyle kastettiğim;

<sup>32</sup> James, *VRE*, s.16.

<sup>33</sup> Perry, *age.*, s. 323.

<sup>34</sup> Perry, *age.*, s. 324.

<sup>35</sup> James, *VRE*, s. 19.

<sup>36</sup> Perry, *age.*, s. 324.

dua, rehberlik ve doğrudan doğruya özel olarak hissedilen her şeydir. Felsefeyle kastettiğim ise bizim kaderimiz ve dünyanın anlamıyla ilgili yüce ve aslı görümleridir. Kendime görev edindiğim ve çözmekle uğraşacağım ikinci sorun da şudur; dinin bütün özel tezahürleri yani akideleri ve teorileri saçma olabilecek olmakla birlikte 'dinî hayatın bir bütün olarak insanın en önemli fonksiyonu' olduğu inancına insanları inandırmaktır. Ben bu iki imkânsız görevi yerine getiremeyeceğimden korkuyorum ama en azından bunu denemek benim dinî eylemdir."<sup>37</sup>

James, Frances Morse'a yazdığı mektubunda ima ettiği şeyleri tam olarak gerçekleştirememiş görünmektedir. Bizim okuduğumuz *VRE* onun gerçekte planladığı *VRE* olmaktan uzak görünmektedir. James'in *VRE*'sinin asıl amacı, bu iki yıllık Gifford konferans çalışmalarının ikinci yılını dinle ilgili felsefî değerlendirmelerine ayırmaktı. Ancak onun sağlığının bu amacı gerçekleştirmesine engel olması sebebiyle, sadece "Dinî Tecrübe Çeşitleri" adlı eserinin yirminci konferansı ve sonuç bölümü onun dinî tecrübe ile ilgili felsefî düşüncelerini içerir. James bu konferansları bitirdikten sonra Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937)'e şöyle dert yanmıştır:

"Bu kitabın %99'u ya da daha fazlası betimsel ve belgeseldir. Kitabın yapıcı ve inşa edici kısmı da sadece bir işaretten ibarettir."<sup>38</sup>

Bu eserde birkaç ana tema ile karşılaşmaktayız;

1. Dinî tecrübeye dair çok miktarda güncel bildirimler (James bunlara insani dokümanlar diyor).

2. James'in bu bildirimleri psikoloji olarak tasvir etmesi ve yorumlaması.

3. James'in bu bildirimlerin yorumlanmasının önemine dair ara sıra yaptığı felsefî değerlendirmeleridir.

James, dinî tecrübeyi ele alış biçiminin psikolojik olduğunu ifade etmesine rağmen hangi tür psikoloji kullanacağını belirtmez. Bu eksikliğin farkında olan okuyucular, *VRE*'de kullanılacak olan psikolojinin James'in kendi geliştirdiği bir psikoloji olduğunu tahmin edebilirler.<sup>39</sup> Sonuç olarak *VRE*'de (James için bir geçiş kitabı niteliğinde olması sebebiyle) tasvirler, ruhani yargılar, psikoloji ve iptidai metafizik iç içe geçmiştir denilebilir.<sup>40</sup>

James, *VRE*'de dinî tecrübeleri, sıkı psikiyatrik standartlara göre patolojik olarak değerlendirirse de dini tecrübeyi olağanüstü karakteri sebebiyle bir anlamda ilham edilmiş olarak görerek sadece tasvir etmekle kalmayıp aynı zamanda haklılaştırmaktadır. O, insanın bilincinin sıcaklığını taşımaya, hissetmeye çalışmış, bireyin dinî değerleri yüceltmesiyle ilgilenmiştir. Ona göre bunlar ifade edilecekse sempatik olarak ifade edilmelidir. Dolayısıyla kitabın özellikle son kısmında, dinî tecrübenin iddialarının James tarafından savunulduğu görülmektedir. James'in şahsında felsefe dinî tecrübenin hakikatini teyit etmiştir.<sup>41</sup>

*VRE*'nin 1902 yılında ilk yayınlandığı zamanlarda karşılaşılan biçimi ve aldığı tepkilere bakacak olursak genelde eksiklerine rağmen tartışılmaz bir beğeni topladı.

<sup>37</sup> James, *The Letters of William James*, s. 127.

<sup>38</sup> Niebuhr, "William James on Religious Experience", s. 216.

<sup>39</sup> Niebuhr, *agm.*, s. 216-217.

<sup>40</sup> Niebuhr, *agm.*, s. 223.

<sup>41</sup> Perry, *age.*, s. 333-334.

dığını söyleyebiliriz. Yoğun ilgi gösterilen kitap, çok değerli eleştirilere muhatap olmuş ve etkisini uzun yıllar devam ettirmiştir.

James, Edinburg'dan dönmeden önce *VRE* Cambridge'de piyasaya çıkmıştır. *VRE*'nin nüshasını ilk alanlardan biri olan Josiah Royce (1855-1916) *VRE* hakkında 9 Ağustos 1902'de James'e şöyle yazmıştır:

"Sevgili James,

Kitabına gelince onu sadece birkaç gün inceleyebildim. Harry bana bir nüsha verdi ve ona vaktim oldukça baktım. Bunun üzerine daha sonra yani fakülte toplantısından hemen önce Eliot senin kitabının bir nüshasına ulaşmanın mümkün olup olmadığını ısrarla sordu. Ben de ona bende bir nüsha olduğunu söyledim. Onu çok arzuluyor ve istekli görünce eve gidip nüshamı alıp ona verdim ve bir daha hiç görmedim. Daha sonra ona bunun benim nüsham olduğunu söyledim ancak o bunu unutmuş olmalı. Eliot'a o kadar dinî tecrübe yeterli olmuş olmalı. Fakat o kitabı bu şekilde kaybetmek beni çok üzdü ve hala o üzüntüden kurtulabilmiş değilim. Senin kitabını okuduğum birkaç saat boyunca çok zevk aldım. Gerçekten harika bir şey..."<sup>42</sup>

Beğeni ifade eden birçok mektubun yanında *VRE*'de yer alan vaka örneklerine dair eleştiriler de James'e iletilmiştir. 13 Ağustos 1902 yılında Charles W. Eliot tarafından James'e yazılan bu tip eleştirilere bir örnek:

"Sayın Doktor James,

Sizin Gifford konferanslarınızı dikkatle okuyorum, çok eğitici ve bilgi verici buluyorum. Benim en çok beğendiğim konferanslar ilk iki konferans, 14. konferans, azizliğin değeri hakkındaki 15. konferans ve felsefe hakkındaki 18. ve 20. konferanslardır. Benim kitabınız hakkında yapacağım tek eleştiri, dinî tecrübelerle dair bildirimleri gerçek olarak almanızdır. Çoğu zaman benim bu tür bildirimlerin gerçek olup olmadığına dair şüphelerim vardır. Görünen o ki, siz bu bildirimlerin insan hayalinin bir ürünü olabileceği ihtimali üzerinde pek durmamışsınız.

Siz Clarence King diye birini duydunuz mu? Bu kişi şahsî maceralarından söz ediyor. Eğer duydusanız bu adamın anlattığı şeylerin gerçek olduğuna inanmanın mümkün olmadığını hatırlayacaksınız. Ben öğretmen ve yazarlardan oluşan üç bilim adamı tanıyorum. Bu bilim adamlarının şahsî tecrübelerine dair anlattıklarının gerçek olduğuna inanmak mümkün değildir. Örnek olarak S.H. Hadley'in 201. sayfada geçen bildirimini zikredelim. Bir arkadaşı kanalıyla S.H. Hadley'le bir alışverişim oldu. Bu arkadaşının adı Samuel F. Jones'tur. Bu şahıs kendisinin tecrübesi ile işlenmiş yalanlar yığınını Harvard Üniversitesinde yayınlamıştır. Bu eserinin adı ise 'Bir Sandviç Tarafından Kurtarılanlar'dır. Bu materyalini misyoner mitinglerinde sıkça okurdu. Jones bu kitabının bütünüyle yalan olduğunu itiraf etmiştir. S.H. Hadley'e gelince ben onunla yaptığım bir sohbet neticesinde, başkaları tarafından teyit edilmedikçe bu kişinin söylediği bir söze inanmamam gerektiği yargısına ulaştım. Sanıyorum ki sizin okurlarınızdan çoğu benim hissettiğim gibi hissedecektir. Yani sizin yazdığımız bildirimlerin bazısının gerçek olaylar olduğunu kabul etmeyeceklerdir. Bununla birlikte bu asılsız kurguların kendilerine belli bir fenomen grubu oluşturdukları da söylenebilir. Gerçekten çok heyecan verici ve sinir bozucu konuları içeren bu konferansları, sinirsel yönden güçlü olmadığımız bir süreçte yazmamız bana dikkate değer bir başarı olarak görünmektedir. Saygılarımı sunarım.

Charles W. Eliot"<sup>43</sup>

Richard R. Niebuhr *VRE* hakkında bizim de kendisine neredeyse tamamıyla katıldığımız önemli tespitlerde bulunmuştur. Niebuhr'a göre, James'in "Principles of Psychology" veyahut "Will to Believe" adlı eserini okumadan *VRE*'yi okuyan

<sup>42</sup> Perry, *age.*, s. 336.

<sup>43</sup> Perry, *age.*, s. 336-337.



okuyucular muhtemelen şaşıracaklardır. Zira James, *VRE* adlı eserinde kendisini çok nadiren psikolog olarak takdim eder. Okuyucuların keşfedeceği şey şudur; *VRE*'nin 20. konferansı ve dipnotu kompleks bir proje girişimini yansıtır ve bu girişiminde farklı düşünce biçimleri insanı hayran bırakıcı ve kendine has bir doku oluşturmaktadır. Bununla birlikte bu doku ve tablo tamamlanmamış, eksik kalmıştır.<sup>44</sup> Bu eksiklik okuyucuları hem hayal kırıklığına uğratmaktadır hem de konuyu anlamalarını zorlaştırmaktadır. James'in dinî tecrübe ile ilgili neticelerine dair kitabın sunduğundan daha fazlasını bekleyen okuyucular için kitap hayal kırıcıdır. Çünkü James bu eserde, dinî tecrübe hakkındaki görüşlerini ve vardığı sonuçların hepsini tam olarak ortaya koymamıştır.

## Sonuç

James'in Edinburgh'da sunmuş olduğu Gifford Konferansları ve bu konferansların bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan *The Varieties of Religious Experience* isimli eser James'in pratik felsefeyle olan meşguliyetinin son noktası olması açısından da önemlidir.

Özellikle insan tabiatına dair çeşitliliğin çok zengin olduğunu ifade etmesine rağmen çalışmaları esnasında kullandığı örneklerin çoğunluğunun batılı dini geleneklerden alınmış olması, bir eksiklik gibi görünmesine rağmen batılı dini geleneklerin dışındaki geleneklere dair örneklerin azlığının James'in dini tecrübeye dair temel iddialarında herhangi bir eksikliğe sebep olamayacağını ifade edebiliriz.

Eserin temel amaçlarından birinin, dini ilkelerle sağduyunun diğer ilkelerini birleştirerek abartıları dengelemek ve takipçilerine mümkün olduğunca ılımlı sonuçlar aktarmaya çalışmak olduğu söylenebilir. Bu sonuçları ortaya koyarken de dinin kurumsal yönünü ve kilise organizasyonunu tamamen kendi alanının dışında tutmaktadır. O, daha çok "şahsî din" olarak isimlendirdiği insanın vicdanî ve ahlakî boyuttaki dini yaşamı üzerinde durmayı amaçlamıştır.

Gifford Konferansları ve *VRE*'ye baktığımızda James'in dini; "insanın yalnız başına iken kendisini ilahi olarak gördüğü herhangi bir şeyle ilişkisi nispetinde ortaya çıkan duygular, fiiller ve tecrübeler" olarak tanımlayarak genel bir din tarifi kullandığını ve bu tarifin de James için din denilince akla gelmesi gereken yegâne tanım olduğunu ifade edebiliriz.

Eserin geneline baktığımızda James'in dini tecrübeleri değerlendirirken soğukkanlı, soyutlayıcı bir tavırdan ziyade bir sempati içerisinde değerlendirdiğini ifade edebiliriz. Ancak bu sempatisini dini tecrübelerin lehinde akli ilkeleri zorlayarak haklı çıkarmaya çalışma çabası olarak görmemek gerekir. Nitekim o akli tutarlılık ilkelerini bir kenara almamış, kıyaslarını da temel bilimsel kriterlere göre ortaya koymuştur. Kısacası sempatisine rağmen objektifliği görmezden gelen bir tavır içerisinde de olmamıştır. Bu objektif tavrıyla da James felsefeye dini tecrübelerin hakikatini teyit ettirmiştir.

Bütün eksikliklerine rağmen James'in bu çalışmalar içerisinde kullanmış olduğu birçok betimleyici bilgi ve vaka örnekleri yanında, din ve nöroloji konusunda yapmış olduğu akli kıyaslamalar, sağlıklı zihinlilik konusunda dinî telkinlerle sağlıklarına kavuşan kişileri dinin lehine tecrübî kanıtlar olarak sunması, azizlik bah-

<sup>44</sup> Niebuhr, *agm.*, s. 214-215; bk. Taves, *agm.*, s. 415.

sinde yapmış olduğu insan-ı kâmil tanımlaması ve aziz karakterinin Nietzsche'nin yırtıcı üst insan karakterinden üstün olduğu iddiası, zühdün faydaları, duanın subjektifliği, ihtidanın doğası ve mistik tecrübelerin seviyeleri gibi önemli felsefi iddialar bu çalışmanın hem felsefe hem de birçok bilim açısından zamanına göre eşsiz ve bugün için de önemli bir referans olmasını sağlamıştır.

## Kaynakça

- Allen, G.W, *William James*, New York, 1967.
- Cook, Chris C.H., "William James' Varieties of Religious Experience and Jungian Varieties of Human Nature: The Nature of The Relationship Between Religious Experience, Belief and Psychological Type", *Journal of Beliefs & Values*, vol. 24, no. 2, August 2003.
- Fancher, Raymond E., *Ruhbiliminin Öncüleri*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1990.
- Flournoy, Theodore, *The Philosophy of William James*, New York, 1917.
- Habegger, A., *The Father, A Life of Henry James*, New York, 1994.
- [Http://www.encyclopedia.com](http://www.encyclopedia.com)
- [Http://www.giffordlectures.org](http://www.giffordlectures.org)
- James, William, *The Letters of William James*, Vol. II, ed. Henry James, Boston, 1920.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature*, New York, 1962.
- Kallen, Horace M., *The Philosophy of William James (Introduction)*, New York, ty.
- Kimble, Gregory A., *Portraits of Pioneers in Psychology*, ed. Michael Werthimer-Charlotte White, Washington, 1991.
- Maire, Gilbert, *William James et le Pragmatisme Religieux*, Paris, 1933.
- Niebuhr, Richard R., "William James on Religious Experience" *The Cambridge Companion to William James*, ed. Ruth Anna Putnam, New York, 1997.
- Perry, Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*, Vol-II, London, ty.
- Polet, Jeff, "William James and Moral Will", *Humanitas*, vol.14, Issue 2, 2001.
- Richards, Graham, *Psikolojiyi Yerli Yerine Oturtmak*, çev. Süleyman Topal-Ali Yılmaz, İstanbul, 2005.
- Shook John R., *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, çev. Celal Türer, İstanbul, 2003.
- Suckiel, Ellen Kappy, *Cennet Savunucusu William James'in Din Felsefesi*, çev. Celal Türer, Ankara, 2005.
- Suckiel, Ellen Kappy, *Heaven's Champion-William James's Philosophy of Religion*, Indiana, 1996.
- Taves, Ann, "William James Revisited- Rereading The Varieties of Religious Experience in Transatlantic Perspective", *Zygon*, vol. 44, no. 2, June/2009.

# Ortaöğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinde Tasavvuf Öğretimi: Öğretim Programı (2010) Çerçevesinde Bir Analiz

Abdulkadir Çekin

Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İDKAB Öğretmenliği Öğretim Üyesi  
acekin@kastamonu.edu.tr

Öz

*Bir manevi terbiye metodu olarak tasavvuf, din eğitimi ile yakından ilişkili bir disiplindir. Bu makalenin amacı, tasavvuf öğretiminin örgün din eğitimi içerisindeki durumunu öğretim programları çerçevesinde incelemektir. Çalışma sonunda; ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretim programı içerisinde tasavvuf öğretimine yeterince yer verilmediği, ahlak ile tasavvufi öğretiler arasında çok fazla bağlantının kurulmadığı ve tasavvufun değer eğitimi ile yeterince ilişkilendirilmediği tespit edilmiştir.*

*Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tasavvuf öğretimi, Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi, Öğretim programı*

## ***The Teaching of Islamic Mysticism in the Course of Religious Culture and Morality for Secondary Education: An Analysis According to the Course Curriculum (2010)***

*Islamic mysticism as a spiritual educational method is a discipline closely related with religious education. The aim of the essay is to examine the state of Islamic mysticism teaching in the formal religious education according to course curriculums. At the end of the study, it has been determined that not enough space has been given to the teaching of Islamic mysticism in the curriculum of course of religious culture and morality for secondary education, making connection between ethics and Islamic mystical principles far too much and sufficiently establishing Islamic mysticism relations with values-education.*

*Key Words: Islamic mysticism, Islamic mysticism teaching, Religion culture and ethics course, Curriculum*

Atıf

*Abdulkadir Çekin, Ortaöğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinde Tasavvuf Öğretimi: Öğretim Programı (2010) Çerçevesinde Bir Analiz, Marife, Bahar 2013, ss. 139-148*

## 1. Giriş

Eğitim, insan yetiştirme faaliyeti olarak yüzyıllardır bilim adamları ve düşünürlerin üzerinde durdukları bir konudur. İnsan doğumundan itibaren kesintisiz bir eğitim sürecine girer ve hayatın her aşamasında eğitim bir ihtiyaç olarak varlığını hissettirir. Eğitim olgusu hakkında farklı tanımlamalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: “Eğitim, bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla, kasıtlı olarak istenilen yönde değişme meydana getirmesidir.”<sup>1</sup>, “Eğitim insanda istenilen yönde davranış geliştirme faaliyetidir.”<sup>2</sup> Bu tanımlar çerçevesinde eğitim; kişinin yetişmesi, gelişmesi, topluma uyması bakımından hem bir oluş ve sonuç, hem de bir tecrübe ve intibak durumunu ifade etmektedir.<sup>3</sup> Eğitimin gayesi ise, insanda var olan yetenekleri ortaya çıkarmak ve bu yetenekleri en iyi şekilde geliştirmektir.

Tasavvuf, İslam’ın ruh hayatının, Hz. Peygamberin (s.a) şahsında temsil ettiği manevi otoritenin, müesseseleşmiş ve günümüze kadar yaygınlaşarak gelmiş şeklidir.<sup>4</sup> Tasavvufun gayesi, Hakkın rızasını kazanmak için nefsi kötülüklerden uzaklaştırıp, güzel ahlak sahibi olmak, ruhun beden üzerinde hâkimiyetini sağlayacak tedbirler almak, kısaca Allah ve Resulünün ahlakıyla ahlaklanmaktır.<sup>5</sup>

Günlük hayatın her aşamasında insan, eğitim ile doğrudan veya dolaylı bir ilişki içindedir. Eğitimin bu şekline genel eğitim denilmektedir. Genel eğitim, aileden, okuldan, çevreden gelen kişide bir değişikliğe sebep olabilecek her türlü etkiyi kapsamına alır. Genel eğitim, kendi içinde çeşitli eğitim türlerine ayrılır. Onlardan biri de din eğitimidir.<sup>6</sup> Din eğitimi, hayatın dinle ilgili boyutu hakkında öğrenenlerde istenilen davranış biçimleri, tutum ve tavırlar meydana getirmeye yöneliktir. Tasavvufi eğitim ise, din eğitiminin duyuşsal zeminine daha çok ağırlık veren tali bir eğitim sistemi durumundadır.<sup>7</sup>

Okullarda planlı, programlı ve amaçlı eğitim faaliyetlerini ifade eden örgün eğitim içerisinde din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri zorunlu dersler arasındadır. İlköğretimde bu ders 4. sınıftan itibaren haftada 2, ortaöğretimin tümünde 1 saat olarak yer almaktadır. Bu makalede, din eğitimi ve öğretiminin daha çok duyuşsal hedefleri ile ilgili olan tasavvuf öğretiminin örgün din eğitimi içerisindeki durumunun öğretim programları çerçevesinde incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla öğretim programları incelenmiş, ancak ilköğretimde tasavvuf öğretimine yer verilmediğinin görülmesi sebebiyle makale ortaöğretim ile sınırlandırılmıştır.

<sup>1</sup> Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, s. 17.

<sup>2</sup> Bilgin ve Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, s. 26.

<sup>3</sup> Ayhan, *Eğitim Bilimine Giriş*, s. 19.

<sup>4</sup> Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 17.

<sup>5</sup> Bardakçı, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, s. 13.

<sup>6</sup> Gözütok, *Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi*, s. 71.

<sup>7</sup> Gözütok, *Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi*, s. 72.

## 2. Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Tasavvuf Öğretimi

### 2.1. Öğretim Programı Nedir?

Öğretim programı, bir derse ait öğrenme-öğretme süreci içerisinde nelerin, niçin, nasıl bulunması gerektiğini gösteren kılavuzdur.<sup>8</sup> Demirel'e göre öğretim programı, okul ya da okul dışında bireye kazandırılması planlanan bir dersin öğretimiyle ilgili tüm faaliyetleri içeren yaşantılar düzeneğidir. Öğretim programı, bir eğitim basamağında çeşitli sınıf ve derslerde ele alınacak konularla ilgili bütün öğretim faaliyetlerini barındırmaktadır.<sup>9</sup> Bir dersin öğretim programında öğrencilere kazandırılacak davranışların neler olduğu belirlendikten sonra bunlardan hangilerinin birliğinde, birbirine benzer etkinlikler içinde öğretilbileceği ele alınır ve program hazırlanır. Öğretim programında yer alan hedef, içerik, eğitim durumu ve sınav süreçleri; öğretim sürecini, öğretim etkinliklerini ve öğretmen davranışlarını etkilemektedir.

### 2.2. Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Genel Perspektifi

Ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi (ODKAB) dersi öğretim programının genel perspektifi, "din, insan ve bilgi" temel kavramları çerçevesinde ifade edilmiştir. Programın girişinde; "İnsanın yaratılış amacı, yaratılış gayesine uygun olarak kendini sürekli geliştirmek ve olgunlaştırmaktır. Din, insan için bu amaca ulaşmada bir kılavuz niteliği taşımaktadır... Din insan için gelmiştir; insanın problemlerine çözüm önerileri sunar; insanın kişiliğini geliştirmesi için bir mesajdır."<sup>10</sup> denilerek dinin insan için önemine dikkat çekilmektedir. İslam'ın temel bilgi kaynağı Kur'an ile ilgili olarak; "Kur'an, insanın, kendini ve insanlığı, eşyayı, olay ve olguları doğru anlamasına, doğru düşünmesine imkân sağlamak; evrendeki konumunu doğru tespit etmesine yardımcı olmak için Allah tarafından gönderilmiş bir öğüt ve uyarı kitabıdır. İslam'ı doğru anlayabilmek için Kur'an'a, Kur'an'ın istediği perspektiften bakmayı öğrenmemiz gerekir."<sup>11</sup> ifadeleri ile öğretim programında dinin doğru anlaşılmasında Kur'an'ın önemi vurgulanmıştır.

Programda din öğretiminin amacı; "yetişmekte olan nesle din hakkında doğru bilgi vermek, gençleri bilinçlendirmek, gençlerin, özellikle inanç ve hayat konusundaki tercihlerini özgür olarak yapabilmelerini sağlamak" şeklinde ifade edilmiştir. Bu amaca uygun olarak din öğretiminin, "öğrencinin akıl yürütme gücünü kullanarak varlıklar içindeki konumunu belirlemesine katkıda bulunacağı" söylenmektedir.<sup>12</sup> Din öğretiminde öncelikle dikkat edilmesi gereken hususların da insana, düşünceye, hürriyete, ahlaki olana ve kültürel mirasa saygı temelinde olacağı vurgulanmaktadır. Bu beş temel gereği olarak din öğretiminin ezberletici ve nakilci bir yaklaşımla yapılmasının mümkün olmadığı, dünya ve insanın değişmekte olduğu ifade edilerek, din öğretiminde öğrencinin dini bilincinin gelişmesini sağ-

<sup>8</sup> Özçelik, *Eğitim Programları ve Öğretim*, s. 4.

<sup>9</sup> Demirel, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*, s. 6.

<sup>10</sup> MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, s. 4.

<sup>11</sup> MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, s. 4.

<sup>12</sup> MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, s. 5.

layacak şartları oluşturma ve öğrenciye hayatın problemlerini çözebilmesinde yardımcı olacak yolları gösterme” yaklaşımı benimsenmiştir.<sup>13</sup>

### 2.3. Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğrenme Alanları

ODKAB dersi öğretim programı, yedi öğrenme alanından oluşmaktadır. Bunlar; inanç, ibadet, Hz. Muhammed, vahiy ve akıl, ahlak ve değerler, din ve laiklik, din, kültür ve medeniyet’tir. Programda öğrenme alanları, 9. sınıfta başlayıp 12. sınıfa kadar devam etmektedir. ODKAB dersi öğretim programı öğrenme alanları ve üniteleri Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1: Öğrenme Alanları ve Üniteler

Öğrenme Alanı	Üniteler			
	9. Sınıf	10. Sınıf	11. Sınıf	12. Sınıf
İnanç	İnsan ve Din	Allah İnancı	İnsan ve Kaderi	Dünya Hayatı ve Ahiret
İbadet	Temizlik ve İbadet	İslam’da İbadetler	İslam’da İbadetlerde İlkeler ve İbadetlerin Faydaları	Tövbe ve Bağışlama
Hız. Muhammed	Hız. Muhammed’in Hayatı	Kur’an’a Göre Hız. Muhammed	Hız. Muhammed’in Örnekliği	Hız. Muhammed’i Anlama
Vahiy ve Akıl	Kur’an ve Ana Konuları	Kur’an ve Yorumu	İslam Düşüncesinde Yorumlar	İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar
Ahlak ve Değerler	Değerler	Haklar, Özgürlükler ve Din	Aile ve Din	İslam ve Barış
Din ve Laiklik	Laiklik ve Din	Atatürk ve Din	Atatürk ve Cumhuriyet Dönemi Din Hizmetleri	Atatürk ve Din Öğretimi
Din, Kültür ve Medeniyet	İslamiyet ve Türklük	İslam ve Bilim	İslam ve Estetik	Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri

Tabloda görüldüğü gibi öğretim programında tasavvuf öğretimi 12. sınıfta “vahiy ve akıl” öğrenme alanı içerisinde yer almaktadır.

### 2.4. Vahiy ve Akıl Öğrenme Alanı

“Vahiy ve akıl” öğrenme alanıyla genel olarak öğrencilerin; dinde vahiy ve aklın önemini, Kur’an’ı anlama ilkelerini, yorum farklılıklarının dinle olan ilişkisini ve birlikte yaşama kültürünü öğrenmesi hedeflenmektedir.<sup>14</sup> Programın, tasavvuf öğretimi ile ilgili hedefleri ise şu şekilde ifade edilmektedir: “İslam anlayışındaki yorum farklılıklarının nedenlerini sorgulayarak her zaman ve mekânda yeni yorumların kaçınılmaz olduğunu; doğru anlaşılmadığı takdirde ortaya çıkacak zararları önceden kestirir. Yapılan yorumların inançla, amelle ve ahlakla ilgili olanlarını birbirinden ayırır. Dinle ilgili yorumların, din farklılığı değil, yorum farklılığı ve birer zenginlik olduğu, dinde çoğulculuk ve dini kolaylaştırma anlamına geldiğini fark eder. Hiçbir İslam yorumunun İslam’la özdeşleştirilemeyeceğini kavrar ve birlikte yaşama ve hoşgörü bilincini kazanır.”<sup>15</sup> “Vahiy ve akıl” öğrenme alanında tasavvuf öğretimi, “İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ünite başlığı altında yer almaktadır. Aşağıdaki tabloda bu ünitenin içeriği gösterilmiştir.

<sup>13</sup> MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, s. 6.

<sup>14</sup> MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, s. 17.

<sup>15</sup> MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, s. 17.

Tablo 2: İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar Ünitesinin İçeriği

Öğrenme Alanı: Vahiy ve Akıl
İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar
1. Tasavvufi Düşüncenin Oluşumu
2. Tasavvufi Düşüncede Allah-Varlık İlişkisi
3. Tasavvufi Düşüncenin Ahlaki Boyutu
4. Kültürümüzde Etkin Olan Tasavvufi Yorumlar
4.1.Yesevilik
4.2. Kâdirilik
4.3. Nakşibendilik
4.4. Mevlevilik
4.5. Alevilik-Bektaşilik
4.5.1. Cem ve Cemevi
4.5.2. Cemin Yapılışı
4.5.3. Semah
4.5.4. Musahiplik
4.5.5. Dua ve Gülbenkler
4.5.6. Muharrem Ayı ve Aşure
5. Nusayrilik
6. Birlikte Yaşama ve Hoşgörü Kültürü

ODKAB dersi öğretim programında tasavvuf alanı ile ilgili öğrencilerin; tasavvufi düşüncenin gelişimini, tasavvuf düşüncesinde Tanrı-varlık ilişkisini, tasavvuf düşüncesinin ahlaki boyutunu, kültürümüzde etkin olan tasavvufi yorumlar ile birlikte yaşama ve hoşgörü kültürünü öğrenmeleri hedeflenmektedir. Buna göre “İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ünite başlığı altında sistematik bir içerik oluşturulduğu, içerikte ilk olarak tasavvufi düşüncenin doğuş sürecine yer verildiği, ikinci olarak tasavvuf alanında seçilmiş iki konunun (tasavvufi düşüncede Allah-varlık ilişkisi ve ahlaki boyut) işlendiği, son olarak günümüzle ilişkili önemli tasavvufi oluşumlar ve birlikte yaşama kültürüne yer verildiği görülmektedir. Bu içeriğin genel olarak olumlu bir şekilde seçildiği söylenebilir. Ancak, tasavvuf gibi geniş bir alana sadece bir öğrenme alanı içindeki bir üniteye yer verilmesi alanı sınırlı şekilde aktarmaktır.

“Vahiy ve akıl” öğrenme alanı ile “İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ünitesinin ODKAB dersi öğretim programı içerisindeki durumuna da konu ile ilgili olarak bakılmalıdır. Bu konuda bilgiler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 3: Öğrenme Alanı ile Ünite Kazanım Sayıları ve Ders Saati

Öğrenme Alanı	Sınıf	Üniteler	Kazanım Sayısı	Ders Saati
Vahiy ve Akıl	9	Kur'an ve Ana Konuları	7	5
	10	Kur'an ve Yorumu	5	6
	11	İslam Düşüncesinde Yorumlar	8	6
	12	İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar	10	7
Toplam			30	24
Programın toplam ders saati: 144				
Programın toplam kazanım sayısı: 214				

“Vahiy ve akıl” öğrenme alanı, ODKAB dersi içerisinde 24 saat olarak yer almakta ve 30 kazanımı içermektedir. ODKAB dersinin toplam ders saatinin 144 ve toplam kazanım sayısının 214 olduğu dikkate alındığında, ODKAB dersinde “vahiy ve akıl” öğrenme alanı ders saati açısından % 14, kazanım açısından da % 12 oranında temsil edilmektedir. “İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ünitesi ile ilgili olarak konuya bakıldığında, bu ünite ODKAB dersi içerisinde toplam 7 saat ola-

rak yer almakta ve 10 kazanımı içermektedir. Buna göre bu ünite, ODKAB dersinde ders saati açısından % 5, kazanım açısından da % 4 oranında temsil edilmektedir.

## 2.5. “İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar” Ünitesinin Kazanımları

Tablo 4: Ünite Kazanımları

Öğrenme Alanı: Vahiy ve Akıl	
Ünite	Kazanımlar
İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar	<p>Bu ünitenin sonunda öğrenciler;</p> <ol style="list-style-type: none"><li>1. İslam düşüncesinde çeşitli tasavvufi yorumların ortaya çıkış nedenlerini açıklar.</li><li>2. Allah varlık ilişkisini Yaradan-yaratılan ilişkisi çerçevesinde açıklar.</li><li>3. Tasavvufi düşüncede ahlaki yerini ve önemini kavrar.</li><li>4. Yesevîlik, Mevlevîlik, Nakşibendilik, Kadirîlik ve Alevîlik-Bektaşîliğin tasavvufi bir oluşum olduğunu fark eder.</li><li>5. Cem'in yapılışını ve çeşitlerini tanıır.</li><li>6. Semah, musahiplik ve gülbenk kavramlarını açıklar.</li><li>7. Muharrem ayı ve aşurenin toplumumuzdaki önemini fark eder.</li><li>8. Nusayrîliği tanıır.</li><li>9. Birlikte yaşama ve hoşgörü bilincini kazanır ve bununla ilgili tasavvuf anlayışından örnekler verir.</li><li>10. İslam düşüncesindeki farklı yorumların dinde zenginlik ve çoğulculuk olduğunu kavrar.</li></ol>

ODKAB dersi öğretim programında “İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ünitesi için 10 kazanım seçilmiştir. Kazanımlarda genellikle ünite konuları ile ilgili açıklama, kavrama, tanıma, fark etme gibi daha çok bilgi ve kavrama düzeyinde öğrenme basamaklarına<sup>16</sup> yer verildiği, analiz, sentez, değerlendirme basamaklarında ünite kazanımlarının bulunmadığı söylenebilir.

## 2.6. “İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar” Ünitesinin Etkinlikleri

Tablo 5: Ünite Etkinlikleri

Öğrenme Alanı: Vahiy ve Akıl	
Ünite	Etkinlik Örnekleri
İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar	<p>Tasavvufi Oluşumları Öğreniyoruz: Sınıf 3 gruba ayrılır. Her gruba Yesevîlik, Mevlevîlik, Alevîlik-Bektaşîlikten birisi ile ilgili araştırma yapmaları istenir. Yapılan çalışmalar sınıf ortamında paylaşılır.</p> <p>Birlikte Yaşama ve Hoşgörü: Birlikte yaşama ve hoşgörü kültürünü gösteren resim ve yazı çalışması yaptırılarak pano oluşturulur.</p> <p>Tasavvuf Edebiyatından Örnekler: Tasavvuf edebiyatından hoşgörü bilincini içleyen şiir örnekleri getirilerek üzerinde konuşulur ve bu şiirlerde hoşgörünün toplumsal hayattaki önemine vurgu yapılır.</p>

ODKAB dersi öğretim programında “İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ünitesi için örnek olarak üç etkinliğe yer verilmiştir. Öğrencilerden; bu etkinliklerin birincisinde günümüzdeki tasavvufi oluşumların bazıları ile ilgili araştırma yapmaları, ikincisinde “birlikte yaşama ve hoşgörü” konusunda resim ve yazı çalışması yapmaları, üçüncüsünde “hoşgörü” teması ile ilgili şiir örneklerini paylaşmaları istenmektedir. Bunlar genellikle farklılıkları tanıma ve hoşgörü ile karşılaşma kültürü oluşturmaya yönelik etkinlikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>16</sup> Yeşilyaprak ve Uçar, *Öğrenmeden Öğretime*, s. 343.



## 2.7. “İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar” Ünitesinin Açıklamaları

Tablo 6: Ünite Açıklamaları

Öğrenme Alanı: Vahiy ve Akıl	
Ünite	Açıklamalar
İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar	<p>Dini yorumların çağlara ve ortama göre dinin anlaşılma biçimlerini ortaya koyan birer zenginlik olduğu, birlik beraberliği sağladığı ve bu nedenle farklı inanç ve dini yorumlara saygı duyulması, birlikte yaşama ve hoşgörü kültürünün geliştirmemiz gerektiği vurgulanır.</p> <p>4. kazanım işlenirken Hacı Bektaşî Veli'nin Bektaşiliğın oluşumu ve Aleviliğın gelişimindeki rolüne değinilecektir.</p> <p>5. kazanım işlenirken cemevi, cemin yapıldığı yer olarak nitelendirilecektir.</p> <p>8. kazanım işlenirken Nusayriliğın temel inançları ve hareket noktalarının Kur'an olduğu vurgulanacaktır. Gadir-i Hum gibi önemli gün ve bayramlara yer verilecektir. Öncelikle verilecek değerler; hoşgörü, duyarlılık, saygı, güvendir. Öncelikle verilecek beceriler; eleştirel düşünme, empati kurma, problem çözüme, değişim ve sürekliliği algılama, sosyal katılım, Türkçeyi doğru, güzel ve etkili kullanmadır. Bu ünite; açık uçlu, çoktan seçmeli, boşluk doldurmalı sorular sorularak, tartışma yaptırılarak, proje değerlendirme ölçeği, grup değerlendirme formu, görüşme, yazılı raporlar kullanılarak değerlendirme yapılabilir.</p>

“İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ünitesi için; ünite içeriği, bazı kazanımlar, öncelik verilecek değerler, temel beceriler ve değerlendirme konularında öğretim programında açıklamalarda bulunulmuştur. Açıklamalarda ünite içeriğinde yer alan dini yorumların birer zenginlik olduğu ve bunların saygı ve hoşgörü içerisinde değerlendirilmesi gerektiği öncelikli olarak ifade edilmiştir. Kazanımlarla ilgili olarak Hacı Bektaşî Veli, cemevi ve Nusayrılık konularında ön plana çıkan hususlar açıklanmıştır. Öncelik verilecek değerlerde hoşgörü ile ilgili değerler, öncelik verilecek becerilerde de yorum yapma ve yoruma saygılı olma ile ilişkili beceriler yer almaktadır.

### 3. Sonuç, Değerlendirme ve Öneriler

Bir manevi terbiye disiplini olarak tasavvuf, din eğitimi ile yakından ilişkili bir alandır. Konu ile ilgili farklı çalışmalar<sup>17</sup> yapılmış olmasına rağmen, bu alanda daha fazla inceleme ve araştırmaya ihtiyaç vardır. Bizim çalışmamız ise tasavvufun ODKAB öğretiminde ne şekilde yer aldığı konu edinmiştir. Çalışma sonunda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. ODKAB dersi öğretim programında tasavvuf öğretimi 12. sınıfta “vahiy ve akıl” öğrenme alanı içerisinde yer almaktadır. Bu öğrenme alanında tasavvuf öğretimine “İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ünitesinde yer verilmiştir. ODKAB dersinde “vahiy ve akıl” öğrenme alanı ders saati açısından % 14, kazanım açısından da % 12 oranında temsil edilmektedir. “İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ünitesi ise, ODKAB dersi içerisinde ders saati açısından % 5, kazanım açısından da % 4 oranında temsil edilmektedir.

<sup>17</sup> Şakir Gözütok, *Bir Din Eğitimi Disiplini Olarak Tasavvuf*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1992; Adem Yıldız, İmam Gazzâlî'ye Göre Nefis ve Nefis Eğitimi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007; Zafer Gürlür, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı Öğretiminin Ders Kitabı, Öğrenci ve Öğretmen Açısından Değerlendirilmesi*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2011; Şakir Gözütok, *Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi*, İstanbul, 1996; Mustafa Ergün, *Yunus Emre'de Tasavvuf ve Eğitim*, Ankara, 1997; İhsan Kara, “Din Eğitimi, Din Hizmetleri ve Tasavvuf”, *Diyanet İlimi Dergi*, C. XLII, S. 2, Ankara, 2006, ss. 116-117; Vahit Göktepe, “Tasavvufi Terbiye'nin Günümüz Din Eğitimi-Öğretimine Sunabileceği İmkanlar”, *AİFD*, C. 52, S. 2, 2011, ss. 137-155.

2. “İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ünitesinin içeriği, tasavvufun doğuşu, tasavvufi düşüncede Allah-varlık ilişkisi ve ahlaki boyut, günümüzdeki önemli tasavvufi oluşumlar ve birlikte yaşama ve hoşgörü kültürü konularından oluşmaktadır. İçerik açısından ODKAB dersi öğretim programında tasavvuf öğretiminde sistematik bir içerik oluşturulduğu ve içeriğin genel olarak olumlu bir şekilde seçildiği söylenebilir.

3. Öğretim programında “İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ünitesi için 10 kazanım belirlenmiştir. Kazanımların genellikle açıklama, kavrama, tanıma, fark etme gibi daha çok “bilgi” ve “kavrama” düzeyinde öğrenme basamaklarından seçildiği, “analiz”, “sentez” ve “değerlendirme” basamaklarında ünite kazanımlarının bulunmadığı görülmüştür.

4. “İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ünitesi için öğretim programında örnek olarak üç etkinliğe yer verilmiştir. Bunlar “farklılıkları tanıma ve hoşgörü ile karşılama” kültürü oluşturmaya yönelik etkinliklerdir.

5. Ünite açıklamaları açısından ise ünite içeriği ile ilgili dini yorumların birer zenginlik olduğu ve bunlara saygı ve hoşgörü içerisinde bakılması gerektiği öncelikli olarak ifade edilmiştir. Hacı Bektaşî Veli, cemevi ve Nusayrılık konularında kazanımlarla ilgili açıklamalar yapılmıştır. Öncelik verilecek değerlerde hoşgörü ile ilgili değerler, öncelik verilecek becerilerde de yorum yapma ve yoruma saygılı olma ile ilişkili beceriler yer almaktadır.

