

marife

bilimsel birikim

| yıl / year: 11 sayı / issue: 1 bahar / spring 2011

marife
bilimsel birikim

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
Doç. Dr. Ahmet Çaycı
Prof. Dr. Ahmet Yaman
Prof. Dr. Cem Zorlu
Prof. Dr. Dilaver Güner
Prof. Dr. F Ahmet Polat
Prof. Dr. Hidayet Işık
Doç. Dr. Kamil Güneş
Prof. Dr. Mehmet Akgül
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

yazışma
communication address

Fikret Karapınar
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
42090 Meram – Konya / Türkiye
+90. 332. 323 82 50

web
www.marife.org

e – mail
editor@marife.org
editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

marife sosyal bilimler alanında
hakemli bir dergidir. Yılda üç sayı yayımlanır.

iç düzen ve kapak
interior design and cover
Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni
cover pattern
Selçuklu kapak içi

baskı & yönetim yeri
publishing & head office
sebat ofset matbaacılık
matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay
0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

Basım Tarihi: Aralık 2011

yıl / year: 11 sayı / issue: 1
bahar / spring 2011 KONYA

***danışma kurulu
advisory board***

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu (Dışişleri Bakanı)
Prof. Dr. Adnan Demircan (Harran Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (Mc Gill University)
Prof. Dr. Bilal Saklan (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitât)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Ednan Aslan (Universitât Wien)
Prof. Dr. Emrullah İşler (Gazi Ü)
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Tekin Gökmenoğlu (Selçuk Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hayati Hökekeleli (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (Selçuk Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (Selçuk Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Ç Onsekiz Mart Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İzzet Er (Din Hizmetleri Müşaviri)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (Selçuk Ü)
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (Selçuk 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 (Selçuk 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 (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Osman Güner (On Dokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Ü)

Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (Süleyman Demirel Ü)
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacettin Uzun (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Yılmaz Can (On Dokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Yusuf Işıcık (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Zeki Duman (Erciyes Ü)
Doç. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Doç. Dr. Ahmet Öğke (Akdeniz Ü)
Doç. Dr. Bünyamin Solmaz (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Galip Türcan (Süleyman Demirel Ü)
Doç. Dr. İsmail Taş (Selçuk Ü)
Doç. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Doç. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)
Doç. Dr. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Doç. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Yrd. Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

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

Prof. Dr. Ahmet Saim Arıtan (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Adnan Demircan (Harran Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ömer Üre (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zülfikar Durmuş (İnönü Ü)
Doç. Dr. Abdulhamit Birışık (Uludağ Ü)
Doç. Dr. Adil Yavuz (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Ahmet Çaycı (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Fethi Ahmet Polat (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Fikret Karapınar (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Halim Öznurhan (Erciyes Ü)
Doç. Dr. Kamil Güneş (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Doç. Dr. Muhittin Uysal (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Seyit Bahçıvan (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Zafer Kazıklı (Ankara Ü)
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Ateş (İnönü Ü)
Yrd. Doç. Dr. Doğan Kaplan (Selçuk Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sedat Şensoy (Selçuk Ü)

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dergisi* bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir.
- *Marife Dergisinde Sosyal Bilimler* alanında bilimsel çalışmalar yayımlanır.
- Bu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
- Dergi bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açıktır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Derginin yayın dili Türkçedir. Tüm yazıların ve yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması, Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır. Yazarlar hızlı haberleşmeyi temin için telefon ve e-mail adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.
- Yazılan yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ve 20 adet ayrı basım takdim edilir.

YAYIN İLKELERİ

- Marife'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Daha önce herhangi bir şekilde yayımlandığı tespit edilen (ya da yayımlanan bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren) yazılar değerlendirmeye alınmaz.
- Yayımlanmak üzere dergimize gönderilen araştırmanın teknik ve bilimsel ölçütlere uygunluğu editör tarafından incelenir.
- Teknik ve bilimsel ölçütlere uygun araştırmalar Yayın Kurulunun değerlendirmesiyle konunun uzmanı iki hakemin görüşlerine sunulur.
- Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla Yayın Kurulu'na bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden Sonra Yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

- Yayımlanması istenilen yazılar PC/Microsoft Word'de yazılış olarak iki nüsha halinde, CD ile birlikte (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar CD'ye kaydedilmiş olarak) gönderilmelidir.
- Yazılar (resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla 30 sayfa olmalıdır. CD yerine e-mail ile de belgeler gönderilebilir.
- Yazıların 100 kelimelik *Türkçe özet* ve bu özetin *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.
- Araştırmanın sonunda Kaynakça verilmelidir.
- Özetler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulacaktır.

GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Dergisi* is a refereed academic journal.
- *Marife Dergisi* publishes original scholarly articles, translations, critical studies, notes, book reviews, in the area of *Social Sciences*.
- Articles in other areas are also published upon the decision of editorial board.
- Marife welcomes all researchers interesting in these areas.
- All responsibilities of published manuscripts belong to the authors.
- Unpublished manuscripts are not returned.
- The primary language of the journal is Turkish, yet upon the decision of the editorial board articles in foreign languages may also be published.
- Authors can follow the publication procedure through editor@marife.org editormarife@gmail.com.
- Contributors will be given published issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for consideration of publication in Marife must be academic, original and contribute to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of editor in terms of technical and academic criteria.
- Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees sent their reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- Upon their decision, the article will be published in the journal, sent to the author for correction, or rejected for publication.
- If the two referees agree in their decision on the publication of an article, the article can be published.
- If the two referees disagree, it cannot be published.
- If the one referee agrees, and the other disagrees, the editorial board may apply to the third party for final decision.
- 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 revise the corrected article, it is sent again to him.

WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted in two copies, together with a CD (translations with their original texts, pictures, drawings and tables saved in CD) containing the text in PC/Microsoft word.
- The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages. It may be sent by attached-e-mail instead of CD.
- Around *hundred-words abstract of the articles and English translation of abstract* should be submitted for the Turkish articles. *Turkish and English abstracts* should be submitted for foreign language articles. *Turkish and English key words* (five pieces) also should be submitted.
- The title of the article should be in *Turkish and English*.
- Each article should include a bibliography at the end.
- The abstracts will be published in Web site of marife: www.marife.org

İçindekiler

editörden

makaleler / articles

Modern Bir Retorik Okuması Olarak Hadis Rivayetlerinde Anlatım Tekniklerinin Varlığı Sorunu -Hudeybiye Antlaşması Örneği-

A Modern Rhetoric Reading The Problem of Narrative Techniques -Hudeybiya Treaty-

Soner Gündüzöz, 9-30

Klandan İmparatorluğaCengiz Han'ın, Soyu, Yetiştığı Ortam Çocukluğu Kişiliği ve Yasası

-Psikotarih Bağlamında Bir Deneme-

From Clan To Empire Chinggis Khan's Origin And Ancestors, His Geographical Environment, Childhood, Personality And Yasa (A Psychohistorical Trial)

H. Ahmet Özdemir 31-50

İmam Buhârî'nin Sünneti Müdafaası -el-Câmiu's-Sahîh'in Kitâbu'l-i'Tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde-

Imâm Al-Bukhari's Defense of the Sunna (in the Frame of Kitâb Al-I'Tisâm Bi'l-Kitâb Wa's-Sunna Section in Al-Jamî Al-Sahîh)

İbrahim Kutluay 51-73

Şuarâ Sûresi 153. ve 185. Ayetlerdeki *Müsehharîn* Kelimesinin Tefsirinde Görülen Anlam Farklılaşması

The Semantic Change of The Meaning of 'Musehharîn' In the 153rd and 185th Verses of the Surah Shu'Arâ

Mustafa Karagöz 75-95

İbnu'l-Muneyyir'in Zemahşerî'ye Yönelik Dil Eksenli Eleştirilerinin Değerlendirilmesi

Evaluation of the Ibnul-Munayyir's Linguistic Critiques directed to az-Zamakhshari

M. Vehbi Dereli 97-114

Osmanlılar'ın Son Döneminde Makâlât ve Fırak Geleneği: Şeyh Abdurrahman Aktepi Örneği

Heresiography in the Late Ottoman Period: Example of Shaykh Abd al-Rahman Aktepi

Metin Bozan 115-135

İbn Sinân El-Hafâcî'ye Göre Fesâhat
Purity of Language According To Ibn Sinan Al-Khafaji
Halim Öznurhan 137-152

İslam Estetiğinin Hadis Temeli
Basis of the Hadith at the Islamic Aesthetics
Mustafa Yıldırım - Emine Güzel 1553-168

İslami Kozmoloji ve Kur'ani Yorum
Nasr Hâmid Ebû Zeyd Çev: Numan Konaklı 169-181

Sovyet Yönetiminin Sekülerleştirme Politikası ve Günümüz Orta Asyasına Etkileri
Elyor Karimov Çev: Necmeddin Güney 183-187

incelemeler / rewives

Peygamber Sevgisinin Bir Tezahürü: Teberrük
Şemsettin Kırış 189-200

Kur'an-Tefsir Akademisi IV: Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve
Tefsir Çalışmaları -II- (13-20. Yüzyıllar)
İsmail Çalışkan 201-205

Eseru ilmi usûli'l-hadîs fî teşkîli'l-akli'l-müslim, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008 104 s.
(Dr. Haldun Muhammed Selîm el-Ahdeb, Cidde Melik Abdülaziz Üniversitesi)
Sezai Engin 206-208

Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı Doç. Dr. İbrahim H. Karşlı
Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, 321 Sayfa.
Haz: Doç. Dr. Hüseyin Yılmaz 209-210

| editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

marife dergisi, araştırma ruhlu bir ekibin fedakârlıklarıyla on yıl önce kurulmuş akademik bir dergidir. Yayın politikasını, ilmî kriter ve üsluptan ödün vermeden, seviyesiz polemiklere girmeden, güncel siyasetten, ideolojik tavırlardan ve ön yargıdan uzak sürdürmeyi ilke edinmiştir. Özellikle ülkemizin bilimsel birikimini okurlarıyla buluşturmayı gaye edinen *marife dergisi*, sosyal bilimler alanındaki akademik ve entelektüel müktesebatı aktarmada, üreten ve ihtiyaç duyan taraflar arasında köprü olmayı sürdürmüştür.

Kurumsal destekleri olmayan akademik dergilerin uzun süre yayın hayatlarını sürdüremedikleri, başarabilenlerin ise güçlüklerle varlıklarını devam ettirdikleri bir ortamda *marife*, bilimin kadrini kavrayan değerli okurları sayesinde yayın hayatını kesintisiz olarak sürdürmeyi başarmıştır. Bu sebeple okurlarımıza samimi bir kalple teşekkür ederiz.

Yılda iki karma, bir özel sayı ile okurlarının karşısına çıkan *marife dergisi*, 10. yılını dokuzu özel, diğerleri karma olmak üzere toplam otuz sayı ile tamamlamıştır. Bu sayılar arasında *Oryantalizm*, *Mu'tezile*, *Oksidantalizm* gibi özgün, kritik-analitik ve stratejik alanların yanı sıra, Türkiye'de ilk kez dosyalaştırılan *Ehl-i beyt*, *Ehl-i sünnet*, *Şia*, *Kur'an* gibi sayılar ve her ne kadar daha önce ele alınmış olsalar bile alana yenilikler katan *Mevlana ve Selefilik* gibi sayılar da yer almıştır. *marifeyi* alanında onsuz olmaz bir kaynak haline getiren adı geçen özel sayılarının yanı sıra; Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, Kelam, Tasavvuf, Arap Dili ve Belağatı, Dilbilim, Kur'an Okuma ve Kıraat İlmi, Mezhepler Tarihi; Felsefe, Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Mantık, Din Psikolojisi, Sosyoloji, Din Sosyolojisi, Eğitim, Din Eğitimi, Dinler Tarihi; Tarih, İslam Tarihi, Türk İslam Sanatları Tarihi, Türk İslam Edebiyatı, Türk Din Musikisi gibi alanlarda ülkemizin sosyal birikimini yansıtan değerli çalışmalara diğer sayılarında yer vermiş ve sosyal bilimler alanında yayınlanan önemli bir dergi olma hüviyetini sürdürmüştür.

marife dergisini yeni bir yüzle 11. yılın ilk sayısında siz kıymetli okurlara sunmanın heyecanını taşımaktayız.

Yenilenen web sayfamızla, dergimizde yayımlanmış makalelere; başlık, yazar, dergi, bölüm, anabilim dalı ve genel parametreleriyle arama imkânı sağlanmıştır.

Kıymetli okurlar!

Ülkemizin bilimsel birikimini ortaya koymaya çalışan dinamik kadrosuyla 11. yılımızın ikinci/yaz sayısında buluşmak üzere en kalbî muhabbetlerimizi sunarız. Nice on yıllara dileğiyle...

Fikret Karapınar

Modern Bir Retorik Okuması Olarak Hadis Rivayetlerinde Anlatım Tekniklerinin Varlığı Sorunu -Hudeybiye Antlaşması Örneği-

Soner Gündüzöz

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
gunduzoz@hotmail.com

Özet

Bu makale modern anlatı bilim tekniklerinden yararlanılarak hadislerin edebî bakımdan incelenmesini kendisine konu edinmiştir. İncelemenin odak noktasını bir edebî metnin yapısını düzenleyen en önemli karakteristik özellik olan olay örgüsünün hadislerde bulunup bulunmadığı tartışması oluşturmaktadır. Bir hadisteki olay örgüsünün varlığı, râvi veya müellifin bir anlatıdaki bilinçli tasarruf ve planlamasını gerekli kılmaktadır. Bu konuda Hudeybiye antlaşması sırasında yaşanan olayları konu alan benzer iki rivayet esas alınmıştır. Bunlardan biri Muhammed b. Ubeyd-Muhammed b. Sevr- Ma'mer- ez-Zühri-Urve b. Ez-Zübeyr-el-Misver b. Mahreme isnadıyla Ebû Dâvud'un (ö. 275/888) Sünen'inde yer almaktadır. Diğeri ise aynı olayla ilgili olmakla birlikte yaklaşık on kat daha uzun bir metin olarak Abdurrazzak-Ma'mer- ez-Zühri-Urve b. Ez-Zübeyr- el-Misver b. Mahreme ve Mervan b. el-Hakem isnadıyla Ebû Bekir Abdurrazzak b. Hemmâm es-San'ânî'nin (ö. 211/826) el-Musannef'inde bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Anlatı Bilim, Olay örgüsü, Ebû Dâvud-Sünen, Abdurrazzak-Musannef.

A Modern Rhetoric Reading The Problem of Narrative Techniques -Hudeybiya Treaty-

By using narrative techniques of modern literary respect, this article examined some hadith texts. The focus of our investigation is discussion of whether there is the plot in the hadith texts. This is most important characteristic feature in literary texts. The presence of the plot requires a conscious planning of ravis or the authors in narrative texts. Based on similar two-story about Hudeybiya Treaty subject are described. A text is attributed to Abu Davud. The text in Abu Davud's Sunen includes reference of Muhammed b. Ubeyd-Muhammed b. Sevr- Ma'mer- ez-Zühri- Urve b. Ez-Zübeyr-el-Misver b. Mahreme. Other text is ten times longer than that. The text is attributed to Abdurrazzak. This text in Abdurrazzak's Musannaf includes reference of Abdurrazzak-Ma'mer- ez-Zühri-Urve b. Ez-Zübeyr- el-Misver b. Mahreme ve Mervan b. El-Hakem.

Key Words: Narratology, Plot, Abu Davud-Sunan, Abdurrazzak-Musannef.

Atıf

Soner Gündüzöz, *Modern Bir Retorik Okuması Olarak Hadis Rivayetlerinde Anlatım Tekniklerinin Varlığı Sorunu -Hudeybiye Antlaşması Örneği-*, Marife, Bahar 2011 S. 9-30

Giriş: Anlatı Bilim Işığında Bir Tahlil Denemesi

Bu makale 'anlatı bilim'in (narratology) bakış açısı bağlamında hadis metinlerinin incelenmesinin gerekliliği düşüncesinden yola çıkarak Misver b. Mahreme hadisi örneğinde hadis metninin olay örgüsü (plot) terimi çerçevesinde bir tahlilini hedeflemektedir. "Anlatı bilim" terimi, 1970'li yıllarda Gérard Genette, Mieke Bal, Gerald Prince ve başka yapısalci eleştirmenler tarafından yaygınlaştırılmış bir terimdir¹. Anlatı geniş kapsamlı Aristotelesçi tanımına göre içinde olay örgüsü bulunan bir eserdir. Bu çerçevede hadis metinlerinin pek çoğunda, -çerçevesi ravi veya müellif tarafından çizilen- bir olay örgüsünün varlığından bahsetmek mümkün görünmektedir.

Edebi eserler yapıları gereği olay örgüsü olarak ifade ettiğimiz metin içi bir yapıyı gerektirmektedir. "Kuşkusuz kurgusal olan ile olgusal olan birbirlerinden farklı yanlara sahiptir. Tarihsel ve biyografik olayların inşasında, kurmaca olaylar için geçerli olmayan bir sınırlama söz konusudur. *Savaş ve Barış*, ancak bir Tolstoy'un kurabileceği benzersiz bir dünya olsa da, ders kitaplarında ve haber programlarında İkinci Dünya Savaşı'nın sayısız hikâyeleştirilmesi ortak bir dünyaya değinmek zorundadır. Ortak bir olaylar kümesinin farklı anlatılışları birbirine benzetmektedir. Çünkü tüm eylemin içinde yer aldığı tek bir evren ya da başvuru çerçevesi vardır. Bununla birlikte gerçek dünyadaki olaylar yine de oluşturulur; yalnızca rapor edilmez²." Hadis metinleri de gerçek dünyayı yansıtır, fakat rivayet sırasında ravi her olayı aktarmayabilir, bazen nakletmesi gerektiği kadarını bize iletir. Bu ise metni bir düzenleme biçimidir.