Bu sonuçların yanı sıra ODKAB öğretiminde tasavvufun değer eğitimi ile yeterince ilişkilendirilmediği görülmüştür. Günümüzde karakter eğitiminin önemli bir parçasını oluşturan değer eğitimi ile ilgili yoğun sayılabilecek akademik çalışmalar yapılmaktadır.<sup>18</sup> Bu çalışmalarda değer eğitiminin vatandaşlık eğitimi, karakter eğitimi, ahlak eğitimi, hukuk eğitimi, din eğitimi gibi alanların hepsini kapsayan şemsiye bir uygulama olduğu ve bu çerçevede din ve ahlak eğitimi içerisinde değer eğitiminin de özel bir alanı oluşturduğu ortaya koyulmaktadır. Bununla birlikte, ODKAB dersi öğretim programında “İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar” ünitesinin açıklamalarında<sup>19</sup>, öncelikle verilecek değerler olarak hoşgörü, duyarlılık, saygı, güven değerleri ifade edilmektedir. Ancak, paylaşma, saygı, hoşgörü, diğerkâmlık gibi daha birçok değeri içinde barındıran tasavvuf alanının ODKAB öğretiminde değerler ile ilişkili olarak daha çok yer alması gerektiği kanaatindeyiz. Ayrıca, din eğitiminin temel hedeflerinden birisi de yeni yetişen nesillerin sağlam karakterli olmasını sağlamaktır. Kişinin istenilen şahsiyete sahip olmasında toplumdaki değerleri özümsemiş olması önemlidir. Bu çerçevede tasavvuftaki birçok

<sup>18</sup> Sosyal ve Kurumsal Yönleriyle Değerler Eğitimi Sempozyumu, 26-28 Ekim 2011, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir; Oktay Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının (Değerlerinin) İlköğretim 8.Sınıf Öğrencilerinde Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2004; Uluslararası “Değerler ve Eğitimi” Sempozyumu, 26-28 Kasım 2004, Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul; Bülent Dilmaç, *İnsanca Değerler Eğitimi*, Ankara, 2002; Işıl Kurtulan, *Özel Eğitim Öğretmenlerinin Mesleki Etik Değerler Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri*, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2007; Aysel Memiş ve Esma Güney Gedik, “Sınıf Öğretmenlerinin Değer Yönelimleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8 (20), 2010; Süleyman Yiğittir ve Adem Öcal, “İlköğretim 6. Sınıf Öğrencilerinin Değer Yönelimleri”, *SÜSBED*, S. 24, 2010; Ercan Yılmaz, “Öğretmenlerin Değer Tercihlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 7 (17), 2009; Recep Kaymakcan ve diğerleri (ed.), *Değerler ve Eğitimi*, İstanbul 2007.

<sup>19</sup> MEB, s. 56.

uygulamanın temel gayesinin insanın şahsiyet yapılanması olduğu<sup>20</sup> dikkate alındığında din öğretiminde tasavvuf alanından daha fazla içeriğe yer verilmesinin gerektiğini düşünmekteyiz.

ODKAB dersi öğretim programında tasavvufi öğretiler ile ahlak arasında çok fazla bağlantı kurulmadığı da gözlemlenmiştir. Dersin adında geçen “ahlak bilgisi” diğer ünitelerde farklı başlıklarda daha yaygın şekilde yer alırken, tasavvufun ahlaki boyutu sadece bir ünite bölümü içerisinde planlanmıştır. Oysaki tasavvuf, her seviyeden insanın iç âlemini güzelleştirmeyi, kalbini ve ruhunu kötü duygulardan temizlemeyi, iradeyi kuvvetlendirerek kişiye yüksek bir ahlâkî hayat yaşatmayı hedefleyen bir sistemdir. Aynı şekilde din eğitimi de insanın kişilik gelişimine katkıda bulunmayı hedeflemektedir. İdeal insanın kişilik gelişiminde olması gereken unsurlar arasında ahlâkî gelişim de bulunmaktadır. Sağlıklı bir ahlaki gelişim gösteren bireyler, sağlam ahlaki değerleri olan ve doğru ahlaki kararlar alabilme kapasitesine sahip bireyler olacaktır. Bu nitelikteki bir birey “iyi insan” idealine yaklaşacaktır.<sup>21</sup> Bu noktada tasavvufi disiplin içindeki ahlaki öğretiler ile ODKAB dersi öğrenme hedefleri daha fazla ilişkilendirilmelidir.

Sonuç olarak, tasavvuf öğretimine ODKAB dersi öğretim programı içerisinde yeterince yer verilmediğini ve daha çok bilgi düzeyinde tasavvuf öğretiminin gerçekleştirilerek duyuşsal boyutun ihmal edildiğini düşünmekteyiz. Din öğretiminin duyuşsal hedefleri gözetilerek tasavvuf alanına, geliştirilecek programlarda daha fazla yer verilmelidir. Din öğretiminin duyuşsal boyutu ile tasavvuf ilişkisi konusunda Selçuk şunları ifade etmektedir: “Din eğitimi, çoğu zaman yön verici öğütler, emir ve yasaklar, kurallar bütünü olarak ele alındığında karakter gelişiminde beklenen olumlu tesiri gerçekleştirilememektedir. Hâlbuki din bir yönüyle iman, bir yönüyle amel, bir yönüyle de duyguyu ifade eden bir bütünlük arz eden yapıya sahiptir. Bu yönlerden birinin ihmal edilmesi olumsuz neticeler doğuracaktır. Dinin duyuşsal yönü hiç şüphesiz tasavvufun sevgiye dayalı öğreti ve görüşleriyle tamamlanacaktır. Bu manada din eğitiminde tasavvufun vereceği mesajlar tamamlayıcı rol oynayacaktır.”<sup>22</sup> Ayrıca, tasavvuf tarihinden seçilecek örnek olaylardan (menkıbe) sınıf içi etkinliklerde daha fazla yararlanılabilir. Konuyla ilgili çalışmasında Genç, temel insani değer ve davranışların yetişen yeni nesle kazandırılmasında kullanılabilecek en etkili araçlardan biri olarak menkıbeleri önermektedir.<sup>23</sup>

Çalışma sonunda ulaşılan sonuçlar çerçevesinde şu öneriler getirilebilir:

1. Ortaöğretimdeki din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde tasavvuf öğretimine daha fazla yer verilmelidir. Bu alan sadece “Vahiy ve Akıl” öğrenme alanı ile sınırlandırılmamalı, “Ahlak ve Değerler” öğrenme alanında da Tasavvufun ahlaki boyutu ile ilgili öğretim içerikleri oluşturulmalıdır.

2. Tasavvufun tarihteki oluşumu ve günümüzdeki durumu hakkında sadece bir bilgi aktarımı şeklinde öğretimi yerine, öğrencilere bu alanın barındırdığı tutum ve değerleri kazandıracak duyuşsal boyutun daha fazla ön plana çıkarılacağı bir öğretim yaklaşımı sergilenmelidir. Bu yaklaşım çerçevesinde Tasavvuftaki

<sup>20</sup> Yılmaz, *Şahsiyet İnşası ve Tasavvuf*, s. 132.

<sup>21</sup> Özeri, *Okul Öncesi Din ve Ahlâk Eğitimi*, s. 61.

<sup>22</sup> Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dînî Motifler*, s. 14.

<sup>23</sup> Genç, *Menâkıbnâme Edebiyatında İnsan Eğitimi*, s. 88.

zühhd, edep, kanaat, birlikte yaşama ve hoşgörü anlayışlarından günümüz insanının yaşadığı problemlerin çözümüne yönelik çıkarımlar yapılabilir.

3. Yardımlaşma, saygı, ilim ve irfan gibi geniş bir değerler manzumesini içeren Tasavvuf kültürünün din öğretiminde değerler eğitimi ile daha yoğun bir etkileşime girmesi sağlanmalıdır. Tasavvuf öğretiminde insan-ı kâmil olarak nitelenen, davranış, tutum ve tavırlarındaki cismani arzuları, manevi dünyasından gelen kuvvet ile dizginleyebilen arif bir kişilik yetiştirebilmek, ancak Tasavvufi değerleri tam olarak özümsemiş kişilerle mümkündür.

4. Ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde “Ahlak ve Değerler” öğrenme alanı önemli bir yer tutmaktadır. Bu öğrenme alanı, değerler, hak ve özgürlükler, barış gibi evrensel değerler çerçevesinde planlanmıştır.<sup>24</sup> Diğer taraftan Tasavvuf geleneği içerisinde kişiyi erdemli kılacak birçok ahlaki ilkenin bulunmasına karşın, “Ahlak ve Değerler” öğrenme alanında tasavvufi ahlak öğretilerine yer verilmemiş olması önemli bir eksikliktir. Şüphesiz kişinin olgun bir ahlak sistemine sahip olmasında Tasavvufun kişiye kazandıracığı pek çok şey bulunmaktadır. Bu çerçevede “Ahlak ve Değerler” öğrenme alanında tasavvufi ahlak ilkelerine yer verilmelidir. Bu ilke ve kaidelerin öğretiminde Tasavvuf tarihinden örnek şahsiyetlerin hayatlarından belirli hikâyelerin kullanılması da etkili olacaktır.

## Kaynakça

- Ayhan, Halis, *Eğitim Bilimine Giriş*, Şule Yayınları, İstanbul 1995.
- Bardakçı, M. Necmeddin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2000.
- Bilgin, Beyza ve Selçuk, Mualla, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayıncılık, Ankara 1999.
- Demirel, Özcan, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*, Pegema Yay., Ankara 2003.
- Ergün, Mustafa, *Yunus Emre’de Tasavvuf ve Eğitim*, Ocak Yay., 2. Baskı, Ankara 1997.
- Ertürk, Selahattin, *Eğitimde Program Geliştirme*, Yelken Yayıncılık, Ankara 1997.
- Genç, Emine, *Menâkıbnâme Edebiyatında İnsan Eğitimi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2006.
- Gözütok, Şakir, *Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi*, Seha Yay., İstanbul 1996.
- , *Bir Din Eğitimi Disiplini Olarak Tasavvuf*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1992.
- Göktaş, Vahit, “Tasavvufi Terbiye’nin Günümüz Din Eğitim-Öğretimine Sunabileceği İmkânlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2011, S. 2.
- Gürler, Zafer, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı Öğretiminin Ders Kitabı, Öğrenci ve Öğretmen Açısından Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üni. Eğitim Bilimleri Ens., Ankara 2011.
- Kara, İhsan, “Din Eğitimi, Din Hizmetleri ve Tasavvuf”, *Diyanet İlmî Dergi*, yıl. 2006, S. 2.
- MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, Ankara 2010.
- Özçelik, Durmuş Ali, *Eğitim Programları ve Öğretim*, ÖSYM Yay., Ankara 1992.
- Özeri, Zeynep Nezahat, *Okul Öncesi Din ve Ahlâk Eğitimi*, DEM Yay., İstanbul 2004.
- Selçuk, Mualla, *Çocuğun Eğitiminde Dînî Motifler*, TDV Yay., Ankara 1991.
- Yeşilyaprak, Binnur ve Uçar, Ertuğrul, “Öğrenmeden Öğretime”, (ed. Binnur Yeşilyaprak), *Eğitim Psikolojisi*, Pegem Akademi Yay., Ankara 2011.
- Yıldız, Adem, *İmam Gazzâlî’ye Göre Nefis ve Nefis Eğitimi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.
- , “Şahsiyet İnşası ve Tasavvuf”, *Gönül Penceresinden*, Erkam Yay., İstanbul 2006.

<sup>24</sup> MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, s. 30.

# Diyanet İşleri Başkanlığı

## Dinî Yüksek İhtisas Kurslarında

### Verilen Hadis Derslerine Dair

### Bazı Mülahazalar

Mehmet Dinçoğlu

Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Hadis Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
dincoglu64@hotmail.com

Öz

*Diyanet İşleri Başkanlığı, İslamî ilimler alanında yetkin ve sahasına hâkim din görevlileri yetiştirmek amacıyla altı eğitim merkezinde Dinî Yüksek İhtisas Kursları düzenlemektedir. Otuz ay süreli ihtisas kursunda verilen eğitimin ilk dokuz aylık Arapça hazırlık bölümünü başaran kursiyerlere, Kur'an-ı Kerim, Tefsir, Hadis, Fıkıh, İslam Düşüncesi alanlarında dersler verilmektedir.*

*İhtisas kurslarındaki önemli alan derslerinden biri de hadis dersleridir. Makale, kuruluştan günümüze kadar ihtisas eğitiminde verilen hadis dersleri ve müfredatına dair bazı mülahazalar içermekte, bu çerçevede hadis eğitimi ve öğretiminin daha verimli şekilde yapılabileceğine dair bazı öneriler sunmaktadır.*

*Anahtar Kelimeler: Diyanet, Hizmet İçi Eğitim, İhtisas, Dinî Yüksek İhtisas Kursu, Hadis Dersleri*

#### **Some Considerations on Hadith Lessons offered in the Courses of Religious High Specialization under the Presidency of Religious Affairs**

*Presidency of Religious Affairs has been organizing Religious High Specialization Courses in six education centers to educate staff qualified in Islamic sciences and knowledgeable in his/her field. In this thirty-month-period specialization course, courses in the fields of Quran recitation, Exegesis, Hadith, Islamic Law (Fiqh) and Islamic Thought have been taught to the trainees who were successful in Arabic prep-classes in the first nine-month-period of this course.*

*One of the important field lessons of specialization courses is hadith lessons. This article discusses the hadith lessons in specialized education from the beginning till today and hadith curriculum. In this framework, it presents some suggestions on how more efficient hadith education and teaching can be performed.*

*Key Words: Presidency of Religious Affairs, in-Service Education, Expertise, Religious High Specialization Course, Hadith Courses*

Atıf

*Mehmet Dinçoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Dinî Yüksek İhtisas Kurslarında Verilen Hadis Derslerine Dair Bazı Mülahazalar, Marife, Bahar 2013, ss. 149-166*

## Giriş

Diyanet İşleri Başkanlığı, İslamî ilimler alanında yetkin, nitelikli ve sahasına hâkim din hizmetlileri yetiştirmek amacıyla, kendi bünyesinde görev yapan elamanları arasından sınavla seçtiği çalışanlarına, altı eğitim merkezinde Dinî Yüksek İhtisas Kursları düzenlemektedir.

İhtisas Kursları'nın süresi 30 aydır. Bu sürenin ilk dokuz ayında sadece Arap dili ve grameri üzerinde durulmakta, ayrıca belagat dersleri okutulmaktadır. Bu dönemin sonunda kursiyerlerin, Arapça verilen dersleri anlayacak ve kendi meramını Arapça anlatabilecek bir seviyeye gelmeleri hedeflenmiştir. Kursun geri kalan hazırlık sonrası eğitim programı, 12'şer haftalık 6 dönemden oluşan ihtisas eğitimidir. İhtisas döneminde tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü, akaid gibi temel islamî ilimler üzerinde durulmaktadır. Dersler Arapça ağırlıklı işlenmekte ve üç ayda bir sınav yapılmaktadır. Sınavda başarısız olan kursiyerler kurstan çıkarılarak eski görev yerlerine gönderilmektedir. Eğitim ve öğretim sene boyunca devam etmekte, yılda sadece bir ay tatil yapılmaktadır. Bu kurslardaki çalışma temposu gerçekten çok yoğun ve yorucu olmakla birlikte, tam bir ihtisas eğitimidir.

İhtisas kursları için hem süresi hem de verimliliği bakımından farklı zamanlarda hazırlanan programlar gözden geçirilmiş, ihtiyaç doğrultusunda zenginleştirilmiş ve mevcut program hazırlanmıştır. Program; *Tefsir, Hadis, Fıkıh, İslam Düşüncesi, Din-İletişim-Eğitim* olmak üzere toplam 5 temel alandan oluşmaktadır. Her alan farklı alt dallar (dersler) şeklinde programa yerleştirilmiştir. Kuruluşundan günümüze kadar ihtisas eğitiminde verilen bu alan derslerinin tek tek ele alınıp müfredat açısından değerlendirilmesinin, bu makalenin hem sınırını hem de hedefini aşacağı malumdur. Daha önce sadece Tefsir Alan Dersleri üzerine bir çalışma yapılmış olup<sup>1</sup> bu çalışma makalemizde yol gösterici olmuştur.

İhtisas Kurslarında okutulan temel derslerden biri de hadis dersidir. Bu çerçevede, ihtisas kurslarının hadis ilimleri eğitim ve öğretimi açısından ele alınması, verilen hadis dersleri ve müfredatı hakkında genel bir değerlendirmenin yapılması, bu müfredatı yakından tanımamızı sağlayacaktır. Bu nedenle makalede, kuruluşundan günümüze kadar ihtisas eğitiminde verilen hadis derslerine dair betimleme bulunmuş ve bunlarla ilgili genel bir değerlendirme yapılmıştır. Bu kurslarda okutulan Hadis dersi müfredatına eklemeler yapılmasında, derslerin *Hadis: Tarih ve Usul, Hadis: Klasik Metinler, Hadis: Tahlil ve Tenkit, Hadis: Anlama ve Yorum* haline gelmesi hakkında ve bu derslerin içerikleri konusunda genel mülhazalar serdedilmiştir. Dersin hocaları ve kursiyerlerle ilgili anket veya mülakat; yapılan sınav ve değerlendirmelerle ilgili dersin yöntem ve teknikleri, ölçme ve değerlendirme gibi alanları ilgilendiren hususlara girilmemiştir.

Türkiye'de din hizmetlerinin yürütülmesi görevi, 633 sayılı kanunda belirtildiği üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmiştir. İlgili kanunun birinci maddesinde, "İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din

<sup>1</sup> Bk. Güven, "Diyanet İşleri Başkanlığı İhtisas Eğitim Merkezlerinde Okutulan Tefsir Alan Dersleri Üzerine", *Marife Dergisi*, S. 3, Kış, Konya 2011, ss. 107-126.

konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur” ibaresi yer alır.<sup>2</sup>

Başkanlıktaki din hizmetlerinin verimli ve başarılı yürümesinin temelinde ise kuşkusuz diyanet personelinin donanım ve liyakat bulunmaktadır. 14/07/1965 tarih ve 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu’nun 214 ve 215’inci maddeleri “Hizmet İçi Eğitim” esasını getirmiş, 216-221’inci maddeleri de bu eğitim için kurumların kendi ihtiyaçlarını gidermek üzere “Eğitim Merkezleri” açabileceklerini hükme bağlamış ve aynı maddelerde bu işin nasıl yapılacağı, nasıl yürütüleceği belirtilmiştir.

02/07/1965 tarih ve 633 sayılı “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun”da da eğitim konusuna yer verilmiş, bu kanunun 6’ncı maddesinde “Dini Hizmetler ve Din Görevlilerini Olgunlaştırma Dairesi” öngörülürken 7’inci maddesinde de bu dairenin görevleri belirtilmiştir. Daha sonra Dinî Hizmetler ve Olgunlaştırma Dairesi birbirinden ayrılarak Olgunlaştırma Dairesi bünyesinde “Eğitim Müdürlüğü” oluşturulmuştur. Hizmet içi eğitim kursu ilk kez 1973 yılında Bolu’da bir binada başlatılmıştır.<sup>3</sup> Ancak bu bir ihtisas eğitimi değildir. Buradaki eğitim; temel eğitim, hazırlayıcı eğitim, mesleki eğitim gibi kısa süreli hizmet içi eğitim kurslarıdır.

Diyanet bünyesinde hizmet içi eğitim çalışmaları devam ederken, yeterli sayıda ve nitelikte eğitimci ve hoca bulunmadığı görülmüştür. İşte bu ihtiyacı karşılamak, çalışan müftü ve vaizlerin mesleki bakımdan daha iyi yetişmelerini sağlamak, bu görevlilerin doğrudan temel dinî kaynaklara başvurma yeterliklerini geliştirmek ve dinî konularda toplumun ihtiyacına cevap verebilecek uzman elemanlar yetiştirmek amacıyla İstanbul’da Haseki Eğitim Merkezi’nde ihtisas eğitimi açılmıştır. Buradaki hizmet içi eğitim kursu, Din İşleri Yüksek Kurulu’nun 5 Eylül 1975 tarih ve 1842 sayılı kararı ile 20 Ocak 1976’da fiili olarak hizmete başlamıştır. Daha sonra 1989 yılında Konya’da Selçuk Eğitim Merkezi, 1994 yılında Trabzon’da Akçaabat Darıca Eğitim Merkezi, 1998 yılında Erzurum’da Mehmet Nuri Yılmaz Eğitim Merkezi<sup>4</sup>, 2002 yılında Kayseri’de Kayseri Eğitim Merkezi ve 2009 yılında da Rize’de de Müftü Yusuf Karali Eğitim Merkezi olmak üzere altı ihtisas kursu açılmıştır. Günümüzde bu ihtisas kurslarının isimleri Dinî Yüksek İhtisas Kursları olarak değiştirilmiştir.

## 1. Diyanet Dinî Yüksek İhtisas Kurslarındaki Hadis Alan Dersleri

İhtisas eğitimindeki program bir bütün olarak değerlendirildiğinde, süresi ve içeriği bakımından kuruluşundan günümüze kadar farklı zamanlarda gözden geçirildiği, ders sayısı, ders saatleri ve müfredat yönüyle yapılan uygulamalar sonucu ihtiyaç duyulan eklemelerin yapılarak zenginleştirildiği görülür. Bu bağlamda İhtisas kurslarında verilen hadis dersleri de bu aşamalardan geçmiştir. Hadis dersleri yönüyle programın geliştirilmesi ve ihtiyaca göre zenginleştirilmesi, kanaatimizce şu kronolojik süreçte gelişmiştir:

<sup>2</sup> DİB Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Md. 1.

<sup>3</sup> Bk. DİB, *Kuruluştan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı, Tarihçe-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler* (1924-1997), Ankara 1999, s. 662-664.

<sup>4</sup> Daha sonra bu Eğitim Merkezi’nin adı, “Ömer Nasûhî Bilmen Eğitim Merkezi” olarak değiştirilmiştir.

1. 1976-1993 Yılları Arası Programdaki Hadis Dersleri, 2. 1993-1999 Yılları Arası Programdaki Hadis Dersleri, 3. 1999-2007 Yılları Arası Programdaki Hadis Dersleri, 4. 2007-2009 Yılları Arası Programdaki Hadis Dersleri, 5. 2009 Yılından Sonra Programdaki Hadis Dersleri

### 1.1. 1976-1993 Yılları Arası Programdaki Hadis Dersleri

Haseki Eğitim Merkezi'nin kuruluş yılı olan 1976'da uygulamaya konulan ihtisas kursu programıyla ilgili Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 5 Eylül 1975 tarih ve 1842 sayılı kararı gereği ders programı Arapça, Hadis, Tefsir ve Fıkıh derslerinden oluşmaktaydı. On aylık hazırlık sınıfından sonra ihtisas döneminde nahiv 2, fıkıh 10, tefsir 7, hadis 3 ve feraiz 2 saat olmak üzere haftalık 24 saat ders belirlenmiştir. İki yıllık kurs süresince haftada üç saat olmak üzere ihtisas süresi boyunca toplam 252 saat Ebû Davud'un *Sünen* adlı eserinin okutulmasına karar verilmiştir. Hatta hazırlanan müfredatta hangi hafta hangi hadis okutulacak ise o hadislerin numaraları belirtilmiştir. Mesela *kitâbu'l-libâs* hadisleri 20 saat, *kitâbu'l-melâhim* 8 saat, *kitâbu'l-hudûd* 14 saat olarak belirlenmiştir. Her yıl 42 haftalık bu ders programının ikinci 42 haftalık ders dönemi *Sünenü Ebî Davûd*'un *kitâbu'l-edeb* bölümüyle bitirilmektedir. İhtisas programındaki hadis dersleri uzun yıllar bu şekilde devam etmiştir. Hazırlanan ders, kitap ve konular çizelgesine göre ihtisasın ilk dört ayında hadis usulü dersinde de baştan sona Abdullah Siracuddin'in *Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye* adlı kitabı okutulmuştur. Ancak hadis usulü ile ilgili okutulan bu kitap haftalık üç saat olarak belirlenen hadis dersi içinde verilmektedir. Ayrıca hadis usulü adında müstakil bir ders bulunmamaktadır.

### 1.2. 1993-1999 Yılları Arası Programdaki Hadis Dersleri

İhtisas kurslarındaki programın 1993 yılından 1999 yılına kadarki döneminde de hadis dersleri haftada üç saat olarak devam etmiştir. Yine ihtisas dönemi hadis derslerinde hadis metni olarak Ebû Dâvud'un *Sünen*'i, hadis usulü olarak da *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye* okutulmuştur.

Bu dönemde, Başkanlığın ihtisas kurslarında okunacak konular ve takip edilecek kitaplar cetvelindeki ihtisas dönemi için okutulan hadis derslerinde *el-Lü'lûü ve'l-Mercân*, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, *Meşârikü'l-Envâr* gibi hadis kitaplarından birinin de okutulması, ayrıca hadis külliyatı ve şerhlerinin tanıtımının yapılması karara bağlanmıştır. Bir öncekine göre bu dönemdeki değişikliği belirtecek olursak, Ebû Dâvud'un *Sünen*'i yanında yukarıda belirtilen eserlerden birinin okutulması, buna ilaveten Buhari, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî, İbn Mace, Nesaî, Ahmed b. Hanbel gibi hadis imamlarının hadis eserleri ve bu eserlere ait şerhlerin kursiyerlere tanıtılması öngörülmüştür.

1999 yılına kadarki dönemde, Konya Selçuk Eğitim Merkezi'nde San'ânî'nin *Sübülü's-Selâm Şerhu Bülûği'l-Merâm min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm* isimli eseri, Hadis usulü dersinde de Abdullah Siracuddin'in tertip ettiği *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyyeti fi Mustalahi'l-Hadîs* adlı eseri ve Mahmut Tahhân'ın *Usûlüt-Tahrîc ve Dirasati'l-Esanîd* adlı eserleri okutulmaktaydı. Bu husus hadis tahrici ve tahlili açısından bir gelişme olarak görülebilir. Haseki Eğitim Merkezi'nde de Ebû'l-Feth Takıyyüddîn İbn Dakîk el-İd'in *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm* adlı eseri, son dokuz ayda da Kütüb-i Sitte'den seçme bölümler programlanmıştır.



### 1.3. 1999-2007 Yılları Arası Programdaki Hadis Dersleri

23 Eylül 1999 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın başkanlığında Haseki ve Selçuk Eğitim Merkezlerinin ihtisas dersleri ve müfredat programlarının görüşülmesi ile ilgili bir toplantıda yeni bir müfredatın hazırlanması kararlaştırılmıştır. Bu karar gereği ilgili komisyon 07-08 Ekim 1999 tarihlerinde İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nde toplanarak İstanbul Haseki ve Konya Selçuk Eğitim Merkezlerindeki Hizmet İçi Eğitim İhtisas Kurslarında okutulan dersleri ve müfredat programını gözden geçirmiş, söz konusu ihtisas kurslarının daha verimli hale gelmesi için bazı hususları dikkate alarak yeni bir ders müfredatı hazırlamıştır. İhtisas eğitim sürecinin, ilk dokuz ayı hazırlık, sonraki yirmi bir ayı da ihtisas olmak üzere toplam otuz aya çıkarılmasını da kararlaştırmıştır.

İlgili komisyonun hazırladığı müfredata göre ihtisas döneminde Tefsir, Hadis, Hadis Usulü, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Feraiz, Akâid, İrşâd ve Tebliğ Usulü, İdari Bilgiler derslerinin okutulmasına ve bu bağlamda hadis alan derslerinin üç saatten beş saate çıkarılmasına karar verilmiştir. Hadis derslerinde ahkâm hadislerini ihtiva eden, Abdulganî el-Makdisî'nin *'Umdetu'l-Ahkâm*'ının şerhlerinden *Teysîru'l-'Allâm* veya *Sübülü's-Selâm* kitapları esas alınarak temel hadis kaynaklarından Kütüb-i Sitte ile İmam Mâlik'in *Muvatta*'ından ve Dârimî'nin *Sünen*'inden örnek metinler okutulması ve bunlar hakkında kursiyerlerin bilgilendirilmesi de karara bağlanmıştır. Bir çalışma olarak da ihtisas eğitim öğretiminin son yılı içerisinde ilmî ve güncel konularda kursiyerlere 30-100 sayfa arasında bir mezuniyet tezi hazırlanmasına karar verilmiştir.

İhtisas eğitim merkezleri için hazırlanan müfredat programında haftada 2 saat olmak üzere altı aylık Hadis Usulü dersi konmuş ve bu derste *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye* veya *Teysîru Mustalahi'l-Hadîs* kitaplarının takip edilmesi, ilk altı ayda hadis metinleri olarak haftada 3 saatlik *Teysîru'l-'Allâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm* veya *Sübülü's-Selâm* kitaplarının okutulması planlanmıştır. Böylece 1976'dan 1999 tarihine kadar haftada üç saat olarak sürdürülen hadis dersleri, 08 Ekim 1999 tarihinden itibaren beş saate çıkarılmıştır.

İhtisasın ilk altı ayından sonra Hadis Usulü derslerine son verilmiş, 5 saatlik Hadis derslerinin 3 saatinde *Teysîru'l-'Allâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm* veya *Sübülü's-Selâm* gibi kitapların okutulmasına devam edilmesi, haftalık diğer iki saatlik hadis dersinde ise üç ay *Buharî*, diğer üç ay *Müslim*, sonraki üç ay Ebu Davud'un *Sünen*'i ve Tirmizî'nin *el-Camiu's-Sahihî*, bir sonraki üç ayda ise Nesaî ve İbn Mace'nin *Sünen*'leri, son üç ayda da Darimi'nin *Sünen*'i ve İmam Malik'in *Muvatta*'ından dersin hocası tarafından seçilen bölümlerin okutulması programlanmıştır.

### 1.4. 2007-2009 Yılları Arası Programdaki Hadis Dersleri

Diyanet İşleri Başkanlığı Din Eğitimi Dairesi Başkanlığı'nın öncülüğünde Din İşleri Yüksek Kurulundan bazı üyeler, farklı ilahiyat fakültelerinden bazı öğretim üyeleri ve programın uygulayıcıları durumundaki ihtisas eğitim merkezlerindeki bazı eğitim görevlilerinin iştirakiyle 2005 yılından beri hazırlıklarına başlanan İhtisas Eğitimi Programına 2007 yılında son şekli verilmiştir. Hazırlanan bu program, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 02 Kasım 2007 tarih 1192 sayılı yazısıyla denemek ve geliştirilmek üzere aynı tarih ve 1224 sayılı olurla hizmet içi eğitim ihtisas kurslarında uygulanmaya konmuştur.

İhtisas Eğitim Merkezlerinde Kasım 2007 yılından itibaren uygulanmaya konan ihtisas eğitim programı, hazırlık dönemi hariç, 12'şer haftalık 6 dönemden oluşmaktadır. İlk beş dönem haftada 24 saat, son dönem ise derslerin yoğunluğu dikkate alınarak 22 saat olarak planlanmış olup, toplam 1706 saat ders ön görülmüştür. Program;

*Tefsir (Tarih ve Usul, Klasik Metinler, Meal)*

*Hadis (Tarih ve Usul, Klasik Metinler, Tahlil ve Tenkid, Anlama ve Yorum)*

*Fıkıh (Giriş, Usul, Klasik Metinler, Makâsıd Teorisi, Genel ve Özel Kaideler, Mukayeseli Metinler, Güncel Problemler, Fetva Usulü)*

*İslam Düşüncesi (Mantık, Akâid-Kelâm, Klâsik Metinler, Ahlâk ve Tasavvuf)*

*Din-İletişim-Eğitim (Dinler ve Dini Akımlar, İletişim ve Dini Rehberlik, Yaygın Din Eğitimi)* olmak üzere toplam 5 temel alandan oluşmaktadır. Her alan farklı alt dallar (dersler) şeklinde programa yerleştirilmiştir.

Din görevlilerinin din hizmeti sunarken bu alanlara ilişkin sağlıklı bilgi birikimine sahip olmaları gerektiği açıktır. Din hizmetlileri aynı zamanda hadis alan dersinde hadisleri değerlendirme ve kritik etme becerisine de sahip olmalıdırlar. Çünkü bu programla hadis öğrenme alanı ile kursiyerlere klasik bilgi birikimine dayalı eleştirel düşünme ve yorumlama yetkinliği kazandırmak hedeflenmiştir. Bu nedenle Hadis alanı; *Usul ve Tarih, Klasik Metinler, Tahlil ve Tenkid, Anlama ve Yorum* olmak üzere dört ana bölüm halinde planlanmıştır. İhtisas Eğitimi Programında Hadis alan derslerinin okutulduğu dönem ve saatlerini tablo halinde şu şekilde verebiliriz:

ÜÇ AYLIK DÖNEMLER	1. DÖNEM (12 hafta)	2. DÖNEM (12 hafta)	3. DÖNEM (12 hafta)	4. DÖNEM (12 hafta)	5. DÖNEM (12 hafta)	6. DÖNEM (12 hafta)
DERSLER VE SAATLERİ	Hadis: Tarih ve Usul I 12x2=24	Hadis: Tarih ve Usul II 12x2=24	Hadis: Tahlil ve Tenkid I 12x3=36	Hadis: Tahlil ve Tenkid II 12x3=36	Hadis: Anlama ve Yorum I 12x3=36	Hadis: Anlama ve Yorum II 12x3=36
	Hadis: Klasik Metin I 12x3=36	Hadis: Klasik Metin II 12x3=36	Hadis: Klasik Metin III 12x2=24	Hadis: Klasik Metin IV 12x2=24	Hadis: Klasik Metin V 12x2=24	Hadis: Klasik Metin VI 12x2=24
	<i>Haftada 5 saat</i> 12x5=60	<i>Haftada 5 saat</i> 12x5=60	<i>Haftada 5 saat</i> 12x5=60	<i>Haftada 5 saat</i> 12x5=60	<i>Haftada 5 saat</i> 12x5=60	<i>Haftada 5 saat</i> 12x5=60

Tabloda görüldüğü üzere<sup>5</sup> her dönem üç ay olmak üzere altı dönemde okutulacak hadis dersleri, her dönem 60 saat olmak üzere toplamda 360 saattir. Hadis alanı dersi için yapılan detaylı program incelendiğinde görülür ki, ders içerikleri ve müracaat edilecek kaynaklar, özenle seçilmiş, bunun yanında derslerde işlenecek konular da açık bir şekilde belirlenmiştir. Şimdi bu yeni programda yer verilen hadis alan derslerini ve içeriklerini yakından tanıyalım.

<sup>5</sup> Bk. DİB, *İhtisas Eğitimi Programı*, s. 30-36.

#### 1.4.1. Hadis: Tarih ve Usul Dersi

Bu dersin I. dönemine 12x2=24 saat, II. dönemine de 12x2=24 saat tahsis edilmiştir. Hadis Usulü için İbn Hacer'in, *Nuhbetü'l-Fiker* adlı eseri, hadis tarihi ve ilimleri için de;

Salih, Subhî, *Ulûmu'l-Hadîs*, Beyrut 1969, Tahhan, Mahmud, *Usûlü't-Tahrîc ve Dirasâtü'l-Esânîd*, Beyrut 1979, Hamidullah, Muhammed, Hz. Peygamber Zamanında Hadis'in Tedvini, (çev. Nafiz Danışman) *AÜİFD. IV* (1957) s.1-7, Azami, Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, (çev. H. Yavuz) İstanbul 1993, Bu derslere altyapı ve giriş olarak da;

Zakir Kadiri (Ugan), Dinî ve Gayri Dinî Rivayetler, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (1926) s.132-210, Sezgin, Fuad, İslam Tarihi'nin Kaynağı Olması Bakımından Hadîs'in Ehemmiyeti, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, II/1/57, İstanbul 1956, Çakın, Kamil, *İslam'da Hadis ve Sünnetin Yeri*, Ankara 1997, Özafşar, Mehmet Emin, İslam'da Haber Konsepti ve İletişim Ahlakı, *Kutlu Doğum Elazığ 2006*, Ankara 2007, kaynak olarak belirlenmiştir.

Hadis tarihi ve usulü için yardımcı literatür olarak;

Babanzâde A. Naim, *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, Ankara 1978, Cihan, Sadık, *Uyurma Hadislerin Doğuşu-Siyasi ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun 1996, Dâvûdî, H. Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, Kadî 'Iyaz, *el-İlmâ'*, (thk. S. A Sakr), Kahire, ty., Kandemir, M. Yaşar, *Mevzu Hadisler*, İstanbul 1970, Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet- Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara 1999, Koçyiğit, Talat, *Mevzû Hadislerin Zuhûru*, *AÜİFD. XV* (1968) s. 57-68, Kurt, Ali Vasfî, *Endülüste Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998, Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadîs*, Ankara 1991, Tehânevî, *Kavâid fi Ulûmi'l-Hadîs*, Beyrut 2001, Yücel, Ahmet, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi- Hicri İlk Üç Asır*, İstanbul 1996, Brown, Daniel, *Geleneği Yeniden Düşünmek*, (çev. S. Özer-S. Kızılkaya), Ankara 2000, Görmez, Mehmet, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", *İslâmiyât Dergisi*, C. 3, S. 1 (2000) s. 11-31, Juynboll, G. H. A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, (çev. Salih Özer), Ankara 2000, şeklinde eserler listesi belirlenmiştir.

#### 1.4.2. Hadis: Tahlil ve Tenkit Dersi

İhtisâsın III. dönemine 12x3=36 saat, IV. dönemine de 12x3=36 saat hadis alanında tahlil ve tenkit dersi planlanmış ve dersin kaynak kitapları olarak ta şunlar belirlenmiştir:

Ebu Ğudde, Abdulfettâh, *el-İsnadu Mine'd-Din*, Haleb 1992, Koçyiğit, Talat, İslam Hadisinde İsnad ve Hadis Ravilerinin Cerhi, *AÜİFD*, Ankara 1961, s. 42-57, Leknevî, M. Abdulhay, *el-Ecvibetu'l-Fâdile li'l-Esileti'l-'Aşarati'l-Kâmile* (thk. A. Ebu Gudde) Beyrut 1984, İbnu'l-Kayyim, *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahih ve'd-Daîf*, (thk. E. Gudde) Haleb 1994, Hatiboğlu, M. Said, Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkidçiliği, *AÜİFD*, XIX, Ankara 1973, s. 59-74, Erul, Bünyamin, Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe, *İslâmiyât Dergisi*, C. 3, S. 2, Ankara 2000, s. 109-129, Zerkeşi, Bedrüddin, *el-İcâbe*, (thk. Bünyamin Erul), Beyrut 2004, İdlîbî, Selahaddin, *Menhecu Nakdi'l-Metn 'inde Ulemâi'l-Hadîs*, Beyrut, 1983, Sezgin, M. Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara 2000, Çakın, Kamil, Buhârî'nin Otoritesini Ka-

zanma Süreci, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, X, 1997, Özafşar, M. Emin, Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i, *AÜİFD*, XXXIX (1999) s. 287-356, Hatıboğlu, M. Said, *İslâmî Tenkid Zihniyetinin Doğuşu ve Hadis Tenkitçiliği*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1963, Hatıboğlu, M. Said, *Emevîlerin Sonuna Kadar Siyâsî-İçtimâî Hadiselerle Hadis Münasebeti*, (basılmamış Doçentlik Tezi) Ankara 1967, Hatıboğlu, M. Said, *İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureysiliği*, *AÜİFD*, XXIII (1978) s. 121-213, Hatıboğlu, M. Said, Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, X (1997) s. 1-14, Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (çev. S. Akdemir) Ankara 1995, Tuksal, H. Şefkatli, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000, Ünal, İ. Hakkı, Hz. Peygamber'in Dilinden Konuşturulan Tarih 'Yere Batırılacak Ordu' Rivâyeti', *İslâmiyât Dergisi*, C. I, S. 2 (1998) s. 39-51, Paçacı, Mehmet, Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı, *İslâmiyât Dergisi*, C. I, S. 1, (1998) s. 35-53.

Yardımcı literatür olarak da şu eserler belirlenmiştir:

Aşıkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi- Cerh ve Ta'dil İlmi*, İstanbul 1997, Azamî, Mustafa, *İslam Fıkhi Ve Sünnet-Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri-* (çev. M. Ertürk) İstanbul 1996, Çakın, Kamil, Hadis'in Kur'an'a Arzı Meselesi, *AÜİFD*, XXXIV (1993) s. 237-262, Polat, Selahaddin, *Hadîs Araştırmaları*, İstanbul 1998, Ünal, Yavuz, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu (Akla Uygunluk-Akla Aykırılık)*, Samsun 1999, Yıldırım, Suat, "Hadisleri Kur'anla Karşılaştırma Meselesinin Kaynakları", *Tayyib Okuç Armağanı*, Ankara 1978, s. 105-114, Başaran, Selman, İbn Hazm'ın Kütüb-ü Sitt'e'ye Bakışı, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, II (1988) s. 7-21, Dere, Ali, Rivâyet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri, *İslâmiyât Dergisi*, C. I, S. 2, (1998) s. 11-37, Ebû Reyve, Muhammed, *Muhammedî Sünnet'in Aydınlatılması*, (çev. M. Tan) İstanbul 1988, Ertürk, Mustafa, Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, X (1997) s. 125-137, Erul, Bünyamin, Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivâyetlerin Tahlil ve Tenkidi, *İslâmiyât Dergisi*, C. I, S. 1 (1998), s. 55-72, Özafşar, M. Emin, Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti, *İslâmiyât*, C. I, S. 3, (1998) s. 19-48, Tasserou, Ella Landau, Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme, (çev. İsmail H. Ünal) *İslamî Araştırmalar Dergisi*, VI (1993) s. 261-278, Ünal, İ. Hakkı, Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i Anlamak, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, X (1997) s. 42-58.

#### 1.4.3. Hadis: Anlama ve Yorum Dersi

Hadis alanındaki Anlama ve Yorum dersinin V. dönemine 12x3=36 saat, VI. dönemine de 12x3=36 saat tahsis edilmiş ve dersin kaynak kitapları olarak şunlar belirlenmiştir;

Erul, Bünyamin, Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik, *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu, 11-12-Mayıs 2007 Konya*, Konya 2008, s. 212-237, Gazali, *Kanunü't-Tevîl*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire 1945, Yaltkaya, M. Şerafeddin, Gazzali'nin Tevil Hakkında Basılmış Bir Eseri, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI (1930) s. 46-58, Dihlevî, A. Şah Veliyullah, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, thk. S. Sabık, Kahire 2005, Başaran, Selman, Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi, *UÜİFD*, III (1991) s. 51-64, Başaran, Selman, Ha-

dislerde Mana Rivayetinin Sonuçları, *UÜİFD, III* (1991) s. 65- 76, Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1998, Özafşar, M. Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000.

Yardımcı literatür olarak belirlenen kaynak eserler de şunlardır:

Erul, Bünyamin, *Sahâbe'nin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2000, Goldziher, Ignaz, Hadîs'te Yeni-Eflatunculuk ve Gnostik Unsurlar, (çev. Ömer Özsoy) *AÜİFD, XXXVI* (1997) s. 405-421, Görmez, Mehmet, Gazâlî Felsefesinde Varlık Mertebeleri Bakımından Hadislerin Anlaşılması ve Yorumlanması, *AÜİFD, XXXIX* (1999) s. 357-368, Güler, Zekeriya, Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü, *İLAM Araştırma Dergisi*, c. 1, S. 2 (1996) s. 113-131, Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (çev. Bünyamin Erul), Kayseri 1998, Kardâvî, Yusuf, Nasları Anlama ve Değerlendirme, (çev. Yusuf Işıcık) *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1 (1986) s.41-48, Özafşar, Mehmet Emin, Sistematik Usûl Dönemleri Öncesinde Rivâyetlerin Muhtevâ Tahlîli ve Şeybânî Örneği, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. X. S. 1-3, s. 75-85, Sabbâğ, Muhammed, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Hadîs en-Nebevî*, Beyrut 1988.