Metinlerde tarihsel bazı olaylar atlanmakta, diğer bazıları ön plana çıkarılmakta ve bazı olaylara ise sadece temas edilmektedir. Zira bir edebi ürün gereği sadece yansıtmaz, aynı zamanda onu (yeni bir biçimle) şekillendirir³. Edebiyat semiotiği (yazınsal göstergebilim) açısından edebiyat, belli bir toplumsal kültür tarafından edebî olarak kabul edilen ve kendine özgü niteliklerle donanmış iki temel düzlemde, yani anlatım ve içerikten oluşan metinler toplamıdır⁴. "Edebiyat çalışmaları, semiotik bir yaklaşımla ifade edilecek olursa gösterilen ile ilgili değil, göstergeyle ilgilidir⁵. Roland Barthes bu çerçevede 'Edebiyat varlığını tekniğe borç-

¹ Gérard Genette, *Narrative Discourse*, Cornell University Press, 1980; Mieke Bal, *Narratology: Essais sur la signification narrative dans quatre romans modernes*, Paris, 1977; Gerald Prince, *Narratology: The Form and Functioning of Narrative*, Berlin, 1982.

² William L. Randall, *Bizi 'Biz' Yapan Hikâyeler: Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 140.

³ Özdemir İnce, *Yazınsal Söylem Üzerine*, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2002, s.67.

⁴ Mehmet Rifat, *Göstergebilimin ABC'si*, Simavi Yay., 1992, s. 66.

⁵ Göstergebilim, gösterge dizgelerinin bilimi anlamına geldiğine göre, gösterge (signe) kavramı, ilke olarak bu bilimin temelidir. Gösterge bir kavramla işitimi imgesini birleştirir. Bkz. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, 1979, s. 60. İşitimi imgesi göstergenin (kelimedeki) sesi, kavram ise anlamıdır. Pierre Guiraud, *Göstergebilim*, çev. Mehmet Yalçın, İmge Yay., Ankara, 1994, s. 8. Göstergeyi sadece bir gösterenle bir gösterilenin toplamı olarak görmek yanlıştır. Onu tek başına aldığımızda değerini ölçemeyiz. Göstergeyi parçası olduğu sisteme yerleştirmek gerekir. Göstergenin anlamını komşu terimler sınırlar. Bkz. Süheyla Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul, 1998, s. 66.

lu, başka bir şeye değil' demektir. Bu gerçeği semantik (anlambilim) terimleriyle ifade edecek olursak şu sonuç ortaya çıkar: Eserin özelliği sakladığı anlamlarda değil, bu anlamlara verilmiş biçimlerde dir⁶."

Burada hadis metinlerini belki edebiyata ait metinlerden bir yönüyle farklı kılan bir hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Biz bir edebi metinde yer alan sayı, tarih, yüzde vb. hususları doğrulatma ihtiyacı duymayız. Okuduğumuz metnin, gerçekleri ve doğruları bire bir ölçüde tekrarlamadığını, bunları gerçeklik duygusu uyandıracak şekilde yansıttıklarını ya da gerçekliği yeniden kurduklarını hatırlarız. Hadislerde yer alan bilgilerin ise -genellikle ortada bir metafor veya fiten rivayetleri bağlamında ortaya konulmuş özel bir kurgu yoksa-, gerçeklik olduğunu düşünürüz. Hatta bunun da ötesinde akli zorlayan pek çok rivayet, iman edilerek çeşitli serhlerle rasyonelleştirilir. Onların bu dünyaya ait olmaması veya alışageldiğimiz türden olaylar içermemesi hiç de önemli değildir. Örneğin "İncil, bir peri masalı içeren veya peri masallarının tamamının özünü içeren daha büyük türden bir hikâyeye içerir. Birçok mucize içerir. Bunlar garip bir biçimde sanatsal, güzel ve çekici, kendine özgü mitsel mucizelerdir, fakat bu hikâyeler, yine de tarih ve asıl dünyaya dâhil edilmiştir. Örneğin Hz. İsa'nın doğumu böyledir; yeniden canlanma ve cisimleşmesi de böyle. Bu anlatılar (kendi kurgusu içinde) gerçeğin içsel tutarlılığına sahip olma iddiasındadır⁷."

"Gerçek dünyada doğruluk (truth), anlatı dünyalarında ise güven (trust) ilkesinin egemen olması gerektiğini düşünürüz. Oysa gerçek dünyada doğruluk ilkesi kadar güven ilkesi de önemlidir. Napolyon'un 1821'de öldüğünü deneyim yoluyla bilmeyiz. Tam tersine kendi deneyimimize dayandığımızda yaşamış olduğumuza bile söyleyemedik. Nihayetinde gerçek dünyanın temsilini kabul etme tarzımız, kurmaca bir kitabın temsil ettiği olası bir dünyanın temsilini kabul etme tarzımızdan farklı değildir⁸."

A. Hadis Metninin Retorik Stratejisine Dair Birkaç Not

Hadis metinleri anlatıcılar tipolojisi ile ilgili ciddi çalışmalara muhtaç durumdadır. Chatman'ın kurmaca bir anlatıdaki anlatıcıları altı figür olarak tespit ettiği düşünülürse⁹ hadis metinlerinin farklı yapılarla göre anlatıcı tipolojisinin nitel ve nicel olarak tespit ve tasnifi için özel çalışmalar yapılmasının karmaşık bir alana ait değerlendirmeyi göğüslemek olduğu anlaşılacaktır. Biz bunun müstakil bir çalışmanın konusu olabileceğini kabul ederek, anlatıcı tipolojisi bakımından pek çok hadiste "olaya karışan kişi veya başka bir ifadeyle olayın kahramanı/asıl karakterin olayı bizzat anlattığı" şeklindeki bilimsel olarak -çok tutarlı olmasa da-, bu makalenin temel anlatımını ortaya koyma bakımından işlevsel olan bir ön kabulü benimseyeceğiz.

⁶ İnce, *Yazımsal Söylem*, s. 70; ayrıca Barthes'in söz konusu düşünceleri için bkz. Roland Barthes, *Yazı Nedir?*, Hil Yay., İstanbul, 1987, s. 75.

⁷ J. R. R. Tolkien, *Peri Masalları Üzerine*, Altıkkırkbeş Yay., İstanbul, 1999, s. 98.

⁸ Umberto Eco, *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, Can Yay., İstanbul, 1996, s. 104.

⁹ Bkz. Yavuz Demir, *İlk Dönem Hikâyelerinde Anlatıcılar Tipolojisi*, Dergâh Yay., İstanbul, 2002, s. 24.

1. Rivayetlerde asıl karakter sorunu

Rivayetlerde asıl karakterin anlatımı seslendirdiği durumlarda bile, okuyucu şunun farkındadır. Her ne kadar olayı aktaran ravi bu olayın kahramanı ise de verilmek istenen mesaj bu karakterde saklı değildir. Dolayısıyla bu karakter, daha en başta zihinde ikincil bir karakter olmaya itilmektedir. Zira asıl mesajı verecek olan, -bazı durumlarda metindeki işlevi ve rolü sınırlı bile olsa- metnin üstünde bir değere sahip olan karakterdir. Bu ise Peygamberin kendisidir. Bu şekilde paradoksal bir metin inşa edilmiş olmaktadır. Zira okuyucu, metinde olayın kahramanı olan asıl karakter kim olursa olsun, - bir hadis metni okuduğunun farkında olarak- önceden metnin dışında otoritesini kabul ettiği Peygamber figürünü dikkate alacak ve metindeki asıl karakteri daima ikincil bir karakter olarak algılayacaktır. Bu doğrultuda son sözü söyleyecek olan da olayın kahramanı ve birçok yerde anlatıcı durumunda olan asıl karakter değil, zihinde bulunan metin-üstü karakterdir. Bu ise Hz. Peygamber'in kendisidir.

Aslında bu anlamda hadis metni, olay örgüsü ve karakterleri bakımından Hz. Peygamberin sahneye çıkması için oluşturulmuştur. Dolayısıyla ortada bir anlatı varsa da nihayetinde bu anlatının karakterleri arasındaki ilişkiler ağı ve verilen her türlü detay, nihayetinde adeta "metnin üstündeki karakter" in, yani Allah Resulü figürünün üstünde bir değer ve güce sahip değildir. Kısaca metnin var kılınması Hz. Peygamberin karizmasının bir gereği ve sonucudur. Bu, modern edebiyatta pek az örneği görülebilecek şekilde oldukça karmaşık ve kendine özgü paradoksal bir yapıdır.

2. Rivayet Zincirinin İşlevi ve Hadis Metinlerinin Karakteristiği

Okuyucunun algılama zorluğu çekmemesi için hadis metnindeki bu paradoksa önceden hazırlanması gerekmektedir. Aslında rivayet zincirinin hadis metninin mevsukiyetini ortaya koyan boyutu dışında, metnin bir parçası olarak ifa ettiği en büyük işlev de bu paradoksun aşılması noktasındadır. Kur'an okumadan önce abdest alınması, (eûzü) besmele okunması veya bazı surelerdeki hurufu mukattaalar, okunacak metnin, herhangi bir metin değil, ilahi kelâm olduğuna zihinleri hazırladığı gibi, benzer şekilde hadislerdeki rivayet zinciri de, bu metnin herhangi bir metin değil, hadis metni olduğuna okuyucuyu hazırlamaktadır. Kur'an-ı Kerim ve hadis metinleriyle tamamen farklı bir düzlemde yer almakla birlikte, sık karşılaştığımız bir anlatı türü olarak masalların kurgusundaki başlangıç ifadeleri, söz konusu durumla şekli bir yakınlık içindedir. "Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde..." şeklindeki giriş, ilk başta dinlenecek olan metnin bir masal olduğunu çok açık bir dille dinleyiciye şu mesajı vererek ortaya koymaktadır: "Ey dinleyici, birazdan dinleyeceğin hikâyede olağanüstü şeyler olacaktır, gündelik yaşamında algıladığından farklı bir zaman ve mekân kullanımı ile karşılaşacaksınız, şaşırma." Bu durum aslında, Umberto Eco'nun "okur sözleşmesi" adını verdiği şeyle örtüşmektedir. Eco, kurmaca okurunun bu şekilde görünmez ve yazılı olmayan

bir anlaşmaya bağlı kalarak metni okumaya giriştiğini söylemektedir. Böylece masal girişlerindeki, tekerlemenin dayattığı gerçeküstü anlamı kabulleniriz¹⁰.” Bu kabullenmeye benzer bir durum aşağıda kaydedilen Edward Lear’ın nükteli şiiridir. Burada anlatılanları yadırgamadan kabullenişimiz ise başlangıçtaki ifadelerden ziyade metnin şiir formu ile oluşturulmasının bize verdiği serbestlik duygusudur. Zira Octavio Paz’ın ifadesiyle şiirsel yaratış, dile saldırı ile başlar¹¹.”

Perulu yaşlı bir adam varmış
Güveç yapan karısına bakarmış;
Ama karısı bir dalgınlık anında
Pişirivermiş onu fırında
Şu Perulu, talihsiz adammış

Söz konusu şiir masal estetiği ile kaleme alınmıştır. “Masalarda ise estetik yapıyı oluşturan şey, beklenmedik şekilde yan yana gelen unsurlardır, böylece masal girişlerindeki zıt bağdaştırmalar ve tekerlemelerdeki zıtlıklar ve beklenmedik olaylardan kurulu bir edebî zevk oluşmaktadır¹².” Üstelik söz konusu şiir, Lear’ın bize Perulu yaşlı adamın talihsiz olduğunu belirten dolaylı ve dokunaklı yorumu, öykünün değil, söylemin bir parçasını oluşturmaktadır. Bir anlamda öykü değil, söylem modern okura yaşlı adamın yazgısından duygulanması gerektiğini iletmeye çalışır. Ancak beraberinde saçma ve ironik bir düz anlamı gerektiren limerick biçimi de söylemin bir parçasını oluşturur. Dolayısıyla limerick biçimini seçmekle Lear, New York Times’ın söylemsel tarzıyla anlatıldığında bizi ağlatabilecek olan bir öyküye gülebileceğimizi belirtmektedir¹³.” Bu şiiri bir gazete tarafından anlatıyormuş gibi anlatmayı denediğimizde şöyle bir metinle karşılaşırız:

Lima, 17 Mart. Peruvian Chemical Bank’ta memur olarak çalışan iki çocuk babası 41 yaşındaki Alvaro Gonzales, dün tipik bir yerel yemek hazırlamakta olan karısı Lolita Sanchez de Medinaceli tarafından yanlışlıkla pişirilmiştir.

Gazetede bir haber formatına sokulmuş olan bu anlatım kuşkusuz Lear’ınki kadar güzel değildir. Çünkü Lear öyküyü anlatmasına anlatmaktadır; fakat öykü onun anlatısının yalnızca içeriğidir. Bu içeriğin bir biçimi, biçime özgü bir düzeni vardır¹⁴. Bu durum gazete haberlerinin belli düzen biçimleri taşımadığı anlamına da gelmez. Zira gazete haberlerinde de “ters piramit”, “normal piramit”, “kampikerden sonra dört köşe anlatım” olarak ifade edilen belli başlı örgütleniş biçimleri vardır¹⁵. Bu biçimlerden herhangi biri; haberin gazete üzerinde bulunması, bir

¹⁰ Murat Gülsoy, *Büyübozumu: Yaratıcı Yazarlık Kurmacanın Bilinen Sırları ve İhlâl Edilebilir Kuralları*, Can, İstanbul, 2006, s. 119.

¹¹ İnce, *Yazımsal Söylem*, s.63.

¹² Ali Fuat Bilkan, *Masal Estetiği*, Timaş Yay., İstanbul, 2001, s. 68.

¹³ Eco, *Anlatı Ormanları*, s. 45.

¹⁴ Eco, *Anlatı Ormanları*, s. 44.

¹⁵ Haberin farklı aktarım örnekleri için bkz. Kemal Aslan, *Haber Nasıl Okunur?: Haberde İdeoloji, Söylem, Anahtar Kitap*, İstanbul, 2004, s.83-89.

haber ajansına dayanması gibi hususlarla birlikte bir bütünlük içinde söz konusu anlatının bir gazete haberi olduğunu okuyucuya bildirir.

Bu doğrultuda yukarıdaki örnekle ilgili olarak “şirde çok doğal karşıladığımız öykü, nasıl olmaktadır da bir gazete haberinde eğreti durmaktadır?” sorusu akla gelmektedir. Kuşkusuz bunun cevabı bir bakıma, bir masal tadındaki söz konusu şiirde olduğu gibi fantastiğin insancılaştırılmasının modern dünyada fazla bir değer ifade etmemesinde yatmaktadır. Birer hayal kulesi hâlinde var olan masalların tılsımlı nesnelere, artık teknolojik buluşlarla yer değiştirmiş olması masal veya fantastiğin kurgusunu günümüzde örselemiştir. Telefon, radyo ve uçak gibi teknolojik ürünlerle iç içe bir rasyonel dünyada şekillenmiş olan zihinlerin, uçan halı imgesi gibi edebiyatın hayal unsurunu kabullenemez olması kadar doğal bir şey yoktur¹⁶. Fakat yine de bir perimasalının özelliği doğaüstü konumundan değil, belli yazı türüne ait olmasından ileri gelmektedir. Hayali unsurlar içermekle birlikte daha çok gerçek düzlemde ilerleyen Bin bir Gece Masalları ya da Hoffmann’ın masallarını da peri masalı kabul etmek gerekecektir, ama böyle değildir. Onlar daha çok olağanüstü masallardır¹⁷.

Öte yandan, şiirin gerçek ile tuhaf olanın birleşiminden meydana gelen belirsizlik ve kararsızlık duygusuyla ilgilenmediği, metni sadece bir söz zinciri olarak görüp metni düz anlamıyla aldığı ve asıl şiirselliği sağlayanın da düz anlamın bükülmesinden veya çarpılmasından geldiği düşünülür. Ayrıca kurmaca için kişi, eylem, ortam, çerçeve vb. gibi metinsel olmayan gerçeklik göstergesi unsurlar söz konusuysa, şiir söz konusu olduğunda uyak, ritim ve retorik unsurlardan bahsedebiliriz¹⁸. Şiirsel söylemin, yaşam deneyi ve okurun alımlama eylemi arasında izlek, derin tasarım, derin yapı ve temel ya da yüzey yapı şeklinde son derece karmaşık bir yapı dizgesi sunduğunu da söyleyebiliriz¹⁹. Sorunun diğer bir cevabı ise öykünün gazetede yeni bir kurgu ile anlatılmaya gereksinim duymasıyla ilgilidir. Haber bir kere “Hunharca işlenmiş bir cinayet” başlığını çoktan hak etmektedir. O zaman olay örgüsü değişecek, şiirde ifade edildiğinin aksine böylesi bir eylemin yanlışlıkla değil, taammüden olduğunun belirtilmesi gerekecektir.