#### 1.4.4. Hadis: Klasik Metin Dersi

*Klasik Metin* dersi, ihtisasın I. dönemine 12x3=36, II. dönemine 12x3=36, III. dönemine 12x2=24 ve IV. dönemine de 12x2=24 saat olarak planlanmış ve dört dönemlik on iki ay için dersin kaynak kitabı olarak sadece İmam Malik'in *Muvatta'*ı belirlenmiştir. Buna yardımcı kaynak olarak şu iki çalışma tespit edilmiştir;

Gu Raya, M. Yusuf, *Sünnet'in Neliği Sorununa Metodik bir Yaklaşım*, (çev. M. E. Özafşar), Ankara 1999, Dere, Ali, İmam Malik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, X (1997) s. 69-73.

*Klasik Metin* dersinin V. dönemine 12x2=24 ve VI. dönemine de 12x2=24 saat tahsis edilmiş ve dersin kaynak kitapları olarak şunlar belirlenmiştir:

Buhârî, (K. İlm, K. İtisam bi'l-kitab ve's-sünne), Müslim, (K. İman, K. Birr), Tirmizî (K. Libas, K. At'ime, K. Eşribe), Ebû Davud (K. Sünne, K. Cihad, K. Fiten ve'l-Melahim)

İbn Hazm (*el-Muhalla*)<sup>6</sup>, Şia'dan seçme metinler<sup>7</sup>

*Klasik Metin* dersi için yardımcı literatür olarak belirlenen kaynak eserler de şunlardır:

Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler -Sistem ve Tarihleri-*, (çev. C. Tunç) Ankara 1982, Güler, Zekeriya, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Ankara, 1997, Koçyiğit, Talat, Âhâd Haberlerin Değeri, *AÜİFD, XIV* (1966) s. 125-142, Schacht, Joseph, Eski Hukuk Mekteplerinde Hadisler, (çev. Selahaddin Eroğlu) *AÜİFD, XXVIII* (1986) s. 143-158, Sıddıkî, M. Zübeyir, İslam Hukukunda Hadîs'in Yeri, (çev. Esat Kılıçer) *AÜİFD*, (1964) s. 113-117, Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.

<sup>6</sup> İbn Hazm'ın *el-Muhalla* adlı eserin hangi bölümlerinden seçme metinlerin okutulacağı belirtilmemiştir.

<sup>7</sup> Müfredatta "Şia'dan seçme metinler" şeklinde ifade edilmekle birlikte hangi kitap ve hangi bölümün okutulacağı belirtilmemiştir. Meselâ Kuleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserinden bir bölüm belirtilebilir.

#### 1.4.5. Programdaki Klasik Metinlerin Okunmasıyla İlgili Esaslar

İhtisas Kursları öğretim programında Fıkıh, Tefsir, Kalam, Hadis vb. ilim dallarına ait Arapça klasik eserlerin okunması, öğrenme-öğretme sürecinde önemli bir yer tutmaktadır. Ancak metin okuma yöntemine yönelik olarak metnin hareketlenmesi, aynen Türkçeye aktarılmasına çalışılması ve gramer açıklamaları ile uğraşarak metindeki ana düşüncenin kaybolması gibi eleştiriler dile getirilmektedir. Bu nedenle, klasik metinler okunurken aşağıdaki ilkelere dikkat edilmesi okunan metinlerden daha fazla verim alınması açısından yararlı olacaktır. Bu ilkeler şunlardır:

Kursiyerler, okunan klasik metni Türkçeye aynen tercüme yapma çabası yerine, ilgili bilim dalının kavram ve ilkelerini anlamaya özendirilmelidir.

Kursiyerlerden, metindeki sebep-sonuç ilişkisi belirlenerek bilgiyi kendi ifade formatlarına çevirmeleri istenmemelidir.

Kursiyerlerin, metindeki olgu ve düşünceleri ayırt etme becerilerini geliştirmelerine önem verilmelidir.

Kursiyerin okunan metinden çıkarımlarda bulunması sağlanmalıdır.

Aynı konu ile ilgili iki ya da daha fazla kaynaktan alınan bilgiler sentezlenebilmelidir.

Kursiyerler, metindeki sorunun farkına varabilmeli ve tanımlayabilmeli; probleme yönelik ortaya konan düşünceleri değerlendirip yorumlayabilmeli ve kendi bakış açısını geliştirebilmelidir.

Metinde müellifin konuyu ele alışı, kavram ve ilkeleri kullanım tarzı belirlenmelidir.

Kursiyer, metinleri, bilgi edinme yanında, eleştirme, analiz etme ve fikir oluşturmak için okuduğunun farkında olmalıdır.<sup>8</sup>

#### 1.5. 2009 Yılından Sonra Programdaki Hadis Dersleri

Kasım 2007 yılında uygulamaya konulan ihtisas eğitim programının, iki yıl takip edilmesi için 06 Aralık 2007 tarih ve 1446 sayılı onayla kurulan bir komisyonca hazırlanan raporlarla, 27 Şubat 2009 tarihinde Kayseri’de düzenlenen “Eğitim Merkezi Müdürleri Semineri” ve 11 Nisan 2009 tarihinde Antalya’da düzenlenen “Eğitim Merkezi İdareci ve Öğretmenleri Semineri”nde ihtisas eğitim programına yönelik yapılan istişare toplantılarında, bazı değişikliklerin yapılmasına karar verilmiştir. 2009 yılında yapılan bazı değişikliklerle geliştirilen İhtisas Eğitim Programı halen yürürlükte olan programın son şeklidir. Bu değişiklikler Tefsir, Hadis, Fıkıh, İslam Düşüncesi ve Din, İletişim, Eğitim ve Kur’an-ı Kerim alan derslerinde yapılmıştır. Burada sadece konumuz olan Hadis alanı ile ilgili yapılan değişiklikleri naklediyoruz.

“Hadis: Tarih ve Usul I-II derslerinin, 2 dönem 2’şer saatten, I. dönemde 4 saat olarak düzenlenmesi,

II. Döneme, Haftada 2 saatlik Hadis Kaynakları ve Hadis Araştırma Teknikleri adıyla 2 kredilik bir dersin eklenmesi,

<sup>8</sup> DİB, *İhtisas Eğitimi Programı*, s.11.

III ve IV. dönemdeki Hadis Tahlil ve Tenkid I-II derslerinin Hadis Tahlil ve Tenkid dersi adıyla haftada 2 saat olmak üzere III. döneme alınması,

V ve VI. dönemdeki haftada üçer saatlik Hadis Anlama ve Yorum I-II derslerinin haftada ikişer saat olarak IV ve V. döneme kaydırılması,

Hadis Klasik Metin dersinde okutulan İmam Malik'in el-Muvatta isimli eserinin yerine, İmam Münziri'nin *Muhtasarı Sahihi Müslim* adlı eserinin okutulması,

Hadis: Klasik metin II, IV, V ve VI. Dönem derslerinin haftada 2 saatten 3 saate çıkarılması,

VI. döneme Hadisler Işığında Hz. Peygamber'in Hayatı adlı bir dersin ilave edilmesi,

Toplam ders saatlerinin 360 saatten 384 saate çıkartılması teklif edilmiş ve onaylanmıştır.<sup>9</sup>

Bu değişikliklere göre şöyle bir tablo ortaya çıkmıştır:

ÜÇ AYLIK DÖNEMLER	1.DÖNEM (12 hafta)	2. DÖNEM (12 hafta)	3. DÖNEM (12 hafta)	4. DÖNEM (12 hafta)	5. DÖNEM (12 hafta)	6. DÖNEM (12 hafta)
DERSLER VE SAATLERİ	Hadis: Tarih ve Usul 12x4=48	Hadis Kaynakları ve Hadis Araştırma Teknikleri 12x2=24	Hadis: Tahlil ve Tenkid 12x2=24	Hadis: Anlama ve Yorum I 12x2=24	Hadis: Anlama ve Yorum II 12x2=24	Hadis: Hadisler Işığında Hz. Peygamber'in Hayatı 12x2=24
	Hadis: Klasik Metin I 12x3=36	Hadis: Klasik Metin II 12x3=36	Hadis: Klasik Metin III 12x3=36	Hadis: Klasik Metin IV 12x3=36	Hadis: Klasik Metin V 12x3=36	Hadis: Klasik Metin VI 12x3=36
	<i>Haftada 7 saat</i> 12x7=84	<i>Haftada 5 saat</i> 12x5=60	<i>Haftada 5 saat</i> 12x5=60	<i>Haftada 5 saat</i> 12x5=60	<i>Haftada 5 saat</i> 12x5=60	<i>Haftada 5 saat</i> 12x5=60

## 2. İhtisas Kurslarındaki Hadis Derslerinin Genel Amaçları ve Öğretim Esasları

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 02 Kasım 2007 tarih 1192 sayılı yazısıyla denemek ve geliştirilmek üzere aynı tarih ve 1224 sayılı olurla hizmet içi eğitim ihtisas kurslarında uygulanmaya konan programın genel amaçları şöyle belirtilmiştir:

“İhtisas eğitimi programının amacı, Başkanlık personelini;

Başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere İslam bilimleriyle ilgili temel kaynakları ve güncel çalışmaları kullanabilme becerisine sahip olan,

İslâm bilimlerini kendi terimleri ve özgün yöntemleri ile kavrayan,

İslam düşüncesi ve medeniyetinin Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh, Tasavvuf, İslam Ahlakı gibi temel disiplinleri ile ilgili bilgilerini geliştiren,

Edindiği bilgiler ışığında dini konularda toplumun sorularına ve ihtiyaçlarına cevap verebilen,

Problemler karşısında mantıklı tutarlılığa ve eleştirel düşünebilme becerisine sahip olan,

Tarihi ve güncel dinî oluşum ve akımları değerlendirebilen,

<sup>9</sup> Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı makamının 16 Nisan 2009 tarih ve 245 sayılı olurları ve Ek-1-2.

Edindiği bilgiyi sorgulayan, toplumun dinî ve ahlakî sorunları ile bağlantılı olarak analiz ve sentez yoluyla güncelleştirebilen,

Din hizmetinin gerektirdiği temel becerilere sahip olan,

Güncel dinî sorunları çözümlerken Kur'an, sünnet ve kültürel mirası birlikte değerlendirebilen,

Bilgiye ulaşmada kitle iletişim araçlarından yararlanan, bu araçlardan gelen mesajlara karşı eleştirel bakış açısı kazanan ve seçici olan,

Demokratik değerlere ve insan haklarına saygılı, sosyal katılım becerisi gelişmiş, iletişim, rehberlik ve yorum yeteneğine sahip olan bireyler haline getirmektedir."<sup>10</sup>

İhtisas eğitimi için 2007 de hazırlanan programdaki Hadis alanının genel amaçları ise maddeler halinde şöyle belirlenmiştir: "Hadis dersini alan kursiyer;

Hadis ilminin temel kavram ve kaynaklarını tanıır.

Hadis'in tarihi gelişimini açıklar.

Hadis çeşitlerini özellikleriyle açıklar.

Hadis kaynaklarını yapısal özellikleriyle öğrenir.

Hadis kaynaklarından yararlanır.

Klasik hadis metinlerini okur ve açıklar.

Hadis ve fıkah ilişkisini kurarak hadislerin farklı yorum ve hükümlere nasıl imkân verdiğini kavrar.

Hadislerin tahlil ve tenkidine ilişkin tarihî ve güncel yaklaşımları değerlendirir.

Hadisleri anlama ve yorumlamada tarihî ve güncel yaklaşımları bilir ve kullanır.

Güncel hadis problemlerinin değerlendirilmesinde eleştirel yaklaşımı kullanır.

Hadis çevirilerinde yöntem sorunlarının farkında olur.

Hadisleri muhtelif yorum yöntemleri uygulayarak tahlil eder."<sup>11</sup>

Bu amaçların gerçekleşmesi için hadis derslerinin aşağıdaki uygulama esaslarına göre yapılması gerekir:

"Hadis temel alanının bütün alt öğrenme alanlarında kursiyerlerin özgüven içerisinde inisiyatif alabileceği ders ortamları oluşturulur.

Hadis öğrenme alanının kursiyerlerde geliştirmeyi hedeflediği özgün ve eleştirel düşünme, kaynakları kullanabilme ve yararlanabilme ve benzeri becerilerini geliştirebilmek için öğrenme-öğretme sürecinde; metin okuma, soru-cevap, grup çalışması, tartışma, araştırma ve sunum gibi yöntem ve teknikler uygulanır.

Klasik metinlerden el-Muvatta', Şeybânî nüshası ile mukayeseli olarak okunur.

<sup>10</sup> Bk. DİB, *İhtisas Eğitimi Programı*, s. 10.

<sup>11</sup> Bk. DİB, *İhtisas Eğitimi Programı*, s. 28.



Programda yer alan okuma metinlerinin öğretiminde kaynakları ve kaynakların yapısal özelliklerini tanımanın yanı sıra bu metinlerden nasıl yararlanılabileceği üzerinde durulur.

Kursiyerlerin analiz, sentez ve yorum yeteneklerini geliştirmek amacıyla konuyla ilgili ileri okuma literatüründen yararlanır.

Hadis öğrenme alanının “Tahlil ve Tenkit”, “Anlama ve Yorum” alanlarındaki teorik bilgiler verildikten sonra bu bilgilerin transfer edilebilmesi için metin üzerinde uygulamalı çalışmalar yapılır.”<sup>12</sup>

Hazırlanan bu ihtisas programında hadis alanıyla ilgili tespit edilen dersler ve bu derslerin içerikleri incelenecek olursa, belirlenen derslerin işlenmesi ve bu müfredatın uygulanması durumunda, her kursiyerin belirtilen bu amaçları gerçekleştirme hususunda önemli bir altyapı oluşturacağı görülecektir.

### 3. İhtisas Kurslarındaki Hadis Derslerine Dair Mülahazalar

Kuruluşundan günümüze kadar Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde altı eğitim merkezindeki ihtisas kurslarında farklı zamanlarda uygulanan program içerisinde yer alan Hadis dersleriyle ilgili müfredat hakkında tespitlerde bulunuldu. Şimdi de bu tespitler bağlamında ihtisas kurslarındaki gelişim süreci içerisinde hadis dersleri, saatleri, okutulan kitaplarla ilgili yapılan değişikliklere dair mülahazalarımızı belirtmek istiyoruz.

#### 3.1. Hadis Alan Dersleri ve Saatleriyle İlgili Mülahazalar

1976 ile 1999 tarihleri arasındaki ihtisas döneminde, haftada 3 saat (3saat x 84 hafta = 252 saat) hadis dersi okutulmuştur. 1999 yılından itibaren 2 saat hadis usulü dersi konmuş, yani hadis alan dersi Hadis ve Hadis Usulü olmak üzere iki ders olmuş, ders saatleri de 3'ten 5 saate çıkarılmıştır. Ders sayısı ve saatleri bakımından bu durum 2007 yılına kadar devam etmiştir.

Kasım 2007 yılından itibaren uygulanmaya konan programa göre Hadis alanı, *Usul ve Tarih*, *Klasik Metinler*, *Tahlil ve Tenkid*, *Anlama ve Yorum* olmak üzere dört ana bölüm halinde planlanmıştır. Buna göre her dönem üç ay olmak üzere altı dönemde okutulacak hadis dersleri, her dönem 60 saat olmak üzere toplamda 360 saat olarak belirlenmiştir.

2009 yılında İhtisas Eğitim Programında bazı değişiklikler daha yapılmış ve bu değişikliklerin Hadis alan dersleriyle ilgili olan kısmı da şöyledir:

“Hadis: Tarih ve Usul I-II derslerinin, 2 dönem 2’şer saatten, I. dönemde 4 saat olarak düzenlenmesi,

II. döneme, Haftada 2 saatlik *Hadis Kaynakları ve Hadis Araştırma Teknikleri* adıyla 2 kredilik bir dersin eklenmesi,

III ve IV. dönemdeki Hadis Tahlil ve Tenkid I-II derslerinin Hadis Tahlil ve Tenkid dersi adıyla haftada 2 saat olmak üzere III. döneme alınması,

V ve VI. dönemdeki haftada üçer saatlik Hadis Anlama ve Yorum I-II derslerinin haftada ikişer saat olarak IV ve V. döneme kaydırılması,

<sup>12</sup> Bk. DİB, *İhtisas Eğitimi Programı*, s. 29.

Hadis: Klasik metin II, IV, V ve VI. dönem derslerinin haftada 2 saatten 3 saate çıkarılması,

VI. döneme *Hadisler Işığında Hz. Peygamber'in Hayatı* adlı bir dersin ilave edilmesiyle,

Toplam ders saatleri 360 saatten 384 saate çıkartılmıştır.

İhtisas kurslarındaki hadis alan dersleri 1976'dan günümüze kadarki süreçte, ders sayısı ve saatleri bakımından devamlı bir gelişme göstermiştir. Yapılan bu değişiklikler sürecini belirtecek olursak şöylece tablolaştırabiliriz:

YILLAR	DERSLER	HAFTALIK DERS SAATI	TOPLAM DERS SAATI
1976-1999	-Hadis	3 saat	3 x 84 = 252
1999-2007	-Hadis -Hadis Usulü	5 saat	5 x 80 = 400
2007-2009	-Usul ve Tarih -Klasik Metinler -Tahlil ve Tenkit -Anlama ve Yorum	5 saat	5 x 72 = 360
2009-2012	-Usul ve Tarih -Klasik Metinler -Tahlil ve Tenkit -Anlama ve Yorum -Hadis Kaynakları ve Hadis Araştırma Teknikleri -Hadisler Işığında Hz. Peygamber'in Hayatı	5 saat + 12 hafta boyunca 2 saat	5 x 72 = 360 2 x 12 = 24 360 + 24 = 384

İhtisas kurslarındaki hadis alan dersleri, başlangıçta hadis dersi adında tek ders iken, yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere iki ders, sonra dört ders ve halen devam etmekte olan programa göre altı derse çıkarılmıştır. Yani yapılan uygulamalar ve duyulan ihtiyaç üzere gerek ders sayısı ve gerekse toplam alan ders saatleri bakımından, programdaki hadis alan derslerinde devamlı yeniliğe gidilmesi, kanaatimizce gayet olumlu bir gelişme olarak görülmelidir.

Hız. Peygamber sonrasında sosyo-politik bakımdan İslam toplumunda ciddi rahatsızlıklar zuhur etmiş, iç çatışmalar yaşanmış ve iktidar çatışmaları toplumun bölünmesine yol açmıştır. Bu süreçte çeşitli fırkalar teşekkül etmiş ve her zümre kendini haklı çıkarmak ve muhaliflerini karalamak amacıyla hadislerden yararlanma cihetine gitmiştir. Hatta bazı kesimler, yakınlık duyduğu çevreler uğruna, yoğun miktarda hadis uydurmuşlardır.<sup>13</sup> Ayrıca hicri ikinci ve üçüncü asırlarda ekoller arasındaki ilmi tartışmaların önemli bir kısmı, hadislerin sıhhatini tespit ve yorumlanmasıyla ilgili olmuştur.<sup>14</sup> Bütün bu hususlar, hadislerin tahlil ve tenkidinin oldukça önemli ve hassas bir konu olduğunu ortaya koymakta ve aynı şekilde hadisleri yorumlamada da metodolojik bir perspektifi gerekli kılmaktadır. Bundan dolayı hadis alanında *Tahlil ve Tenkit, Anlama ve Yorum, Hadis Kaynakları ve Hadis Araştırma Teknikleri* gibi derslere ihtisas programında yer verilmesi, yerinde ve isabetli olmuştur. Ancak programda teorik saatler belirtilmiş, uygulama saatleri belirtilmemiştir. Muhtemelen bu derslerin uygulamaları, ders içinde veya ödevler şeklinde yapılmaktadır.

<sup>13</sup> Bk. Kandemir, "Mevzu", *DİA*, XXIX, s. 493-494.

<sup>14</sup> Yücel, *Hadis Usulü*, s. 204.

2009 yılında yapılan ve halen uygulan programa göre ihtisasın VI. döneminde hadis alan derslerinde okutulmak üzere, *Hadisler Işığında Hz. Peygamber'in Hayatı* adlı bir ders ilave edilmiştir. Kanaatimizce programda İslam tarihi adıyla bir derse yer verilmeliydi. İslam tarihi dersi içerisinde de siyer adıyla bir bölüm olarak Hz. Peygamber'in Hayatının okutulması daha uygun olurdu.

### 3.2. Okutulan Kitaplarla İlgili Mülahazalar

1976 yılında uygulamaya konulan program gereği ihtisas süresi boyunca hadis dersine ayrılan üç saat içerisinde 1993 yılına kadar Ebû Davud'un *Sünen* adlı eseri ile Abdullah Siracuddin'in *Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye* adlı kitabının okutulmasına devam edilmesinin kursiyerler açısından pek zengin bir müfredat olduğu söylenemez. Ancak 1993 yılından itibaren önceki kitaplara ilaveten *el-Lü'lüü ve'l-Mercan*, *Mişkatü'l-Mesabih*, *Meşarikü'l-Envar* gibi hadis kitaplarından birinin okutulması, ayrıca Buhari, Müslim, Ebu Davud, Tirmizi, İbn Mace, Nesaî, Ahmed b. Hanbel gibi hadis imamlarının hadis eserleri ve bu eserlere ait şerhlerin kursiyerlere tanıtımının yapılmasının ön görülmesi, bir gelişme ve yerinde bir tespit olarak görülebilir.

08/10/1999 tarihinden itibaren ihtisasın ilk altı ayından sonra Hadis Usulü derslerine son verilmesi, 5 saatlik Hadis derslerinin 3 saatinde *Teysiru'l-Allam Şerhu 'Umdeti'l-Ahkam* veya *Sübülü's-Selam* gibi kitapların okutulmasına devam edilmesi, haftalık diğer iki saatlik hadis dersinde ise sırasıyla Buhari'nin *Sahihi*, Müslim'in *Sahihi*, Ebû Dâvud'un *Sünen'i*, Tirmizî'nin *el-Camiu's-Sahih*, Nesaî ve İbn Mace'nin *Sünen'leri*, Darimi'nin *Sünen'i* ve İmam Malik'in *Muvatta'* adlı hadis kaynaklarından dersin hocası tarafından seçilen bölümlerin okutulması, hadis dersleri bakımından gittikçe bir ilerlemenin olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Kasım 2007 yılından itibaren uygulanmaya konan ihtisas eğitim programındaki hadis alan derslerini ve okutulan kitapları ayrı ayrı ele almak daha uygun olacaktır.

Tarih ve Usul Dersi'nde hadis usulü için İbn Hacer'in, *Nuhbetü'l-Fiker* adlı eserinin belirlenmesi yerinde kabul edilebilir. Ancak hadis tarihi ve ilimleri için de Sübhî Salih'in *Ulûmu'l-Hadîs ve Mahmud Tahhan'ın Usûlü't-Tahrîc ve Dirasetü'l-Esânîd* isimli eserlerin ders kitabı olarak belirlenmesinin yeterli olacağı ve diğer listelenen eserlerin kursiyerler için yardımcı kaynak olarak belirtilmesinin daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

Tahlil ve Tenkid Dersi için verilen kaynak kitapların sayısı da hayli çoktur. Verilen bu listeden bir veya iki eserin ders kitabı seçilmesi, diğerlerinin ise yardımcı kaynak olarak listelenmesi daha uygun olabilirdi. Mesela bu ders için Muhammed Abdülhay el-Leknevi'nin, *el-Ecvibetu'l-Fadile li'l-Esileti'l-Aşarati'l-Kamile* ile Mehmet Said Hatiboğlu'nun *İslâmî Tenkid Zihniyetinin Doğuşu ve Hadis Tenkitçiliği*, (Basılmamış Doktora Tezi), gibi çalışmalar ders kitabı olarak seçilebilirdi.

*Anlama ve Yorum* dersi için de bir ders kitabının seçilmemesi ve dersin kaynak kitapları olarak uzun liste verilmesi, bir karışıklığa veya dersin amacına ulaşmamasına neden olabileceği ihtimalini göstermektedir. Dersin kaynak ve yardımcı kaynak kitap isimlerinin verilmesi, saha ile ilgili çalışmalardan haberdar olma yönüyle uygun kabul edilebilir, ancak derste okutulacak kitabın belirtilmemesi bir eksiklik olarak görülebilir.

Klasik Metin Dersi için seçilecek kaynak eserin, konulu tasnif edilmiş hadis eserlerinde geçen bütün bölümleri kapsayıcı bir eserin belirlenmesinin daha yerinde bir seçim olacağını düşünmekteyiz. Yani İmam Malik'in *Muvatta'*ı yerine Müslim veya Tirmizî'nin *el-Camiu's-Sahih* adlı eserlerinden biri olabilirdi.

Klasik Metin dersinin V. ve VI. dönemlerinde okutulması düşünülen Buhârî (K. İlm, K. İtisam bi'l-kitab ve's-sünne), Müslim (K. İman, K. Birr), Tirmizî (K. Libas, K. At'ime, K. Eşribe), Ebû Davud (K. Süne, K. Cihad, K. Fiten ve'l-melahim), İbn Hazm (*el-Muhalla*) ve Şia'dan seçme metinlerin kaynak kitaplar olarak belirlenmesini isabetli ve yerinde görmekteyiz. Ancak *el-Muhalla*'dan hangi bölüm, Şia'dan kimin eseri ve hangi bölümün okutulacağı belirtilmemiştir. Meselâ Kuleynî'nin *el-Kafl* adlı eseri şeklinde Şia'dan bir hadis kaynağının belirtilmemesi, bir karışıklığa veya ihmale neden olabilir. Yine Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Darimî'nin *Sünen*'i gibi eserlerde de klasik hadis metinlerinin bulunduğunu göz ardı etmemek gerekir. Bunların klasik metin kitapları listesine dâhil edilmemesi bir eksiklik olarak görülebilir. Çünkü Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, hadis edebiyatı türünde tasnif bakımından görülmesi gereken bir kaynak ve Darimî'nin *Sünen*'indeki mukaddime kısmının da, ehli hadîsin düşünce yapısını göstermesi bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz.

2009 yılında yapılan bazı değişikliklerle geliştirilen İhtisas Eğitim Programının halen yürürlükte olan son şeklinde yapılan değişiklikler kapsamında Hadis alan derslerinde okutulacak kitaplara baktığımızda, sadece Klasik Metin dersinde okutulan İmam Malik'in *el-Muvatta* isimli eserinin yerine, İmam Münziri'nin *Muhtasaru Sahihi Müslim* adlı eserinin okutulması farkını görülebilir. İhtisasın II. döneminde haftada 2 saatlik *Hadis Kaynakları ve Hadis Araştırma Teknikleri* adında konulan derste okutulacak kitabın belirtilmemesi, herhalde ders hocasının seçimine bırakılmıştır. Hadis alan derslerinin ders kitapları veya kaynak kitap seçimi daha titiz ve seçici olabilirdi. Ders kitabı olarak belirlenen bir iki kitap dışındaki sıralanan çalışmaların hepsi, yardımcı kaynak listesine dâhil edilebilirdi.

Hadisin diğer İslami ilimlere kaynaklık ettiği bilinmektedir. Diğer İslami ilimlerin hadis alma usullerini tanıma açısından, usulü fıkıh dersi için belirlenen Zekiyüddin Şa'ban'ın *Usulü'l-Fıkh'l-İslâmî* adlı ders kitabı dışında, kelimcilerin metodu veya kelamcı ve fakihlerin metotlarını birleştirerek yazılan bazı fıkıh usulü eserlerinin *Sünnet* veya *el-Ahbar* bölümlerinin Hadis Usulü ders kitaplarına dâhil edilmesi, kanaatimizce uygun olabilirdi. Bu sayede hadis usulünü diğer disiplinlerin hadisi alma usulleri ile kıyaslama imkânı yakalanmış olurdu.

## Sonuç

Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki altı eğitim merkezinde halen uygulanmakta olan İhtisas Eğitimi Programı'nın, sahasında büyük bir boşluğu doldurduğu inkâr edilemez. İlk dokuz aylık dönemde Arapça hazırlık bölümünü başaran kursiyerler Tefsir, Hadis, Fıkıh vb. alanlarla ilgili çeşitli dersler almaktadırlar. Bu derslerden bir kısmı da hadis alan dersleridir. Hadis ilmi; Fıkıh, Kelâm, Tefsir ve benzeri İslâm bilimleri için veri teşkil etmesi bakımından ayrı bir yere sahiptir.

Zaman içerisinde kitlelere hitap eden farklı türde hadis kitapları kaleme alınmıştır. Bu itibarla ihtisas eğitim programında Hadis öğrenme alanı yapılandırılırken Hadis'in, Tefsir, Fıkıh, Kelam gibi İslam bilimleriyle olan irtibatı göz önünde tutulmuş, ancak Hadis alan derslerinin diğer İslâmî disiplinlerle olan münasebetlerini ortaya ko-

yan bir dersin olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla bu ihtiyacı giderecek bir dersin programa dâhil edilmesi, meselâ *Diğer İslami İlimlere Kaynaklık Etmesi Açısından Hadis* veya daha özel olarak, *Tefsire Kaynaklık Etmesi Açısından Hadis, Fıkha Kaynaklık Etmesi Açısından Hadis, Tasavvufa Kaynaklık Etmesi Açısından Hadis* şeklinde derslerin veya konuların konulması kanaatimizce önemli bir boşluğu dolduracaktır.

İhtisas eğitiminde en fazla ders saatine ve çeşidine sahip alan dersi, fıkah dersleridir. 1976 ile 1999 tarihleri arasında haftada 3 saat olmak üzere ihtisas dönemi 84 haftada 252 saat hadis derslerine yer verilirken, bu programdaki fıkah derslerine baktığımız zaman haftada 10 saat olmak üzere 84 haftada 840 saat fıkah dersi ve ayrıca haftada 2 saat olmak üzere 84 haftada 168 saat feraiz dersi olduğunu görmekteyiz. Halen uygulanmakta olan ihtisas kursu programına göre fıkah dersleriyle bir kıyaslama yapılacak olursa Fıkah alan derslerine ihtisas boyunca toplam 708 saat yer verilmiş, hadis alan derslerine ise 384 saat yer verilmiştir. Diğer bir ifadeyle, Diyanet'in ihtisas eğitim merkezinin fıkah ağırlıklı bir ihtisas kursu olduğu söylenebilir. Bunun da temelinde toplumdan gelecek dinî sorulara yeterli cevap verebilecek eleman yetiştirme amacı olduğu düşünülebilir. Hadis ders saatlerinin fıkah ders saatlerine göre azlığı, fetva ve dinî soruları cevaplandırmanın vaaz ve irşad konularından daha öncelikli olduğunu göstermektedir.

1976-2007 yılları arasında bütün ihtisas eğitimi boyunca, hadis ders saatlerinin tespiti ve kitaplarının seçiminde, Ebu Davud'un *Sünen'i*, daha sonra *Teysiru'l-'Allam* veya *Sübülü's-Selam'ın* baştan sona okutulması, bu dönemde de hadis dersinin fıkah-hadis münasebetleri çerçevesinde programlandığını ve ihtisas kursunda dini soruları cevaplama ve fetva verme becerisinin öncelendiğini gösterir. Bu husus fikhî konuların temellendirilmesi bakımından olumlu görülebilir.

Bu programla kursiyerlerin özgüvenlerinin olabildiğince yükseltilmesi ve hadis alanında çok yönlü bir birikim ve perspektif kazandırılması amaçlanmıştır. Bu nedenle programda klasik hadis metinlerine hâkimiyeti temin etmeye, kaynak kullanma becerilerini geliştirmeye, klasik ve modern tahlil, tenkit, anlam ve yorum yaklaşımlarını uygulamaya imkân verecek bir yaklaşım tercih edilmiştir. Ancak müfredattaki hadis klasik metinleri için okutulması öngörülen kaynaklar yanında, bunlara yazılan şerh kitaplarına, mevzu hadisleri tanıtan ve halk arasında meşhur rivayetleri toplayan kitaplara yer verilmemiştir. Kanaatimizce bu eksikliğin giderilmesi gerekir.

Halen yürürlükte olan İhtisas Eğitimi Programı'ndaki hadis alan derslerindeki toplam ders saatlerinin 384 saat olması; *Hadis Kaynakları ve Hadis Araştırma Teknikleri* adıyla 2 kredilik bir dersin eklenmesi ve klasik metin derslerinin haftada 3 saat olması, programın zenginleştirilmesi yönüyle olumlu bir gelişmedir. Yine *Klasik Metin* dersinde Münzîrî'nin *Muhtasaru Sahihi Müslim* adlı eserinin okutulmasını, okutulacak kaynak eserlerin belirlenmesini, *Hadis Tahlil ve Tenkid Dersi*'nin programlanmasını, derslerin toplumun ihtiyaçları doğrultusunda sistemli hale getirilmesini doğru ve isabetli bir gelişme olarak görüyoruz. Ancak hadis dersleri için listelenen temel ve yardımcı kaynakların belirlenmesi ve bunların ilgili ders saatlerine olan uygunluğunda seçici davranıldığı söylenemez. Çünkü her ders için belirlenen kaynak eserlerin sayısı ile ilgili derse ayrılan ders saatleri arasında makul bir paralellik görülmemektedir. Mesela ihtisasın III. döneminde okutulması planlanan *Hadis Tahlil ve Tenkid Dersi* için haftalık iki saatten 12 haftada toplam 24 saat süre ayrılmıştır. Bu süre zarfında; *isnat tenkidi, klasik metin tenkidi, hadis'te yeni eleştiri ve güncel hadis problemleri* konularının okutulması belirlenmiş ve bu konular için takip edilecek temel kaynakların sayısı

19, yardımcı kaynakların sayısı ise 14 olarak belirtilmiştir. Bu ders için ayrılan toplam 24 saat içerisinde dersin temel kaynakları olarak 10 kitap ve dokuz makalenin okutulmasının zor olduğunu, belirlenen 14 yardımcı kaynağın okunmasının da mümkün olmadığını ve bu nedenle dersler için tespit edilen kaynakların yeniden belirlenmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Hadis edebiyatındaki şerh geleneğini yansıtan örnek klasik metinlerin belirlenmesi halinde, kursiyerlerin hadis alanındaki becerilerinin daha da artacağı kanaatindeyiz. Ayrıca ihtisas kurslarındaki her alan dersinde olduğu gibi, programın olgunlaşması için hadis alan derslerinde de ders veren bütün öğretim elemanlarının ihtisas eğitiminin bitiminde bir değerlendirme çalışmayı yapmaları, test ettikleri müfredatla ilgili bir rapor hazırlamaları ve Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne sunmaları gerekir.

İhtisas kursundaki hadis derslerinin hadis anabilim dalından doktorasını yapmış ve alanının uzmanı olan öğretim elemanlarınca verilmesi, bir ihtisas kursunun amacına daha uygun olacaktır. Ayrıca hazırlıkla beraber 30 ay süreli ihtisas kursundan mezun olan bir kursiyerin kariyer, kademe ilerlemesi veya yüksek lisanslığa denklik gibi elde edebileceği bir sonucun yasal altyapısının olmaması bir eksikliktir. Kanaatimizce bu kadar uzun süreli bir kursun yasal zemini oluşturularak ihtisas kurslarının bir akademi ya da enstitüye dönüştürülmesi ve eğitim öğretim sonunda kursiyerlerin hazırladıkları mezuniyet tezlerinin de yüksek lisans seviyesinde yaptırılması, Diyanet Dinî Yüksek İhtisas Kursları'na bir seviye ve itibar kazandıracaktır.

## Kaynakça

- DİB Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (633 sayılı kanun).  
DİB, Kuruluşun Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı, Tarihçe-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler, (1924-1997), Ankara 1999.  
DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı İhtisas Eğitimi Programı, DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müd. Ankara 2007.  
Diyanet İşleri Başkanlığı makamının 16 Nisan 2009 tarih ve 245 sayılı olurları ile Ek-1-2.  
Güven, Şahin, "Diyanet İşleri Başkanlığı İhtisas Eğitim Merkezlerinde Okutulan Tefsir Alan Dersleri Üzerine", *Marife Dergisi*, S. 3, Kış, Konya 2011.  
Kandemir, M. Yaşar, "Mevzu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, s. 493-494.  
Yücel, Ahmet, *Hadis Usulü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.

# Retorik ve *Belâgat İlmî*: Hıristiyanlık ve İslâm\*

William Smyth

Çev: Abdullah Yıldırım

Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi  
Arap Dili ve Edebiyatı Bilim dalı Araştırma Görevlisi

*Atf*

*William Smyth Çev: Abdullah Yıldırım, Retorik ve Belâgat İlmî: Hıristiyanlık ve İslâm, Marife, Bahar 2013, ss. 167-179.*

## Giriş

Retorik disiplini, Batı Geleneği'nin oluşumunda biçimlendirici bir rol oynamıştır. Retoriğin tumturaklı söz ve abartıdan ibaret olduğu şeklindeki çağdaş görüş, güzel ve etkili söz söyleme sanatının (eloquence) entelektüel mirasımız açısından önemini görmezlikten gelmemize yol açmamalıdır. Geleneksel olarak, retorik Batı kültürünün temellerinden birini oluşturmaktadır.<sup>1</sup> Ortaçağ müfredatındaki üç temel dersten biri olarak (gramer ve diyalektikle birlikte) retorik, belli başlı akademik konulardan birini oluşturmuş ve bilim adamlarına eleştirel düşünmeyi ve görüşlerini nasıl ifade edeceklerini öğretmiştir. Mesela, öğrencilerin (ve öğretmenlerin) bugün siyaset bilimi, felsefe ve teolojiye ait toplumsal/sivil (civic) ve etik meseleleri ilk olarak ele alışları genellikle retorik çalışmalar bağlamında olmuştur.<sup>2</sup>

\* Bu makale *The Muslim World*'de yayımlanmıştır. (Vol: LXXXII, No: 3-4, 1992).

<sup>1</sup> Bu makalede, esas itibarıyla Hıristiyan, Avrupalı ve Batılı kavramlarını tek bir noktada birbirine bağlayıp hepsini aynı anlamda kullanacağım. Klasik (yani antik Yunan ve Latin medeniyetleri), Hıristiyan ve Avrupa kültüründe genel bir süreklilik varsayıp buna Batılı kelimesiyle atıfta bulunacağım. Batı kültürü söz konusu olduğunda yaptığım gibi, İslâm kültürünü de kabataslak bir şekilde Batı kültürüne eşdeğer bir gelenek olarak öne sürüp söz konusu iki geleneği birbiriyile mukayese edeceğim.

<sup>2</sup> Retorik ile bütün bu konular arasındaki yakın ilişki için Bk. P.O. Kristellar, "Humanist Learning in the Italian Renaissance". *Renaissance Thought* II, 1965, 1-19.

Batı Geleneği'nin, retorikten daha sonra kurulan ancak kesinlikle daha az önemli olmayan bir diğer temeli ise Hıristiyanlıktır. İlk Hıristiyanlar retorisi üreten pagan dünyanın yerini almaya çalışmalarına rağmen, tarihî koşullar iki kurumun her an bozulabilecek bir ortaklıkta yer almalarına yol açtı. Başlangıçta bir takım anlaşmazlıklar olmuş olabilir ancak sonunda kilise retorik yapılarla (rhetorical structures) oldukça yakın bir şekilde çalışmayı kabul etmiştir. Aslında Batı Geleneği, pek çok bakımdan, Hıristiyanlık ve retorik arasındaki uzun işbirliğinin ürünüdür.

Retorinin İslâm bağlamındaki karşılığı, İslâmî üniversite müfredâtının ana derslerinden biri olan belâgat ilmidir (bire bir ifadesiyle "belâgat incelemesi").<sup>3</sup> İlim adamları belâgat ilmine retorik şeklinde atıfta bulunmuşlardır. Çünkü ikna sanatı (art of persuasion) ile belâgat (eloquence) incelemesi belirli noktalarda çakışmaktadır. Mesela her ikisi de, buldukları çevredeki dini yapılarının ayrılmaz parçasıdır. Her iki disipline ait inceleme de gramer incelemesine sıkı bir şekilde bağlıdır. Ayrıca her iki gelenekteki yazarlar, inceleme sahalarına, ifade biçimlerini (figures of speech) ve şiir üslûbu ve düzenlenmesini dâhil etmiştir. Yine de bu hususi benzerlikler bir kimseyi, retorik ve belâgat ilminin amaç ya da hedeflerinin bütünüyle benzer olduğunu düşünmeye götürmemelidir. Çünkü öyle değildir.

Aşağıda ele almayı istediğim şey, retorik ve belâgat ilmi arasındaki "bağlam-sal" farklar şeklinde adlandırabilecek şeydir. Her iki disiplin de pek çok benzer konu içerse de, her biri kendi hususi geleneğine farklı şekilde oturmaktadır. Batıda retorik, tartışma ve diyaloga ilişkin siyasi kavramlarla bağlantılı iken belâgat ilmi hermenötik ve metin estetiğine yönelik oldukça önemli bir İslâmî ilgiyi yansıtmaktadır. Bununla birlikte iki disiplin, ilgili gelenekte mutlak manada merkezî bir rol oynaması bakımından birbirine oldukça benzemektedir. Dolayısıyla, retorik ve belâgat ilminin karşılaştırmalı bir sunumu bize, Müslüman ve Hıristiyan/Batı geleneklerinin daha kapsamlı özelliklerini ele almak için kullanışlı bir şema temin edecektir.

## Klasik Retorik

Retorinin Batı'da oynadığı rol zaten iyi bir şekilde tasvir edilmiştir.<sup>4</sup> Ancak burada tartışmamızla alakalı birkaç genel konuya dikkat çekeceğim. Retorik disiplinini, ikna edici bir şekilde konuşmanın kurallar sistemini açıkça dile getirmek amacıyla gerçekleştirilen ilk teşebbüslerle birlikte Yunanistan'da başlamıştır. Konuşma yapmak zaten Homer'de öne çıkan bir unsurdu ve Yunanlılar kısa bir süre sonra, etkileyici bir ifadenin istenen etkiyi bırakma konusunda başarılı olabileceğini fark ettiler. Diğer bir deyişle; etkileyici bir ifade, orduyu ya da şehri harekete geçirebilirdi. Dilin yararını fark etmek, Yunanlıları güzel ve etkili söz söyleme sanatı (eloquence) incelemesi konusunda cesaretlendirdi. Böylece Yunanlılar, güzel ve etkileyici konuşmayı diledikleri zaman yapabileceklerdi. Hiç kuşku yok ki, inceleme öğretimi doğurdu. Nitekim milattan önce beşinci asırda, öğrencilere etkileyici bir şekilde konuşmasını öğretebileceklerini iddia eden "profesyoneller" görmekteyiz.