Benzer şekilde miraç öncesindeki *şerhu’s-sadr* olayını Müslim’den uyarlayarak bir gazete haberine dönüştürsek ortaya şöyle bir haber çıkabilir:

Ebû Zer bildiriyor. Mekke, 27 Recep, hicretten önce 1-m.621,

Büyük Buluşma

Hz. Muhammed Mekke’de evindeyken, tavanı yarıldı. Gökten Cibril indi, Cibril, Hz. Muhammed’in göğsünü yardı sonra göğsünü zezem suyu ile yıkadı, hikmet ve imanla dolu altından bir tas getirerek tastaki bu müstahzarı göğsün içine boşalttı. Ardından göğsü kapattı. Daha sonra Hz.

¹⁶ Masalın modern dünyadaki konumu ile ilgili bkz. Mustafa Ruhi Şirin, *Masal Atlası*, İz Yay., İstanbul, 1998, s. 112.

¹⁷ Tzvetan Todorov, *Fantastik: Edebi Türe Yapısal bir Yaklaşım*, Metis Eleştiri, İstanbul, 2004, s. 59.

¹⁸ Todorov, *Fantastik*, s. 8., 64

¹⁹ Özdemir İnce, *Tabula Rasa: Eleştirel Deneme*, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2002, s. 36.

Muhammed'i yanına alarak beraberce göğe çıktılar. Göğün ilk tabakasında Hz. Âdem (as.) ile buluştular. Yolculuğun son aşamasında Hz. Muhammed Allah ile de görüştü." (Müslim, İman, 263)

Elbette bir hadis asla kurmaca ve hayal olma iddiasında değildir ya da günlük bir gazete haberinin sadece bilgilendirme amacıyla verdiği bir haber seviyesine indirgenemez. İndirgenmediği takdirde yukarıdaki garip anlatımla karşılaşılır. Demek ki, hadis metninin bilgi verme özelliğinin yanı sıra, başka özellikleri de vardır. Bu çerçevede hadis metninin en karakteristik özelliğinin okuyucudan kendisine boyun eğmesini istemek olduğunu da söyleyebiliriz. Dolayısıyla daha ilk başta rivayet zinciri "Ey dinleyici, bu gerçek bir olaydır. Gerçek olmakla kalmayıp, Hz. Peygamberin söz ve davranışını bize aktaran otoriter bir metindir. Hatta bu metin inandığın değerler manzumesinin bir parçası olarak, sadece okuyup anlamayı değil, boyun eğmeni de bekler" mesajını verir ve masallardaki tekerlemelerin aksine okuyucuyu/dinleyiciyi gerçek bir dünyaya hazırlar²⁰. Nasıl ki bir öykünün örnek okuru ampirik okur değilse, hadis metninin örnek okuru da ampirik okur değildir.

Sözgelimi Müslim'de yer alan şu rivayet zinciri (Müslim, Tevbe, 12)

Bize Yahya b. Yahya et-Temîmî ile Katan b. Nüseyr rivayet ettiler. Lafız Yahya'nındır. (Onlar dediler ki): Bize Cafer b. Süleyman, Saîd b. İyâs el-Cüeyrî'den, o da Ebû Osman En-Nehdî'den, o da Hanzala el-Üseyyidî'den naklen haber verdi. - Hanzala, Peygamberimizin vahiy kâtiplerindendir.- Hanzala anlatıyor:

Okuyucuya bu metnin dogmatik bir boyutunun olduğu hakkında ön bilgi verir ve üstü örtülü biçimde metni bu gözle okumaya davet eder. Söz konusu rivayet zincirinin sunduğu metinde olayın etrafında cereyan ettiği kişi Hanzala'dır. O, rivayette 1. tekil şahıs kullanmakta ve ikinci karakter Ebû Bekir ile aralarında gerçekleşen konuşmaya yer vermektedir. Aslında bu karakterler, Allah Resulü'ne bir hazırlayıcı figür olmanın ötesinde fazla bir değer taşımaz ve zihinde gayrı ihtiyari olarak ikincil karakterler olarak algılanır. Bu durum, hadis metninin doğası gereğidir. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: Hadis metinleri iki katmanlı bir yapı arz etmektedir. İlk katmanda işlevsel olarak asıl ve yan karakterler vardır. Hz. Peygamber, kendisine yapılan atıf gereği bazen direkt, bazen dolaylı bir karakter olarak metnin içinde yer alsa da, aslında O, bundan daha öncelikli olarak metindeki üst katmana ait bir karakterdir. Üst katmanı bir yönüyle zihnimize Hz. Peygambere ait birikimin şekillendirdiği bir imaj olarak değerlendirmek mümkün olmakla birlikte, bunu okuduğumuz metnin bir bütün olarak yapısını çözümledikten sonra tek başına Hz. Peygamberin muhatap olduğu kişiler, davranış ve sözlerinin kendi içinde oluşturduğu bütünlük olarak algılamak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Bir olay bir hadis metninde ne kadar girift şekilde yer alırsa alsın, asıl olan ve okuyucunun izini sürmeye davet edildiği şey Hz. Peygamber'e ait davranış şekilleridir. Dolayısıyla tüm metnin okunmasından sonra ortaya konulacak peygamber

²⁰Ayrıca metin kavramı, iki yönü bir edebî tanımlamadır. Bir yanda metnin kendisi, diğer yanda metnin dış öğeleri vardır. Kapak, başlık, alt başlık, yazarın adı, katalog, ithaf, önsöz, epigraf gibi unsurlar bunlar arasındadır. Blz. Doğan Günay, *Metin Bilgisi*, Multilingual, İstanbul, 2001, s. 43.

davranışlarını modelleyen öz, hadis metinlerinde her metnin üst katmanıdır. Burada "Hadis metinlerindeki Peygamber figürü, bu iki katman arasında geçişi sağlayan bir figür olarak yapısal bir işlev görmektedir" sözünün, Hz. Peygambere atfedilen hadislerle ilgili olduğunu söylemek zayıftır. Söz konusu Hanzala rivayeti konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Hanzala anlatıyor:

"Ebû Bekir'le karşılaştık. 'Nasılsın, Hanzala!' dedi. Ben : 'Hanzala münafık oldu!' dedim. 'Fesuphanallah! O nasıl söz!' diye karşılık verdi. Konuşmaya devam ettim: 'Allah Resulünün yanındayken, O bize cenneti, cehennemi o kadar canlı anlatıyor ki, sanki gözlerimizle görmüş gibi oluyoruz. Efendimizin yanından ayrıldıktan sonra çoluk çocukla, iş gücü uğraşmaktan (Allah Resulünün anlattıklarını) unutup veriyoruz.' Ebû Bekir, 'Allah biliyor ya! Ben de aynı durumdayım' dedi. Beraberce Allah Resulünün yanına geldik. (Durumu ona aynı şekilde anlattık) Allah Resulü buyurdular ki: 'Canım elinde olan Allah'a yemin ederim ki, benim yanımdaki ve ibadet ettiğinizdeki haliniz her zaman devam edecek olsaydı, Melekler evlerinizde, yollarınızda karşınıza çıkıp sizinle selamlaşır, elinizi sıkarlardı. Gel gör ki, Ya Hanzala! (İnsan bu!) Bazen öyle, bazen böyle!' Efendimiz (son sözünü) üç defa tekrarladı."

Hanzala (r.a) ve Ebû Bekir (r.a)'ın anlatıya Hz. Peygamber'i dâhil ettikleri ilk andan itibaren aslında Peygamber figürü üst bir anlatının asıl karakteri olarak, metnin görünür yüzündeki Hanzala ve Ebû Bekir arasındaki anlatının üstünde bir üst metin oluşturmaya başlamıştır bile. Bu durumun, bir yönden okuyucunun zihinsel kabulü ile de yakından ilişkili olduğunu daha önce belirtmiştik. Zira hiçbir eser boyanan, yontulan ya da anlatılan nesneyle sınırlı değildir. Sözgelimi "Van Gogh'un başaklar arasında çizdiği kırmızı yol bizi onun çizdiğinden daha öteye, başka buğday tarlaları arasında, başka bulutlar altında yol aldırarak denize dökülen ırmağa kadar götürür. Bunun nedeni, yazmanın bir anlamda başkasının bilincine başvurmak demek olmasıdır²¹."

Çift katmanlı bu yapıda, metnin bir edebi form olarak ortaya konulmasında söz sahibi olan alt katman, çoğu hadiste metnin görünür yüzü olarak, düşünüldüğünden çok daha üst düzeyde bir olay örgüsü içinde örgütlenmiştir. Bu düzen, karmaşık ve sembolik unsurlar sayesinde okuyucuya metnin yazılı bütününden çok daha fazlasını vermektedir. Alt katman olarak ifade ettiğimiz metin, bir yönüyle zihni olan, diğer yönüyle metnin içinde daha kapalı bir alan oluşturan Peygamber karakterinin etrafındaki çeper biçiminde var olan üst katmanla birleştiğinde²²

²¹ Jean Paul Sartre, *Edebiyat Nedir?* çev. Bertan Onaran, Payel Yay., İstanbul, 1995, s. 51, 53.