Bu profesyonel retorikçiler, yeni -kendi verdikleri adla- filozoflarla neredeyse hemen anlaşmazlığa düştüler. Mesela Sokrates (ö. M.Ö. 399) sadece hakikatin

<sup>3</sup> G. J. H. Van Gelder'in *Beyond the Line* isimli çalışmasına bakınız (Leiden: 1984).

<sup>4</sup> Brian Vicker'in *Introduction to Rhetoric Revalued* isimli eserine bakınız (Binghamton: SUNY Press, 1982) 13-49.



ikna etmesi gerektiğine inandı ve bu bağlamda felsefi metodun (özel olarak belirtmek gerekirse diyalektiğin) retorik sistemlerden üstün olduğunu öne sürdü. Aristo (ö. milattan önce 322), retorik epistemolojik olarak felsefeden daha aşağı bir dereceye koymaktansa ona, diyalektiğin bazı metotlarını, özellikle daha az güvenilir bir tümdengelimli araç olan örtük kıyası (enthymeme) aşladı.<sup>5</sup> Platonun (ö. milattan önce 341) aksine Aristo, Yunanlıların retorik takıntılarına hiçbir zaman saldırmadı. Daha ziyade, topluma dair derinlikli gözlemlerini konuşma yapma konusundaki incelemeye uyguladı. Böylece üslûp analizlerine daha büyük bir entelektüellik kazandırdı.

Bununla birlikte Aristo'nun, üslûpla sadece Retorik Sanatı isimli eserinin üçüncü kitabında ilgilendiğini hatırlamamız önemlidir. Çalışmanın ilk iki kitabı tümdengelim (kitap 1) ile dinleyici ve hatip analizine (kitap 2) ayrılmıştır. Bu nedenle, Aristo'nun tasnifini takip ederek, retorik disiplinin eleştirel düşünceyi (kitap 1), psikolojinin bir unsurunu (kitap 2) ve dilin poetikasını (kitap 3) ihtiva ettiği kabul edilebilir. Her ne kadar retorik programın kesin tertibi klasik dönem boyunca değişikliğe ve değişime uğrasa da, sanatın Aristoteles'de gördüğümüz geniş kapsamı merkezî önemini korumuştur.

## Retorik ve Hıristiyanlık

Hıristiyanlık retorik bir dünyanın içerisine doğmuştur. Yeni din yeni bir otorite kaynağını temsil ettiği için, ilk Hıristiyanların retorik geleneğine şüphe gözüyle bakmaları son derece doğaldı. Bizzat vahiy kavramının kendisi, dönemin retorik anlayışına pek çok bakımdan ciddi oranda karşı çıkmıştır. Ancak hatip için hakikat, her şeyden önce, beşeri bir etkinliğin ürünüydü ve bir kullanım sürecinin sonucuydu. Yoksa Hıristiyanların inandıkları gibi, tartışma ve diyalog olmaksızın sadece kabul edilmesi gereken statik bir kavram değildi.

Bu nedenle, bazı erken dönem kilise babalarının güzel ve etkili söz söyleme sanatının (eloquence) pagan ideallerine ve retorik yüceldiği kavrayışa saldırmaları şaşkıncı değildir.<sup>6</sup> Bununla birlikte, söz konusu saldırı sürekli olmamıştır. Mesela Jerome (ö. 420), güzel ve etkili söz söyleme sanatının (eloquence) ilkeleri karşısında hiçbir zaman çözemediği bir kararsızlık yaşamıştır. Jerome bir taraftan klasiklerin otoritesini reddetmiştir. Eustochium'a yazdığı bir mektupta "Horace'nin Mezmurlarla, Virgil'in İncil'le, Cicero'nun Havariyle ne ilgisi var?" diye sormaktadır. Ancak diğer taraftan, Jerome Latin dünyasının kadim yazarlarının üslûbuna yönelik ilgisini muhafaza etmiştir. Söz konusu ilgi, Hıristiyan kutsal kitabının nispeten sade dilini göz önünde bulundurduğunda, durup düşünmesine neden olmuş-

<sup>5</sup> Örtük kıyas, tümdengelimli akıl yürütmenin kıyastan (syllogism) ayırt edilmesi gereken bir vasıtasıdır. Kıyasın iki belirgin öncülü bulunmaktadır. Bir kimse bu öncüllerden hareketle bir dedüksiyon yapabilir (mesela: Bütün insanlar ölümlüdür; Sokrat bir insandır; O halde Sokrat ölümlüdür). Örtük kıyasta öncüllerden biri örtüktür (mesela: Bütün insanlar ölümlüdür; O halde Sokrat ölümlüdür).

<sup>6</sup> Yine de bu, ilk dönem Hıristiyanlarının tamamının retorik sistemin metotlarına karşı doğrudan karşı olduklarını söylemek anlamına gelmemektedir. Bilim adamları, retorik hem Hıristiyan kutsal metninin kompozisyonu hem de erken dönem kilisesinde iman olgusunun anlaşılması bakımından önemini daha yeni kavramaya başladılar. Birinci hususla ilgili olarak Burton Mack ve Vernon Robbins'in *Patterns of Persuasion* (Sonoma: 1989) isimli çalışmalarına ve George Kennedy'nin *New Testament Interpretation thorough Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: 1984) isimli çalışmasına bakınız.

tur.<sup>7</sup> Jerom'un kişisel kararsızlığı, kilisenin geri kalanı ve retorikle olan ilişkisi bakımından kapsamlayıcı olmuştur. Mezkûr sanat, bir anlamda, Hıristiyan inançlarının oluşturduğu yeni sistemle bağdaşmıyordu. Ancak aynı zamanda, kadim döneme ait bu söz sanatı ilk dönem Hıristiyanlarını utandırmış gözükmektedir. Yeni bir yolun izleyicileri olmalarına rağmen gene de retorik bir kültürün çocuklarıydılar.

Jerome ve erken dönem Hıristiyanlarının karşı karşıya kaldıkları dilemmayı çözme işi Augustine'e (ö. 430) kalmıştı. Augustine, Quintillian'ın standartlarına göre sadece yetiştirilmedi, aynı zamanda, bir retorik profesörü olarak, başkalarını da aynı usulle eğitmek için çalıştı. Augustine retorik tekniklerin faydasını çok iyi bir şekilde fark etti. Bu nedenle, geçmişini reddetmek yerine, eğitimini yeni Hıristiyan ülküsünün hizmetine sunmanın bir yolunu buldu. Retoriğin kendi içindeki tehlikesini eleştirenleri reddetti ve bunun yerine kilisenin böylesine güçlü bir aracı ihmal etmesinin yanlış olduğunu öne sürdü.

Hem hakikat hem de yalan, retorik sanatı vasıtasıyla öne sürülebilir. Bu durumda hakikatin, savunucularının şahsında, yalan karşısında savunmasız bir şekilde temsil edilmesi gerektiğini söylemeye kim cüret edebilir? Bu takdirde, doğruyu savunanlar bu sanattan bihaberken, yalanları ön plana çıkarmak isteyenler, yaptıkları sunumlarda dinleyicileri yardımsever, düşünceli ya da itaatkâr yapmayı bilecektir.<sup>8</sup>

Augustine'in harekete geçiren şey, esasen pratikti. Putperestler kiliseye, klasik mühimmatın ciddi araçlarıyla saldırabilecekleri için, aynı araçları kendilerini savunmak için kullanmak sadece Hıristiyanlar için anlam ifade etmiştir. Hem felsefe hem de retorik bu gerekçelere dayalı olarak Hıristiyan düşüncesinde kendilerine bir yer bulmuş ve bu nedenle Cicero ortaçağ müfredatının esasına yerleşmiştir. Virgil ve Horace'nin müfredata dâhil edilmesi ise nispeten daha fazla gerekçenin ortaya konulmasını gerektirmiştir (bu da Augustine'in alegori kavramlarını gerektirmiştir). Ancak bu çok yakında zaten gerçekleşecekti. Bu nedenle, Jerom'un Horace'nin yeni Hıristiyan dünyasındaki rolüne ilişkin Eustochium'a yönelttiği soru netice itibarıyla bir cevap bulacaktı. Ancak yine de bu, tam olarak Jerom'un beklediği cevap olmadı.

Dolayısıyla putperest mühimmat Hıristiyan mühimmatına dönüştü ve retorik Augustine'in desteğiyle hızlı bir şekilde yeni inancın hizmetine girdi. Eğer Hıristiyanlık, Avrupa düşüncesinin ideolojik kökeni ise, bu durumda retorik Avrupa düşüncesinin üzerine inşa edildiği yapıları dizayn etmiştir. Retorik yöntemlerin artık kullanışlı olmayacağı düşüncesi sadece modern döneme özgüdür.

## Kitap ve Şiir

Muhammed bin Abdullah, uzun bir peygamberler silsilesinin sonuncusudur. İslam geleneğine göre Tanrı bu silsiledeki her bir peygambere, sıhhatini ortaya koyabilecek bir mucize bahşetmiştir. Mesela Musa'nın sihirli bir asası vardı ve Mısırlı sihirbazlar asalarını yılanı çevirdiklerinde Musa kendi asasının onları yutma-

<sup>7</sup> George Kennedy'nin *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition* isimli çalışmasına bk. (Chapel Hill: 1984) 141-148.

<sup>8</sup> *On Christian Doctrine*, tr. D.W. Robertson, Jr. (Indianapolis: 1918), 118.

sını temin edebilmişti. İsa'ya gelince, o hastaları iyileştirdi ve ölüleri diriltti.<sup>9</sup> Muhammed Peygamberin mucizesi ise bizzat kitabın kendisiydi; onun mucizesi kutsal Kur'an metniydi.<sup>10</sup>

Kitabın İslam'ın en önemli sembolü olduğunu düşünürsek, bir kimse Peygamberin vahyinin indirildiği çevrenin dil konusunda yüksek bir bilince sahip olduğunu görmeyi umabilir. Mekke Atina'dan oldukça uzakta olabilir ancak yine de Arap yarımadasındaki kabileler arasında oturmuş ve gelişmiş bir şiir geleneği vardı. Belâgat (eloquence), bu kimselerin yaşadığı çevrede önemli bir rol oynamıştır ve bedevi Arap iyi bir şekilde ifade edilmiş bir cümlenin etkili olacağına farkındaydı.

Arap şairler, klasik Yunan retorikçilerinin icra ettikleri bazı sosyal işlevlerin aynısını icra etmişlerdir. Onlar, ritüelleşmiş övgü ve yergi şiirlerini yüksek sesle okuyan kabile sözcüleriydiler. Ayrıca bu kimseler, aşıtlar ve kabilelerinin başarılarını yücelten methiyeler kaleme almışlardır. İslam öncesi şairler retorikçilerin oynadığı role benzer bir sosyal rol oynamalarına karşın, sanatlarıyla aynı "objektif" ilişkilere sahip olmamışlardır. Araplar, Yunanistan'da geliştiği şekliyle retoriğe tekabül edebilecek bilinçli bir semantik sistem tasarlamamışlardır. Bedevi toplum, hiç kuşku yok ki, oldukça kapsamlı bir şiir bilgisine sahipti. Ancak bu şiir bilgisi, belirgin bir poetik anlatı içermiyordu. Araplar güzel ve etkili bir sözün (belâgat) farkına varabilirler ve böyle bir söz inşa edebilirlerdi ancak güzel ve etkili söz söyleme ilmine (belâgat ilmi) sahip değillerdi. Arap şairler yağmurun ilkbaharda kır çiçekleri bitirdiğini biliyorlardı. Ancak belâgate ilişkin olarak "nasıl" ve "niçin" bilgisine sahip değillerdi. Belâgat sadece vardı.

Dolayısıyla belâgat ilmi söz konusu olduğunda, gerçeği söylemek gerekirse önce lafız (the word) gelir. İslâmî muhitte belâgatin sistematik analizi ancak kutsal kitabın ortaya çıkışından sonra doğmuştur ve bu tarihî hadisenin etkisi kabaca basittir. Belâgat ilmi "dini disiplinler" (ulûmu'd-dîn) şeklinde adlandırılan alanlardan biridir. Dini disiplin derken kast edilen, sadece Tanrı'yı konu edinen disiplin değildir. Bilakis erken dönem Müslümanları bu disiplinleri İslam'ın endişelerine hizmet etmek üzere geliştirmişlerdir.<sup>11</sup> Müslümanların temel ilgisi Kur'an olduğu

<sup>9</sup> Peygamberlerin mucizeleri, bizatihi kendi güçlerinin sonucu olarak ortaya çıkmaz. Bilakis bu mucizeler, Tanrı tarafından kendilerine geçici olarak verilmiş bir gücün sonucu olarak ortaya çıkar. Mesela *Taha Sûresinde*, Musa Tanrı'nın buyruğuyla kendi oyunlarında sihirbazlara galip gelmektedir: "Ona şöyle dedik: Korkma! Çünkü üstün olan sensin. Sağ elindeki at ki onların yaptıklarını yutsun. Şüphesiz yaptıkları şey sihirbaz hilesidir. Sihirbaz ise nereye giderse gitsin kurtuluşa eremez". (*Taha Suresi*, ayet 68-69). İsa'nın ilahi destekli mucizelerine birkaç referans vardır (msl. *Âli İmrân Suresi*, ayet 49).

[Yazar *Taha Suresinde* geçen ayetin mealini verdikten sonra ayetin meali ve numarası için Abdullah Yusuf Ali (Brentwood: 1989) çalışmasını kaynak olarak göstermekte ve ayet numarası olarak 55-66 rakamlarını vermektedir. Bu yanlıştır. Ayetin doğru numarası, bizim verdiğimiz rakamlardır. *Âli İmrân Suresinde* geçen ayetin numarası ise doğrudur.

Biz ilgili ayetin mealini İngilizce çevirinden değil doğrudan Kur'an metninden hareketle yaptık. Ayrıca yazarın yaptığı gibi bir kısmının değil ayetin tamamının mealini verdik. (çev.).]

<sup>10</sup> William Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: 1981) isimli çalışmasında Kur'an'ın sözel yönleri üzerinde durmuştur. Ben bu tarz bir ayrımın ne kadar önemli olduğunu fark etmemeye rağmen, kendi amaçlarım doğrultusunda, kutsal metne dair yazılı ve sözlü kelimelerinin anlamlarını esas itibarıyla birleştireceğim.

<sup>11</sup> *Ulûmu'd-dîn* ifadesini dini disiplinler şeklinde tercüme etmek, Müslümanların yapmayı düşündükleri ayrım üzerinde yanlış bir vurguya neden olmaktadır. *Ulûmu'd-din* şeklinde adlandırılan disiplinler

→

için belâgat ilmi, diğer dini disiplinler gibi, vahyin neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, belâgat incelemesinin şekillendiği böylesine bir durumdan da anlaşıldığı üzere, belâgat ilmi hem büyük bir ilgi/gayret hem de kısıtlamalarla birlikte var olmuştur.

## Lafız Anıtı

Belâgat ilmini anlamak için, bir kimse öncelikle disiplinin içerisinde şekillendiği entelektüel iklimi göz önünde bulundurmalıdır. Bu çevredeki ilim adamlarının ilgi gösterdikleri ilk hususlardan biri, metinlerin derlenmesi olmuştur. Kur'an, Peygamber'in hayatta olduğu sürede yazıya geçirilmemişti. Dolayısıyla, Tanrı'nın Muhammed'e vahyinin eksiksiz metnini derleme işi sonraki nesle kalmıştı.<sup>12</sup> Kur'an'ın metni tespit edildikten sonra Müslüman toplum derleme çabalarını başka materyallere yönelttiler. Peygamber'in sözlerini (hadis) derlediler. Müslümanlar bu sayede, topluma önderlik etme konusunda bir kavrayış elde edeceklerini umuyorlardı. Bununla birlikte, Bedevi şiirine dair mecmualar oluşturdular. Şiirin derlenmesi Araplara miraslarını muhafaza etmede yardımcı oldu. Fakat aynı derecede önemli bir başka husus da, Kur'an ve Hadis diliyle linguistik benzerlikler taşıyan eski şiirin, sonraki nesiller için anlaşılabilir hale gelmesiydi.

Bu metinlerin derlenmesi işlemi, Arapça gramer çalışmalarına da hizmet etti. Geleneksel değerlendirmelere göre, erken dönem gramercileri, süratli Müslüman fetihlerinin Arap dilinin linguistik saflığını tehdit etmesinden endişe ediyorlardı. Kabileler Arap Yarımadasından uzaklaştıkça lehçeler arasındaki farkların arttığını gördüler. Bu durum, hangi coğrafi bölgenin Arap dilinin linguistik bakımından merkezi sayılacağı meselesini giderek teorik hale getirdi. Sorun, Arapçayı kendilerine has tarzda konuşan Arap olmayan mühtedilerin akın etmesiyle karmaşık hale geldi. Gramercilerin linguistik sistemlerini kurmaları, Kur'an'ın ve Peygamberin dilinde görülen bu saldırıya cevap olarak gelişti. Bu nedenle Arap dili grameri pek çok bakımdan, daha önceki bir dönemin dilini muhafaza etmeye yönelik bir çaba işlevi görmüştür.<sup>13</sup>

Hem derlenen metinler hem de kurulan gramatik sistem, Müslüman entelektüel gelenekleri içerisinde tartışmasız en önemlisi olan İslam hukuku (fıkıh) için büyük bir önem arz ediyordu. Muhammed b. İdris eş-Şafii (ö. 204/820) tarafından standart biçimine kavuşturulan fıkıh usulüne göre, Kur'an fikhî içtihatlarda birincil otorite haline geldi. Şafii'nin sisteminde Kur'an'dan sonra Hadis külliyâtı geliyordu. Daha sonra, nispeten uzak üçüncü ve dördüncü konumda ise, sırasıyla âlimlerin fikir birliği etmesi (icmâ) ve bireysel, insan aklının kullanımı (rey) gelmekteydi.

→

standart disiplinlerdi. Entelektüel soruşturmanın bütünlüklü bir hayat tarzı olan İslam'a hizmet edecek olması, her şeyden önce, son derece tabii bir şeydi. Dolayısıyla, ayrı tutulacak olan, "yabancı bilimler" şeklinde etiketlenmiş, dini olmayan diğer disiplinlerdi.

<sup>12</sup> Bu süreci başlatan kişi ikinci halife Ömer b. Hattâb (ö. 644), bitiren ise halefi Osman b. Afvan (ö. 656) olmuştur. *Encyclopedia of Islam*'da *Qur'ân* maddesinde, Kur'an'ın derlenmesi hakkında iyi bir değerlendirme bulunmaktadır (İkinci edisyon, v. 5, 404-409).

<sup>13</sup> Erken dönem gramercileri harekete geçiren geleneksel sebepler hakkında bir kritik ve analiz için C.H.S. Versteegh'in "Le langage, la Religion et la raison" isimli çalışmasına bakınız. *Historie des idées linguistiques* (Liege: t.y., 243-259).

Fıkıh usulünün teşekkülünün, Müslüman âlimlerin kutsal metnin yeni İslâmî düzendeki yerini tartıştıktan sonra gerçekleştirdiğini hatırlamak önemlidir. Şâfiî'den önce âlimler, bir tartışmayı gerçekleştirmenin en güvenilir (ya da ikna edici) yolu hakkında çoğu zaman çatışmışlardır. Bazıları aklın otoritesini vurgulamaya çalıştılar ve bu nedenle, bir şeyin sadece beşeri kavrayışa uygun olması nedeniyle doğru ya da yanlış olduğunu öne sürdüler. Diğerleri, toplumun seleflerinin daha önce yaptığı şeyleri yapmaya devam etmesi gerektiğini iddia ederek, kanıtlarını geleneksel uygulamalara dayandırdılar. Bununla birlikte Şâfiî'nin en önemli üyesi olduğu üçüncü bir grup, metnin mutlak otorite sahibi olduğunu iddia ettiler. Bu grubun üyeleri, hayatın dikkatli bir Kur'an ve Hadis okumasıyla resmedilen modelleri bir bakıma taklit etmesi gerektiğini savundular.

Sonunda kazanan üçüncü grup oldu ve bu grubun zaferi İslâm ilimlerinin genel karakterini belirledi. Eğer mutlak hakikat Kur'an ve Hadise mahsus ise, bu durumda âlimler bizatihi metnin kendisine daha fazla vakit ayırırlar ve hakikatin başka yollarla elde edilmesine daha az önem verirlerdi. Bu, İslam düşüncesinin rasyonel olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak, akademik disiplinlerin oluşumunun metin analizini vurgulama noktasına geldiği manasına gelmektedir. Bu durum, malzemenin derlenmesi ve akabinde yorumlanması şeklinde geliştiği için, Müslüman âlimin vaktinin çoğunu metinleri ezberlemeye ve daha sonra bu metinlerin ne demek istediğini kavramaya harcaması şaşılacak bir şey değildir. Böyle bir ortamda, en yüksek düzeyde faydayı haiz şey hermenötik olmuştur. Mahkeme salonunda yapılan konuşma nasıl Cicero'nun vir bonus dicendisinit<sup>14</sup> ideal uğraşısı olduysa, neredeyse aynı şekilde metin analizi de Müslüman âlimin ana meşgalesi haline gelmiştir.

Batı geleneğindeki retorik çalışmaları, bu çalışmaları yapan kimseler için aktif katılımlı bir anlam ifade etmektedir. Bunun anlamı şudur: Bir kimse konuşma yapmak – konuşma metinlerini oluşturmak için retorik incelemesi yapmıştır. Çünkü retoriğin kullanıldığı temel bağlam Forum<sup>15</sup> ya da mahkeme salonlarıydı.<sup>16</sup> Diğer taraftan İslâmî muhitte ise, bir kimse dili, fıkıhın temel delillerini kavramak için incelemiştir. Dolayısıyla, İslâmî eğitimde vurgunun aktif olmaktan ziyade reaktif olduğu söylenebilir. Bir kimse Arap dilini, yeni bir metin oluşturmak amacıyla değil, mevcut bir metinden bir mana çıkarmak amacıyla araştırmıştır. İknâ etme, Kur'an ve Hadise dayandığı için, bu çalışmalardan iknaya dayalı deliller çıkmış ve otorite bunlardan bağımsız şekilde var olamamıştır. Bu temel üzerinde, İslâm'da dile yönelik akademik ilgi, metnin inşa edilmesinden ziyade analiz edilmesi pers-

<sup>14</sup> Bu ifade "Güzel konuşan adam" anlamına gelmektedir. Bu, İslâm'da metinle olan ilişkinin zorunlu olarak pasif olduğu manasına gelmemektedir. Bir kimsenin güzel konuşması kesinlikle önemliydi. Nitekim Peygamber, halifeler ve bütün nüfuzlu Müslüman şahsiyetler iyi birer hatip ve şair olarak tasvir edilmiştir. Bununla birlikte bu muhitte, Batı kültüründe "konuşma"ya tekabül ettiğini iddia ettiğim bir "okuma" vurgusu bulunmaktadır.

<sup>15</sup> Eski Romalılar zamanında, Roma'da ve diğer şehirlerde kamu işlerini konuşmak için halkın toplandığı alan.

<sup>16</sup> Forum ve mahkeme salonlarının belirli bir dönem için hayati derecede önemli ortamlar olduğu doğrudur. İmparatorluğun teşekkül etmesiyle birlikte forum daha zayıf bir politik kurum haline geldi. Diğer yandan mahkeme salonları sonunda, bugün olduğu gibi, davanın tarafı olan şahısların savunmasını yapan profesyonel avukatların buluşma mekânı haline geldi. Kennedy *Classical Rhetoric* isimli çalışmasında, bu gelişmelerin retorik tarihindeki etkilerini tartışmaktadır (özellikle s. 108-119).

pektifinden gelme eğilimindedir. Özellikle belâgat ilmi başlığı altında yürütülen inceleme, üçüncü hicri asrın (miladi dokuzuncu asır) edebî ve teolojik meselelerine karşı analitik cevaba hizmet etmiştir.

## Belâgat (Eloquence) İلمي

İslâmî dönemin ilk iki asrını karakterize eden hızlı genişleme, Arap şiiri üzerinde ister istemez etki yaptı. Yukarıda ifade edildiği üzere, daha önce yarımadalarına hapsedilmiş Arap kabileleri İspanya ve Hindistan'a kadar gittiler ve sekizinci asırda bu kimselerin çoğu göçebe kökenlerinden oldukça farklı şartlarda yaşadılar. Şehirlerde yaşamaya başladılar ve her gün Türkler, Yunanlılar, İranlılar, Hindistanlılar ve Afrikalılarla bir arada olmaya başladılar. Şu halde, Müslüman Arapların, kısa zaman sonra, İslâm öncesi dönemde sahip olduklarından farklı bir tür şiir yazmaya başlamış olmaları şaşırtıcı değildir. Daha soyut imgeler kullanmaya ve cinas, tezat gibi şiirsel sanatları çok daha fazla kullanarak beyitlerini seleflerinin nispeten sade üslûbundan çok öteye taşımaya başladılar.

Bu tür bir edebî yeniliğin tartışma doğurması biraz şaşırtıcı gelebilir. Her şeyden önce değişim daima kimi için çok hızlı gelir, diğerleri için ise yeteri kadar hızlı değildir. Bazıları yeni şiire hücum etti ve bu şiirin söz sanatlarındaki aşırı gösterişini "çarpcı" ve "dikkat çekici" anlamındaki Arapça bir kelime olan bedî şeklinde tasvir ederek eleştirdi. Bedî Kur'an'da olumlu bir manada kullanılmış olmasına rağmen, terimin daha muhafazakâr edebî çevrelerde negatif bir çağrışımı olmuştur. Halife ve şair İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/904) Arapça üslûba yönelik analitik tartışmaların ilk örneği olan Kitâbu'l-bedî isimli eserini bu duruma cevap olarak kaleme almıştır.<sup>17</sup>

İbnü'l-Mu'tez bizzat "yeni" şeklinde adlandırılan şiirsel tarzın (muhdes – lafzen modern manasına gelmektedir) savunucusuydu. O, bedî olgusunun şiirde bir yenilenme anlamı taşımadığını, bilakis Arapça metinlerde daima görülen şiirsel eğilimlerden ibaret olduğunu öne sürdü. Bu delilini desteklemek için, bedî unsurlar içeren şiirin söz sanatlarından kaynaklanan süsünün sadece daha geleneksel şairler tarafından kullanılmadığını, fakat bu unsurların bizzat Kur'an'da da bulunabileceğini gösterdi.

*"Kitabımda, Beşşâr, Müslim, Ebû Nüvâs ve bunları takip edenlerin bu tarzı kullanan ilk kimseler olmadıklarının net şekilde ortaya çıkması için, onların bedî adını verdikleri şeye Kur'an'dan, Peygamberin hadislerinden, Arap olan ve olmayan sahabe sözlerinden ve klasik şiirden örnekler sundum".*<sup>18</sup>

Yazar, Arap şiirindeki üslûpla ilgili muhtelif yöntemleri incelemeye devam eder. Yazarın çalışması iki temel nedenden dolayı belâgat ilminin gelişimi bakımından ufuk açıcı olmuştur. Birincisi, İbnü'l-Mu'tez incelemesinde sadece dilsel unsurları (özellikle bedî) ele almaktadır. Bu durum, sonraki yazarları aynı şeyi

<sup>17</sup> Kur'an'da *bedî* kelimesi, Tanrının yarattığı göz alıcı tabiatı ifade etmek üzere (msl. Bakara Suresi, 117) kullanılmaktadır. Wolfhart Heinrichs'in *"Isti'âra and Badî and their Terminological Relationship in Early Arabic Literary Criticism"* isimli çalışmasında *bedî* konusunda nispeten yakın zamanda yapılmış genel bir açıklama bulunmaktadır. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch Islamischen Wissenschaften* (Sonderdruck: 1984) 180-211.

<sup>18</sup> *Kitâbu'l-bedî*, thk. I. Kratchkovsky (London: 1935) 1. Beşşâr, Müslim ve Ebû Nüvâs "yeni tarz" (*muhdes*) şairler olarak şöhret bulmuşlardır. [Vurgu bize ait (çev.)].

yapma konusunda cesaretlendirmiş ve belâgat tartışmasını üslûpla ilgili meselelere hasretmelerine yardımcı olmuştur.<sup>19</sup> İkinci olarak; İbnü'l-Mu'tez estetik konusundaki meseleleri incelerken Kur'an'ı oldukça seçkin bir konuma yerleştirmiştir. Bu sayede o, edebiyat eleştirisiyle ilgili meseleleri tefsir ve teolojiyle ilgili olanlara bağlamıştır. Konuların bu şekilde kesişmesi ve bu duruma eşlik eden ilim adamlarının bir noktada buluşmaları belâgat ilminin en belirgin vasıflarından biri haline gelmiştir.

## İslâmî Bir İlim Olarak Belâgat

İbnü'l-Mu'tez'in eserini telif ettiği asırdan sonra, Bağdat'taki hilafet sarayında Mutezilî düşüncenin reddedildiği yaklaşık yarım asırlık bir dönem gelmiştir. Halife Me'mûn (ö. 218/833) döneminden sonra Mutezile mezhebinin yürüttüğü son derece akılcı soruşturma türü gözden düşmüştür. Bu durumun bir sonucu olarak, Mutezilî âlimler sadece hilafet himayesini kaybetmediler, dahası hukuk ve teoloji gibi başlıca disiplinleri ikna etmenin giderek daha da zorlaştığını gördüler. Dokuzuncu asırdan sonra, Mutezile mezhebi eski diyalektik yöntemlerini uygulayabileceği yeni meseleler aramak zorundaydı.

Mutezilî âlimlerin bulduğu yeni meselelerden biri i'câz'ı-Kur'an meselesiydi. Bu Arapça bir ifadedir ve genellikle "Kur'an'ın taklit edilmesinin imkânsız oluşu" (Qur'anic inimitability) şeklinde tercüme edilmektedir. Genel i'câz düşüncesi, Kur'an'ın Muhammed'in peygamberliğinin "mucizevî" bir alâmeti olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bazı bölümler, Kur'an metninin bizzat i'câz özelliğine sahip olduğunu ifade etmektedir. Burada i'câz terimi, "bir kimseyi aciz hale getirebilme kudreti" gibi bir mana ifade etmektedir. Geleneksel açıklamalara göre, Kur'an'ı okuyan herhangi birini "aciz" hale getiren şey, Kur'an metninin mutlak heybetidir. Daha belirgin bir şekilde ifade edecek olursak, âlimler Kur'an'ın i'câzının hem insanları hem de cinleri kutsal metne benzeyen ya da ona denk bir şey üretmekten aciz bıraktığını öne sürmüşlerdir.<sup>20</sup>

Onuncu asırda, Müslüman âlimler - özellikle de Mutezile - dikkatlerini i'câz doktrinine çevirmeye başladılar. Âlimler bu mucizevî keyfiyetin, Kur'an'ın Arapça üslûbunda yattığını ispatlamaya teşebbüs ettiler. Böylece eğer bu iddia doğru ise bundan, Müslümanların kutsal metninin Arap edebiyatındaki en belîğ eser olması gerektiği sonucu çıkacaktı. Argümanı bu forma sokan ilk kişi Mutezilî gramerci Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 386/994) olmuştur. Rummânî i'câz'ı-Kur'an olgusunu ifade biçimleri (figures of speech) bakımından izah etmiş ve İbnü'l-Mu'tez'in Kitâbu'l-bedî isimli eserinde ana hatlarıyla ortaya koyduğu çoğu başlığın aynısını kullanmıştır. Rummânî'den kısa bir süre sonra Muhammed Ebû Bekir el-Bakillânî<sup>21</sup> (ö. 403/1013) Kitâbu i'câz'ı-Kur'an isimli eserinde konuyu daha uzun ancak benzer

<sup>19</sup> Her ne kadar İbn Reşîk'in (ö. 463/1010) *el-Umde fi mehasini's-ş-îr ve âdâbih* ve İbnü'l-Esir'in (ö. 631/1239) *el-Meselû's-sair* isimli eserleri gibi bazı oldukça önemli metinler daha kapsamlı bir ilgiyi sürdürmüş olsalar da, Ebû Hilâl Askerî'nin (ö. 395/1004) *Kitâbü's-sinaateyn* isimli çalışmasında gördüğümüz üzere, üslûbun biçimsel meseleleri üzerinde yoğunlaşmak daha genel bir eğilimdi.

<sup>20</sup> Abdul Aleem'in "*Ijâz al-Qur'ân*" isimli çalışmasında i'câz doktrininin gelişimi hakkında genel bir giriş bulunmaktadır. *Islamic Culture*, 7, s. 64-82; 215-233.

<sup>21</sup> Yazar bu cümlede Bakillânî'yi "another Mu'tazili" ifadesiyle Mutezilî bir düşünür olmakla nitelendirmektedir. Bu ifadenin yanlış olduğu açıktır. Bu nedenle biz bu cümleyi, söz konusu yanlış ifadeyi cümleden çıkartarak tercüme ettik. (çev).

terimlerle ele almıştır. Bakillânî işi, Kur'an'ın üslûbunu klasik Arap şairleri ile – elbette uygun bir şekilde – mukayese etme noktasına kadar götürmüştür.<sup>22</sup>

Bununla birlikte, teolojinin meseleleriyle Arapça poetika ve gramerin meselelerinin tam manasıyla kaynaşması, daha sonraki bir yazar olan Abdülkâhir Cürçânî'nin (ö. 411/1018) çalışmasında gerçekleşmiştir. Rummânî gibi Cürçânî de i'câz'ı-Kur'an tartışmasının içine çekilen bir gramerciydi. Cürçânî, Kur'an metninin Arapça gramatik terkipleri kullanma tarzında benzersiz bir belâgat olduğunu iddia etti. Argümanını desteklemek için de, Arapça sözdiziminin anlam incelemesini, gramerin alışlagelmiş sunumunun ötesine ciddi şekilde geçebilen bir kavrayışla ana hatlarıyla ortaya koydu. Cürçânî belâgat ilminin mihenk taşı haline gelen Delâilu'l-i'câz ve Esrâr'u'l-belâga isimli iki çalışmasında, sadece lafzî terkipleri değil aynı zamanda mecâzî kullanımı da inceledi.<sup>23</sup>

Cürçânî'nin belâgate verdiği nispeten dar faaliyet alanı i'câz konusundaki ilgisi tarafından yönetilmiştir. Her iki çalışması da Arap şiirine büyük ilgi göstermiş olmasına rağmen, Cürçânî analizini, anlambilimin saf dilsel meseleleriyle sınırlandırmıştır. Mesela şair ya da şairin dinleyicileri figürlerine çok fazla eğilmemiş, ayrıca bizim “bütünselci” (ya da muhtemelen kültürel) şeklinde adlandıracağımız söylemin sosyal fonksiyonu ya da belâgatın toplumdaki önemi gibi ilgileri bütünüyle görmezden gelmiştir. Cürçânî'nin i'câz konusundaki diğer delillere –ki bu deliller çoğunlukla üslûp açısından tartışılmıştır– cevap verdiği göz önüne alınacak olursa, bu şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, şu hususu belirtmek önemlidir: Abdülkâhir eserlerini özel olarak i'câz meselesini izah etmek üzere telif etmiş olmasına rağmen, görüşleri bir bütün olarak belâgat ilmi çerçevesindeki incelemelerin temelini oluşturmuştur. Bu durumun nedeni ise, Esrâr ve Delâil'in belâgat ilminin sonraki süreçte tahakkuk eden gelişimi üzerindeki büyük etkisidir.

On üçüncü asırda, Cürçânî'nin belâgat incelemesine yönelik “program”, Ortaçağ İslam üniversitelerinde kullanılmak üzere bir ders kitabı formatında sistemleştirilmiştir. Mûteâkip yazarlar, Cürçânî'nin eserlerini esas alarak, belâgat ilmini (ki Cürçânî böyle bir ilmi hiçbir zaman tanımlamamıştır) meânî ilmi (sözdizimi incelemesi), beyan ilmi (mecâzî dil incelemesi) ve bedf' ilmine (şiirsel sanatlar incelemesi) taksim etmişlerdir. Konunun en kapsamlı incelemesi bu formda gerçekleşmiştir. Diğer yaklaşım şekilleri varlıklarını sürdürmüşlerdir ancak disiplinin bu üçlü yapısı on üçüncü asırdan sonra standart hale gelmiştir. Buna bağlı olarak, İslâmî çevrede belâgat incelemesi esas itibarıyla, Kur'an metninin merkezî önemi

<sup>22</sup> M. Carter Rummânî'nin rolünü “Linguistics Science and Orthodoxy in Conflict: the Cafe of al-Rummânî” isimli çalışmasında incelemektedir. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* (Sonderdruck: 1984, s. 212-232). Bakillânî'nin çalışmasının bir kısmı G. von Grunebaum tarafından İngilizceye *A Tenth Century Document of Arab Literary Theory and Criticism* (Chicago: 1950) şeklinde tercüme edilmiştir.

<sup>23</sup> Cürçânî'nin ne kadar önemli olduğunu, yakın zamanda Cürçânî'ye yönelen akademik ilginin miktarı göstermektedir. *Delâil ve Esrâr*'ın mükemmel tahkiklerine ilaveten ikinci eserin H. Ritter tarafından yapılan bir Almanca çevirisi de bulunmaktadır (Die Geheimnisse der Wortkunst [Wiesbaden, 1959]). Cürçânî'nin teşbih ve mecaz analizleri için Kamal Abû Deeb'in *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery* (Warminster: 1979) isimli çalışmasına bakınız.



tarafından motive edilen –nitekim Cürcânî de aynı şekilde harekete geçmişti– Arap dili semantiğine dair detaylı analizlerdir (close analysis).<sup>24</sup>

## Belâgat İlmi ve Retorik

Bugünün dünyasında retorîğe yapılan atıfların çoğu bir tür eksiklik içermektedir. Biz bu durumu pek çok bakımdan, hatibi diyalektikçiye karşıt olarak konumlandıran Platon’a borçluyuz. Her ne kadar Aristoteles çatışmayı, retorîği felsefî sistemin tamamlayıcı bir parçası olarak ortaya koyarak çözmeye teşebbüs etmiş olsa da, hatip ile filozof arasındaki düşmanca irtibat sürmüştür. Muhtemelen iki disiplin arasındaki sorunlu ilişkinin en açık örneği, ortaçağ müfredatındaki üç temel ders (trivium) yapısının bizatihi kendisidir.

Bu yapı içerisinde retorik adeta gramer ile diyalektik arasında durmaktadır. Dolayısıyla, retorik ile diğer disiplinlerden her biri arasında kısmî bir çakışma söz konusudur. Bir cihetten bakıldığında retorikçi, üslûbu dilde ifade edilmiş halde incelemektedir. Dolayısıyla gramer hakkında bir şeyler bilmesi gerekmektedir. Ancak diğer taraftan, Aristoteles retorikçiye örtük kıyası verdiği için, bazı bakımlardan bir diyalektikçi gibi düşünmek zorundadır. Retorîği batı geleneği bakımından kelimenin tam anlamıyla merkezî yapan şey, işte bu konumlanmadır. Ama retorîğin bu “ikisinin ortası” olma konumu, aynı zamanda retorîği diğer iki disiplinin saldırıları karşısında savunmasız bırakmıştır.

Mesela erken ortaçağ döneminde, gramere karşı büyük bir ilgi vardı. Söz konusu ilgi grameriyi, geleneksel olarak retorikçinin uzmanlık alanında yer alan üslûba dair bazı unsurları kendi sahasına geri verilmesini talep etme konusunda cesaretlendirdi. Diğer taraftan geç ortaçağ dönemi, koridorun diğer tarafından benzer bir saldırı türüne şahitlik etti. Bu dönem boyunca felsefeye yönelik ilgi inkişaf etti. Bu durum filozofları, Aristoteles’in retorîğe tahsis ettiği bazı mantıkî kanıtları “geri alma”ya yönlendirdi. Dolayısıyla, ortaçağ müfredatındaki üç temel ders (trivium) kapalı bir sistem içerisinde gramer, retorik ve diyalektikçe bağlandı. Bu disiplinlerden biri gelişirken diğeri geriledi ve retorik ortaçağdaki konumu nedeniyle, müfredattaki bu gelgitten en fazla etkilenen disiplin oldu.<sup>25</sup>

Retorîğin gelişimi için elzem olan doluluk ve boşluk potansiyeli belâgat ilmi için gerçek bir mesele değildir. Müslüman âlimler belâgat incelemesini, felsefe ya da diyalektikçe denk düşebilecek herhangi bir kritik düşünme sistemine bağlamadılar. Bu nedenle de, iki “ikna sistemi” arasındaki irtibat mevcut olmadı.<sup>26</sup> Bununla

<sup>24</sup> *Belâgat ilminin* bu üçlü yapısı açıkça ilk olarak İbn Mâlik’in (ö. 686/1281) *el-Misbâh* isimli eserinde görülmektedir. Daha sonraki bir yazar, Hatîbü Dimaşk el-Kazvînî (ö. 124/1338) aynı sistemi *Telhîs* isimli eserinde benimseyip kullanmıştır ve bu eser, konuya ilişkin standart ders kitabı haline gelmiştir.

<sup>25</sup> Bu tasvir Richard McKeon’un “Rhetoric in the Middle Ages” (*Speculum* 1942, s. 1-32) isimli çalışmasına dayanmaktadır. Her ne kadar ortaçağ müfredatı meselenin oldukça iyi bir şematik sunumunu verse de, retorîğin kapsamı konusundaki eğilim, felsefenin Ortaçağlar ve Rönesans boyunca görülen formülasyonuna göre artmış ya da azalmıştır. Bu mesele hakkında, Kennedy’nin *Classical Rhetoric (age)* isimli eserinin muhtelif bölümlerine bakınız.

<sup>26</sup> Felsefenin muhtelif unsurları İslâmî müfredatta ele alınmıştır. Ancak felsefe esas itibarıyla bir “yabancı disiplin” sayılıyordu ve *ulûmu’-d-dîne* uygun düşmesi ya da bu ilimlerle uyumunu beklenmiyordu. Bu nedenle, *belâgat ilmi* geleneği yanında doğrudan Yunan geleneğine bağlı olan bir *hatâbe ilmi* (söylem ilmi) oldu. Söz konusu iki gelenek birbirinden büyük ölçüde ayrı da olsa, çalışmaları söz konusu gelenekleri bir araya getiren bazı yazarlar olmuştur. Bu konuyla ilgili olarak

→

birlikte belâgat ilmi ile gramer (*nahiv ilmi*) arasındaki irtibat bir başka hikâyedir. Cürcânî, *Delâilu'l-î'câz ve Esrâru'l-belâga* isimli eserlerindeki tartışmasını gramerden bağımsız ele almış gözükmemektedir. Bilakis bu tartışmayı, gramerin bir parçası olarak düşünmüştür. Belâgat ve nahvi birbirinden formel olarak ayıran, İslâmî skolastizmin böl-ve-yönet ruhu içerisinde yazan geç dönem yazarları olmuştur. Ayrıca söz konusu ayırımın faydası bütünüyle hiçbir zaman kabul edilmemiştir.<sup>27</sup>

Belâgatin toplumda oynadığı rolü değerlendirmek için, gerçekte önemli olan retorik ve felsefe arasındaki ilişkidir. Belâgat ilmi hiçbir zaman felsefî meseleleri ele almaya yönelmemiştir. Netice itibarıyla retorığın negatif anlamı – maddesiz form ya da fikirsiz üslûp - İslâmî disipline yıkılamaz. Dolayısıyla, batı geleneğinde felsefesiz bir retorik değeri düşürülmüş ve alçaltılmış bir formu çağrıştırırken İslâmî bağlamda böyle ilişkiler söz konusu değildir. Belâgat ilmi kendi içinde bir bütündür.

“Hıristiyan” retorığı, onu bu şekilde adlandırabilsek bile, esas itibarıyla klasik bir disiplinin benimsenmesi manasına gelmektedir. Belâgat ilmi ise İslâmî bir sanatın Müslümanlar tarafından inşâ edilmesidir. Batılı bağlamda, toplumsal/sivil (civic) işlev ve sorumluluk fikirleri klasik retorik kavramı içerisinde ayrılmaz unsurlar olarak başladı ve akabinde Hıristiyan terimlere çevrildi. Muhtemelen bu durumun amacımıza en iyi şekilde uyan misali, Cicero’nun forum hatibiyle Ortaçağlardaki Hıristiyan vaizin birbirine tekâbül etmesidir. Her ikisi de, sanatlarını öğretmek ve uygulamak için retorik teoriyi kullanmışlar ve ikna etmeyi amaçlamışlardır. Retorikçi ikna çabasını yargıç ya da senatoya yönletmişken vaiz (eğer görevi insanların dinlerini değiştirip Hıristiyan olmalarını sağlamak ise) putperestlere ya da (eğer dinleyicilerinin azimlerini güçlendirmeyi amaçlamışsa) inançlı kimselere yöneltir. Bununla birlikte bağlam ne olursa olsun, vaizin ve retorikçinin temel faaliyetleri büyük ölçüde aynıydı: Her ikisi de konuşma yoluyla ikna etmeyi ve etkilemeyi düşündü.

Diğer taraftan İslâm, konuşmacıyı dinleyiciye dönüştürdü. Peygamberden önceki dönemde etkili söz söyleme işlevi kesin olarak mevcuttu. Ancak vahyin muazzam etkisi, Müslümanların biçimsel bir konuşma kuralları dizisi oluşturma konusunda cesaretini kırmıştır. Bunun yerine Müslümanlar ilgilerini dinlemeye çevirmişlerdir ve bu kesinlikle İslâmî ilimlerin başarılı olduğu bir sahadır. Kur’an’a dair İslâmî kavramlar kutsal metni, ilâhî varlığın bir tür tecessümü haline getirmiştir ve i’câz doktrini bu durumun analitik ispatını temin etmiştir. Bir kimsenin metni sadece anlaması gerekmiyordu, bununla birlikte onu değerlendirmesi de gerekliyordu. Bu bakımdan belâgat ilmi Müslümanlara en gelişmiş araçlarından birini temin etti. Söz konusu disiplin pek çok bakımdan hermenötik soruşturmanın zirvesini temsil etmiştir.<sup>28</sup>

→

W. Heinrich’in *Arabische Dictung und Griechische Poetik: Hazim al-Qartagannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe Aristotelischer Begriffe* (Beirut: 1969) isimli çalışmasına bakınız.

<sup>27</sup> Gramer ve sözdizimi incelemeleri arasındaki ayırım ayrıca Muhammed Sekkâkî (ö. 626/1229) tarafından *Miftâhu'l-ülûm* (thk. Nu’aym Zarzûr, [Beirut: 1984]. Bu mesele sayfa 8’de ve eserin başka pek çok yerinde geçmektedir) isimli eserinde gerçekleştirilmiştir. Ancak bu ayırma, modern bir araştırmacı olan Ahmed Matlûb tarafından *al-Balagha ‘inda al-Sakkâkî* (Sekkâkî’nin Belâgat Görüşü) (Bağdat: 1964) isimli çalışmasında itiraz edilmiştir.

<sup>28</sup> Askerî *Kitâbu’s-sinaateyn* (25. numaralı dipnota bakınız) isimli eserinde, kendisini *belâgat ilminde* eser telif etme noktasında harekete geçiren şeyin, Kur’an’ın edebî niteliğini – ki bu nitelik i’câz doktrininin biçimsel formülasyonları tarafından zımnen ifade edilmektedir - takdir etmeye yönelik

→

## Sonuç

Her ne kadar retorik ve *belâgat ilmi* kendi kültürel bağlamlarına oldukça farklı şekillerde otursalar da, söz konusu iki disiplin, her birinin kendisini üreten entelektüel muhiti temsil etmesi bakımından birbirlerine çok benzemektedirler. Özellikle Yunan ortamında doğan retorik, ihtilafı ve görüş ayrılığını somut hale getirdi. Bu çevrede hakikat, sezgisel bir veri değil, bilakis bilinmezci bir sürecin sonucuydu; basitçe kabul edilmekten ziyade inşa ediliyordu. Retorik batı kültürünün temellerinde yatmaktadır. Bugün retorik anlayışımız ne olursa olsun, bu disiplinin yapıları, politik ve entelektüel süreçlerimizi harekete geçirmeye devam etmektedir.

Belâgat ilmi, kendine has tarzıyla, İslâm'ın temsilcisidir aynı zamanda. Müslümanlar vahiy tarafından motive edilen bir topluma mensupturlar. İslam düşüncesinin yapısı da bu temel gerçeğe göre şekillenmiştir. Bu durumun en iyi örneği, hukukçuların insan eylemlerini *helal* ve *haram* parametreleri içerisinde tanımlamak için Kur'an ve Hadisi kullandığı İslam Hukuku usulüdür. Şu halde hukuk, adeta Tanrı sözünü İslâm toplumunun gerçek eylemlerine tercüme etmeye ve böylece İslam tarihini vahyin bir tür okunuşu haline dönüştürmeye çalışmaktadır.

Bu okumayı yönlendirme konusunda en yüksek modeli belâgat ilmi sunmaktadır. Belâgat ilmi öğrenciye metni yalnızca anlamayı ve vaz' ettiği kuralları takip etmeyi değil aynı zamanda *i'câzu'l-Kur'an*'ın imalarını takip ederek metnin estetik değerini fark etmeyi de öğretmektedir. Belâgat ilmi okuması, bu durumda hukukun ötesine geçen bir okuma olarak görülebilir. Hukuk bize metni insan eylemine nasıl tercüme edeceğimizi öğretirken, belâgat ilmi bu metni nasıl takdir edeceğimizi/değerlendireceğimizi öğretmektedir. Belâgat ilmi sıradan olanı aşmakta ve okuyucuyu ilâhî olan istikametinde yönlendirmektedir. Bu sayede belâgat ilmi mümine vahyi okumanın ideal bir modelini sunmakta ve dolayısıyla entelektüel geleneğine bir tür "müfredatın amiral gemisi" olarak hizmet etmektedir. Bu bakımdan, belâgat ilmi retorik sanatının neredeyse aynıdır. (Arlington, Virginia)

→

direktif olduğunu öne sürmektedir (thk. Mufid Qamiha, [Beirut, 1981] 19). Aslında Cürcânî *i'câzı belâgate* bağladığı ve Sekkâkî'nin *belâgati* hususi olarak *meânî* ve *beyan* ilimlerine bağladığına göre (*Miftâh*, s. 415) *belâgat ilmi* Kur'an üslûbunun güzelliğini fark etmenin anahtarını elinde tutmaktadır.



# Kur'ân İlimlerine Giriş

Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (ö. 548/1153)

Çev: Ömer Dinç

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Tefsir Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi  
omer\_dinc25@hotmail.com

*Atıf*

*Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî Çev: Ömer Dinç, Kur'ân İlimlerine Giriş, Marife, Bahar 2013, ss. 181-198*

Bu çeviri, Şehristânî'nin "*Mefâtihu'l-Esrar ve Mesâbihu'l-Ebrar*" isimli tefsirinin mukaddimesi olan ve Kur'ân ilimlerine dair önemli konuları ihtiva eden ve on iki fasıldan oluşan "*Mefâtihû'l-Furkân fi İlmi'l-Kur'ân*" başlıklı bölümün ilk iki faslıının çevrisidir.\*\* Çeviriyi arz etmeden önce, Şehristânî'nin hayatı, ilmî kişiliği, yaşadığı dönemdeki konumu, kaleme aldığı bu tefsirin önemi ve o dönemde kendisine yönelik ortaya atılan birtakım iddialar vb. hususlarda bazı bilgilere yer vermeyi uygun bulmaktayız.

## A. Hayatı ve İlmî Kişiliğine Dair Bazı Notlar

Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, bugünkü Türkmenistan'ın Karakum çölü sınırında yer alan Şehristan'da, bazı farklı bilgiler olsa da h. 469 yılında dünyaya gelmiştir. Hayatının ilk dönemleri hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Yaşamış olduğu memleketinde çeşitli hocalardan ders almış, çeşitli beldelere ilim öğrenmek üzere seyahatlerde bulunmuş ve gittiği her yerde ilmî birikimini ve kariyerini ispat etmişti. Özellikle Nişâbûr'a gidip Cüveynî'nin talebesi olan hocalardan ders alması ve ilmî noktadaki gelişimini burada kemal

\*\*Bu çevirinin akabinde diğer fasıllarının da çevirisinin yapıp yayınlanması düşünülmektedir. Dolayısıyla bu çevirinin başlığına mukaddimenin başlığını verip, fasıllarının başlıklarını alt başlık halinde sunmayı uygun gördük. Bu arada çalışmamız esnasında yardımlarını ve teşviklerini esirgemeyen Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı'ya minnettar olduğumuzu belirtmek isteriz. Ayrıca, bu tefsiri tahkik edip neşreden yazarın dipnotları da tercümede yeri geldikçe gösterilmiştir. Bizim tarafımızdan eklenen dipnotlarda (çev.) işareti yer almaktadır.

derecesine ulaştırması, daha sonraki yıllarda kendisinin Nizamiye medreselerinde ders vermeye yetkin bir hoca konumuna gelmesine vesile olmuştur. Vermiş olduğu dersler ve halka yönelik yaptığı vaazlarla herkesin dikkatini celb etmiştir. Horasan'a geçtiği zaman, Sultan Sencer'in veziri Ebu'l-Kasım Nasruddin Mahmud b. Muzafer el-Mervezi'nin hizmetine girmiş ve kendisine Divânü'r-Resâil'den âiblik görevi verilmişti. Bu vesileyle kendisi Sultan Sencer'in çok yakın arkadaşı olmuştu. Horasan'dan ayrıldıktan sonra Tirmiz'e gitmiş ve Nakîbüleşrâf, Ebu'l-Kasım Mecdüddin Ali b. Cafer b. Ali el-Musevi'nin hizmetinde çalışmıştı. *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eserini ona sunduğu gibi *el-Milel ve'n-Nihal*'in bir nüshasını da kendisine hediye etmişti. Hayatının son zamanlarını Şehristân'da geçirdiği ve hicrî 548 yılında vefat ettiği kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>1</sup>

Şehristânî'nin yaşadığı dönem, ilmî hayatın zirveye çıktığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Bağdat o dönemde ilim merkezi haline gelmiş ve İsfahan, Rey, Merağa, Nişâbur gibi bölgelerde yetişen âlimler Bağdat'ta bulunan medreseleri ziyaret etmek suretiyle kendi ilmî yeterliliklerinin hangi seviyede olduğunu görebilmişlerdir<sup>2</sup>. Şehristânî de o dönemin şartları içerisinde ilmî seviyesini herkese ispatlamayı başarmış bir âlim olarak gözükmektedir. Özellikle kelam, dinler ve mezhepler tarihi, felsefe gibi alanlarda telif ettiği eserler, yaşamış olduğu dönemde ilmî sahadaki otoritesinin ne kadar güçlü olduğuna çak bir delildir.

Şehristânî'nin günümüze ulaşan eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. *el-Milel ve'n-Nihal*.
2. *Nihâyetü'l-İkdâm (Nihâyetü'l-Akdâm) fî İlmî'l-Kelâm*.
3. *Musâra'atü'l-Felâsife*.<sup>3</sup>
4. *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*.
5. *Risâle fî Mevdûi 'İlmi Vâcibi'l-Vücûd (Risâle ilâ Muhammed el-Îlâkî)*.
6. *Mes'ele (Bahs) fî İsbâti Cevheri'l-Ferd*.
7. *Kissatu Seyyidînâ Yûsuf Aleyhisselâm (Şerhu/Tefsîru Sûreti Yûsuf)*.
8. *Meclis fî'l-Halk ve'l-Emr*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Şehristânî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri için bk. Muhammed Tanci "Şehristânî", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, s. 393-396; Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 467-468; Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth Şehristânî, "Milel ve Nihal" Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, Notlarla Yayına Hazırlayan: Murat Memiş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2005, s. 15-35; Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi, Musâraatu'l-Felâsife'ye Göre, Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2011, s. 15-23; eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Mirâs-ı Mektûb, Tahran 2008, (Naşirin mukaddimesi) I, 16-27, Mustafa Öztürk, "The different stances of al-Shahrastânî - a study of the sectarian identity of Abû l-Fath al-Shahrastânî in relation to his Qur'anic commentary, Mafâtihi al-asrâr-", *İlahiyat Studies: A Journal On Islamic and a Religious Studies*, Volume: 1 Number: 2, Summer/Fall 2010, p. 196-201.

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth Şehristânî, "Milel ve Nihal" Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, s. 7-9.

<sup>3</sup> Şehristânî'nin bu eseri, Aygün Akyol ve Aytakin Özel tarafından "Kitabu'l-Musâraa/Filozoflarla Mücadele" başlığıyla, (Arapça orijinal metniyle birlikte) çevrilip neşredilmiştir. İstanbul 2010.)

<sup>4</sup> Şehristânî'nin eserleri için bk. Muhammed Tanci "Şehristânî", s. 394-396; Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", s. 468; Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth Şehristânî, "Milel ve Nihal" Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, s. 23-35; Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi, Musâraatu'l-Felâsife'ye Göre, Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri*, s. 21-23; eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, (Naşirin mukaddimesi), s. 21-24; Mustafa Öztürk, "The different stances of al-

## B. Şehristânî'nin İtikadî-Mezhebî Kimliği: Bazı Eleştiri ve İthamlar

Şehristânî'nin dinî kişiliği ve mezhebî kimliği ile alakalı olarak sağlığında iken bir takım tartışmaların başladığı tarihî kaynaklarda zikredilen bir husustur. Kendisi hakkında "itikadı bozuk, İsmailî inancı benimsemiş, yoldan çıkmış"<sup>5</sup> gibi bir takım tereddüt ve ithamlar ortaya atılmıştır. Bu eleştirilerle birlikte kendisini savunan birtakım görüş ve düşüncelerin de var olduğu bilinmektedir. Şehristânî'nin kimliğiyle alakalı zikredilen görüşler maddeler halinde aktarılsa kendisi hakkında şu düşüncelerin ortaya çıktığı görülecektir:

1. Şehristânî itikad yönünden problemlili, ilhada eğilimli bir kişidir.
2. Şehristânî Bâtıniyye-İsmâiliyye'ye meyilli, bu fırkanın propagandasını yapan, dolayısıyla Şifilikte aşırı bir noktada bulunan bir kişidir.
3. Şehristânî İmâmîyye Şiası'nın en sert muhaliflerinden biridir.
4. Şehristânî tam anlamıyla Sünnî/Eş'ârî itikadını benimsemiş bir kişidir.<sup>6</sup>

Ancak Şehristânî ile ilgili bahsi geçen bu eleştirilerin, kendisinde tahakkuk ettiğini ispatlayan kesin bir bilgi de mevcut değildir. Ayrıca bu eleştiri ve ithamların nerden kaynaklandığı ve ne zaman ortaya çıktığıyla alakalı herhangi bir somut veri de bulunmamaktadır. Şehristânî'ye yönelik yapılan bu ithamların sebebine dair yapılan yorumlardan bir kaçını zikretmek yerinde olacaktır:

"Rekabetin yoğun olduğu ve rakipleri zayıflatmak için çeşitli isnatların yapıldığı bir ortamda ve özellikle Selçuklular döneminde bir kimseyi karalamanın en etkili yolu onun İsmailî olduğunu iddia etmektir. Gerek Harzîmî gerekse Sem'ânî'nin metinlerinin bu durumu yansıtmış olması muhtemeldir. Bununla birlikte Şehristânî'yi itham edenlerin bazı haklı gerekçeleri de olabilir. Çünkü Şehristânî'nin felsefeye düşkünlüğü bir kısım çevrelerde onun şeriatın nurundan uzaklaşmış felsefe karanlığına dalması şeklinde değerlendiriliyordu."<sup>7</sup>

"Her ne kadar Şehristânî eserinde (tefsirinde) Şi'anın önde gelen hadis âlimlerinden el-Kuleynî'nin *el-Kâfî* eserinden nakil yapsa, bazı yerlerde İmam Cafer es-Sâdık'tan rivayetler nakletse ve Ehl-i Beyt imamlara hürmet etse de bunlar benzeri örneklerden hareketle onun Şifî hele de İsmailî eğilimler içinde olduğunu söylemek doğru ve insafli bir yaklaşım değildir. Özellikle Toby Mayer'in Şehristânî'nin tefsirinde adını zikretmediği bir hocadan tefsir konusunda ders aldığı belirtilmesinden hareket ederek burada adı zikredilmeyen zatın Hasan Sabbah olmasa da onun daiflerinden biri olma ihtimalinden bahsetmesi son derece yanlış ve art niyetli bir değerlendirmedir. Zira bu iddia Şehristânî'nin genel görüşleriyle ve diğer eserlerindeki genel fikirleriyle dahası her iki zatın da Şehristânî'nin kelimada Eş'ârî fıkhıta Şafi'î mezhebine mensup olduğunu belirten tespitleriyle açık bir çelişki arz

→

Shahrastânî - a study of the sectarian identity of Abū l-Fath al-Shahrastânî in relation to his Qur'anic commentary, *Mafâtiḥ al-asrâr-*, s. 198-200.

<sup>5</sup> Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", s. 467.

<sup>6</sup> Bu hususla alakalı olarak geniş bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "The different stances of al-Shahrastânî - a study of the sectarian identity of Abū l-Fath al-Shahrastânî in relation to his Qur'anic commentary, *Mafâtiḥ al-asrâr-*, s. 201-207; Muhammed Tanci "Şehristânî", s. 394-396, Toby Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme" çev. Mehmet Kaya, *Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 1 Ocak-Nisan 2008, s. 94-107.

<sup>7</sup> Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", s. 467.

etmektedir. Bütün bunların ciddi bir şekilde tetkik edilerek diğer eserlerle karşılaştırılmasını ve daha derinlikli incelemelere konu edilerek meselenin bütün yönleriyle vuzuha kavuşturulmasını zorunlu kılmaktadır.”<sup>8</sup>

“Bütün bu mülahazaların ardından şu hususu bir kez daha belirtmek gerekir ki Şehristânî'nin Bâtınî-İsmâilî olduğu iddiası pek müdellel gözükmemektedir. Gerçi Toby Mayer gibi bazı araştırmacılar Şehristânî'nin hoca-talebe ilişkisine yönelik vurgusunu Nizârî-İsmâilî gelenekte çok önemli bir yer tutan talim ilkesiyle, tezat-terettüb kavramlarını da yine İsmâiliyye'nin Bâtınî davet organizasyonundaki hiyerarşik yapıyla ilişkilendirmiştir; ancak bu düzeyde benzerlikler Şehristânî'nin Bâtınî-İsmâilî olduğunu ispata kâfi değildir. Keza *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın nazım, tefsir, nüzul, meânî başlıkları altında kimi Sünnî müfessirlere yer yer atıfta bulunmuş olması da onun sünnî olduğunu söylemeyi mümkün kılacak güçte bir delil değildir. Buna mukabil Küleynî'nin *el-Kâfî*'si, Ayyâşî'nin *Tefsiru'l-Ayyâşî*'si gibi Şiî-İmâmî kaynaklara açıkça atıfta bulunması, reyile tefsirin caiz olmadığı vurgusu, Ehl-i Beyt telakkisi, Kur'an'ın cem keyfiyeti ve tahrif meselesi, tevelli-teberri, imamet gibi birçok konuyla ilgili görüşleri Şehristânî'nin Şiî-İmâmî geleneğe mensubiyetini değilse de en azından derin muhabbet ve meylini gösterir niteliktedir. Bu derin muhabbet ve meyil ise, İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi, ya özsel ve içtenliktir ya da Şiî çevrelere sempatik görünmek niyetine mebnidir.”<sup>9</sup>

### C. Bir Müfessir Olarak Şehristânî: “*Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*” isimli tefsiri

Bilindiği üzere Ebü'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153) genellikle kelim ama özellikle de mezhepler tarihi alanında ismi sıkça anılan bir ilim adamıdır. *Nihâyetü'l-İkdâm/Nihâyetü'l-Akdâm fi İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde yetkin bir kelimci olduğunu ortaya koymuş, *el-Milel ve'n-Nihal* isimli eseri ise dinler ve mezhepler tarihi alanının temel kaynakları ve klasikleri arasında yerini almıştır. Bunun yanında *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eseri onun hatırı sayılır bir felsefî birikime sahip olduğunu gösterir niteliktedir. Bütün bunlar Şehristânî'nin çok yönlü bir İslam âlimi ve mütefekkeri olduğu şeklinde bir sonucu dillendirmeye imkân vermektedir. Bu çok yönlülüğün bir vechesi de tefsir sahasında kendini gösterir. Daha açıkçası, Şehristânî dinler ve mezhepler tarihçisi, felsefeci ve kelimci olduğu kadar bir müfessirdir. Ancak onun tefsir yönü pek bilinmemektedir. Bunun temel sebebi, hem klasik tabakat literatüründe onun tefsir sahasında eser verdiğinden söz edilmemiş olması hem de bu sahadaki eserinin şöhret bulmamış olmasıdır. Oysa Şehristânî'ni *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr* isimli müstakil bir tefsiri bulunmaktadır. Ancak bu tefsirin tamamı günümüze ulaşmamış ve/veya en azından bu güne değin tespit edilememiştir.

Şehristânî'yi müfessirler tabakasına dahil eden, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr* isimli tefsiri İranlı araştırmacı Muhammed Ali Azerşeb tarafından tahkik edilerek 2008 yılında Tahran'da basılmıştır. İlk cildi 600 sayfadan oluşan

<sup>8</sup> Mesut Okumuş, “Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*” (Kitap tanıtımı) *İslâmî İlimler Dergisi*, C. 5, yıl. 5, S. 1 Bahar 2010, s. 220.

<sup>9</sup> Mustafa Öztürk, “The different stances of al-Shahrestânî -a study of the sectarian identity of Abū l-Fath al-Shahrestânî in relation to his Qur'anic commentary, *Mafâtiḥ al-asrâr-*”, s. 235-236.



tefsirin ikinci cildi sayfa numaralarına kaldığı yerden devam edecek şekilde numaralanmış, fihristler ve indekslerle birlikte 1271 sayfadan oluşacak şekilde iki cilt halinde yayımlanmıştır.

Tefsirin ana metninin başında Şehristânî'nin daha çok tefsîr usulü ve ulu-mu'l-Kur'ân konularını ilgilendiren önemli bir mukaddimesi yer almaktadır. Mukaddimenin ardından birinci ciltte Fatiha tefsiri ve Bakara suresinin 123. ayete kadar olan tefsiri yer almaktadır. İkinci ciltte ise Bakara suresinin 124. ayetinden 286. ayete kadar diğer ayetlerin tefsîri yer almaktadır.

Tefsirin mukaddimesine gelince, *Mefâtihu'l-Furkân* başlıklı mukaddimede on iki bölüm/başlık bulunmakta ve bu başlıklar altında sırasıyla şu konular ele alınmaktadır: (1) İlk ve son nazil olan ayetler ve Kur'an'ın nüzul sırası; (2) Kur'an'ın cem ediliş keyfiyeti üzerine; (3) Kur'an surelerinin nüzul sırası ve sıralama konusunda ravilerin ihtilafı; (4) Kıraatler; (5) Kur'an okuyan kişiye müstehap ve mekruh olan hususlar; (6) Kur'an'daki surelerin, ayetlerin, kelimelerin, harflerin sayısı; (7) Sahabe ve diğer nesiller arasındaki belli başlı müfessirler ile tefsir sahasında telif edilen kayda değer eserler; (8) Tefsir ve te'vilin anlamı; (9) Umum-husus, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh; (10) Halk ve Emr ilkeleri uyarınca kesinleşmiş/mefrûğ ve henüz kesinleşmemiş/müste'nef ilahi hükümler ile zıtlık-düzen ilkeleri; (11) Nazım, fesahat, belagat, hidayet gibi yönlerden Kur'an'ın i'câzı; (12) Kur'an tefsirinin ön şartları.

Şehristânî'nin Kur'an ve tefsire bakışını önemli ölçüde yansıtan bu mukaddimenin ilk iki faslının çevirisiyle, bir taraftan onun Kur'an ilimleriyle ilgili bazı düşünce ve değerlendirmelerine dair bir fikrin oluşturulması, diğer taraftan da onun fikrî duruşunun ve nasıl bir düşünce modeline müntesip olduğu hususunun keşfine mütevazı bir katkı sunulması hedeflenmekte ve bundan sonra Şehristânî özelinde yapılacak çalışmaların hız kazanmasına vesile olması umulmaktadır.<sup>10</sup>

## 1. Fasıll

### Kur'ân'dan İlk İle Son Nâzil Olanlar ve Nûzül Sırası Üzerine

Abdullah b. Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre İbn Abbas şöyle demiştir: Allah'ın indirdiği ilk âyet<sup>11</sup> "*Rabbînin adıyla oku*"<sup>12</sup> âyetinden "O insana bilmediğini öğretmiştir" âyetine kadarki bölümdür.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Şehristânî'nin tefsiriyle alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "The different stances of al-Shahrastâni - a study of the sectarian identity of Abû l-Fath al-Shahrastâni in relation to his Qur'anic commentary, *Mafâtihi al-asrâr*", s. 195-240; Toby Mayer, *Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme*, s. 93-140; Mesut Okumuş, "Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*" (Kitap tanıtımı) s. 215-220; Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*, (Naşirin mukaddimesi), s. 34- 64; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, "Umum, Husus, Muhkem, Müteşâbih, Nâsîh ve Mensûh Hakkında", çev. Selim Türcan, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1, C. 9 S. 17, s. 223-228. Ayrıca Şehristânî'nin tefsiri üzerinde bir doktora çalışması, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Abdurrahman Çetin danışmanlığında *Şehristânî'nin Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr Adlı Tefsiri ve Yöntemi* adında Recep Arpa tarafından hazırlanmaktadır.

<sup>11</sup> Burada Şehristânî, Kur'an'dan ilk inen âyet veya sûre ifadesine yer vermemiştir. Ancak metinde neyin kastedilmiş olduğu anlaşıldığından dolayı tercüme sırasında âyet veya sûre ifadeleri tarafımızdan eklenmiştir. (çev.)

Mücahid'in rivayetine göre ise Kur'ân'dan ilk inen (sûreler) "*Ikra, Nûn ve Kalem*" (sûreleri)dir.<sup>14</sup>

Câbir b. Abdullah'tan rivayet edildiğine göre, Kur'ân'dan nâzil olan ilk şey/âyet '*Ey Örtüsüne Bürünen!*'<sup>15</sup> âyetidir.<sup>16</sup>

*el-Kâfî*'de el-Küleynî'nin<sup>17</sup> Cafer-i Sâdık'tan, (Ebû Abdullah Ca'fer b. Muhammed) naklattığına rivayete göre Ca'fer b. Muhammed şöyle demiştir: Allah'ın Peygamberine indirdiği ilk âyet '*Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın adıyla! Rabbi'nin adıyla Oku!*'<sup>18</sup> âyetidir.<sup>19</sup>

Bazı rivayetlerde ise Allah Teâlâ'nın indirdiği ilksûrenin *Fâtihâ* sûresi olduğu geçmektedir.<sup>20</sup>

Osman b. Affân'dan gelen bir rivayete göre ise *Berâe* sûresi, Kur'ânın son nâzil olan sûresidir.<sup>21</sup>

Berâ b. Âzîb'ten rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: İnen son âyet "Senden fetva isterler. De ki: "Allah size 'ölüp de arkasında çocuk ve baba bırakmayanın' mirasına ilişkin hükmü açıklar"<sup>22</sup> âyetidir.<sup>23</sup>

İbn Şihâb'tan<sup>24</sup> nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "Kur'ân'ın -zaman itibarıyla- son inen âyetleri *ribâ ve borç* âyetleridir."<sup>25</sup>

→

<sup>2</sup> Müddesir 74/1.

<sup>3</sup> Buhari ve Müslim ve bunların dışındakiler bu rivâyeti Hz. Âişe'den nakletmektedirler. Aynı şekilde Hâkim de *el-Müstedrek* adlı eserinde Beyhakî ise *ed-Delâil* adlı eserinde bu rivâyete yer vermektedirler. Bk. Suyûtî, Celâleddin, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân*, el-Matbaatü'l-Hicaziyeti'l-Misriyye, Kahire H. 1368, I, 24. Buhârî'nin *es-Sahih*'inde ise ilk inen âyet "*Senin Rabbin kerem sahibidir*" âyetine kadar olan bölümdür. Zerkeşî şöyle der: "Bu rivâyet sika râvilerden nakledilmiştir. Makbul bir rivâyettir. Bk. Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, Kahire H. 1376, I, 206.

<sup>4</sup> Ebû Ubeyde, *Fedâil* adlı eserinde bu rivâyeti senediyle Mücahid'den rivâyet etmektedir. Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 24.

<sup>15</sup> Müddesir 74/1.

<sup>16</sup> Bu rivâyeti Buhârî ve Müslim rivâyet etmişlerdir. Bk. Suyûtî *el-İtkân*, I, 24. Arthur Jeffery, *Mukaddimetân (Mukaddimetu'l-Mebâni ve Mukaddimetu İbn Atiyye)*, Matbea'tu's-Sünnenti'l-Muhammediyye, Kahire 1954, s. 42; Zerkeşî, *age.*, I, 207.

<sup>17</sup> el-Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, Şia'nın önde gelen âlimlerindedir. Hicrî 328 senesinde vefat etmiştir. *el-Kâfî* isimli eserinde yaklaşık 16099 hadis tahrir etmiştir. *es-Sihâhî's-Sitte* eserinde ise zikredilen bu rakamdan daha fazla hadis tahrir etmiştir. Bk. Seyyid Hasan es-Sadr, *Te'sisi's-ŞâliUlumi'l-İslamiyye*, Şirketü'n-Neşrve't-Tıbâa'ti'l-İrâkiyyeti'l-Mahdûde, Tasvîr-i Menşûrâti'l-İlmiyye, Tahrân ts., s. 288.

<sup>18</sup> Alak 96/1.

<sup>19</sup> el-Kummî, Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Babeveyh, *Uyûn-ü Ahbârî'r-Rizâ*, thk. Hüseyin el-A'lemî, Beyrut, H. 1404, II, 6. Bu eserde nakledilen bir rivâyet şöyledir: Ahmed b. Ali b. İbrahim'in senediyle İmam Ali b. Mûsa er-Rizâ'dan, onun da babasından rivâyet ettiğine göre: "İlk nâzil olan sûre *Alak*, son nâzil olan sûre ise *Nasr* sûresidir."

<sup>20</sup> Zemahşerî şöyle söylemiştir: "Müfessirlerin çoğu ilk inen sûrenin *Fatiha* sûresi olduğunu kabul etmektedirler." Bk. Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, Neşr-ü Edebi'l-Havza, Kum ts., IV, 775. İbn Hacer, Zemahşerî'nin ifadesinin aksine şöyle söylemiştir: "Ulemânın büyük çoğunluğu, Kur'ân'da nâzil olan ilk sûrenin *Alak* sûresi olduğu görüşündedir. Bk. Suyûtî, *age.*, I, 27.

<sup>21</sup> Bu rivâyeti Buhârî ve Müslim, Berâ b. Âzîb'ten rivâyet etmiştir. Bk. Suyûtî, *age.*, I, 27.

<sup>22</sup> Nisâ 4/176.

<sup>23</sup> Bk. Suyûtî, *age.*, I, 27.

<sup>24</sup> Ebû Ubeyde bu rivâyeti *Fedâil* adlı eserinde İbn Şihâb'tan nakletmektedir. Bk. Suyûtî, *age.*, I, 27.-28.

Âta b. Ebî Rebâh ve İbn Abbâs'tan<sup>26</sup> nakledildiğine göre son inen ayet “*Allah'a döndürüleceğiniz gündən sakının*”<sup>27</sup> âyetidir.

İbn Abbas (bu hususla alakalı olarak) şöyle demiştir: “Resûlullâh bu ayetten (Bakara 2/281) sonra yedi gece yaşamıştır. Nitekim söz konusu ayet O'na cumartesi günü bildirilmiş/indirilmiş, pazartesi günü ise vefat etmiştir.”<sup>28</sup>

Cafer-i Sâdık'tan aktarılan bir rivayette ise o, son inen sûrenin ‘*nasr*’ sûresi olduğunu söylemiştir.<sup>29</sup>

İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Kur'ân'ı Kerîm, dünya semâsına Kadir gecesinde tek bir seferde toplu olarak indirilmiştir.

Bir başka rivayete göre ise İbn Abbâs “Kur'ân Ramazan ayında bütün olarak önce Beyt-i Ma'mûr'a indiğini, akabinde ise yirmi yıl boyunca nüzûlü devam ettiğini” beyân etmiş ve (bu hususla ilgili olarak) şu ayeti okumuştur: “*Onu bir Kur'ân olarak, insanlara dura dura okuman için (bölüm bölüm) ayırdık ve onu zamana yararak parça parça indirdik.*”<sup>30</sup>

Vâsile b. el-Eska<sup>31</sup>'dan dan rivayet edildiğine göre Hz. İbrahim'e (a.s) verilen sahîfeler Ramazan ayının ilk gecesini inmişti. Tevrat Hz. Musa'ya (a.s) Ramazan ayının altıncı gecesini nâzil olmuştur. Zebur Hz. Dâvûd'a (a.s) Ramazan ayının on ikinci gecesini inmiştir. İncil Hz. İsa'ya (a.s) Ramazan ayının on sekizinci gecesini nâzil olmuştur. Kur'ân'ı ise Allah Teâlâ Hz. Muhammed'e (s.a) Ramazan ayının yirmi dördüncü gecesini indirmiştir.<sup>32</sup>

Cafer-i Sâdık'tan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “Her şeyin bir baharı vardır, Kur'ân'ın baharı ise Ramazan ayıdır.”<sup>33</sup>

Raviler, Kur'ân sûrelerinin iniş sırası hususunda fikir birliği sağlayamamışlardır. Sözelimi sûrelerin tertibine dair Mukâtil, gerek (Dahhâk ve Mücâhid gibi) bazı âlimlerden<sup>34</sup> gerekse emîrül-mü'minîn Hz Ali'den, Kelbî<sup>35</sup> ise İbn Abbas'tan

→

<sup>25</sup> *Riba* âyetiyle kastedilen âyet şu şekildedir: “*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten iman etmiş kimselerseniz, faizden geriye kalanı bırakın*” Bakara 2/278. Borç âyetiyle de kastedilen âyet ise şu şekildedir: “*Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman*” Bakara 2/282.

<sup>26</sup> Nesâi, İbn Hacer ve diğerleri bu rivâyeti eserlerinde tahrîç etmişlerdir. Bk. Suyûtî, *age.*, I, 27.

<sup>27</sup> Bakara 2/281.

<sup>28</sup> Bk. Suyûtî, *age.*, I, 27. Lafızlarda çok az bir farklılık bulunmaktadır.

<sup>29</sup> el-Kummî, *Uyûnü Ahbârî'r-Rizâ*, II, 6.

<sup>30</sup> İsrâ, 15/107. Hâkim, Nesâi ve Beyhakî bu rivâyetitahrîç etmişlerdir. Bk. Suyûtî, *age.*, I, 41.

<sup>31</sup> Ebû Şedâd, Vâsil b. Abdullâh, ismi hakkında şöyle denilir: “İbn Abdu'l-Uzzâ b. el-Eska'. Kendisi sahâbedendir. Bu tefsirde ismi sıkça geçmektedir. Tercüme-i Hali için bk. İbnü'l-Esir, İzzedin Ebu'l-Hasen Ali, *Usdu'l-Gâbe fî Marifeti's-Sahâbe*, thk. Muhammed Sabîh, el-Cemiiyyetü'l-Te'avüniyye, li't-Tab'i' ve'n-Neşr, Kahire 1964, V, 421.

<sup>32</sup> İbn Hacer, *Şerhu'l-Buhârî*'de şöyle demiştir: “Ahmed b. Hanbel, ve Beyhakî şurivâyeti Vâsile b. el-Eska'dan nakledip tahrîç etmişlerdir. Rivâyet şu şekildedir: “Hz. Peygamber (s.a) şöyle buyurmuştur: “Tevrat Ramazan ayının altıncı gecesini, İncil Ramazan ayının on üçüncü gecesini, Zebûr Ramazan ayının on sekizinci gecesini ve Kur'ân ise Ramazan ayının yirmi dördüncü gecesini indirilmiştir.” Başka bir rivâyette ise “Hz. İbrahim'e (a.s) verilen sahîfeler Ramazan ayının ilk gecesini indirilmiştir.” bk. Suyûtî, *age.*, I, 42.

<sup>33</sup> Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr fî Ahbâr-i Eimmeti'l-Ethâr*, Müessesetü'l-Vefâ, II. bs., Beyrut 1983, Kitâbu'l-Kur'ân, Bab 26, Hadis No: IX, LXXXIX, 213.

<sup>34</sup> Bu kişilerin tercüme-i halleri, bu mukaddimenin yedinci faslında gelecektir.

<sup>35</sup> Zikredilen fasılda bu zatın tercüme-i hali gelecektir.

(muayyen bir tertiple ilgili) nakilde bulunmuş; İbn Vâkıd isnadını<sup>36</sup> zikrederek belli bir tertipten bahsetmiş; Cafer-i Sâdık'tan ise bu yönde bir tertip aktarılmıştır. Cafer-i Sâdık'ın mushafı<sup>37</sup> ile İbn Vâkıd'ın mushafı arasında da, ileride temas edilecek olan belli başlı sûreler dışında tertip ve sûre sırası itibarıyla pek bir fark bulunmamaktadır.

Hal şu ki bu hususta belli bir birikime sahip olan bir kimse, zikri geçen âlimlerin tertiplerini bir tablo ile belirtmiştir. Bendeniz herhangi bir tasarrufta bulunmaksızın söz konusu tabloyu aynıyla naklettim. Nasib olursa “*Kur’ân’ın Cem’i*” mealesini ele aldıktan sonra bu konunun bahsi gelecektir.

## 2. Fasıl

### Kur’ân’ın Cem Ediliş Keyfiyeti Üzerine

Müslümanların, Yemâme savaşı<sup>38</sup> sonrasında çok sayıda insanın ve Kur’ân hâfızının şehit olduğuna (tanık oldukları) bir dönemin ardından, Hz. Ebû Bekir Zeyd b. Sâbit’e<sup>39</sup> Kur’ân’ın toplanması emrini vermiş; bu emir neticesinde Zeyd b. Sâbit de deri parçaları, kürek kemikleri ve hurma dallarında bulunanları ve sahabilerin ezberindekileri<sup>40</sup> bir araya getirmek sûretiyle Kur’ân’ın istinsahını gerçekleştirilmişti. Bu süreçte gerçekleştirilen, Kur’ân metninin ayrı ayrı sayfalara yazımından öte bir şey değildi. Hz. Ömer halife olduğunda, Kur’ân’ın tek bir sahife/nüşhada kayda geçirilmesini emretmişti.<sup>41</sup> Hz. Ömer’in nüshası ile Hz. Ebû Bekir’in sahifeleri, vefatına kadar uzun bir süre Hz. Ömer’in yanında kalmış; daha sonra kızı Hz. Hafsa’ya intikal etmişti. Hz. Osman halifelik makamına geçtiği vakit, Iraklı ve Şamlı Müslümanlar arasında Kur’ân (metni) noktasında<sup>42</sup> fikir ayrılığı

<sup>36</sup> Onun ismi Şehristânî’nin müfessirleri zikrettiği bölümde Hüseyin b. Vâkıd el-Vâkıdî şeklinde geçmektedir. Biz ise o şahsın bir tefsir eseri ve aynı zamanda başka telifleri olan Hüseyin b. Vâkıd el-Mervezî olduğunu düşünmekteyiz.

<sup>37</sup> Üçüncü fasılda zikredilen beş rivâyete göre sûrelerin iniş sıralamasının bahsi gelecektir. Aynı zamanda tefsirin sonunda yer alan ikinci tabloya da bakabilirsiniz. Şehristânî’nin burada “Ca’fer es-Sâdık ve İbn Vâkıd mushafı” ifadesi yerine “Ca’fer es-Sâdık ve İbn Vâkıd rivâyeti” demesi daha güzel olurdu.

<sup>38</sup> Yemâme Günü, başka yerlerde ise “Müseyleme günü” diye geçmektedir. Müslümanların, Müseylemetü’l-Kezzâb’la hicretin on birinci senesinde yaptıkları savaşın ismidir. Bk. İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fî’t-Târih*, Menşûrât-ı Dâr-ı Sâdur ve Dâr, Beyrut 1966, II, 26.