²² Anlamın, dolayısıyla ya da yazınsal eylemin tamamlanması için söz konusu metnin bir okur tarafından alınması gerekir. Bunu dikkate alan Michael Riffaterre yazınsal olgunun metin ile okur arasında bir eylem olduğunu söyler. Bkz. İnce, *Yazınsal Söylem Üzerine*, s 79. Biz de burada üst katman kelimesiyle hadis metninin benzer bir süreç tamamlandığında gerçek bir anlam ifade ettiğini anlatmak istiyoruz. Şu kadar var ki, "yorumda görecelik ve nesnellik sorunu ve metnin anlamını oluşturan şeyin ne olduğu sorunu Hirsch ve Gadamer arasındaki meşhur tartışmanın temelini teşkil etmektedir. Gadamer soruna 'mutlak hakikat iddiasını insanın kendi fanilik tecrübesiyle uzlaştırması nasıl mümkündür?' sorusu bağlamında yaklaşmaktadır. Bu sorunu felsefi hermenötüğün hareket noktası olarak seçen Gadamer, bir metni ancak ortak bir dil ve kültür ufkunu paylaşmak suretiyle anlayabileceğimizi

→

karşımıza hadis metni denilen metin çıkmaktadır. Dolayısıyla üst katman, metnin bizim zihinlerimizde oluşturduğu kabulün sonucu olarak ve metnin okunarak tüketilmesinden sonra ulaştığımız, fakat metinden bağımsız olmayan ikincil bir yapıdır²³. Oysaki metnin edebi formu, metnin literal kurgusu veya alt katman dediğimiz şeyin içinde saklıdır. Bazılarına göre “Hedef, yazarın değil, eserin dünyasına girmektir. Metnin içeriğine tutarlı bir yorum getirebilmek işinde elimizdeki tek ipucu metnin kendisi, biçimidir²⁴.” Bu söz sorunun sadece bir yönünü temsil eder. Metnin ait olduğu kültürel ortamla bir değer ifade eder.

Öte yandan Derrida'nın *Of Grammatology* ve diğer eserlerinde yazının konuşmadan önce geldiği yolundaki tezinden hareket edecek olursak yazının hataya, yanlış okumaya, yanlış bağlantı kurmaya ve buna benzer şeylere götürebileceğini varsaymak oldukça doğrudur. Fakat yine de bu niteliğinden dolayı hakikatin iletilmesini garanti eden bir diğer aracın, yani sözün gücünü kaybettiğini düşünmek yanlış olur. Dolayısıyla edebiyat asla platonik anlamda bir yazı değildir ve sözlü ya da yazılı ortaya konulan tüm edebî eserlerin içeriği sıklıkla birkaç bilgi türüne ait olabilir. Örneğin Moby-Dick edebî başarıları bakımından bir balinanın romanı olarak algılansa da o aynı zamanda balina avcılığı, balina bilimi ve denizciliğe ait bir kitaptır da...²⁵ Dolayısıyla tıpkı bunun gibi bir hadis metnini sadece hadis edebiyatı içinde bir metin olarak görmek üst ve alt katman olarak zaten yeterince sarmallaşmış olan söz kümesini sınırlandırmaya matuf bir hareket olacaktır. Bu durum bir ölçüde hoş görülebilir olsa da, bu eğilim, çoğu kere hadis metnlerinin içeriksel zenginliği bakımından bizi kavramsal bir yanılığa içine sokar. İlerleyen sayfalarda hadis metninin anlatı bilimi bakımından neliğine ait bir tanımına girişmeden genel karakteristiği üzerinde durulmuştur.

B. Hadis Metninin Edebî Yapısı ve Olay Örgüsü

Dil, kelimenin tam anlamıyla yazarın malzemesidir. Tıpkı bir yontu yapıtının, üzerinden bazı parçalar koparılmış bir mermer kitlesi diye betimlenmesi gibi, bir edebî eserin de belli bir dilden yapılmış salt bir seçme olduğu ileri sürülebilir²⁶. “Her metnin bir üretilme süreci, bu sürecin de metinden metine değişen gerçek-

→

şöylemektedir. Metin (text) bu ufuk içinde cereyan eden iletişim olayının bir safhasıdır... Gadamer'e göre, metnin anlamı, muhtevasının sonsuz denebilecek bir çeşitlilik ve (sınırlılık) içinde ifade edilebilme özelliğine rağmen, kendi özdeşliğini muhafaza edebilir. Bu nedenle metnin alımı meşru olarak yazarın niyetiyle bir tutulamaz... Metnin anlamı daima yazarın niyetini aşar.” Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti –Gadamer versus Hirsch-*, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 17. Ayrıca bkz. Hüsamettin Arslan, *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

²³ Hans Gadamer'in deyimiyle modern yazınbilim, “Bütünün anlaşılması parçaların anlaşılmasına bağlıdır, oysa parçalar bütün anlaşılmadan anlaşılabilir modelini benimser. Ancak gerek Dilthey ve onu izleyen modern yazınbilimin, gerek Dilthey öncesinin bu modele yaklaşımının en önemli öğelerinden biri tarihsellik bilincidir.” Bkz. Şara Sayan, *Metinlerle Söyleşi*, Multilingual, İstanbul, 1999, s. 37. Hermeneutik ve tarihsellik bilinci ise bu makalenin sınırlarını aşmaktadır.

²⁴ Süheyla Bayrav, *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*, Multilingual, İstanbul, 1999, s. 55.

²⁵ Niall Lucy, *Postmodern Edebiyat Kuramı Giriş*, çev. Aslıhan Aksoy, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 184.

²⁶ R. Wellek-A. Warren, *Yazın Kuramı*, çev. Yurdanur Salman-Suat Karantay, Adam Yay., İstanbul, 2001, s. 202.

leşme aşamaları vardır. Sözelimi bir biçimsel mantık yapıtı metin üretme sürecinin, anlamsal açıdan, en derin düzeylerinde gerçekleşme aşamasına ulaşırken, bir felsefe yapıtı biçimsel mantığın gerçekleştiği derin anlam yapısının (evrensel simgesel yapısı) üstüne çıkararak kavramları belli temalarla donatır. Buna karşılık edebî diye adlandırılan bir metin, -yukarıda bahsettiğimiz metnin içeriğinin muhtemel çok yönlülüğüne rağmen- hem temalardan, hem de bu temaların özel olarak süslenmesinden oluşur.²⁷”

Râvi veya hadisi kitabına alan müellif, hadis metninde kayda değer gördüğü şahıs ve figürleri uygun noktalara yerleştirmekte, olayın gerçekliğini bozmadan, oluşturduğu plan çerçevesinde metnini oluşturmaktadır. Dolayısıyla râvi veya müellif anlatıyı bir olay örgüsü ile dile getirmektedir. Bu çerçevede onun olayda atlatıldığı unsurlar, bilgi eksikliği olarak algılanmamalıdır. Ayrıca hadis metinlerinde istiareler, mecazlar ve eşleştirmeler yoluyla anlam derinleştirilmektedir. Dolayısıyla pek çok hadis metni, tematik düzeyden figüratif düzeye çıkartılmış bir metindir.

Descartes'ın dediği gibi edebî metinlerde hiçbir ilinti bulunmayan bölümler arasında bile sanki gizli bir düzen vardır. Birçok düzensizlik sanatın sonucudur ve aslında bir tür düzendir²⁸. Öte yandan “her kurmaca anlatı zorunlu ve kaçınılmaz olarak hızlıdır. Çünkü anlatı, olayları ve kişileriyle bir dünya kurarken, bu dünya ile ilgili her şeyi söyleyemez. Belli şeylere değinir ve kalanı için okurdan bir dizi boş alanı doldurarak işbirliği yapmasını ister. Her metin okurdan onun işine katılmasını isteyen tembel bir araçtır²⁹.”

Edebî metinlerde İngilizcede ‘plan yapmak, entrika çevirmek, aldatmak ve yöneltmek gibi anlamlara bağlanan plot “olay örgüsü” (Arp. حَبْكَةُ الرَّوَايَةِ) kelimesi önem kazanmaktadır. Forster’e göre olay örgüsünü ‘salt hikâye’den ayıran şey, nedenselliklerdir. Paul Ricoeur’a göre, olay örgüsü ‘herhangi bir hikâyede olaylar dizisini yöneten anlaşılır bütün(dür) ...Bir hikâye, “olay örgüsü”nü bir hikâye hâline getiren olaylardan yapılmıştır. Örneğin ‘Kral öldü, sonra kraliçe de öldü’ bir hikâyedir. ‘Kral öldü, sonra kraliçe de *üzüntüden* öldü’ bir olay örgüsüdür. ‘Kraliçenin ölümünü dikkate aldığımızda, bu bir hikâyede geçiyorsa, ‘Peki sonra ne olmuş?’ deriz. Ama olay örgüsünde geçiyorsa, ‘Neden’ diye sorarız³⁰.