<sup>39</sup> Zeyd b. Sâbit b. ed-Dahhâk b. Zeyd el-Ensârî el-Hazrecî, daha sonra en-Neccârî olmuştur. Vahiy kâtiplerinden idi. Hz. Peygamber’e (s.a) Süryanice yazılmış olan kitaplar getirirdi. Hz. Peygamber (s.a) de Zeyd’e o kitapları öğrenmesini emrederdi. Zeyd de bunları öğrenirdi. Aynı zamanda Zeyd b. Sâbit, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zamanında Kur’ân’ı yazan bir kimseydi. Bk. İbnü’l-Esîr, *Usdu’l-Gâbe fî Marifeti’s-Sahâbe*, II, 279.

<sup>40</sup> Başka bir rivâyette ise şöyle geçmektedir: “Deri parçaları, Hurma Dalları, Taş Parçaları” İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, Brill Matbaası, Londra 1937, s. 7. الرقاق kelimesi رقة kelimesinin çoğuludur. Üzerine bir şeyler yazılan, yaprak ya da deriden yapılmış parça demektir. العسب kelimesi ise عسيب kelimesinin çoğuludur. Hurma dalının en geniş olan kısmına verilen addır. اللخاف kelimesi ise, لحنة kelimesinin çoğuludur. Taş parçaları için kullanılmaktadır. Bk. Suyûtî, *age.*, I, 65.

<sup>41</sup> İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 15.

<sup>42</sup> Bu olay, Iraklılar ile Şamlıların Ermenistan ve Azerbaycan fethi esnasındaki kavga ettikleri zaman meydana gelmiştir. Bk. Arthur Jeffery, *Mukaddimetân (Mukaddimetu’l-Mebâni ve Mukaddimetu İbn Atiyye)*, s. 18. İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 18.

meydana gelmişti. Öyle ki her kesimin elinde, diğer kesimin nüshasından farklı Kur'ân nüshaları vardı. Bu durum tarafların birbirini tekfir etmesine kadar ulaşmıştı. (Müslümanlar arasında zuhûr eden) bu ayrılığı Huzeyfe b. el-Yemân Hz. Osman'a bildirmiş ve kendisine şöyle demişti: "Yahûdî ve Hristiyanların ihtilaf etmesi gibi Müslümanlar arasında da görüş ayrılıkları belirlemeye başlamadan önce bu ümmetin durumuna bir çare bul" Bunun üzerine Hz. Osman, Hz. Hafsa'ya, "Nüsha haline getirilen sahîfeyi bize gönder de ondan muhtelif nüshalar çıkaralım"<sup>43</sup> diyerek haber göndermiş, bunun üzerine Hz. Hafsa da anılan sahifeleri Hz. Osman'a yollamıştır. Bunun akabinde Hz. Osman Zeyd b. Sâbit ve Ebân b. Saîd<sup>44</sup> yanına çağırılmış ve onlara Kur'ân'ın toplanması talimatını vermiştir. Bu talimat üzerine onlar Kur'ân'ı toplamış ve Hz. Ömer'in nüshası ile karşılaştırmışlardı. Yapılan karşılaştırma neticesinde her iki nüshanın aynı olduğu ortaya çıkmıştı.

Başka bir rivayette, Hz. Osman Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. ez-Zübeyr, Saîd b. Âs<sup>45</sup>, Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm'a<sup>46</sup> emretmiş, onlar da Kur'ân'ı muhtelif nüshalar dâhilinde istinsah etmişlerdir. Hz. Osman (istinsah heyetinde yer alan) üç Kureyşli üyeye "Siz ve Zeyd b. Sâbit Kur'ân'dan herhangi bir şey (in yazımı) hakkında ihtilafa düşerseniz, onu Kureyş lehçesi üzere yazınız. Çünkü Kur'ân Kureyşlilerin diliyle nâzil oldu." demiştir.<sup>47</sup> İstinsah heyeti bu emir doğrultusunda hareket etmiş; sahifelerin/Mushafların istinsah işlemi tamamlanınca Hz. Osman Hz. Hafsa'yasahîfesini iade etmiş ve her bölgeye bir nüsha mushaf göndermişti. (İstinsah faaliyetiyle ilgili olarak) Zeyd b. Sâbit şöyle demiştir: "Sahifelerin/mushafların istinsahı esnasında Ahzâb sûresinden Peygamber'in (s.a) okuduğunu işittiğim bir âyet tespit edilemedi. Neticede "Müminler içerisinde öyle kimseler vardır ki Allah'a verdikleri ahde sadakat gösterdiler. Kimi adağını ödedi (canını verdi), kimi de beklemektedir. Onlar, ahidlerini hiç değiştirmediler."<sup>48</sup> şeklindeki bu âyeti Huzeyme b. Sâbit'in yanında buldum ve onu yerine kaydettim.<sup>49</sup> Bu, sahih bir hadîs olup Buhârî onu *es-Sahîh*'inde Musa b. İsmâil İbrâhîm kanalıyla rivayet etmiştir.<sup>50</sup>

<sup>43</sup> Rivâyetler bize, Hz. Osman'ın Hz. Ebû Bekir'in toplayıp da Hz. Ömer'e daha sonra Hz. Hafsa'ya intikal eden sahifeleri istediğini göstermektedir. Bk. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Begâ, Beyrut 1987, Kitabü Fedâilî'l-Kur'ân, Bab: II-III. Suyûtî, *age.*, I, 61. İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 18.

<sup>44</sup> Ebân b. Saîd b. el-Âs b. Ümeyye el-Kureşî el-Emevî. İbnü'l-Esîr Zührî'den şöyle bir rivâyette bulunmaktadır. Zührî şöyle demiştir: "Ebân b. Saîd Hz. Osman'ın mushafını Zeyd b. Sâbit'e Hz. Osman'ın emriyle imla ettiriyordu." Ebân b. Saîd hicrî 29 senesinde vefat etmiştir.

<sup>45</sup> Saîd b. el-Âs b. Saîd b. el-Âs b. Ümeyye el-Kureşî el-Emevî. Babası daha önce ismi geçen Ebân'ın kardeşi olan el-Âs, Bedir'de kaffriken öldürülmüştür. Onu Hz. Ali öldürmüştü. Saîd b. el-Âs hicrî 59 senesinde vefat etmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-Gâbe fî Marifeti's-Sahâbe*, II, 393.

<sup>46</sup> Abdurrahman b. Hişâm b. el-Muğire el-Kureşî el-Mahzûmî. Hz. Âişe ile birlikte Cemel savaşına katılmıştır. Hz. Osman'ın (evlilik sebebi ile meydana gelen) akrabasıdır. Abdurrahman b. Hişâm, babası vefat ettikten sonra annesinin evlendiği Hz. Ömer'in evinde yetişmiştir. Ayrıca Abdurrahman b. Hişâm, Hz. Osman'ın mushafların yazılmasını emrettiği sahâblerden birisiydi. Muaviye'nin halife olduğu dönemde vefat etmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-Gâbe fî Marifeti's-Sahâbe*, III, 432.

<sup>47</sup> İbn Ebî Dâvûd, *age.*, s. 19. Bk. Suyûtî, *age.*, I, 61. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tefsîrü't-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Matbea'tu'l-Bâbî'l-Halebî, Kahire 1954, I, 21-25.

<sup>48</sup> Ahzâb, 33/23.

<sup>49</sup> Arthur Jeffery, *Mukaddimetân (Mukaddimetu'l-Mebâni ve Mukaddimetu İbn Atiyye)*, s. 19. İbn Ebî Dâvûd, *age.*, s. 29.

<sup>50</sup> Buhârî, *Kitabü Fedâilî'l-Kur'ân*.

İlim ehlerinden bazıları şöyle demişlerdir: “Kim bilir Ehl-i Beyt’in fâziletleriyle alakalı bu kabilden kaç âyeti kaybettiler? Zira (Ahzab süresindeki) söz konusu ayet Allah yolunda canlarını feda edeceklerine dair Allah’a yemin etmiş dört zat hakkında nâzil olmuştur. Bunlardan Abdullah b. Hâris b. Abdulmuttalib, Hamza b. Abdulmuttalib, Ca’fer b. Ebî Tâlib, Allah yolunda can vermişlerdir. Nitekim Abdullah Bedir günü, Hamza Uhud günü, Ca’fer-i Tayyâr ise Mute’de şehit düşmüştür. (Ayette belirtildiği üzere) Allah yolunda can verme vaktinin gelmesini bekleyen ise Ali b. Ebî Tâlib’dir (r.a).<sup>51</sup>

Şebâbe’nin İsrâil→Ebî İshâk kanalıyla aktardığı bir habere göre Mus’ab b. Sa’d şöyle demiştir: Kur’ânkıraatı konusunda insanlar/Müslümanlar arasında görüş ayrılıkları artmıştı. Bu çerçevede bazı kimseler Abdulalh b. Mesûd kıraatını okumuşlardır. Zira Hz. Peygamber (s.a) “Kim Kur’ân’ı indirildiği gibi taze (nâzil olduğu şekliyle) bir şekilde okumak isterse İbn Umme Abd’ın (yani Abdullah b. Mesûd) kıraatını okusun.” buyurmuştur.<sup>52</sup> (Anılan süreçte) bazıları ise Übey b. Ka’b’inkıraatı üzere Kur’ân okumaya başlamıştı. Çünkü Hz. Peygamber (s.a) Kur’ân’ın tamamını Übey b. Ka’b’a okumuştur. Bazı kimseler ise Huzeyfe’nin azatlısı olan Sâlim’in kıratını okuyordu. Bu durum üzerine Hz. Osman ashâb-ı kirâmı bir araya getirdi ve şöyle dedi: “Ben Mushafı Zeyd b. Sâbit’in harfî/kıraatı doğrultusunda yazdırıp, sonra da onları büyük vilâyetlere göndermeyi düşünüyorum.” Bunun üzerine sahabiler “Son derece güzel düşünmüşsün!” dediler. Akabinde Hz. Osman “Peki ashab içerisinde dili en fasih olan kimdir?” diye sordu. Sahabiler de “Saîd b. Âs” cevabını verdiler. Hz. Osman “Sahabe içerisinde yazısı en doğru kim?” diye sordu. Sahabe-i kiram “Vahiy kâtibi Zeyd b. Sâbit” dediler. Bu konuşmalar üzerine Hz. Osman şöyle dedi: “Saîd b. Âs okusun, Zeyd b. Sâbit ise yazsın!”<sup>53</sup>

Bunun akabinde Hz. Osman çok sayıda Mushafın yazımını gerçekleştirmiş ve onları belli başlı merkezlere göndermiştir. Şebâbe bu hususla alakalı olarak (devamla) şöyle demiştir: “Ben insanların şöyle dediklerini işittim: ‘Allah’a yemin olsun ki Osman çok güzel bir iş yapmıştır! Evet yemin olsun ki Osman müthiş bir şey gerçekleştirmiştir’.”<sup>54</sup>

Ancak şu bir gerçek ki Übey b. Ka’b Hz. Osman’a muhalefet etmiş ve (özel) mushafını teslim etmeye yanaşmamıştır. O şöyle demektedir: “Saîd b. el-Âs insanlar/sahabe içerisinde dili en fasih kişi olabilir, fakat o hiç bir biçimde Resûlullah’a (s.a) herhangi bir sûreyi okumamış, Rasûlullah da ona herhangi bir sûreokumamıştır.” Aynı şekilde Abdullah b. Mesûd da ona muhalefette bulunmuş, Hz. Osman’ın (özel) -Mushafı yaktığı süreçte- Mushaflarla ilgili icraatlarına karşı çıkmıştır. Hal şu ki o Hz. Osman’ı belli bir süre ‘Mushafın Yakıcısı’ diye anmış, durum o raddeye varmıştır ki neticede Hz. Osman adamlarından birine em-

<sup>51</sup> el-Hâkim Ebû’l-Kâsım el-Haskânî senediyle birlikte Hz. Ali’nin şöyle dediğini rivâyet etmektedir: “Bizim hakkımızda şu ayet nâzil oldu. ‘Bu adamlar Allah’a verdikleri sözde sadık olan kimselerdir.’ Allah’a yemin olsun ki Allah yolunda can verme vaktinin gelmesini bekleyen birisiyim. Ben hiç bir şeyi değiştirmedim.” Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, el-Mektebetü’l-İlmiyyetü’l-İslamiyye, Tahran ts. VIII, 350.

<sup>52</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, el-İsfehânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, Beyrut H. 1405, s. 53. Arthur Jeffery, *Mukaddimetân (Mukaddimetü’l-Mebâni ve Mukaddimetü İbn Atiyye)*, s. 93.

<sup>53</sup> İbn Ebî Dâvûd, *age.*, s. 24.

<sup>54</sup> Bu durum insanların Hz. Osman’ın yaptığı bu işi güzel karşıladıklarını göstermektedir. İbn Ebî Dâvûd, *age.*, s. 12.

retmiş, o da İbn Mes'ud'u omuzlamış, sonra yere çalmış ve sonra da İbn Mes'ud'un kaburgalarını kırmış, İbn Mes'ud'un ölümü de bu yüzden olmuştur. (İbn Mes'ud'un karşı çıkma sebebi) mushafının Osman mushafıyla örtüşmemesidir. Bu yüzden ki o ikisinin mushafı bu gün itibariyle Kur'ân kıraatine terk edilmiş durumdadır.<sup>55</sup>

Sahabenin icmâi Hz. Osman'ın telif ettirdiği Mushaf üzerinde tahakkuk etmiştir. Bununla beraber mushafı derleme işinde onun (Osman'ın) pek bir tasarrufu olmamıştır. Zira derleyenler Zeyd b. Sâbit ile Saîd b. Âs'dır. İnsanların elinde bulunan fakat Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'in ulaşma imkanı bulamayıp da kendilerinin ulaşma imkanı buldukları ilave metinler hariç onlar da istinsahı yalnızca Hz. Hafsa'nın elinde bulunan ve Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer tarafından derlenmiş olan sahifeleri esas alarak gerçekleştirmişlerdir. Daha sonra Hz. Osman bu mushaflardan bir nüshanın Medine mescidine konmasını emretmişti. Sahabe de bu mushafı 'İmam mushafı' olarak adlandırmıştır. Hz. Osman bir nüsha Mekke'ye, bir nüsha Kûfe'ye, bir nüsha Basra'ya, bir nüsha Şam'a ve bir nüsha da Yemen'e göndermiştir.<sup>56</sup> Bu gelişmelerden sonra sahâbiler: "Kur'ân, yalnızca İmam Mushaf'ın içerdiğinden ibarettir." demek üzere anlaşmışlardır.

Zir b. Hubeş, Übey b. Ka'b'ın kendisine şöyle söylediğini aktarmaktadır: "Sizce Ahzâb sûresinin ayet sayısı kaç? Zir bu soruya cevabının şu olduğunu belirtmiştir: "Yetmiş üç veya yetmiş iki âyet". Übey b. Ka'b "Sadece bu kadar mı?" demiş; Zir "Evet bu kadar" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Übey b. Ka'b "Allah'a yemin olsun ki, Ahzâb sûresi Bakara sûresine denkti ve 'Recm' âyeti de onda bulunmakta idi." demiştir.

Zir (Übey b. Ka'b'a) "Ey Ebu'l-Münzir! Recm âyeti de nedir ki?" diye sorduğunu, Übey'in ise recm âyetinin şu ayet olduğunu söylediğini belirtmiştir: "Evli ka-

<sup>55</sup> (çev.) Şehristânî'nin Abdullah b. Mesud'la alakalı aktarmış olduğu bu rivâyet oldukça dikkat çekici ve enteresandır. Ayrıca bu tefsiri tahkik ederek yayına hazırlayan nâşirin de her konu hakkında bir dipnot koyup, bu mesele ile ilgili herhangi bir açıklama getirmemiş olması da düşündürücüdür. Kur'ân'ın derlenip çoğaltılması faaliyetinde Hz. Osman'ın Zeyd b. Sâbit'e verdiği görev nedeniyle Abdullah b. Mesud'un üzüldüğü ve Hz. Osman'a karşı bir tavır aldığı kaynaklarda zikredilen bir husustur. Ancak Abdullah b. Mesud'un bu üzüntüsünün zaman içerisinde geçtiği ve söylemiş olduğu sözlerden dolayı pişmanlık duyduğu da ifade edilmektedir. Bununla birlikte Hz. Osman'ın Abdullah b. Mesud'u dövdürmesine dair bir takım rivâyetlerin ortaya atıldığı bazı kaynaklarda geçmektedir. Fakatbu meseleyle alakalı zikredilen rivâyetlerin uydurma olduğu noktasında âlimlerin görüş birliği bulunmaktadır. Dolayısıyla Şehristânî'nin böyle bir rivâyeti açıkça zikretmesi ve bu noktada kendi görüşünü açıkça belirten bir ifadeye yer vermemesi, meselenin Şehristânî açısından nasıl değerlendirildiği sorusuna bir cevap bulmanın oldukça güç olduğunu göstermektedir. Bununla beraber Kur'ân tarihi bağlamında sahabe arasında yaşanan birtakım olayların netlik kazanabilmesi, bu alanla ilgili daha geniş çalışmaların yapılmasını gerektirdiğinden, biz bu meseleye kısaca değinmekle iktifa ediyoruz. Bu konuyla alakalı daha fazla bilgi almak için bk. İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Abdu'l-Halîm, *Minhâcü's-Sünne fî Nakdi Kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*, Mektebet-ü İbn Teymiyye, Kahire 1989, VI, 253-254; Ebu Bekr İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım el-Mektebetü'l-İlmiyye*, Beyrut 1986, s. 63-65; M. M. el-A'zami, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi-Eski ve Yeni Ahit Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, çev. Ömer Türker, Fatih Serenli, İstanbul 2006, s. 247-250; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlası*, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 79; Ö. Rıza Doğrul, *Büyük İslam Tarihi-Asr-ı Saadet*, Eser Neşriyat, İstanbul 1978, V, 290-291.

<sup>56</sup> Burada bahsedilen husus, Hz. Osman'ın diğer beldelere göndermiş olduğu mushafların sayısında farklılık olduğuuna işaret etmektedir. Bk. Suyûtî, *age.*, I, 62.

dın ve evli erkek zina yaptıklarında, ilahi bir ceza olarak onları mutlak sûretterecm edin! Allah Azîz'dir, Hakîmdir.”<sup>57</sup>

Aynı şekilde Saîd b. el-Müseyyeb, Hz. Ömer'in uzun bir konuşma esnasında şunları dediğini aktarmaktadır: “Recm âyetine bigane kalmayın! Şüphesiz ki recm âyeti (Allah tarafından) indirilmiş bir ayettir ve biz bu ayeti “Evli kadın ve evli erkek zina yaptıklarında, ilahi bir ceza olarak onları mutlak sûretterecm edin! Allah azizdir, hakimdir” şeklinde okumuştuk. Şayet ‘Ömer Allah'ın kitabına ilavede bulundu’ denmeyeceğini bilseydim/emin olsaydım, Kur’ân’a onu bizzat kendi ellerimle yazardım.”<sup>58</sup>

“Münafıklar, haklarında, gönüllerindeki duygu ve düşünceleri haber verecek bir sûrenin inmesi noktasında sürekli bir çekince içerisindeyler”<sup>59</sup> âyeti hakkında Atâ, İbn Abbas'ın şunları söylediğini nakletmektedir: “Bu (âyetin bulunduğu) sûrede, münafıklardan yetmiş kişinin<sup>60</sup> kimler oldukları, onların ve babalarının isimlerinin zikri geçmekte idi. Ancak daha sonra evlatlarının gönlünü almak amacıyla söz konusu ayetler bu sûreden çıkarılmıştır/kaldırılmıştır. Yine bu sûrede şöyle bir âyet bulunmakta idi: “(Ey Peygamber hanımları) evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve sünneti zikredin!”

Abdullah b. Mesûd'un ‘Muavvizeteyn’ sûrelerini mushafına almadığı nakledilmiş,<sup>61</sup> keza Übey b. Ka'b'ın kunut dualarını iki sûre olarak mushafına kaydettiği

<sup>57</sup> Arthur Jeffery, *Mukaddimetân (Mukaddimetu'l-Mebâni ve Mukaddimetu İbn Atiyye)* s. 82-83, Zerkeşi, *age.*, II, 35. (çev.) Şehistânî'nin burada yer verdiği, recmâyeti olarak bilinen bu rivâyet, bazı âyetlerin Kur’ân'dan çıkarılması tartışmasında gündeme geldiği gibi, özellikle tilaveti mensuh hükmü bâki olan âyetler arasında zikri geçen bir rivâyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Metin içinde bahsi geçen bu rivâyetin Hz. Ömer tarafından rivâyet edildiği bilgisi Ulumu'l-Kur’ân kitaplarının çoğunluğunda da yer almaktadır. Bazıları bu ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını da içeren rivâyetleri esas almak suretiyle, “recm” cezasının var olduğunu, uygulandığını ve recmâyeti olarak aktarılan bu âyetin ise bir hikmete mebnî olarak Kur’ân'dan tilavetinin nesh edilip hükmünün devam ettiğini savunmuşlardır. Bazıları ise, aktarılan bu rivâyetin sahih olmadığı, Kur’ân konusunda oldukça hassas olan Hz. Ömer'in böyle bir söz söylemesinin tasavvur edilemeyeceğini ve bunun Kur’ân'ın tahrif edildiği iddiasını kabul etmek anlamına geldiğini ifade etmişlerdir. Konuyla alakalı ortaya çıkan bu iki eğilim dikkate alınır, meselenin daha derin bir şekilde ele alınması gerektiği fikri açıkça görülecektir. Bu meseleyle alakalı daha fazla bilgi için bk. Abdurrahman Çetin “Nesih” *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 579-581; Ahmet Gürkan, *Kur'an'ın Nasih ve Mensuh Âyetleri*, Elif Matbaası, Ankara 1980, s. 16-20, Talip Özdeş, *Kur'ân ve Nesh Problemi*, Fecr Yay., Ankara 2005, s. 71-86; Şaban Karataş, *Şi'a ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, Ekin Yay., İstanbul 1996, s. 191-204.

<sup>58</sup> *Mukaddimetu'l-Mebâni*'de nakledilen bir rivâyette ise Hz. Ömer şöyle demiştir : “Ey insanlar! Size pek çok şey sünnet olarak kılındı. Siz apaçık bir hidâyet üzere bırakıldınız. Eğer siz aksi halde bu hidâyet yolunu bırakırsanız, insanların dediklerine uymak suretiyle sağa sola saparsınız. Recm âyetine gelince, ondan yüz çevirmeyiniz. Çünkü Allah Resûlü recm ederdi ve biz de recm ettik. Sakın “Allah'ın kitabında böyle iki had cezası bulamadık” demeyin. Bu âyet nâzil olmuştur ve biz de onu okuyorduk.” Bu rivâyetin son kısmı Şehristânî'nin aktardığı gibi devam etmektedir. Bk. Arthur Jeffery, *Mukaddimetân (Mukaddimetu'l-Mebâni ve Mukaddimetu İbn Atiyye)*, s. 79.

<sup>59</sup> Tevbe, 9/64.

<sup>60</sup> Bu sayı aynıdır ancak “Bunlar Kureys'ten” ifadesi yer almamaktadır. *el-Kâff*'de Ahmed b. Muhammed b. Ebi Nasr'dan gelen bir rivâyette o şöyle demiştir: “Ebû'l-Hasan Ali b. Mûsâ er-Rızâ bana bir mushaf verdi ve dedi ki “Sakın buna bakma!” Ben de o mushafı açtım ve içinde şu âyeti okudum: “Kitap ehlin-den inkâr edenler...” Ben burada Kureys'ten 70 kişinin isimlerini ve babalarının isimlerini buldum.” Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr şöyle devam etmektedir: “Ebû'l-Hasan Ali b. Musa er-Rızâ bana mushafikendisine gerigöndermemi istediğini haber verdi.” Bk. Kuleynî, *el-Kâff*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Tahrân H. 1388, *Kitabü Fedâilü'l-Kur'ân*, Babu'l-Nevâdir, Hadis No: XVI.

<sup>61</sup> Bk. Suyûtî, *age.*, I, 67.



rivayet edilmiştir.<sup>62</sup> Aynı şekilde Abdullah b. Mesûd'un şahsi mushafına 'Fatiha' sûresini yazmadığı aktarılmıştır. Nitekim kendisine: "Neden 'Fatiha' sûresini yazmadın" denildiğinde o da şöyle cevap vermiştir: "Fatiha'yı Bakara sûresinin önüne yazmış olsaydım, her sûrenin öncesine yazardım; çünkü ben 'Fatiha' sûresinin Kur'an'ın başlangıcı oluşu gibi haddizatında her sûrenin başlangıcı olduğunu düşünmekteyim".

Ebû'l-Âliye ve Mücâhid'in şöyle söyledikleri nakledilmektedir: "Ahzâb sûresi üç yüz âyetti ve bu âyetlerin hepsi kaldırıldı/neshedildi. Neshedilen bu âyetler içerisinde şöyle bir âyet de vardı: "Allah'ım! Kâfirlere azab et, kalplerine korku sal, onların arasını boz." Bu sûredeki pek çok âyet Ridde savaşlarında (hafız sahabilerin şehit olmasına bağlı olarak) kayboldu. Ancak bu kaybolan âyetler haram ve helal konularını ihtiva eden âyetler değildi."<sup>63</sup>

Nitekim Hz. Ömer bu hususla alakalı olarak şunu söylemiştir: "Ben Ridde savaşları (Müseyleme günü) esnasında olduğu gibi Kur'an hafızlarının topluca katledilmesi ve neticede Kur'an'dan bazı âyetlerin kaybolup gitmesinden korkuyorum."

Süveyd b. Alkame Hz. Ali'nin şöyle dediğini işittiğini nakletmiştir: "Ey İnsanlar! Allah'a sarılın, Allah'a sarılın. Osman hakkında sakın aşırıya gitmeyin ve onun hakkında "mushafları yakan kişi" demekten kaçınınız! Vallahi Osman bazı (özel) Mushafların yakımını/imhasını (kendi kişisel kanaatine dayalı olarak değil) yalnızca ashabın ileri gelenlerinin onayı ile gerçekleştirmiştir. Nitekim Hz. Osman bizleri topladı ve şöyle dedi: "İnsanların Kur'ânkıraatı noktasındaki bu ihtilafları hakkında ne diyorsunuz? Zira iki kişi bir araya geldiğinde "Benim Kur'an'ım seninkinden daha hayırlıdır." diyor ki bu küfre götürür."

Bunun üzerine biz sahabiler "Peki ne yapmayı düşünüyorsunuz?" dedik. Hz. Osman şöyle dedi: "Ben insanları tek bir mushaf etrafında toplamayı düşünüyorum. Zira sizler (bu noktada) bugün dahi fikir ayrılığına düştüğünüze göre sizden sonra gelenlerin daha büyük ihtilaflara düşmesi muhakkaktır." Bu açıklama karşısında biz sahabiler şöyle dedik: "Gerçekten güzel düşünmüşsün." Bunun akabinde Hz. Osman Zeyd b. Sâbit'e ve Saîd b. Âs'a haber gönderdi ve onlara şöyle dedi: "Biri okusun (dikte etsin) diğeri yazsın!"<sup>64</sup>

Zeyd b. Sâbit'e ve Saîd b. Âs Bakara sûresindeki التابوت kelimesindeki 'ت' harfi hariç bir kelimenin yazımı noktasında aralarında hiçbir görüş ayrılığı olmaması; bu harfin yazımı noktasında ise biri yazımın açık 'ت' ile diğeri ise التابوه şeklinde olması gerektiğini beyan etmiştir.

Abdullah b. Mesûd (kendisinin istinsah heyetine dâhil edilmemesiyle ilgili olarak) şöyle demiştir: "Zeyd b. Sâbit iki yaşında çocuklarla (sokakta) oynuyorken, ben yetmiş sûreyi bizzat Resûlullâh'ın (s.a) kendi ağzından aldığı halde, Mushaf-

<sup>62</sup> Bu iki sûre kaybolan ve çıkarılan iki sûredir. Bu hususla alakalı bölüm gelecek. Bk. Suyûtî, *age*, I, 67.

<sup>63</sup> Bu rivâyet ve daha önce geçen rivâyetler, Hz. Osman'ın hazırlatmış olduğu mushaflardatahrifin vuku bulduğu vehmini uyandırmaktadır. Ancak âlimler böyle bir şeyin olmadığını tafsilatlı bir şekilde açıklayarak reddetmişlerdir. Şehristânî de ilerleyen sayfalarda ilahî bir yardımla Kur'an'ın korunduğunu vurgulamaktadır.

<sup>64</sup> İbn Ebî Dâvûd, *age*, s. 22. İbarede küçük bir farklılık bulunmaktadır.

ların istinsahı faaliyetinde bana görev verilmedi.”<sup>65</sup> Bu noktada (yani Hz. Osman’ın istinsah görevini Zeyd b. Sâbit’i vermesiyle ilgili olarak) şöyle bir izahta bulunulmuştur: “Hz. Osman, Zeyd’i, vahiy kâtibi olduğu için ve gerek Arap yazısını gerekse sair yazıları bildiği için seçmiştir.”

Rivayet edildiğine göre Hz. Osman yazımı tamamlanan mushafa bakınca şöyle demiştir: “Onda bir takım (imla) hataları görüyorum, hal şu ki Araplar onu dilleriyle düzeltereklerdir (yani okurken imlayı değil, aslını esas alacaklardır)”.

İbn Abbas’tan aktarılan bir rivayette, İbn Abbas, “*efe lem yetebeyyen illezîne amenû*”<sup>66</sup> şeklinde okuyunca kendisine âyetin aslının “efe lem yey’es illezine amenû” olduğu söylenmiş; bunun üzerine o da “ Öyle zannediyorum ki vahiy kâtibi bu âyeti uyuklarken yazmış.” diye karşılık vermiştir.

Nitekim Hz. Âişe de bazı harflerin yazılışında bir takım müstensih hatalarının bulunduğu bahsetmiştir.<sup>67</sup> Ancak sahabenin Mushaf’taki hata ve yanlışları gördükleri halde onları düzeltme yoluna gitmeyip de “*Araplar bu hataları okuma esnasında düzeltirler.*” dediklerini düşünmek pek de mümkün gözüküyor. Hal şu ki Kur’ân harfleriyle ilgili olarak sayısız ihtilâf bulunmaktadır. Bu ihtilâfların bir kısmı harflerin imlasıyla ilgili iken bir kısmı onların okunuşlarıyla ilgilidir. Bütün bu fikir ayrılıklarına rağmen mushafın iki kapağı arasında bulunanların tamamının Allah kelamı olduğu hususundaki bir icmâ nasıl sahîh bir icmâ olabilir ki?<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Arthur Jeffery, *Mukaddimetân (Mukaddimetu’l-Mebâni ve Mukaddimetu İbn Atiyye)*, s. 95. İbn Ebî Dâvûd, *age.*, s. 15; Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr fî Ahbâri Eimetil’-Ethâr*, LXXXIX, 73.

<sup>66</sup> Rad, 13/31.

<sup>67</sup> Arthur Jeffery, *Mukaddimetân (Mukaddimetu’l-Mebâni ve Mukaddimetu İbn Atiyye)*, s. 105; Taberî, *age.*, VI, 16.

<sup>68</sup> Şehristânî burada yapmış olduğu sorgulamada, “iki kapak arasında bulunan Kur’ân’ın” sıhhati noktasında seni şüpheye düşürmeyi kastetmemektedir. Bilakis mushaftaki hataları ortaya çıkarmak için herhangi bir kaynak bulunmazsa, Arapların kendi dilleriyle okumasının mushafta olan hataları giderebileceğinin imkan dahilinde olduğunu belirtmektedir. Daha sonra Şehristânî, bu açıklamanın ardından müracaat edilmesi gereken kaynağın Ehl-i Beyt olduğunu ifade etmekte ve Müslümanların Kur’ân’ın toplanması konusunda Ehl-i Beyt’e müracaat etmemelerinden dolayı duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Ancak onun bu üzüntüsü Kur’ân’da tahrifin vâki olduğuna inandığını da göstermemektedir. Çünkü kendisi, Hz. Osman’ın hazırlatmış olduğu mushafı Hz. Ali’nin göstermiş olduğu tavri ortaya koymak sûretiyle Kur’ân’da tahrifin vâki olmadığını zaten söylemektedir. Nitekim Şehristânî ilerleyen sayfalarda şöyle diyecektir: “Hz. Ali’den (a.s) onun sahâbe’nin gerçekleştirdiği cemi hoş karşılamadığıma dair herhangi bir bilgi varit olmamıştır. Aksine o (Hz. Ali) resmi mushaftan okumuş ve (bir âyet yazacağı zaman da) imam mushafta yazılı olan şeyi yazmıştır.”

Yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki Şehristânî her ne kadar “Bu iki nüsha arasında bir zıtlık bulunmamaktadır.” dese de Şehristânî’nin, Hz. Ali’nin kendisinin cem ettiği mushafında, Hz. Osman tarafından hazırlatılan mushafında bulunmayan ziyadelerin mevcut olduğu fikrine uzak olmadığını da belirtmek gerekir. Bu fasıldaki Şehristânî’nin zikrettiği rivâyetler ve diğer rivâyetlerde de Hz. Osman mushafında olmayıp Hz. Ali mushafında olan birtakım âyetlerin olduğuna işaret vardır. Nitekim Şehristânî’nin aktardığı “Bu sûredeki pek çok âyet Ridde savaşlarında (hafız sahabilerin şehit olmasına bağlı olarak) kayboldu. Ancak bu kaybolan âyetler haram ve helal konularını ihtiva eden âyetler değildi.” ifadesi bunu göstermektedir. Kaybolan bu ziyadeler hakkında âlimler, bunların Allah tarafından tefsir ve açıklama olarak indirildiği ziyadeler olduğunu, Kur’ân olamadığını söylemişlerdir. Bk. Arthur Jeffery, *Mukaddimetân (Mukaddimetu’l-Mebâni ve Mukaddimetu İbn Atiyye)*, s. 81. Aynı şekilde Şehristânî’nin de zikrettiği gibi Hz. Ali mushafındaolan durum da böyledir. Şehristânî, Hz. Ali’nin mushafında metin ve haşiyelerin birlikte olduğunu belirtmektedir. Bu haşiyeler, *-el-Beyân* kitabı müellifinin benimsediği gibi- Kur’ân’ı Kerîm’in bir tefsiridir. Bu tefsirin bir kısmı Allah tarafından indirilmiştir. Ancak bunlar Kur’ân değildir. Çünkü müellif şöyle demektedir: “Allah

→

Bunlar bir tarafa, Kur'ân'ı Hz. Ali'nin derlemesini/cemetmesini nasıl istemezler? Yoksa onun hattı Zeyd b. Sâbit'ten daha ileri düzeyde değil miydi? Saîd b. Âs'tan daha fasîh değil miydi o? Diğer sahabîlerden Resûlullâh'a (s.a) en yakın olan o değil miydi? Bütün bunlara rağmen onların tamamı Hz. Ali'nin gerçekleştirdiği derlemeyi bir kenara bırakmışlar, onu umursamamışlar, bir anlamda onu yok saymışlardır. Oysa Hz. Ali, Hz. Peygamber'in (s.a) cenazesinin hazırlanması, yıkanması, kefenlenmesi ve defni işlemlerinin tamamlanmasının ardından Kur'ân'ın cemini tamamlayana kadar Kur'ân'ın cemiyile alakalı işler haricinde evinden dışarıya adım atmayacağına yemin etmiştir. Zira o bu noktada (yani Kur'ân'ı cem etme noktasında) kesin bir emirle görevlendirilmişti. Bu emre bağlı olarak da Kur'ân'ı onda herhangi bir tahrîfe, tebdîle, ziyade ve noksanlaştırmaya gitmeksizin bir araya topladı. Nitekim Hz. Peygamber, âyet ve sûrelerin tertibine, hangisinin önce hangisinin sonra geldiğine işaret etmişlerdi.

Ebû Hâtim şöyle demiştir: "Hz. Ali (bu derlemede) her bir ayeti, benzeri olan ayetin yanına koymuştur".

Muhammed b. Sîrîn'den aktarıldığına göre, o sürekli olarak Hz. Ali'nin yazdığı mushafı bulmayı temenni ediyor ve şöyle diyordu: "Şayet Hz. Ali'nin gerçekleştirdiği bu telif elimize bir geçmiş olsa, onda (Kur'ân'la ilgili olarak) pek çok bilgiye ulaşma imkanı buluruz."<sup>69</sup>

Nakledildiğine göre, Hz. Ali'nin mushafında metin ve hâşiyeler vardı. Bir ayetle ilgili olarak iki metnin varlığı söz konusu olduğunda bunlardan birini metinde diğerini ise hâşiyede gösterirdi.

Rivayet edildiğine göre, Hz. Ali Kur'ân'ın cemini tamamladıktan sonra, oğlu Kanber ile birlikte yazımını tamamladığı bu mushafın tamamını noksansız olarak mescide (mescid-i nebevî) götürerek orada bulunan insanlara/sahabîlere sundular. Denildiğine göre taşıdıkları malzeme bir deve yükü kadardı. Hz. Ali Mescid-i Nebevî'de bulunanlara şöyle söyledi: "İşte Allah'ın kitabı Hz. Muhammed'e (s.a) indirdiği şekliyle budur, ben onu iki kapak arasında topladım". Bunun üzerine orada bulunanlar: "Mushafını al götür senin olsun! Bizim ona ihtiyacımız yok" dediler. Bu sözün ardından Hz. Ali şöyle demiştir: "Allah'a yemin olsun ki sizler bu andan itibaren bir daha bu mushafı asla göremeyeceksiniz. Zira ben Kur'ân'ı topladığımı size haber vermekle yükümlüydüm (görevimi yaptım)." Bu olayın ardından Hz. Ali "Ey Rabbim! Kavmim bu Kur'ân'ı terketiler"<sup>70</sup> ayetini okuyarak evinin yolunu tuttu ve nasıl ki Hârûn (a.s), kendilerine delil getirdikten sonra kardeşi Mûsâ'nın (a.s) kavmini terk etmiş ise Hz. Ali de mescidde bulunan cemaati aynı şekilde kendi hallerine terk etmişti. Nitekim Hârûn (a.s) bu davranışı karşısında kardeşinden (Musa'dan) şöyle özür dilemişti: "Ben senin 'İsrailoğulları arasında ayrılık çıkardın, sözüme bakmadın' diyeceğinden korktum"<sup>71</sup> ve "Harun, "Ey kardeşim" dedi, "İnan ki,

→

tarafından vahiy olarak indirilen her şey Kur'ân değildir." Bk. Ebû'l-Kâsım el-Musevî el-Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Menşûrât-ı Dâr'z-Zehrâ, 8. bs., Necef 1981, s. 225.

<sup>69</sup> İbn Eşte, Mushafın konusunda İbn Sîrîn'den Hz. Ali'nin mushafı ve mushafın içinde olanlar hakkında şöyle bir rivâyet aktarmaktadır: "Hz. Ali mushafına nâsîh ve mensûhu yazardı." İbn Sîrîn şöyle demiştir: "Ben bu kitabı (mushafı) talep ettim. Bu talebimi Medine'ye gönderdim. Ancak kitaba ulaşamadım." Bk. Suyûtî, *age.*, I, 59.

<sup>70</sup> Furkân, 25/30.

<sup>71</sup> Tâhâ, 20/94.

*bu kavim beni güçsüz buldu, az daha beni öldürüyorlardı, artık sen de bana böyle yaparak düşmanları sevindirme ve beni bu zalim kavimle bir tutma.*"<sup>72</sup>

Ey Kardeşim! Görmüyor musun?! Şayet meseleye insafılı bir biçimde yaklaşsan, Hz. Peygamber'e (s.a) bu Kur'ân'ın bir benzeri vahyedilecek de onu hayvanların kürek kemiklerine, yapraklara, hurma liflerine ve insanların hafızalarına açıkça bırakacak ve bu noktada kime güveneceğini işaret etmeyecek! (Böyle bir şey mümkün mü ki?!) Oysa Hz. Peygamber (s.a) bu dağınık haldeki vahiy malzemesinin bir araya getirilmemesi halinde, insanların bir araya gelmesi ve kendisinde olana tabi olması sebebine binaen indirilen (bu Kur'ân'ın)ihmale uğrayacağını ve insanların O'nda (yani Kur'an'da) ayrılığa düşeceğini pekâlâ biliyordu. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"(Ey insanlar) Rabbinizden, size indirilene uyun ve O'ndan başka dostlara uymayın. Ne kadar da az öğüt alıyorsunuz!"*<sup>73</sup> Ya da Hz. Peygamber'in (s.a) bu yönde bir işaretle ve emirde bulunduğu, Kur'ân'ın tertibinin nasıl olduğunu yani hangi ayetlerin önce hangilerinin sonra geleceğini öğrettiği bir ihtimal mi geçerlidir? Bu ikinci ihtimal geçerli ise o zaman bu yöndeki nebevi nass ve işaretle bu işi kim üstlenmiştir?

Şurası açıkça bilinmektedir ki, Kur'ân'ı cem etme işini üstlenenler, herhangi problemlibir harfle ilgili olarak Ehl-i Beyt'e müracaat etmeksizin bu işin üstesinden nasıl geldiler? Hâlbuki Kur'ân'ı cem etme işini üstlenenler, Kur'ân'ın, Ehl-i Beyt'e has bir hitap olduğu ve Peygamber'in *"Size iki güvenilir kaynak bırakıyorum, Kur'ân ve aşiretim"* hadisi ile *"Size iki güvenilir kaynak bırakıyorum, Kur'ân ve ehl-i beytim; o ikisine tutunursanız asla dalalete sürüklenmezsiniz, zira bu iki kaynak asla birbirleriyle çelişmezler"* şeklindeki hadislerinde de geçtiği üzere Ehl-i Beyt'in İslam'ın iki temel yapıtaşından biri olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>74</sup>

Evet, Allah'a yemin olsun ki Kur'ân *"Hiç şüphe yok ki, Kur'ân'ı biz indirdik, elbette onu yine biz koruyacağız"*<sup>75</sup> ayeti uyarınca korunmuştur. Ancak Allah Kur'ân'ı yalnızca Ehl-i Beyt'in koruması aracılığıyla muhafaza etmiştir. Çünkü bu ikisi (Kur'ân ve Ehl-i Beyt) asla birbirinden ayrılmazlar/ayrılığa düşmezler. Zira *"Biz, bu Kur'ân'ın ayetlerini peş peşe onlara ulaştırdık."*<sup>76</sup> âyetinin de delalet ettiği üzere onların/Ehl-i Beyt'in zihninde ayetlerin birbiri ardına gelmesi hiçbir kopukluğa/kesintiye uğramamaktadır. *"Kuşkusuz onu toplamak ve okumak bize aittir."*<sup>77</sup> ayetinin delaletiyle de dinin bu iki yapı taşının (Kur'ân ve Ehl-i Beyt) birlikteliği/beraberliği asla bir ihtilafa konu olmazlar. Her ne kadar Kur'ân'ın tedavüldeki nüshası belli bir kesimin (Ehl-i Beyt dışındakilerin) elinde terkedilmiş olsa da, Allah'a hamdolsun ki onun gizli ama korunmuş olan (asli) nüshası ise belli bir kesimin (Ehl-i Beyt'in) elindedir. Nitekim *"Hayır o şerefli bir Kur'ân'dır. Levh-i Mahfuz'ladır."*<sup>78</sup> ayeti de bu yönde bir delalete sahiptir.

<sup>72</sup> A'râf, 7/150.

<sup>73</sup> A'râf, 7/44.

<sup>74</sup> *el-Beyân*, s. 499 ve Hüseyin er-Râzî, *Sebilu'n-Necât fî Tetimmeti'l-Mürâceât, Mürâceât* kitabıyla birlikte matbudur. İkinci baskı, Beyrut 1982, s. 22-25'de geçen bu hadisin kaynakları için müsned ve sıhâh kitaplarına müracaat ediniz.

<sup>75</sup> Hicr, 15/9.

<sup>76</sup> Kasas, 28/51.

<sup>77</sup> Kıyâme, 75/17.

<sup>78</sup> Bûrûc, 85/21.

Hiz. Ali'den (r.a) onun sahâbe'nin gerçekteştirdiği cemi hoş karşılımadığına dair ne herhangi bir bilgi varit olmuştur, ne de o, bu cem hakkında, Hiz. Osman'ın "*Ben Kur'an'da birtakım hatalar görüyorum, bunu Araplar düzelteceklerdir.*" sözü ile İbn Abbas'ın "*Kâtib, Kur'an'ı uyurken yazmıştır.*" sözüne benzer (eleştirel) bir ifadede bulunmuştur. Aksine o (Hiz. Ali) resmi mushaftan okumuş ve (bir ayet yazacağı zaman da) imam mushafta yazılı olan şeyi yazmıştır. Onun neslinden gelen imamlar da aynı şekilde Kur'an'ı sahabenin okuduğu biçimde okumuşlar ve evlatlarına da o şekilde öğretmişlerdir.<sup>79</sup>

Allah Teâlâ, Araplar nasıl olsa düzeltirler diye, Kur'an'ın hatalı bir halde kalmasına göz yummayacak kadar (kullarına karşı) ikram ve lütuf sahibidir. Dahası Allah'ın "*İkram olunmuş kulları (melekleri) vardır ki onlar Allah'ın sözünün önüne geçmezler, hep O'nun emriyle hareket ederler.*"<sup>80</sup> âyetinde beyân olunan kulları vardır.

Allah Teâlâ vahyedilmiş kitabının (Kur'an'ın), birbirine taban tabana zıt olmayacak şekilde iki ayrı nüshasının olmasını<sup>81</sup> ve bu nüshaların her ikisinin de Allah kelamı olarak anılmasına soğuk bakmaz. Allah Tevrat'ı –bu konuda varit olmuş olan habere göre- bizzat kendi (kudret) eliyle yazdığı halde, onun levhalara yazılı bulunan özel bir nüshasının mevcut olup bu nüshanın da Harun evladından özel kimselerin (hâssâ) elinde bulunduğu bir vakıa değil midir?!

Yahûdiler, (Tevrat) ibarelerinin yerlerini değiştirdikleri (metinde oynama yaptıkları) halde Tevrat Allah kelamı olma onur ve şerefini yitirmemiştir ki sen Kur'an'da Allah'ın onu nasıl yücelttiğini ve onun hakkında "*İçinde hidayet ve nûr bulunan Tevrat'ı, elbette biz indirdik. Müslüman olan peygamberler, Yahudiler hakkında hükmederler.*"<sup>82</sup> buyurduğunu okumaktasın.

İncil de aynı şekilde Allah'ın kitabı olma vasfını sürdürmektedir. Oysa o dört (ayrı) nüshadan ibaret olup bu nüshaları da havarilerden dört kişi derlemiştir. Bu nüshalar arasında da sayılamayacak kadar farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla onların tamamı, vahiy ürünü olan ilahi kelam değildir. Aksine İncil, Kur'an müfessirlerinin,<sup>83</sup> Kur'an'ın bir bölümüne yaptıkları izahların benzeri olarak, Yuhanna,

<sup>79</sup> Hiz. Osman tarafından hazırlanan mushaflar karşısında Ehl-i Beyt'in takındığı tavır için bk. Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihârul-Envâr fi Ahbâri Eimeti'l-Ethâr*, LXXXIX, 74.

<sup>80</sup> Enbiyâ, 21/26, 27.

<sup>81</sup> Bu uzak bir görüştür. Oradaki ikinci nüshaya bakılırsa, içerisinde metne izafe edilmiş haşiyeler yer almaktadır. Daha önce geçtiği üzere haşiyeler Kur'an'dan değildir. Sonra oradaki nüsha Hiz. Ali'nin yanında bulunan nüshadan daha sahih olsaydı Hiz. Ali elinde fırsat varken hilafetinin fetret döneminde bunu ilan ederdi. Bu hususta şuna da işaret etmek isterim ki; Ehl-i Beyt ekolüne mensup büyük âlimler Kur'an'da tahrif ve noksanlığın vâki olduğu görüşünü reddetmişlerdir. Bu âlimlere örnek olarak, şeyh el-Müfid, *Faslü'l-Hitâb* s. 27, el-Feyd el-Kâşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, altıncı mukaddime, Ebû'l-Hasen eş-Şerîf, -ki *Cevâhir* adlı eserin müellifinin dedesidir- *Tefsirü Mirâti'l-Envâr* s. 50, ve şeyh Mirzâ Hüseyin en-Nürî, *Mukaddimet-ü Müstedreki'l-Vesâil*'de Kur'an'da tahrif olamadığını beyan etmektedirler. Tabersî de *Mecme'u'l-Beyân* adlı eserinin mukaddimesinde es-Seyyid el-Murtâzâ'nın Kur'an'da tahrifin vâki olmasının bâtil olduğuna yönelik getirdiği istidlali nakletmektedir.

<sup>82</sup> Mâide, 5/44.

<sup>83</sup> Burada, elimizdeki Kur'an'ın bir kısmının müfessirlerin yaptığı tefsirler olduğu kastedilmemektedir. Çünkü böyle bir anlama sonra gelecek olan şu ibareyle çelişecektir: "*şu an önümüzde bulunan Kur'an, iki kapak arasında muhafaza edilmiş Allah'ın kelamıdır.*" şehristânî'nin, Kur'an olarak nakdedilen bazı rivâyetlerin Kur'an olmayıp bilakis müfessirlerin yaptığı tefsirler olduğunu kastettiği böylece ortaya çıkmaktadır. Nitekim İbn Zübeyr'den nakdedilen bir rivâyette İbn Zübeyr'in bir âyeti şöyle okumuştur: "*Sizden, hayra çağırın, iyiliği emreden ve kötülükten men eden, Allah'ın kendilerine musibet verdiği*

→

Markos, Luka ve Matta tarafından yapılan yorumlarından ibarettir. Lakin onda Allah tarafından vahyedilmiş olan bölümler de bulunmaktadır. Bütün bunlara rağmen Allah Teala onu Kur'ân'da tazimle ve tebcille anmış, hakkında "O, sana kendisinden öncekileri tasdik edip doğrulayan bu kitabı hak ile indirdi. Daha önce insanlara hidayet olarak Tevrat'ı ve İncil'i de yine O indirmişti" <sup>84</sup> buyurmuştur.<sup>85</sup>

Günümüzde iki kapak arasında yazılı olan Kur'ân, her türlü tağyîr, tebdîl, lahn ve hatadan Allah'ın korumasıyla korunmuş Allah'ın Kelâm'ı olarak önümüzde durmaktadır. Onun istinsahını gerçekleştiren kimse (Zeyd b. Sâbit yazım esnasında) uyuklamamış (yazımı esnasında Zeyd b. Sâbit'e) onu okuyan kimse de (Saîd b. el-Âs) hatalı okumamıştır. Hal şu ki, Kur'ân, kendisini hakkıyla okuyan bir topluluğa sahiptir. Bu topluluk, Kur'ân'ın te'vîlini de tenzîlini de bilmektedirler; onlar Kur'ân'ı, sapkın kişilerin saptırmasından, batıl kimselerin intihallerinden uzak tutmuşlardır: "Vahiy hakkında engin bilgi sahibi olanlar, "Biz buna inandık, hepsi Rabbimiz katındandır." derler. Şurası bir gerçek ki üst düzeyde akletme yetisine sahip olanlardan başkası böyle bir derin düşünmeyi gerçekleştiremez."<sup>86</sup>

→

*zaman Allah'tan yardım dileyen bir ümmet bulunsun." el-Mebânî müellifi bu rivâyetle alakalı olarak şöyle söylemiştir: "Doğru olsa bile bu ziyadedir. Bu İbn Zübeyr'in yaptığı bir tefsirdir. Rivâyetlerin bazıları karışmış ve Kur'ân lafızlarına dâhil olmuştur." Bk. Arthur Jeffery, Mukaddimetân (Mukaddimetu'l-Mebâni ve Mukaddimetu İbn Atiyye), s. 102.*

<sup>84</sup> Âl-i İmrân, 3/3-4.

<sup>85</sup> "Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak" Âl-i İmrân, 3/50, "O, sana Kitab'ı hak ve kendisinden öncekileri doğrulayıcı olarak indirdi. O, daha önce Tevrat'ı ve İncil'i insanlar için birer hidayet olarak indirmişti." Âl-i İmrân, 3/3.

<sup>86</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

# Tefsirde İsrailiyyata Farklı Bir Yaklaşım\*

Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr\*\*

Doç. Dr. Melik Suud Üniversitesi  
Öğretim Üyesi, Riyad

Çev: Mesut Kaya

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Tefsir Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi  
mesudkaya@hotmail.com

*Atıf*

*Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, Çev. Mesut Kaya, Tefsirde İsrailiyyata Farklı Bir Yaklaşım, Marife, Bahar 2013, ss. 199-213*

İsrailiyyat hakkındaki bu değerlendirme, daha önceki değerlendirmenin bir bölümüdür: Öncelikle İsrailoğulları hakkındaki bazı haberler, sahih bir nakille Hz. Peygamber'den (s.a) nakledilmiştir. Bu rivayetlerin kabul edilmesi gerektiği konusunda hiçbir kuşku yoktur. Bunlar, Hz. Musa'nın (a.s) arkadaşlık ettiği şahsın adının Hızır olması gibi, üzerine ilmî veya amelî bir hüküm bina edilemeyecek rivayetler bile olsa böyledir. İkinci olarak, İsrailoğulları'nın haberleri üç türdür:

1. Elimizde bulunan bilgilerin desteklemesi sebebiyle doğruluklarını bildiklerimiz ki bunlar sahihtir.

2. Sahip olduğumuz bilgilere aykırı olmaları sebebiyle yanlış olduğunu bildiğimiz şeyler. Bunların kabul ve reddinde kural, dindir. Dine muvafık olanlar kabul edilir, aykırı olanlar kabul edilmez.

Bunun çeşitli örnekleri vardır. Taberî'nin (ö. 310) Said b. Müseyyeb'den naklettiği şu rivayet bunlardan biridir: "Hz. Ali (r.a) bir Yahudi'ye: 'Cehennem nerede?' diye sordu. Adam: 'Denizde' dedi. Hz. Ali: 'Bu adam doğru söylüyor' dedi [ve

\* Bu makale, müellifin *Makâlât fî Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûli't-Tefsîr* (Dâru'l-Muhaddis, Riyad, 1425) adlı eserinin 191-208. sayfalarından çevrilmiştir.

\*\* Yazar ayrıntılı bilgi için yazarın şahsî sitesine bk. <http://www.attyyar.net>.

destekler mahiyette] ‘Tutuşturulmuş denize yemin olsun ki!’<sup>1</sup> ‘Denizler tutuştırulduğunda...’<sup>2</sup> [ayetlerini okudu].”

Yahudi’nin söylediğinin Kur’an’da delili bulunduğu için, Emîru’l-Mü’minîn Hz. Ali (r.a) onu tasdik etmiştir.

Buharî’nin rivayet ettiği şu hadis de bunun bir diğer örneğidir: “Ebu’l-Yemân dedi ki, Bize Şuayb, İbn Zühri’den şöyle nakletti: Bana Humeyd b. Abdurrahman’ın haber verdiğiğine göre o, Muaviye’nin, Medine’deki Kureyşlilerden bir topluluğa konuşurken Ka’bu’l-Ahbâr’dan söz ettiğini ve: ‘Ehl-i Kitap’tan nakilde bulunan şu insanlardan en doğru sözlüsü her ne kadar Ka’b olsa da biz zaman zaman onun doğru söyleyip söylemediğini sınırdık’ dediğini duymuştur.”<sup>3</sup>

Ne var ki bir kimse bazı israilî rivayetleri, dine aykırı oldukları gerekçesiyle reddedebilir. Aslında böyle bir şey doğru değildir; zira onun dine nispet ettiği şey doğru olmayıp aksine sırf aklî bir görüş olabilir ve fakat o, bunun dinden olduğu vehmine kapılmış olabilir. Bu, Peygamberlerin ismet sıfatıyla ilgili konularda, Peygamberleri tenzih iddiasında açıkça kendini göstermektedir. Çünkü ismet sıfatının sınırlarını bilmek ancak aklî çıkarsamayla mümkündür. Böylelikle Peygamberleri tenzih iddiasındaki yanlış teviller, Kur’an’ın zahirine aykırı olarak ortaya çıkmaktadır.

3. Doğru ya da yanlış olmasına ihtimal bulunmadığı için hakkında sükut edilen rivayetler ki bunlara ne inanırız, ne de bunları yalanlarız.

Bu kısmın nakledilmesinin caiz olduğu anlaşılmaktadır. Tefsir ve diğer sahalarda selefin uygulaması bu yöndedir. Bu konuda onların hoşlanmadığı tek şey, onlara çok fazla müracaat edilmesi, ya da onların söylediklerinin tasdik edilmesidir. Nitekim bu kısmın büyük çoğunluğunun, dini bir konuya açıklık getirme noktasında herhangi bir faydasından söz edilemeyecek rivayetlerden oluştuğu görülmektedir. Bu tür haberler sahabeden nakledilmiş olabilir ki bunlar gönül rahatlığıyla alınır. Tabiiinden de nakledilmiş olabilir. Bunlar da aşağıdaki gerekçeler göz önüne alınarak sahabeden nakledilen rivayetlere göre daha alt seviyede görülür.

a. Sahabeden gelen rivayetler, tabiiinden gelen rivayetlere göre daha azdır.

b. Sahabenin bunları Hz. Peygamber (s.a)’den veya Hz. Peygamber’den alan birinden nakletmiş olma ihtimali vardır.

c. Sahabenin söylediğindeki kesinlik düşünülerek, onun İsrailoğulları’ndan nakletmiş olabileceği tasavvur edilemez.

Bu tür haberlerde akıldışı veya olağanüstü unsurların var olması, bunları reddetmek için yeterli bir kriter değildir. Bunda ittifak edilmiştir. Nitekim “Ey iman edenler! Siz Musa’ya eziyet eden kimseler gibi olmayın. Nihayet Allah onu, onların yakıştırmalarından temize çıkarmıştı. Musa, Allah katında itibarlı bir kimse idi”<sup>4</sup> ayet-i kerimesi hakkında şu rivayet gelmiştir: “Musa çok hayâlî ve çok örtünen bir insandı. Hayâsından dolayı vücudunun hiçbir yeri görünmezdi. İsrailoğulları’ndan bazıları: “Vücudundaki ya sedef, ya şişlik ya da hastalık gibi bir kusurdan dolayı bu kadar çok örtünüyor” diyerek ona eziyet etmeye başladılar.

<sup>1</sup> Tûr 52/6.

<sup>2</sup> Tekvir 81/6.

<sup>3</sup> Buharî, “İ’tisam”, 25.

<sup>4</sup> Ahzâb 33/69.



Allah, onların Musa'ya yakıştırdıklarından onu arındırmak istedi. Bir gün Musa tek başınayken, elbiselerini çıkarıp taşın üstüne koydu. Sonra yıkanmaya başladı. Yıkandıktan sonra elbiselerini almak üzere uzandığında taş, elbiselerini sü-rüklemeye başladı. Musa asasını aldı ve "Elbisemi getir ey taş, elbisemi!" dedi. Bu hal İsrailoğulları'ndan ileri gelenlerin arasına girinceye kadar devam etti. Onu Allah'ın yarattığı en güzel şekliyle çıplak olarak gördüler. Böylelikle Allah, onların söylediklerinden onu temize çıkarmış oldu. Taş durdu, Musa elbiselerini aldı ve giydi. Sonra asasıyla taşa vurmaya başladı. Allah'a yemin olsun ki, onun darbeleri sebebiyle taşa üç, dört ya da beş iz meydana geldi. Bu sebeple Allah Teâlâ: "Ey iman edenler! Siz Musa'ya eziyet eden kimseler gibi olmayın. Nihayet Allah onu onların yakıştırmalarından temize çıkarmıştı. Musa, Allah katında itibarlı bir kimse idi"<sup>5</sup> buyurmuştur.

Bu rivayet açıkça olağanüstü unsurlar içermektedir. Aklın, bu rivayetin doğruluğunu kabul etmesi ihtimal dahilinde değildir. Fakat bunun Buharî'nin ve diğerlerinin rivayet ettiği, Allah Rasûlü'nden mervi sahih bir haber olduğu öğrenildiğinde, içinde olağanüstü unsurlar olsa bile bu haberi kabul edilir, bunun gerçekleşmiş ve hakiki bir haber olduğu da anlaşılır.

Tabii ki bu içinde olağanüstülük bulunan her haberin kabul edileceği anlamına gelmez. Fakat burada olağanüstülüğün bu tür haberleri reddetmek için yeterli bir kural olmadığı kastedilmektedir. Allahu a'lem.

Burada şuna da dikkat çekmeliyiz: Selefin -özellikle de sahabenin- israiliyyat rivayet etmesi, onların bunlardaki tafsilatları kabul ettikleri anlamına gelmez. Onların bundan maksatları, Kur'an'da geçen bir mücmeli beyan etmektir. Yoksa onların bu nakilleri, nakledilebilmesi için sahih bir senede ihtiyaç duyan bu tür tafsilatlara iman etmelerini gerektirmez. İsrailoğulları'nın kitaplarında naklettikleri bilgilere oranla sahabenin nakli oldukça azdır. Üstelik onların bu bilgilerin doğrusu ile yanlışını birbirinden ayırt ettikleri, kendilerine nakilde bulunanlar doğruluklarıyla tanınıyor olsalar bile israiliyyat türü bilgilerden kendilerine her nakledilene tasdik etmedikleri hakkında çeşitli rivayetler de gelmiştir. İşte Halife Muaviye b. Ebu Süfyan'ın söylediği söz, bu konuyla alakalıdır.

Buharî (ö. 256) şöyle rivayet etmiştir: "Ebu'l-Yemân dedi ki, bize Şuayb, İbn Zühri'den şöyle nakletti: Bana Humeyd b. Abdurrahman'ın haber verdiğine göre o, Muaviye'nin, Medine'deki Kureyşlilerden bir topluluğa konuşurken Ka'bu'l-Ahbâr'dan söz ettiğini ve: 'Ehl-i Kitap'tan nakilde bulunan şu insanlardan en doğru sözlüsü her ne kadar Ka'b olsa da biz zaman zaman onun doğru söyleyip söylemediğini sınırdık' dediğini duymuştur."<sup>6</sup>

İbn Hacer (ö. 852) rivayet hakkında şunu söyler: "İbn Hibbân *Kitâbü's-Sikât* adlı eserinde demiştir ki: 'Muaviye onun zaman zaman naklettiği haberlerde hata ettiğini söylemek istemiş, onun yalancı olduğunu söylemek istememiştir.'

Bazıları da, 'leneblü aleyhi' sözündeki zamirin Ka'b'a değil kitaba döndüğünü, zira onlar kitaplarını tebdil ve tahrif ettiklerinden dolayı onların kitaplarında yalan vaki olduğunu söylemişlerdir.

<sup>5</sup> Ahzâb 33/69.

<sup>6</sup> Buharî, "İ'tisam", 25.

Kadı İyâz (ö. 544) demiştir ki: 'Zamirin kitaba dönmesi doğru olur. Şayet onun yalan söylediği ve bunu taammüden yaptığı kastedilmezse Ka'b'a ve sözüne dönmesi de doğru olur. Çünkü bir şeyin yalan diye isimlendirilmesinde kasıt şart değildir. Tam tersine bir şeyin olduğundan farklı şekilde haber verilmesidir. Bu sebeple bu rivayette Ka'b'ın yalanla cerh edilmesi söz konusu değildir.' İbnü'l-Cevzî (ö. 597) demiştir ki: 'Rivayetin anlamı şudur: Ka'b'ın Ehl-i Kitap'tan naklettiği bilgilerin bir kısmı yalan olabilir. Ancak bu onun kasıtlı olarak yalan söylediği anlamına gelmez. Yoksa o Yahudi bilgilerinin ileri gelenlerinden biriydi.'<sup>7</sup>

### İsrailiyatla Alakalı Bazı Meseleler

Seleften nakledilen israiliyyatı bütüncül bir biçimde tetkik eden kimse şunları fark edecektir:

1. Bunlar, üzerlerine amelî hükümlerin bina edilmediği haberlerdir.
2. Selefin İsrail oğulları rivayetlerinden alınmış şer'î bir hükme dayandıklarına dair bir bilgi yoktur.
3. Bu rivayetlerin sıhhatine inanmak gerekmez, bunlar sadece haberdur.
4. Bu rivayetler içerisinde sahabeden gelmeyen başkalarından nakledilen şeyler de vardır.
5. Bazı israilî rivayetleri aklın kabul etmeyeceği iddiası, izafi bir durumdur. Senin akla aykırı gördüğün bir şeyi, bir başkası akla uygun olarak görebilir.
6. İsrailî rivayetlerin büyük çoğunluğu, tefsirle alakalı bir konuyu izah etmez. Aksine bu rivayetler olmadan da tefsir net olup cümle yönünden malum olabilir. İsrailî rivayet burada bir ziyade veya kayıt ifade etmez.

7Bu tür israilî rivayetler re'y tefsiri sayılır.

İsrailiyyatın, müfessirin Kur'an'ı tefsir ederken istifade ettiği bir kaynak olması, bu kaynak yoluyla tefsir edilen her şeyin kabul edilmesi anlamına gelmez. Bu tür israilî rivayetler lügavî tefsir gibidir. Lügavî tefsirlerin hepsi doğru olmayacağı gibi, bunun da hepsi doğru olmayabilir.

Re'y ile tefsir, bir ayetin diğer bir ayetle, bir hadisin bir ayetle irtibatının kurulmasıyla meydana geliyorsa, aynı şekilde burada da israilî bir kıssanın bir ayetle irtibatının kurulması söz konusudur. Ancak burada bu kaynaklar arasındaki güvenilirlik yönünden kaynaklanan farka dikkat etmek gerekir. Bu fark, kaynağa itimatla alakalıdır, içtihatla kurulan irtibat açısından değil. Çünkü içtihadın bir ayetin bir başka ayetle tefsiri bile olsa doğru olmama ihtimali vardır.

Tefsirden maksat anlamın açıklanması ise, israiliyyat da anlamın açıklanması için tefsirde sadece bir numune olarak kabul edilir. İsrailiyyat Kur'an nassı üzerinde belirleyici değildir; muhtemel diğer anlamlardan biri olmaksızın mana hakkında kesin bir belirleyiciliği yoktur. Bu sebeple kabul edilmesi de bağlayıcı değildir. Dikkat edilirse, israiliyyatla tefsir edilen ayetlerin bir kısmının icmalî olarak malum olduğu görülür. Ayetten maksat açık olup herhangi bir kapalılık yoktur. Fakat maksat bu mücmelin tayiniyle alakalıdır. Ayetten maksat, israilî kıssa mıdır; yoksa başka bir şey midir?

<sup>7</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, XIII, 335.

Kıssanın israiliyyattan başka bir yolla kaydedilmesi mümkün olmayan tafsi-  
latlarına değil de aslına göz gezdirildiğinde, bu aslı kıssadaki bütüncül parça olarak  
alıp bunun ayetin anlamını açıklayan bir tefsir olarak kabul edildiğinde -ki elde  
mevcut olan bir başka kıssayla da ayetin anlamını açıklama imkânı vardır-  
israiliyyata dayanmaktan kaynaklanan sözün sorunsalından kurtulmuş olunur.  
İsrailiyyat konusunda selefin yönteminin işte bu olduğu, onların bu kıssalarla  
istişhatta buldukları ve bunlara itimat etmedikleri kanaatindeyim. Allahu a'lem.

Örnek olması açısından burada: “وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ”<sup>8</sup> ayeti-  
nin tefsiri hakkında gelen bir rivayeti ele alabiliriz.

İbn Kesir (ö. 774) demiştir ki: “İbn Abbas, Mücahid, Saîd b. Cübeyr, Hasan  
Basrî, Katade ve diğerleri demişlerdir ki, yani şeytanı (bıraktık) sonra o, mülk, sal-  
tanat ve ihtişamına geri döndü. İbn Cerîr bu şeytanın isminin Sahr olduğu görü-  
şünde olduğunu söylemiştir. Bu İbn Abbas ve Katâde'nin görüşüdür. Adının Âsaf  
olduğu da söylenmiştir. Bunu Mücahid söylemiştir. Sard olduğu da söylenmiştir.  
Bunu da Mücahid söylemiştir. Hakîk olduğu söylenmiştir. Bunu Süddi söylemiştir.  
Onlar, söz konusu kıssayı bazen ayrıntılı bazen özet olarak zikretmişlerdir.”<sup>9</sup>

İbn Kesir seleften olan birisinden kıssayı nakletmiş, sonra da şöyle demiştir:  
“Bunların hepsi israiliyyattandır, bunların en münkeri de İbn Ebî Hatim'in  
rivayetidir: 'Bize Ali b. Hasen, Muhammed b. Ala', Osman b. Ebu Şeybe, Ali b.  
Muhammed rivayet etti: dediler ki: Ebu Muaviye, A'meş, Minhâl b. Amr'dan, o da  
Saîd b. Cübeyr'den o da İbn Abbas'tan Allah Teâlâ'nın: “وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ”

ayetinin tefsiri hakkında şöyle dediğini rivayet ettiler: Hz. Süleyman  
(a.s) helâya girmek istedi. Cerâde'ye yüzüğünü verdi. Cerâde Süleyman'ın en çok  
sevdiği hanımıydı. Şeytan Süleyman'ın kılığında geldi ve ona: 'Yüzüğümü ver!' dedi.  
Cerâde yüzüğü ona verdi. Yüzüğü takar takmaz, insanlar ve cinler ve şeytanlar ona  
boyun eğdiler. Süleyman (a.s) helâdan çıktığında hanımına: 'Yüzüğümü ver!' dedi.  
Kadın: 'Onu Süleyman'a verdim' dedi. Süleyman: 'Süleyman benim' dedi. Kadın:  
'Yalan söylüyorsun sen Süleyman değilsin' dedi. Süleyman kime gidip 'Ben Süley-  
man'ım' dese, ona yalancı diyordu. Durum, çocukların onu taşlamasına kadar gitti  
Süleyman bu durumu görünce bunun Allah'ın bir emri olduğunu anladı. Şeytan  
insanlar arasında hüküm vermeye başladı. Allah Teâlâ Süleyman'a saltanatını iade  
etmek istediği zaman, insanların kalplerine bu şeytana karşı nefret duygusu verdi.  
Süleyman'ın eşlerine haber gönderip onlara: 'Süleyman'da yadırgadığınız bir şey-  
ler var mı?' dediler. Kadınlar: 'Evet, bize hayız halindeyken yaklaşıyor, önceden  
böyle yapmazdı' dediler. Şeytan meselenin anlaşıldığını görünce, işinin biteceğini  
anladı. Onlar içinde sihir ve küfür bulunan kitaplar yazıp bunları Süleyman'ın kür-  
süsünün altına gömmüşlerdi. Sonra bunları çıkardılar ve insanlara okudular. İşte  
Süleyman bunlarla insanlara karşı çıkıyor ve onlara üstün geliyordu' dediler. Bu-  
nun üzerine insanlar Hz. Süleyman'ı küfürle itham ettiler hala da etmektedirler. Bu  
şeytan yüzüğü götürüp denize attı. Onu bir balık aldı. Süleyman deniz kenarında  
hamallık yapıyordu. Bir adam gelip karnında yüzük olan balığın da içlerinde bu-

<sup>8</sup> Sâd 38/34.

<sup>9</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi es-Selâme, IV, 35.

lunduğu balıkları satın aldı. Süleyman'ı çağırıp: 'Şu balıkları benim için taşı dedi.' Süleyman: 'Olur' dedi. Adam: 'Ne kadara?' diye sordu. Süleyman: 'Bu balıklardan birine' dedi. Süleyman balıkları adamın evine kadar taşıdı. Adam evinin kapısına varınca karnında yüzük olan balığı Süleyman'a verdi. Süleyman onu aldı, karnını yardı, baktı ki yüzük balığın karnında. Onu alıp parmağına taktı. Yüzüğü takamaz, cinler, insanlar ve şeytanlar ona boyun eğdi. Eski haline geri döndü. Şeytan kaçıp bir adaya sığındı. Hz. Süleyman onu arattı. Güçlü bir şeytandı, onu yakalamaya çalışıyorlar fakat ona güç yetiremiyorlardı. Bir gün onu uyurken gördüler, gelip üzerine kurşundan bir bina yaptılar. Şeytan uyanıp kalkmaya yeltendi. Ancak üzerine yapılan evden dolayı kalkamadı. Onu yakalayıp bağladılar, Süleyman'a getirdiler. Onun için mermerden bir sanduka yapılmasını emretti. Sonra şeytan sandukasının içine konuldu. Sonra sanduka erimiş bakırla kaplandı. Sonra onu denize atmalarını emretti. İşte bunun için: "وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ" buyrulmuştur; yani ona musallat edilen şeytanı bıraktık.

Rivayet İbn Abbas'a sağlam bir senetle ulaşmaktadır. Fakat görünen o ki, -şayet İbn Abbas'tan olduğu doğrusu- İbn Abbas onu Ehl-i Kitap'tan almıştır. Çünkü onlarda Hz. Süleyman'ın (a.s) peygamber olduğuna inanmayan bir topluluk vardı.<sup>10</sup> Anlaşıldığı kadarıyla onlar, ona iftira etmektedirler. Bundan dolayı olayın anlatımında çirkin öğeler vardır, en kötüsü de hanımlarıyla ilgili kısımdır. Meşhur görüş, bu cinin Hz. Süleyman'ın eşlerine musallat olmadığı yönündedir. Zira, Hz. Süleyman'ın makamı ve şerefi dolayısıyla Allah eşlerini ondan korumuştur. Bu rivayet seleften, Said b. Müseyyeb, Zeyd b. Eslem ve diğer bir topluluktan rivayet edilmiştir. Allahu a'lem bunların hepsi, Ehl-i Kitap'ın kıssalarından alınmıştır.<sup>11</sup>

Buharî, Peygamberlerin haberlerinden, Hz. Süleyman'ın (a.s) tercemesini verirken ayetteki cesedi şeytanla tefsir etmesinin yanı sıra şu hadisi de zikretmiştir: "Halid b. Mahled bize rivayet etti, Muğîre b. Abdurrahman bize Ebu'z-Zenâd'dan o da A'rac'dan o da Ebu Hureyre'den Hz. Peygamber'in (s.a) şöyle buyurduğunu rivayet etti: Süleyman b. Davud dedi ki: 'Bu gece yetmiş hanımımlı dolaşacağım, her bir hanımım, Allah yolunda cihad edecek bir yiğide hamile kalacak.'

Arkadaşı ona: 'İnşallah de!' dedi. Süleyman ise demedi. Eşlerinden sadece biri, bir tarafı düşük bir çocuğa (yarım bir insana) hamile kaldı.

Allah Rasûlü: 'Şayet o sözü söyleseydi, hepsi Allah yolunda cihad edeceklerdi' dedi.

<sup>10</sup> Yahudilerin Peygamberlere iftiralari, kitaplarını okuyanların rahatlıkla anlayacakları açık bir durumdur. Onlar kasten, işlemiş olduklarından kurtulmak için peygamberlerinin makamlarını aşağılıyorlar. Sanki: "Bu gibi günahlar, bırakın halkı, peygamberlerin bile kaçamadığı şeylerdir" demek istiyorlar. Hayret vericidir ki onlar, Hz. Davud'u (a.s) peygamber olarak değil, kral olarak nitelendirmekte, onun peygamberliğini kasten bilmezden gelmektedirler. Bunu ya Hz. Davud dönemi Yahudilerin güçlendiği, şeref ve iktidar sahibi oldukları bir dönem olduğu için ya da ona atıkları iftiralarla peygamberleri aşağılamak için yapıyorlar. Onlar peygamber olmadığına göre, diledikleri zaman onlara uyabilecekler, diledikleri zaman onları terk edebileceklerdir. Bu husus böyledir. Nübüvvet kavramı ve Peygamberlere yükledikleri -kahin vb.- nitelikler, bu kavramın onların inanç ve amellerine etkisini bilebilmek açısından ciddi bir araştırmaya muhtaç durumdadır.

<sup>11</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV, 35-37.

Şuayb ve İbn Ebu'z-Zinâd doksan demişlerdir, bu daha doğrudur.”<sup>12</sup>

Sa'lebî (ö. 427), bazı müfessirlerin bu hadisi ayette sözü edilen cesedin tefsiri olarak zikrettiklerini söylemiştir.<sup>13</sup>

## Tefsirin Tahlili

Önümüzde bu ayetin tefsiri hakkında seleften nakledilen birkaç tane israilî rivayet var. Bunlar arasında Hz. Peygamber'den (s.a) gelen sahih bir haber de var. Burada üzerinde durulması gereken nokta, ayetin manası ve Hz. Süleyman'ın imtihan edildiği fitneden maksadın ne olduğudur, haberlerin sıhhati değil. Üzerinde durulması gereken diğer bir nokta da, bu haberlerin Hz. Süleyman'ın içine düştüğü durumu açıklamak için, Hz. Süleyman'ın fitnessine yorulmasının doğru olup olmadığıdır.

Seleften gelen rivayetlerin özetiyle mi, yoksa Hz. Süleyman'ın haberlerinde nakledilen hadisle mi ayetin tefsir edilmesi daha evladır?

Ayetin rivayete veya hadise hamledilmesi re'yi ilgilendirir. Fakat hangisi ayetin anlaşılması ve siyaki için daha uygundur?

Müfessirlerin anlattığı haberlerin özetine göre, şeytan Hz. Süleyman'a musallat edilmiş, bu tasallut, şeytanın onun iktidarını ele geçirip insanların onu tanıyamamasına kadar uzanmış, nihayet Hz. Süleyman iktidarını ele geçirip bu asi şeytandan intikam almıştır.

Müfessirlerin rivayetleri bu çerçevede gelmiş olup bu, onların çoğunluğunun görüşüdür. Hatta selef arasında kıssanın bu çerçevesine karşı bir muhalefet de neredeyse bulunmamaktadır. Siyak da zaten buna işaret etmektedir. Zira Hz. Süleyman kendisinden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir iktidarı istediği zaman, bu iktidar alanlarından biri de şeytanlara hükmetmek olmuştur. Gerçi imtihan edilmeden önce de onların tasallutundan emin değildi.

Bu durumda garipsenecek bir şey yoktur; zira Allah kullarını dilediği şekilde sınar, insanı da dini ölçüsünde sınayabilir. Allah Teâlâ, peygamberlere bazı şeytanları musallat etmiştir. Kuşkusuz bu, ancak bazı haberleri kabule yanaşmayanların inkar edebilecekleri bir şeydir. Çünkü Allah Rasûlü'nün (s.a) sihirlendiğine dair inkarı mümkün olmayan rivayet gelmiştir. Kaldı ki onun sihirlenmesi nübüvvetiyle alakalı değil, insan oluşu ile alakalıdır. Sihir de sadece şeytanın insana musallat olmasından ibarettir. Bu, Allah Teâlâ'nın Fahr-i Kâinata (s.a) takdir ettiği bir imtihandı. Zaten daha sonra da onu bundan kurtardı.

Şayet bu, kuşkuya yer bırakmayacak biçimde kabul edilmişse, bu gibi konularda bize ulaşan sahih rivayetleri reddedilemez. Şu halde niye Süleyman'ın fitneye düşmesi konusunda gelen kıssanın aslı inkar edilsin ki? Bu fitnede, şeytanın ona musallat olması söz konusuydu. Fakat bu musallat oluşun boyutları neydi? Vuku bulan olayın ayrıntıları nedir? Bu ancak Hz. Peygamber'den (s.a.) gelecek bir haberle bilenebilir. Rivayetler arasında böyle bir haber yok; bu sebeple bu rivayetlerin aslı değil, tafsilatları tenkit edilmelidir.

<sup>12</sup> Buharî, “Cihâd ve Siyer”, 23; “Ehâdîsü'l-Enbiyâ”, 39.

<sup>13</sup> Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, VIII, 206, 207.

Buharî'nin, Hz. Süleyman'la ilgili yer verdiği rivayete gelince, bu rivayet ayetin tefsiri olmaya uygun değildir. Tahir b. Âşûr (ö. 1393) demiştir ki: "Hz. Peygamber'in sözünde bu olayın, ayetin tevili olduğunu gösteren bir delil yoktur. Nitekim Buharî de Tirmizî de hadisi kitaplarındaki tefsir baplarında zikretmemişlerdir.

Bir grup âlim demiştir ki: Söz konusu yarım insan, Süleyman'ın tahtına atılan cesettir. Onu ebe getirmiş, Süleyman tahtındayken ona atmıştır. Buradaki fitne onun hayal kırıklığı yaşaması ve olayın arkadaşına söylediğinin aksine gelişmiş olmasıdır.

Cesedin bu çocuğa yorumlanması, ya o ölü olarak doğduğu içindir -ki yarım adam sözünün zahiri de böyledir- ya da onun yaratılışının olağan dışı olup sadece ceset olmasından dolayıdır.

Bu uzak bir tefsirdir. Çünkü rivayet ne kadının doğurduğu çocuğun canlı olmasını ne de onun Süleyman'ın tahtına oturmuş olmasını gerektirir. Bu sebeple ayetin bu hadisle ilişkilendirilmesi zorlamadır."<sup>14</sup>

İmdi, elde İsrailoğulları'ndan veya başka bir kaynaktan gelen bir haber yoksa, ayetin bütüncül bir açıklaması ve ayetten kastedilen anlam gizli mi kalacaktır?

Böyle olacağı kanaatinde değilim; mananın anlaşılmasında esas olmamakla birlikte, kıssadaki tafsilatları zikretmekle öne çıkan ve anlamı daha açık hale getiren İsrailî rivayetlere dayanmadan da anlam ve maksat kavranabilir.

Bu, üzerinde durulan ayetin tefsirinde seleften israiliyyat dışında bir işaretin gelmediği durumlarda daha da zordur. Kaldı ki bu rivayetlerde gariplikler ve hoş olmayan şeyler de vardır. Allah Teâlâ'nın şu sözlerinin tefsirinde gelen rivayetler gibi: "Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvarı aşarak mabede girmişlerdi. Hani Dâvûd'un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu. Onlar, 'Korkma! Biz, iki davalıyız. Birimiz diğerine haksızlık etmiştir. Aramızda adaletle karar ver. Zulmetme ve bizi hak yola ilet' dediler. İçlerinden biri şöyle dedi: 'Bu benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benim ise bir tek koyunum var. Böyle iken 'Onu da bana ver' dedi ve tartışmada beni bastırıldı.' Davud dedi ki: 'Andolsun, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemek suretiyle sana zulmetmiştir. Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır.' Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi. Biz de bunu ona bağışladık. Şüphesiz katımızda onun için bir yakınlık ve dönüp geleceği güzel bir yer vardır. Ona dedik ki: 'Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hakkaniyetle hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır.' Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününün unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır."<sup>15</sup>

İbn Kesir demiştir ki: "Müfessirler burada çoğu israiliyyattan alınma bir hikâyeye yer vermişlerdir. Hz. Peygamber'den uyulması gerekli bir hadis gelmemiştir. Ancak İbn Ebi Hatem burada senedi sahih olmayan bir hadis rivayet etmiştir. Çünkü hadis Yezid er-Rakkâşî'nin Hz. Enes (r.a.)'dan naklettiği bir rivayettir. Yezid

<sup>14</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII, 260.

<sup>15</sup> Sâd 38/21-26.

ise her ne kadar salih biri olsa da hadis imamları onun hadislerini zayıf görmüşlerdir. Şu halde evla olan bu kıssanın sadece tilavetiyle yetinmek, bilgisini ise Allah'a havale etmektir. Zira Kur'an haklıdır, onun içerdiği şeyler de haklıdır."<sup>16</sup>

İbn Kesir, ayetler üzerine yorum yapmamakta, kıssayı da zikretmemektedir. Bunun sebebi de kıssanın ona göre problemlili olduğundan başka bir şey değildir.

İbn Kesir dışındakiler bu kıssaya yer vermişlerdir. Bu müfessirler çoğunluğu oluştururlar.

Kıssanın rivayetlerinden biri şöyledir:

Taberî dedi ki: "Muhammed b. Sa'd bana rivayet etti, babam amcasından, amcam babasından, babası babasından, onun babası da İbn Abbas'tan rivayet etti, o: Allah Teâlâ'nın 'Davacıların haberi sana geldi mi? Hani onlar mihraba tırmanmışlardı' sözü hakkında şöyle demiştir: 'Hz. Davud (a.s): 'Ya Rabbi, İbrahim'e İshak'a ve Yakub'a nam verdin. Bana da onun bir benzerini vermeni ne kadar isterdim!' dedi.

Allah şöyle buyurdu: 'Ben onları seni imtihan etmediğim şeylerle imtihan ettim. Eğer dilersen onları imtihan ettiğim şeylerle seni de imtihan edeyim, onlara verdiğim gibi sana da vereyim.'

Davud: 'Tamam' dedi.

Allah Teâlâ ona: 'O hâlde ben senin imtihanını görene kadar çalış' buyurdu.