Bir olaylar dizisinde bazı olaylar başta, bazıları ortada, bazıları da sondadır. Bu nedenle anlatı, belli sayıda ardıl parçalardan oluşur; anlatının zamandan ve eylemlerden oluşan boylamsal bir yapısı vardır. Anlatının betimlenmesinde bu “yatay yaklaşım, dilbilim incelemelerindeki sözdizimsel çözümlemeye benzer. Buna dizimsel eksen de denilebilir³¹.

Bu makalede kısmen hadisin metninin kendisine mahsus yapısının ne olduğu sorgulanacak ve ağırlıklı olarak Misver bin Mahreme hadisi bağlamında ve daha

²⁷ Mehmet Rifat, *Gösterge Eleştirisi*, Tavanarası Yay., İstanbul, 2002, s. 36-37.

²⁸ Sartre, *Edebiyat Nedir?*, s. 48.

²⁹ Eco, *Anlatı Ormanları*, s. 9.

³⁰ Gülsoy, *Büyübozumu*, s. 136.

³¹ Susana Onega-José Angel Garcia Landa, *Anlatıbilime Giriş*, çev. Yurdanur Salman-Deniz Hakyemez, Adam Yay., İstanbul, 2002, s. 14-15.

çok olay örgüsü ekseninde söz konusu hadis metnine sözdizimsel bir yaklaşım sergileneyecektir. Şu da ifade edilmelidir ki, bir anlatı metninin çözümlenmesinde olay örgüsü çok önemli görülmele birlikte yaklaşım farklarına göre çözümlenmede kullanılacak başka kavramlardan da bahsedilebilir. Bu noktada anlatı bilim analizlerinde farklı düzeylerin dikkate alınabileceği de vurgulanmalıdır. Zira farklı yaklaşımlara göre, iki, üç ya da dört düzeyden bahsedilebilmektedir. Örneğin Mieke Bal, anlatının, fabula (eylem düzeni), öykü ve metin şeklinde üç çözümlenme düzeyi olduğunu söylerken, Tomahevski, fabula ve şjuzet (olay örgüsü-anlatı) adında iki düzeyden bahsetmektedir. Tüm anlatı kuramlarının temel konularından biri zaten bu iki düzey arasındaki farkı ele almaktır³².

Edebiyat eleştirilerinde kuramsal farklılıklardan kaynaklanan bu tür farklı yaklaşımların olabileceği malumdur. Bu makalenin amacı, oldukça karmaşık ve kapsamlı yaklaşımların bize sunduğu teorik bilgiyi ortaya koymak değildir. Bilakis bu bilgiyi referans olarak hadis metinleri üzerinde anlatım teknikleri bakımından bir sorgulama denemesi yapmaktır. Bu bağlamda metin tenkidimizin hadis metnini ele alacağı eleştiri araçları, metnin özetlenmesi, öykünün-öykü düzeninin (olay örgüsünün) tespiti ve kısmen öyküdeki eylem (hareket unsurları) ve eylem düzeni (fabula) hakkında olacaktır. Anlattıklarımızın daha somut hâle gelmesi için Robinson Crusoe adlı eserden bir örnekleme yapılabilir. “Metin, kitapçıdan aldığımız ve gerçekte Defoe, (sözde Robinson) tarafından yazılmış kitaptır; fabula yolculukları sırasında ve adada yaşarken Robinson’un başına gelen her şeydir. Öykü veya daha doğru bir tanımlamayla olay örgüsü ise, buradaki eylemin aktarılışında kullanılan yol ve fabulanın kendine özgü bir bilişsel yapı içinde düzenlenişidir³³.” Bu makalede bu görüşün değerlendirilmesinde kullanılacak metin, Misver b. Mahreme rivayetidir.

C. Ebû Davud’un Sünen’inde Yer Alan Anlatı Üstüne Değerlendirme

Aşağıda çeviri metin olarak verilen hadis Ebû Davud’un Sünen’inde yer almaktadır. Bu hadisin kuruluşunda kuşkusuz, râvi Misver bin Mahreme doğrudan sorumludur. Fakat hadis metninde müellif Ebû Davud’un da önemli bir tasarrufu olduğu anlaşılmaktadır. Abdurrezzak’ın Musannef’inde aynı konudaki hadis metni, olayın örgüsü ve temel omurgası aynı olmakla beraber buradakine göre on kat daha uzundur. Ayrıca hadis, metin bilim yöntemleri çerçevesinde epizot (anlatım dilimi-ana kesit), alt dilimler-alt kesit, içerik ve figürler bakımından incelendiğinde Sünen’deki metnin, Musannef’e göre çok daha kısa olduğu görülecektir. Musannef’te oldukça karmaşık ve detaylı bir figürleştirmeye sahne olan anlatıda, Ebû Davud’un metninin, Abdurrezzak’ın rivayetine göre kısmen farklı bir yapıda olduğu anlaşılmaktadır.

³² Eco, *Anlatı Ormanları*, s. 42.

³³ Onega, *Anlatıbilime Giriş*, s. 16.

1. Anlatı Metni

Hadis (Anlatı) Metni: Ebû Dâvud, Cihad, 156

Misver b. Mahreme anlatıyor:

Peygamber (s.a) Hudeybiye antlaşmasının yapıldığı yıl ashabından bin küsur kişi ile birlikte (Medine'den Mekke'ye doğru yola çıktı.) Nihayet Zülhuleyfe'ye vardıkları zaman kurbanlığına gerdanlık taktı, onu işaretledi ve umre yapmak niyetiyle ihrama girdi. Efendimiz, üzerinden Mekkelilerin karargâhına inilen Seniyye mevkiine gelmişti ki, burada Efendimiz'in Kasva adındaki devesi yere çöktü. İnsanlar "yürü, yürü" dedilerse de boşunaydı. "Kasva huysuzlaştı, kıvıldamıyor!" diye bağırdılar. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz Kasva "yürümekte inatçılık etmez. Bu onun huyu değildir. Fakat onu yürümekten alıkoyan kuvvet, (Ebrehe'nin) filini yürümekten alıkoyan kuvvettir" buyurdu. Ve sözlerini sürdürdü: "Varlığım elinde olan zata yemin olsun ki; Mekkeliler bugün Allah'ın (harem içinde) muhterem kıldığı şeylere tazim kastederek, benden ne kadar güç istekte bulunurlarsa bulunsunlar ben bunları yerine getireceğim. Sonra deveyi harekete geçirmek için bir hamle yaptı, deve kalktı, (Hudeybiye'ye doğru ilerlemeye başladı.) Nihayet (Peygamber Efendimiz) Hudeybiye'de suyu az olan Samed Kuyusuna yakın son noktada konakladı. Bu sırada yanına Büdeyl b. Verka el-Huzaî, sonra da Urve b. Mes'ûd geldi. (Urve Arapların âdeti üzere) Peygamber'in sakalından tutarak onunla konuşmaya başladı. Muğire b. Şu'be de başında miğfer ve yanında kılıç olduğu halde Efendimizin yanında bulunuyordu. Kılıcın kabzasıyla Urve'nin eline vurdu ve Urve'ye: 'Elini O'nun sakalından çek!' diye bağırdı. Bunun üzerine Urve başını kaldırıp "Bu da kim?" dedi. Oradakiler de '(Tanımadın mı? Kardeşinin oğlu) Muğire b. Şu'be'dir" karşılığını verdiler. (Urve, Muğire'ye hitaben): "Ey hain! Ben hala senin kalleşliğini ödüyorum" dedi. Muğire (Müslüman olmadan önce) Cahiliye döneminde (Malik oğullarından) bazı kimselerle yol arkadaşlığı etmiş (ve yolda) bunları öldürüp mallarını almıştı. Bu olaydan bir süre sonra (Medine'ye) gelip Müslüman olmuştu. (Bu malları getirip Hz. Peygambere arz edince) Peygamber Efendimiz "Müslümanlığını kabul ediyoruz, fakat bu mallara gelince, bunlar kalleşçe alınmış mallardır. Bizim bunlara ihtiyacımız yoktur." buyurmuştu. Ravi Misver bu hadisi tam olarak rivayet etmiştir. (Fakat Musannif Ebû Davud onu kısaltarak aktarıyor.)