Allah'ın olmasını dilediği oldu. Aradan uzun bir zaman geçti. Davud sözünün neredeyse unutmuştu. Bir gün mihrabında olduğu bir sırada, önüne altından bir güvercin kondu. Davud onu tutmak istedi. Kuş mihrabın penceresine uçtu. Onu tutmak için gitti. Kuş tekrar uçtu. Davud pencereden aşağı baktı. Bu sırada bir kadının yıkanmakta olduğunu gördü. Allah'ın peygamberi mihrabdan aşağı inip kadını çağırttı. Kadın gelince ona kocasını ve durumunu sordu. Kadın kocasının kayıp olduğunu söyleyince, Davud bu müfrezinin komutanına mektup yazdı. Kadının kocası ölsün diye, onu müfrezinin başına komutan tayin etmesini emretti. Komutan da bunu yaptı. Ne var ki arkadaşları ölüyor o kurtuluyordu. Allah Teâlâ Davud'un başına gelenleri görünce onu kurtarmak istedi. Bir gün Davud yine mihrabında iken, iki davalı onun bulunduğu taraftan mihraba tırmandılar. Davud okumakla meşgul olduğu sırada onları karşısında görünce, korkuya kapılıp sustu.

Dedi ki: 'Saltanatımda o kadar zayıfladım ki, insanlar artık duvarlara tırmanarak huzuruma giriyorlar.'

Davalılar: 'Korkma dediler, biz birbirine haksızlık etmiş iki davalıyız. Bir sebep olmasaydı sana gelmezdik. Şimdi bizi dinle!' dediler.

Biri dedi ki: 'Bu benim kardeşim, onun doksan dokuz dişi koyunu, benimse bir tek koyunum var. Onunla birlikte koyunlarını yüze tamamlamak ve bana bir şey bırakmamak isteğiyle bana: 'Onu da bana ver' dedi. Tartışmada da bana galip geldi.'

Dedi ki: 'Şayet yardım istesem, o benden daha çok insanı yardıma çağırırdı, onu tutmaya kalksam o benden daha sıkı tuttu.' İşte bu sebeple ayette: 'Tartışmada bana galip geldi' denilmiştir.

<sup>16</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 60.

Davud ona: 'Sen, kendi koyununa ondan daha çok muhtaçtın. O senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle sana zulmetmiş...' dedi. Kendini unuttu. Bunun üzerine iki melek birbirlerine bakıp gülümsediler. Davud bunu görünce, sınıandığını anladı. Rabbine istiğfar edip rükua vardı. Kırk gece Allah'a yöneldi, o kadar ağladı ki gözyaşının suladığı topraktan yeşillikler çıktı. Sonra Allah onun salтанatını güçlendirdi."<sup>17</sup>

Bu Hz. Davud'un (a.s) başına gelen sınamayı anlatan en hafif rivayettir. Görüldüğü gibi bunda da olan olmuştur.

Diğer rivayetlerde, Hz. Davud'un komutandan onu Tâbût'la birlikte öne sürmesini istemesi sebebiyle adamın savaşta öldürüldüğü geçmektedir. Çünkü kim Tâbût'la ileri giderse ölmeden geri kaçması caiz değildir. Her ne kadar Tâbût'u taşıyanların genellikle başına gelen ölüm ise de, yapılabilecek diğer bir şey ise Tâbût'u düşmanın önünde bırakarak kurtulmaktır. Adam Tâbût'la ilerlediği zaman öldürüldü. Karısının iddet süresi bitince Davud ona evlilik teklifi ederek onunla evlendi.<sup>18</sup>

Bu haber İsrailoğulları arasında meşhur olup onların kitaplarında yer almaktadır. Bu bilgiler, Allah'ın peygamberini zina kötülüğü ile itham etmeksizin seleften de gelmiştir. Görünen o ki selef bunu onlardan almışlar ve fakat bu batıl töhmeti zikretmemişlerdir.

Kıssanın sahih bir aslının olması mümkündür. Fakat bu asıldan uzaklaştıracak ziyadeler eklenmiştir. Uzun bir zamanın geçmiş olması, bu tür haberlerin oluş zamanında veya kısa bir süre sonra bu gibi garip tafsilatların girmesine fırsat vermeden derlenmemiş olmaları gibi etkenler yanında, peygamberlerini öldüren ve onlara iftira atan bir halkın bunu yapmasında garipsenecek bir durum yoktur.

Olup biteni Allah daha iyi bilir. Olmuşsa bile kıssanın bu ayetlerden kast edilen mana olması gerekir mi?

Ayetler zahirine hamledilse ve zihinlerde böyle bir kıssa olmaksızın tefsir edilse, acaba tefsir ne olur?

Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: "Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar mihraba tırmanmışlardı."<sup>19</sup> Yani: İsrailoğulları'ndan Hz. Davud'un evine o ibadet mekânında iken atlayıp huzuruna girenlerin haberi sana geldi mi?

Onlar melek olsaydılar, atlama gereği duymazlardı. Allah Teâlâ'nın: "Onlar mihraba tırmandılar" sözü onların insan olduğuna açık bir işarettir. Aynı şekilde onların davalı olduklarından söz edilmesi anlaşılmadıkları bir davanın olduğuna işarettir. Bu dava da koyun meselesidir. Bu ahlak, peygamberlerin katilleri için yadırganacak bir şey değildir.

<sup>17</sup> Taberî, *Tefsîr*, Halebî baskısı, XXIII, 146.

<sup>18</sup> Mesela Taberî, *Tefsîr*, XXIII, 147-150. sayfalara bakıldığında, İslâmî rivayette İsrailoğulları'nın Hz. Davud'a attığı zina iftirasının -Allah korusun- ve kadınla, kocası savaştayken evlendiği sonra adamı Tâbût'u taşıyanlarla birlikte öne çıkardığı bilgisinin olmadığı görülür. Bu, Allah'ın seçkin kulları hakkında söylenmesi ayıp olan büyük bir iftiradır. Anlaşılan o ki israiliyyat nakledenler kıssada bulunan bu iftiraları nakletmemişlerdir. Allahu a'lem.

<sup>19</sup> Sâd 38/21.



Konu onların gözünde beklemeye tahammül edilemeyecek bir boyuta ulaşmıştır. Bu sebeple yaptıklarını yapmışlar ne Hz. Davud'un mahremiyetini, ne de davaları çözmeye hazır olduğu vakti gözetmişlerdir.

Günümüzde de bir kimse aynı davranışı sergileyebilmekte, gecenin veya gündüzün hangi saati olursa olsun fetva için müftüyü arayabilmektedir. Bu kimse-nin gözü fetva dışında bir iş görmez olmuş, vakit adabını çiğnemeyi, fetva için uygun vakti kollamayı ihlal etmiştir.

"Hani Dâvûd'un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu. Onlar, "Korkma! Biz, iki davalıyız. Birimiz diğerine haksızlık etmiştir. Aramızda adaletle karar ver. Zulmetme ve bizi hak yola ilet" dediler."<sup>20</sup>

Davud'un hiç kimseyi kabul etmediği bir saatte mihrabına giren bu insanlardan korkması gayet tabiidir. Fakat onlar isteklerini hemen dile getirmek için acele ettiler. Bu acelecilikleri, onları bu alışılmadık vakitte onun huzuruna çıkmaya sevketti. Huzura çıkınca kendilerinin iki davalı olduklarını bildirdiler. İsrailoğulları'nın inatçı seciyelerine uygun bir biçimde aralarında hakkaniyetle hükmedip hiçbirini kayırmamasını istediler. Kendisine hikmet ve davaları halletme melekesi verilen Allah'ın Rasûlü Davud'un davalılara adil davranmaması mümkün mü? Fakat bu, Hz. Musa'ya kendilerine inek kesmelerini emrettiği zaman: "Bizimle alay mı ediyorsun?" diyen İsrailoğulları'nın ahlakı göz önüne alındığında önemsiz bir şeydir. Allah'ın Rasûlü Musa'nın onlarla alay etmesi mümkün müydü?

Dava, koyun sahipleri arasındaki bir davadır. Bunlar hakiki koyunlardır. Çünkü Hz. Davud'un toplumu, koyunculuk ve ziraatla meşgul olan bir toplumdur. Buna Allah Teâlâ'nın Enbiya suresinde sözünü ettiği koyun ve ekin sahipleri arasındaki dava işaret etmektedir: "Davud ve Süleyman hani halkın koyunlarının talan ettiği ekin konusunda hüküm veriyorlardı da biz onların hükümlerine şahitlik ediyorduk."<sup>21</sup>

Bu mesele de sürü sahipleri arasında meydana gelmiştir. Olayı tasavvur edebilmek, hadisenin tasvirini göz önüne getirebilmek için olayın oluş biçimini hayali olarak şöyle tasvir edebiliriz:

Bunlar iki komşudur. Biri doksan dokuz koyuna, diğeri tek bir koyuna sahiptir. Köy ahalisinin genel âdeti sürülerini akşama kadar çobana vermektir. Akşam sürü döndüğünde bu tek koyun, çok koyunu olan adamın koyunları arasına girmiştir.

Sonra koyun sahibi o bir koyununu diğer koyunların arasından çıkarmak için gelmiştir. Şimdi koyunu çok olanın, her gece koyunları arasından bir tek koyunu çıkarmak için gelen adamdan nasıl rahatsız olduğunu bir düşünelim!

Durum böyle olunca, çok koyunu olan adam ona: "Onu da bana ver!" dedi. "Benim koyunlarımla birlikte kalsın, yesin içsin. Böylelikle her gece beni ve koyunlarımı rahatsız etmeye de bir son vermiş olursun!"

Fakat koyun sahibi anlayışı kıt, inatçı bir adamdı. Burnunun dikine gitti, bunun kendisine bir zulüm ve baskı olduğunu düşündü. Kavgacı bir adamdı; onunla davalıydı. Hz. Davud'un yanında konuşan da zaten oydu. Hemen şikâyete başladı.

<sup>20</sup> Sâd 38/22.

<sup>21</sup> Enbiyâ 21/78.

Kendisinin hak sahibi olduğunu açıkladı. Ne var ki arkadaşı kendini aklamak istiyordu. Çünkü "Onu da bana ver!" demekten başka bir şey dememiş, fakat koyun sahibi onun tartışma ve davada kendine galip geldiğini iddia etmiştir.

Hz. Davud davaya hükmederken, diğer adamın gerekçesini dinlemeden acele konuştu. "Davud dedi ki: 'Andolsun bu adam senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle sana zulmetmiştir. Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır.' Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi."<sup>22</sup>

Bu kadar acele hüküm vermesi, diğer davayı dinlememesi, Hz. Davud'un kınamayı hak etmesine sebep oldu. Sonra hüküm konusundaki aceleciliğinin farkına vardı. Allah'ın kendini imtihan ettiğini anladı. Rabbine yönelerek istiğfar edip secdeye kapandı.

Allah Teâlâ: Davalıların davası konusunu müteakip şöyle buyurmuştur: "Ona dedik ki: "Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır."<sup>23</sup>

Kıssanın girişi, serimi ve sonucu, hepsi hüküm ve dava ile ilgilidir. Kadın konusunda hiçbir şey yoktur. Giriş Allah Teâlâ'nın Davud'a verdiği hikmet ve davaları halletme konusuna bir hazırlıktır: "Biz Davud'un saltanatını güçlendirdik ve ona hikmet ve davaları halletme yeteneği verdik."<sup>24</sup> Allah Teâlâ bundan sonra da mihraba tırmanan davalıları meselesini zikretmiştir. Sonra Hz. Davud'a onu ülkede halife kıldığını, insanlar arasında hakkaniyetle hüküm vermesini emrettiğini hatırlatarak meseleyi bitirmiştir. İşte ayetlerin zahiri anlamı budur. Allahu a'lem bi's-savâb.

## İsrailiyyatla Alakalı Problemler

### 1. Konunun israiliyyat ravisiyle değil, bizzat israiliyyatla alakalı olması

Gaybî bir haber, özellikle İsrailoğulları kıssalarıyla bağlantılı olursa, en doğru olan şöyle demektir: Bu israilî bir habere benzemektedir. Bu sebeple haberin ravisiyle alaka kurulmadan bu haberde tevakkuf edilir. Ancak şöyle denmez: Bu haberde tevakkuf edilir çünkü bu İbn Abbas'tandır. O Ehl-i Kitap'tan alma konusunda meşhurdur. Çünkü bu söz, İbn Abbas'tan gelen her gaybî haberde tevakkuf etmeyi gerektirir. Öyleyse şöyle demek gerekir: Bu nakilde tevakkuf edilir. Çünkü İbn Abbas İsrailoğullarından rivayette bulunmaktadır. Araştırma neticesinde işin hakikatinin böyle olmadığı görülebilir.

İbn Teymiyye'nin (ö.728) dediği gibi sahabeden gelen rivayetlerin bir özelliği vardır: "... Bu konuda sahabeden sahih bir yolla nakledilenlere, insanın gönlü bazı tabiiinden nakledilenlerden daha çok ısınıyor. Çünkü sahabenin, Peygamber'den (s.a) veya ondan duyan birinden duyma ihtimali daha fazladır. Üstelik sahabenin Ehl-i Kitap'tan nakli, tabiiinin naklinden daha azdır. Sahabenin söylediği-

<sup>22</sup> Sâd 38/24.

<sup>23</sup> Sâd 38/26.

<sup>24</sup> Sâd 38/20.

nin kesinliği ortadayken nasıl olur da o bunu Ehl-i Kitap'tan almıştır denilebilir? Binaenaleyh onlar Ehl-i Kitab'ı tasdik etmekten men edilmişlerdir.”<sup>25</sup>

İbn Abbas, İsrailoğulları'ndan almakla meşhurdur. Bununla birlikte ondan bazı gaybî haberler de gelmiştir. Şayet bu kural işletilirse, gaybî konulardaki sözünün kabul edilmemesi gerekir. Fakat durum bunun aksinedir. Onun sözü kabul edilir ve alınır. Buna örnek olarak İbn Abbas'tan gelen Kürsî hakkındaki rivayet verilebilir. Abdullah İbn Ahmed İbn Hanbel dedi ki: Babam bana rivayet etti, bize İbn Mehdî Süfyan'dan o da Ammâr ed-Dühnî'den o da Said b. Cübeyr'den İbn Abbas'ın şöyle dediğini rivayet etti: “Kürsî iki ayağın bastığı yerdir; arşın ölçüsünü ise hiç kimse takdir edemez.”<sup>26</sup>

Bu kural işletildiği zaman, -yani İsrailoğulları'ndan almakla bilinen kimsenin haberinde tevakkuf edileceği, İbn Abbas'ın da onlardan aldığı- bu haberin delaleti konusunda tevakkuf edilir. Bu ise Ehl-i Sünnet'in amel etmediği bir şeydir. Aksine onun rivayetini Ehl-i Sünnet kabul etmiş ve haberin içeriğine yönelik kaideyi ortaya koymuştur.

İbn Abbas ispata ihtiyaç duyulmayacak bir biçimde İsrailoğulları'ndan almıştır. Fakat araştırılması gereken nokta, İbn Abbas'tan Sahih-i Buharî'de nakledilen rivayettir: Musa b. İsmail, İbrahim b. Sa'd, İbn Şihab, Ubeydullal b. Abdullah kanalıyla İbn Abbas'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Ey Müminler! Nasıl oluyor da Ehli Kitaba soruyorsunuz? Allah'ın peygamberine indirilen kitabınız Allah Hakkında en yeni bilgileri vermektedir. Siz onu değiştirilmemiş haliyle okuyorsunuz. Allah size, Ehli Kitabın Allah'ın yazdıklarını değiştirdiklerini, kendi elleriyle kitabı tahrif ettiklerini ve bu Allah katındandır diyerek az bir değere değiştirdiklerini haber vermiştir. Size gelen ilim onlardan bir şey sormayı yasaklamadı mı? Vallahi size indirilen hakkında size soru soran hiç kimseyi görmedik.”<sup>27</sup>

İbn Abbas'ın bu yasaktan maksadı nedir?

İbn Abbas'tan gelen bu rivayeti, ne demek istediğini açıklayabilme düşüncesiyle incelemeye azmettim. Fakat bu konuda başarılı olamadım. Nihayet İbn Abbas'ı bunu söylemeye sevk eden ihtimalleri açıklamaya çabaladım; zira onun İsrailoğulları'ndan nakilde bulunduğu dair rivayetler de vardı. Şu kanaate vardım:

a. Soru soran, Allah'ın şeriatını veya bazı akaid meselelerini öğrenmek istemektedir. Bu konuları Hz. Peygamber'den (s.a) başkasından almak caiz olmadığı için (Abdullah İbn Abbas buna karşı çıkmaktadır.)

İbn Abbas'tan gelen diğer haberler ise, tasdiki de tezkibi de gerektirmeyen şeyler olup bunlara dayanarak hüküm de verilmez, bunlardan hidayet de beklenmez. İbn Kesir demiştir ki: “Sonra bilinmelidir ki, onların naklettikleri bilgilerin çoğu yalan, iftiradır. Çünkü bunlara tahrif ve değiştirme, saptırma, çarpıtma karışmıştır. Bunlarda doğru ne kadar azdır! Sahih olsa bile bu doğruların da getireceği fayda çok azdır.

İbn Cerîr der ki: “İbn Beşşar Ebu Âsım, Süfyan, Süleyman İbn Âmir, Ammâra b. Umeyr, Haris b. Zahîr kanalıyla İbn Mesûd'dan, onun şöyle dediğini nakletmiştir:

<sup>25</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zerzur, s. 87.

<sup>26</sup> *es-Sünne*, II, 454.

<sup>27</sup> Buharî, “Şehadât”, 29.

“Ehl-i Kitap’a bir şey sormayın, onlar kendileri saptığı halde sizi doğru yola götürmezler! Böyle yaparsanız ya bir hakkı yalanlamış, ya da bir batılı tasdik etmiş olursunuz. Ehl-i Kitap’tan hiç kimse yoktur ki kalbinde, devenin yavrusunu çağıracağı gibi dinine çağırma isteği bulunmasın.”

b. (Buhari rivayeti) onun sonraki görüşü olabilir.

c. İbn Abbas, onlara çokça müracaat edildiğini görüp bu kapıyı kapatmak istemiş olabilir.

## 2. İsrailiyyatın nakledildiği kaynağı bilmek<sup>28</sup>

### 3. İsrailiyyat nakleden tefsir kitaplara yönelik tutum

İsrailiyyat nakleden tefsir kitapları için iki durum söz konusudur:

a. İbn Âşûr’un (ö. 1393) *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* kitabında olduğu gibi, Ehl-i Kitap’ın kitaplarından doğrudan nakilde bulunanlar.

b. Rivayeti, bu tür israiliyyatı nakledenlerden nakleden kitaplar. Tefsir kitaplarının çoğu böyledir. İbn Cerir et-Taberî’nin (ö. 310) *Tefsiri*, Sa’lebî’nin (ö.427) *el-Keşf ve’l-Beyân*’ı, İbn Kesir’in (ö. 774) *Tefsiru’l-Kur’ânî’l-Azîm*’i ve seleften gelen rivayetlere yer veren diğer tefsir kitapları böyledir.

Bu tür tefsir kitaplarının müelliflerine israiliyyatı nakledip her hangi bir tenkit yöneltmemeleri sebebiyle eleştiriler gelebilir. Bu eleştirilerin üzerinde düşünülmesi zaman bunların sadece söz konusu müfessirlere yöneltilmediği görülür. Zira onlar seleften gelen rivayetlerde ne buldularsa onu nakletmişlerdir. Aslında bu tavır, israiliyyatı kullanmaları ve bunları tefsirlerinde zikretmeleri yönüyle selefin yöntemine yönelik bir eleştiridir.

Kuşkusuz bu, israiliyyat zikredip de bunları tenkit etmeyen kitapları eleştirinin bir sonucudur. Acaba kınama sadece bu merviyatı nakleden müfessire mi yoksa seleften olup da kendilerinden bu rivayetlerin nakledildiği şahıslara mı yöneliktir?

İsrailiyyatın varlığı tefsirin kaymetini düşüren bir kusur değildir. Tefsir müellifleri, selef müfessirlerinden kendilerine ulaşanları nakletmekle, hatayı üstlenmiş değillerdir. Nitekim Kasımî (ö. 1332) buna “Peygamber Kıssaları ve İsrailiyyatla İstîşad” başlığı altındaki kaidede işaret etmiştir: “... Öyleyse, tefsir yollarından birinin de, ayet-i kerimelerde kısaca değinilen kıssaları, Rasûlullah zamanında olanlar ve ondan nakledilenler gibi israilî olmayanları bilmek olduğu anlaşılıyor. Bu tür rivayetleri nakletme işini muhaddisler üstlenmiş olup bunları muttasıl senetlerle rivayet etmişlerdir. Bu gibi rivayetlerde eleştirilecek herhangi bir şey yoktur.

İsrailî rivayetler ise Kur’an’ın açıklanmasında önemli bir yer tutmuştur. Selef Kur’an-ı Kerim’de önemli bir yer tutan Ehl-i Kitap’la ilgili ayetlerin açıklanmasını ya onların halk arasında dolaşan ve yaygın olan haberlerinden ya da iman etmiş Ehl-i Kitap’tan şifâhî yoldan alarak yapmışlardır.

<sup>28</sup> Bu başlık altında herhangi bir şey yazmadım. Bu konuda Âmâl Muhammed Abdurrahman Rabi’nin el-Meclisü’l-A’la li Şüûni’l-İslâmiyye’den çıkan, *el-İsrâiliyyât fî Tefsîri’t-Taberî ve Dirâseten fî’l-Lüğâ ve’l-Mesâdiri’l-İbriyye* adlı kitabından istifade edilebilir.

Ehl-i Kitap da bunları önde gelen liderlerinden almışlardır. Çünkü Ehl-i Kitap'la ilgili sayfeler çok nadir olup son asırlarda olduğu gibi bol değildi. Nüfuzlarını devam ettirmek için, Ehl-i Kitap'ın ileri gelenleri bunları halkın içinde yayıyorlar, herhangi bir eleştiri ve tartışmaya muhatap olmaksızın istediklerini rivayet ediyorlardı. Böylece israiliyyat yayılabildiği kadar yayıldı.

Bununla beraber, yorumları Ehl-i Kitap'ın kitaplarına uysa da uymasa da ilk müfessirlerimizi eleştirmeye mahal yok. Çünkü onlar ilmi yayma ve duyduklarını açıklama konusunda ellerinden gelen gayreti gösteriyorlardı. Bunu, ya o haberleri nakledenler hakkında hüsnü zan besledikleri ve ancak sahih şeyleri nakledeceklerine inandıkları için ya da İmam Ahmed, Buharî ve Tirmizî'nin Amr b. As'tan onun da Rasûlullah'tan (s.a) rivayet ettiği: 'Benden bir ayet bile olsa rivayet edin. İsrailoğulları'ndan nakledin bunda bir beis yoktur' hadisine dayanarak yapıyorlardı. İşte onlar bu hadisi, ellerine geçen rivayetleri, nasıl olursa olsun nakletme hususunda ruhsat bilmışlerdi. Onların düşünceleri, geçmiş ümmetlerin başına gelen olaylardan ibret almak, Allah'a itaat edip övgüye mazhar olan ve kurtuluşa erenlerin yolunu izlemek, Allah'a isyan eden dolayısıyla azaba duçar olanların yolundan sakınmaktı. Onların başka bir amaçları yoktu.

Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediği rivayet olunmuştur: 'Ahkâmla ilgili şeyleri rivayet ederken çok hassasiyet gösterir, faziletlerle ilgili şeyleri rivayet ederken ise müsamahalı davranırdık. Kissalarla ilgili rivayetlerde ise daha da gevşek davranırdık.' Özetle, bu rivayetlerde geç dönem muhakkik alimlerce tespit edilen zayıflıklar ve uydurmaların olduğu inkar edilemez.

Ben faziletli olduğunu iddia eden birinin, israiliyyat rivayet ettiği için İmam es-Sa'lebî'yi (k.s) küçük gördüğünü gördüm. Bu, ne yazık ki fazilet sahiplerinin mezizetlerini inkar, ilme düşmanlıktır. Çünkü Sa'lebî başkasından nakletmektedir. Anlattıkları şeyleri senetleriyle hadis imamlarına isnat etmektedir. Bir sözü lafzıyla birlikte ve sahibine isnat ederek nakledenin ne günahı olabilir?

Allah'ım selefte zulmetmekten sana sığınırım..."<sup>29</sup>

#### 4. Kur'an kıssalarının bazıları israiloğullarının kitaplarında yoktur

Seleften gelen israiliyyatın araştırılması, İsrailoğulları'ndan nakledilmediği ve onların haberlerinden olmadığı kesin olan diğer gaybî kıssalarla karşılaştırmaya muhtaçtır. Hud, Salih ve Şuayb Peygamberlerin kavimleri buna örnektir. Bu kavimler hakkında İsrailoğulları'ndan enteresan ve garip haberler gelmiş midir gelmemiş midir, buna bakılmalıdır. Bu peygamberlerin kıssaları hakkında gelen garip rivayetlerin, İsrailoğulları'ndan alınmış olması kesinlikle mümkün değildir. Çünkü İsrailoğulları'nın haberlerinde, Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Lut, Hz. İshak, Hz. Yakup, Hz. Yusuf sonra da Hz. Musa ile başlayan İsrailoğulları peygamberleri dışındaki peygamberlerin haberleri yoktur. Diğer milletlere gönderilen peygamberlere ise –özellikle de Yahudilerin çekemedikleri Arapların peygamberlerine-onların kitaplarında rastlanmaz. Başarıya ulaştıran Allah'tır.

<sup>29</sup> Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vil*, I, 41-42.



# *İslâm Hukukuna Giriş*

Prof. Dr. Saffet Köse

Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2012

Haz: Murat Şimşek

Yrd. Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslam Hukuku Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
muratsimsek76@hotmail.com

İslami ilimler kendi varlık ve ilkelerini vahiyden almaktadırlar. Fıkıh ilmi de vahiy yani Kur'an'a ve onun uygulaması olan sünnete dayanır. Fıkıh, bir anlamda Hz. Peygamber'in örneği içinde kul-Rab, insan-insan, insan-devlet (toplum) ve devletlerarası ilişkilerin ilahi mesajla bağlantısını kurmanın ilmidir. Diğer ilmi disiplinlerde olduğu gibi, İslam hukuku (fıkıh) hakkında kâfi derecede bilgi edinmenin yolu onun tanımını, konusunu, amacını, yöntemini, kaynaklarını, kavramlarını, ekollerini, tarihini, diğer disiplinlerle ilişkisini ve problemlerini bilmektir.

Bir ilim dalına ait temel konu ve kavramları açıklamak üzere telif edilen "giriş" türü eserler son bir buçuk asırdır literatürde sıkça yer alamaya başlamıştır. Başta hukuk alanı olmak üzere Batı'da (*Intraduction*) ve İslâm dünyasında (*el-Medhal*) özellikle İslâmî ilimler alanında başlangıç bilgilerini verme veya ders kitabı hazırlama mahiyetinde bir yazım türü oluşmuştur. Türk hukukunun yakın tarihinde de bu tür genel hukuka giriş veya medeni hukuk gibi hukukun alt dallarına giriş niteliğinde kitaplar yayınlanmıştır. Arap-İslam dünyasında da aynı amaçlarla İslâm hukukuna giriş eserleri oldukça yaygınlaşmıştır. Bunlar arasında M. Ahmed ez-Zerkâ, Abdülkerîm Zeydân ve Ali Cuma'nın *el-Medhal* adı ile başlayan eserleri zikredilebilir.

Ülkemizde hukuk literatürü alanında giriş ve başlangıç türü eserler yaygın olmakla birlikte İslam hukuku alanında çoğunlukla Arap yazarların eserlerinin metin ya da tercüme ile bu alandaki ihtiyaç karşılanmaya çalışılmıştır. İlahiyat fakültelerinde doğrudan İslam hukukuna giriş adıyla derslerin müfredata dahil edilmesiyle bu alanda Türkiye'deki birikimi de yansıtabilecek eserlere ihtiyaç duyulmuştur. Tanıtımını yaptığımız bu eser bu ihtiyaca binaen yakın tarihte hazırlanan birkaç eserden biridir. Köse tarafından hazırlanan *İslam Hukukuna Giriş* adlı eser, bir giriş ve onbir bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde hukuk ve İslam hukukunun kavramsal çerçevesi ele alınmıştır. Burada tanımların ardından İslam hukukunun özellikleri ele alınmıştır. Özellikle İslam hukukunun yapısal özellikleri üzerinde durulmuştur. Bu minvalde Batılı hukukçular ile onların etkisinde kalan bir kısım Türk hukukçusunun iddiaları arasında yer alan "İslam Hukukunun vahiy kaynaklı oluşu sebebiyle statik/donuk bir yapıya sahip olduğu dolayısıyla toplumsal ihtiyaçları karşılama imkânına sahip

olmadığı” yönündeki iddialar önemine binaen genişçe değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Çoğunlukla İslam hukuku hakkında yeterli ölçüde bilgi sahibi olamaktan kaynaklanan bu düşüncenin gerçekçi bir yanının bulunmadığı; İslam hukukunun yapı olarak statik değil dinamik bir hukuk sistemi olduğu dolayısıyla her zaman ve her mekanın hukuku olabileceği hatta vahiy kaynaklı oluşunun bir eksiklik değil üstünlük vasfı olduğu bu bölümde delilleriyle ispatlanmıştır.

İslam’da din-ahlak hukuk bütünlüğünün mevcudiyeti ve her üçünün de aynı hedefeyönelmeleri de İslam hukukunun yapısal özellikleri arasında sayılmıştır. Örneğin insan öldürme, hırsızlık vb. bir davranışı din günah görmekte ve uhrevi ceza öngörmekte, ahlak kötü saymakta ve toplum kınamakta, hukuk ise gayri meşru sayarak maddi müeyyideye bağlamaktadır. Din-ahlak-hukuk arasındaki irtibat sağlanamayınca hukuk şekilciliğe kayabilmekte ve sonuçta hile ortaya çıkabilmektedir. Din ve ahlak hukuka veri sağlarken, ahlaktan yoksun hukuk ise bir hile olacaktır. İslam hukukundaki *diyânî-kazâî* ayrımı da hukukun nüfuz edemediği alanları kabul eden ve bunu uhrevi sonucuyla değerlendiren ayrımlardır. Kur’ân’ın savaşa ilgili hükümleri vazederken, öncelikle savaş ahlakını yerleştirmeyi amaçlaması örneği bu bağlamda uzunca anlatılmıştır. İslam hukukunun bir diğer yapısal özelliği olarak dünyevi ve uhrevi müeyyideyi öngörmesi zikredilmiştir.

İslam tarihi boyunca gelişimi yani hukukçuların çabasıyla oluşması itibarıyla İslam hukukunun özellikleri üzerinde durulmuştur. Eserde fıkıhın üç özelliğine vurgu yapılmıştır. Bunlar sivil çabanın ürünü olması, kazuistik/meselecî yöntemle gelişmesi olması ve özgün bir sistematığının bulunmasıdır. Özellikle klasik fûru-ı fıkıh eserlerinin insan hayatını önceleyen, insana ve varlığa ilişkin bakış açısını yansıtan fıkıh sistematığının özgün bir karaktere sahip olduğu vurgulanmış ve buna örnek olarak Mevsılî’nin *Muhtâr*’ının muhtevası başlıklar halinde verilmiştir. Öndeğerlendirmeleriyle birlikte bu liste okuyucu ve öğrencilerin zihninde klasik İslam hukuk düşüncesinin oluşması bakımından oldukça önemlidir.

İkinci bölümde İslam hukukunun özgünlüğü problemi ele alınmıştır. Çeşitli hukuk sistemlerinin birbirlerini etkilemeleri, birinin diğerinin ilke, kaide ve kurullarından yararlanmasının doğal olduğu vurgulanarak kaynaklar, kavramlar, sistematik ve coğrafya dikkate alındığında İslam ile Roma hukuku arasında böyle bir ilişkinin bulunmadığı tespitine yer verilmiş, ardından cahiliye dönemi hukuk anlayışıyla İslam hukuku arasındaki ilişki de izah edilmiştir. Netice itibarıyla İslam hukukunun nevi şahsına münhasır, özgün ve orijinal bir hukuk sistemi olduğu ortaya konulmuş, bu konuda batılı hukukçularının kabullerine de yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde İslâm hukukunun konusu ele alınmıştır. Fıkıh konusunun insan davranışlarına müteallik şer’î-amelî hükümler olarak belirlenmiş ve hükmün kısımları, vâzı, muhatabı, kaynağı ve yöntemi üzerinde durulmuştur. Fıkıh usulü sistemi çerçevesinde bu konular teferruatıyla izah edilmiştir.

Dördüncü bölümde şer’î hükümlerin genel amaçları olan zarûrî, hâcî ve tahsîni maslahatlar ve bunların tamamlayıcı unsurları üzerinde durulmuştur.

Beşinci bölümde fıkıh usulünün konusu olan şer’î hükümlerin kaynak, yöntem ve ilkeleri işlenmiştir. Kur’ân ve Sünnetin şer’î hükümlerin temel delilleri olduğunun İslâm hukukçuları tarafından ortak kabul gördüğüne, bunların dışındaki delil ve yöntemlerin hükümlerin kaynağı ya da onlara ulaşmada araç olmaları konusunda farklı görüşlerin varlığına işaret edildikten sonra, delil ve yöntemler hakkında bilgiler verilmiştir.



Altıncı bölümde ise İslâm hukukunun tarihsel dönemleri üzerinde durulmuştur. Günümüzde yaygın kabul gören bölümlenmeye paralel olarak İslâm hukuku altı tarihi evreye ayrılmıştır. Bunlardan birincisi fikhin doğuş dönemi olan Hz. Peygamber devridir. Bu devrin beş temel özelliğine değinilmiştir. Bunlar, fikhî hükümlerin gerçek olaylar üzerinden oluşması, ihtilafın bulunmaması, tedricilik (hükümlerin oluşmasını zamana yayma), kolaylık, kabul edenlere göre nesih ve de hükümlerin tek kaynağının vahiy oluşudur. Bu özellikler ayrıntılı şekilde örnekleriyle açıklanmıştır. Fikhin ikinci devresi ise sahabe ve tabiûn asrını içeren kuruluş dönemidir. Bu dönem temelde *hulefâ-i râşidîn* ve sonraki sahabiler ile tabiin dönemi olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Dönemin temel özelliklerinden bahsedilmiştir. Üçüncü dönem ise mezheplerin oluştuğu olgunluk ve kemal dönemidir. Dördüncü evre ise hicrî dördüncü asrın ikinci yarısından sanayi devrimine kadar geçen zamanı içeren *istikrar* dönemidir. Bu dönemin İslâm hukuku açısından halkta *taklit*, müctehitlerde ise *tahrîc* ruhunun hâkim olduğu bir durağanlığın ortaya çıktığına işaret edilmekle birlikte, taklit ve tahrîc yönteminin bir olumsuzluk olarak nitelenemeyeceği; dönemin ve olayların mahiyetinden kaynaklanan bir tabii bir durum olduğu ifade edilmiştir. Fikhin beşinci dönemi ise sanayi devrimi sonrasında günümüze kadar geçen süreyi kapsayan dönemdir. Altıncı dönem ise günümüz İslâm hukukunun dinamizmini gösteren uyanış dönemidir. Burada günümüzde İslâm hukuku alanında gerçekleştirilen akademik, bilimsel ve kurumsal çalışmalar ile kanunlaştırma çabalarının önemine vurgu yapılmıştır.

Yedinci bölümde ise İslâm hukuk ekolleri olan fıkıh mezhepleri incelenmiştir. Günümüzde mensubu bulunan Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, Ca'ferî, Zeydiyye ve İbâziyye mezhepleri ile olgunluk döneminde ortaya çıktığı halde günümüzde mensubu kalmamış zâhirîlik ve sair mezhep ve imamlar hakkında bilgiler verilmiştir. Ardından mezheplerin ihtilaf sebepleri üzerinde durulmuş, yöntemden, delilden ve de dilden kaynaklanan ihtilaflar açıklanmıştır. Mezhepler arası ilişkiler ve ihtilaflı konular karşısında tutarlı tavrın nasıl olması gerektiği izah edildikten sonra özgün bir konu olan mezheplerle ilişkisi bakımından Müslümanın durumuna değinilmiştir. Bunlar, ictihad ehli olma, mezhep içi istidlâl yapabilme (*tahrîc*), delilini bilerek mezhebe uyma (*ittiba*), delilini bilmeden uyma (taklit etme) ve bir meselede iki veya daha fazla mezhebin / imamın görüşünü birleştirme (*telfîk*) durumu olmak üzere beş başlıkta işlenmiştir.

Sekizinci bölümde uygulananı bakımından İslam hukuku ele alınmıştır. Bu bölüm, iftâ, uyuşmazlıkların çözümü ve hisbe müessesesi olmak üzere üç kısımda incelenmiştir. İftâ kısmında fetvanın tanımı, alanı, sorumluluğu, müftide aranan şartlar, müsteftinin durumu, birden fazla müftiye danışma, müftiyi yönlendirme, müftinin fetvasını değiştirmesi, fetvada hata konuları ana hatlarıyla izah edilmiştir. Ardından son derece isabetle ve bu haliyle düzenli bir şekilde başka bir çalışmada kolaylıkla bulunamayacak bir konu ele alınmıştır. O da günümüz fıkıh problemlerinde fetva faaliyetleridir. Bunu bireysel ve kurumsal faaliyetler olmak üzere ikiye ayıran müellif, İslâm dünyasında ve ülkemizde günümüz fıkıh problemlerine çözümler sunan *kadâyâmu'âsıra* veya *fetâvâ* türündeki eser ve yazarları zikretmiştir. Kurumsal fetvâ faaliyetleri kısmında ise Osmanlı fetvâhâneuygulaması ve Osmanlı şeyhülislâmlarının fetva kitaplarına işaret ettikten sonra ülkemiz DİB Din İşleri Yüksek Kurulu ve İslam ülkelerinin resmi fetva kurullarıyla değişik İslam ülkelelerinde ile Avrupa ve Amerika'daki sivil fetva kuruluşları hakkında bilgiler vermiştir.

Uyuşmazlıkların çözümü kısmında ise sulh, tahkim ve yargı kavram ve kurumları açıklanmış, ardından fetva-kaza ilişkisine değinilmiştir. Son kısımda ise ahlak ve kamu düzenini sağlamaya yönelik idari bir teşkilat olan hisbe konusuna değinilmiştir.

Dokuzuncu bölümde İslâm hukuk literatürü hakkında genişçe bilgi verilmiştir. Bu bölümde mezheplere göre füru fıkıh ile ilgili genel nitelikli edebiyat ile fıkıhın özel alanları ile ilgili kaynaklar işlenmiştir. Ardından kaynak değeri taşıyan eserlerden yararlanma usulü açıklanmıştır.

Eserde yer alan orijinal bölümlerden biri de İslâm hukukunun, hukuk düşüncesine katkılarının ele alındığı onuncu bölümdür. Bu bölüm, okuyucu ve öğrencilerin ufkunu açan, İslâm hukukuna bakış açılarını olumlu anlamda değiştiren son derece önemli bilgiler içermektedir. Burada, diğer hukuk sistemlerinde yakın tarihte gündeme geldiği halde İslam hukukunda yaklaşık on iki asır önceki olgunlaşma döneminden itibaren var olan yedi teori örnek verilmiştir. Bunlar, hakkın kötüye kullanılması, alacağın temlik ve borcun nakli, beklenmeyen hal nazariyesi, risk sorumluluğu / hasar teorisi, temyiz gücü olmayanın sorumluluğu, menfaatin paylaşımı (*muhâyee*) ve uluslararası hukuk alanlarıdır.

On birinci bölümde ise Mecelle küllî kaideleri (ilk 100 madde) ve kısa açıklamaları ile füru fıkhı ait bazı fıkıh terimleri yer almaktadır. Bu son bölüm esere değer katan, pratik fayda sağlayan önemli bilgiler içermektedir.

Çalışmada temayüz eden temel özelliklerden bahsetmek gerekirse, eser, oryantalistlere özgü yaklaşım yerine içeriden bir bakışla fıkıhı kendi değerler bütünlüğü içinde ele almakta, örneklere yer vermekte, bilgi yanında işin ruhuna değinmekte, fıkıhın gelişimini kendi tabii seyrinde değerlendirmekte ve anlamaya çalışmakta, canlı üslupla konuları anlatmaktadır.

Köse tarafından hazırlanan bu eserin, alanıyla ilgili önemli bir boşluğu dolduracağı anlaşılmaktadır. Gerek üslubu gerekse içeriğiyle İslam hukukunun temel meselelerini kavramayı sağlayıcı yönüyle oldukça önemli bir görevi ifa etmektedir. Bu ve benzeri alanlarda böyle nitelikli çalışmaların artması temennisiyle yazarı tebrik eder, aynı yıl içinde ikinci baskısını yapan eserin İslam hukuku ilminin gelişimi için hayırlar getirmesini Cenab-ı Hak'tan dilerim.



İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu Hüseyin İzgi	0.505.7549312 0.312.2957653	ihsancapcioglu@yahoo.com hizgi@diyanet.gov.tr
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Murat Şimşek	0.543.3067681 0.286.2180537-1475	muratsimsek76@hotmail.com
Çorum	Mehmet Ümit	0.505.3777147 0.364.2346358	mehumit@gmail.com mehmetumit@hitit.edu.tr
Diyarbakır	Murat Özyayın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozyayınmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0.543. 8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ahmet Öz	0.505.7639085	ahmetoz3@yahoo.co
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Zişan Furat Hailil İbrahim Delen	0.533.4779484 0.535.5225492	zisanfurat@yahoo.com firasetliinsan@gmail.com
İzmir	Bülent Çelikel	0.232.4120113 0.506.3090729	bulent.celikel@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Kadir Kan	0.506.3998435 0.352.4374937/31259	kankadir@hotmail.com
Malatya	Abdullah Çolak Ferda Kılınç	0.505.9145680 0.422.3773540 0.422.3212187	acolak@inonu.edu.tr nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayaçan	0.538.3145526	dr.muratkayaçan@gmail.com
Rize	Muhamme Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Ömer Faruk Akpınar	0.555.5594861 0.264.2955454	ofaruka@gmail.com
Samsun	Şümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0.537.4767037 0.414.3440020/1357	omer_ozdemir01@hotmail.com
Şırnak	Muzaffer Barlak	0.486.216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Erkan Bebek	0.535.4083932	erkan_bebek61@hotmail.com
Van	Mustafa Akman	0.432.2251081	makman64@gmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com