Kureyş'in Hz. Peygamber ile sulh yapmak üzere gönderdiği Süheyl, Müslümanların yanına gelince Hz. Peygamber onunla on senelik bir barış antlaşması üzerinde anlaştı. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz (Ali b. Ebû Talib'i çağırıp ona hitaben) "Bu, Muhammed'in kabul ettiği antlaşmadır, diye yaz!" buyurdu. Hz. Ali, Efendimizin kabul ettiği Barış antlaşmasının metnini (yazarken), Süheyl "Bizden bir kimsenin sana sığınamayacağı ve sığınma talebinde bulunan senin dininde bile olsa iade edileceği anlaşma metnine yazılsın" dedi. Hz. Peygamber metnin yazılmasını tamandıktan sonra Sahabesine "Kalkın, kurbanlarınızı kesin, sonra da tıraş olun" buyurdu. Derken, mümin muhacir kadınlar geldiler. Nitekim Yüce Allah, "Ey inananlar! Mümin kadınlar hicret ederek size geldikleri zaman, onları (niçin geldiklerini anlamak için) sınayın" ayeti kerimesinde bu olaya işaret buyurmuştur. Bu ayetle bu kadınların Kureyşlilere geri verilmesinin uygun olmayacağı ifade edilmiştir. Ayrıca ayet, sadece mehirlerinin iadesini öngörmüştür.

Bir süre sonra Allah'ın Resülü Medine'ye döndü. Bu sırada Kureys'ten Ebû Basîr (isimli) bir adam (Müslüman olarak) Hz. Peygamberin yanına geldi. (Kureyşliler) onu istemek üzere iki elçi gönderdiler. (Efendimiz de antlaşma hükümlerine uyararak) Ebû Basîr'i bu iki adama geri verdi. Onlar Ebû Basîr'i alarak yola çıktılar. Nihayet nevalelerindeki hurmadan biraz yemek için orada konakladılar. Ebû Basîr bu ikisinden birine (Huneys'e): "Be adam! Senin kılıcının çok kaliteli olduğunu görüyorum" dedi. Kılıcı kınından çekerek: "Evet öyle, ben de bu kılıcı çok denedim" diye karşılık verdi. Ebû Basîr de "Onu bana göster de bir bakayım" dedi. Adam ona bu imkânı verdi. Ebû Basîr, hemen kılıca davranıp kılıcı ona indirdi. Adam oracıkta can verdi. Öbür adam canını zor kurtardı. Kaçarak Medine'ye vardı, koşu koşu mescide girdi. Adamı gören Peygamber "Bu adam korku içinde" dedi. Adam, Efendimizin yanına sokulup, "Arkadaşım, (Ebû Basîr tarafından) öldürüldü (Ona engel olmazsanız) kesinlikle beni de öldürecek" dedi. Bu sırada Ebû Basîr çıka geldi:

"(Ey Allah Resülü!) Sana Allah, sözünü yerine getirtti. Beni müşriklere geri gönderdin, sonra da Allah beni onların elinden kurtardı" dedi. Peygamber "Ebû Basîr ne adammış! Demek yanında bir kişi daha olsa ortalığı toza dumana katacakmış/savaşı tekrar ateşleyecekmış" dedi. (Ebû Basîr) Bu sözü işitince (Hz. Peygamber'in kendisini (antlaşmanın gereği olarak) Kureyşlilere göndereceğini anladı ve hemen (Hz. Peygamberin) huzurundan çıktı. Yollara düştü. Nihayet deniz sahiline geldi. (Bu sırada) Ebû Cendel de (müşriklerin elinden) kurtulup Ebû Basîr'e katıldı. Nihayet etraflarında müşriklerin elinden kurtulup gelen bir gerilla grubu oluştu.

2. Hadis Metninin Semiotik (Göstergibilim) Açısından Kesitlere Ayrılması

Herhangi bir anlatıyı semiotik açıdan çözümleyebilmek için öncelikle bu anlatının kesitlere ayrılması gerekmektedir. Kesitleme anlatıyı ya da metni, anlam kavşaklarına, bir başka deyişle okuma birimlerine ayırmak demektir³⁴. Yukarıdaki hadis metnindeki olay örgüsünün, eklemlenme noktaları dikkate alındığında üç ana kesit (epizot) hâlinde oluştuğu görülür. Bu üç ana kesit de farklı alt kesitlere ayrılmaktadır. Ana kesitlerin aşağıdaki şekilde adları verildikten sonra her bir ana kesitin alt kesitiyle birlikte anlatımına geçilebilir.

I Zülhuleyfe Epizotu

II. Hudeybiye Epizotu

III. Medine Epizotu

I. Zülhuleyfe Epizotu Alt Dilimleri

1-Hz.Peygamber ve 1000 kişinin yolculuğu Medine-Mekke

2-İhrama girme

3-Kasva'nın Mekke'den çevrilmesi

³⁴ Rifat Gösterge Eleştirisi, s. 124.

4-Hz.Peygamber'in yolculuğu ve konaklaması

5-Hz.Peygamberin iki elçiyle diyalogu

6-Kılıç figürü etrafında olay örgüsü

7-Yolculukta adam öldürme

8- Hz. Peygamberin Mescidine gelme

9-Şakiliğin reddi

II-Merkez Epizot (Hudeybiye Antlaşması Epizotu) Alt Dilimleri

1-Barış antlaşması

2-Sığınmacıların iadesi kararı

3-Kurbanların kesimi

4-Mümin kadınların dokunulmazlığı

III-Medine Epizotu Alt Dilimleri

1-Hz. Peygamber'in 1000 kişi ile yolculuğu Mekke-Medine

2-İslam'a girme

3-Ebû Basîr'in Medine'den çevrilmesi

4-Ebû Basîr'in yolculuğu ve konaklaması

5-Ebû Basîr'in iki kişiyle diyalogu

6-Kılıç Figürü etrafında olay örgüsü

7-Yolculukta adam öldürme (ileri gönderim)

8-Hz.Peygamberin Mescidine gelme

9-Gerillalığın kabulü

3. Anlatı Metninin Çözümlemesi

Bizim yaptığımız değerlendirme çerçevesinde Sünen'deki metinde üç temel epizot (ana kesit) vardır. Bu epizotlar da birtakım alt kesitlere ayrılmaktadır. I. Epizot ve III. Epizotların her birinin alt kesitleri dokuzar adettir. Merkez epizot ise bunlardan bağımsız şekilde çekirdekte yer almakta ve dört alt kesite ayrılmaktadır. Sünen metninde ilginç bir biçimde I. ve III. Epizotların dokuzar adet olan alt kesiti, sıralı şekilde birbirleri arasında simetri oluşturmaktadır. Metin bilimde paradigmatik ve çastik yapı olarak bilinen ve daha çok bir soğanı ortadan kestiğimizde bölünüş iki parçadaki kabukların birbirlerine tıpkı aynaya tutmuş gibi bir simetri oluşturduğu ve ilk epizotta ilk kesitin, 2. epizottaki son kesitle karşıtlık oluşturarak dıştan içe doğru bulunduğu bu anlatı şekli, burada sıralı şekilde 1. epizottaki ilk kesitin, 2. epizottaki ilk kesitle, 2. kesitin, diğerindeki 2. kesitle simetri oluşturacak şekilde örgütlenmiştir. Bilindiği üzere paradigmatik yapı ve metinlerdeki zıtlık unsurları, bazı durumlarda metnin görünür anlamlarının ötesinde metne ilk anlam dizgesiyle paralel ikinci bir anlam dizgesi de yerleştirebilmektedir. Ebû Davud'un Sünen'indeki Misver b. Mahreme'nin rivayet ettiği hadis metni, paradigmatik bir yapıda örgütlenmiş bir olay örgüsüne sahiptir. Olay örgüsündeki simetri I. ve III. Epizotlar arasında makalenin sonundaki tabloda gösterildiği şekilde oluşturulmuştur. Bu yapının rivayette rasgele bir şekilde gerçekleştiğini söyle-

mek olay örgüsünün karmaşık yapısı dikkate alındığında mümkün görünmemektedir.

Makale sonunda verdiğimiz bu tablo bir hadis metninin ravi ya da müellif tarafından istenilen bir anlatı dizgesine nasıl dönüştürülebildiğini göstermektedir. Eğer Ebû Davud olay örgüsünü bu şekilde paradigmatik bir yapı üzerine oturtmaysaydı, metnin kuruluşunun zayıflaması ve üslubun yavanlaşması nedeniyle zihnin olayı kavraması güçleşecek ve anlatı bu kadar etkili olmayacaktı.

Sünen'de bulunan anlatıdaki diğer eşleştirmelerden bir kesit sunmakla yetinelim:

Hiz. Peygamber'in devesi-Ebrehe'nin fili

Kasvanın çöküşü-Filin çöküşü

Suyu az su (semed)-Suyu bol su (sîful bahr)

İhram-İslâm

Mugîre'nin yolculuğu: katil-kalleşlik-Ebû Basîr'in yolculuğu: katil-dürüstlük

Hiz. Peygamber'in yolculuğu: kuyuya geliş-Ebû Basîr'in yolculuğu-denize geliş

Hiz. Peygamber'in sakalından tutma-Müminlerin tıraş olması

Mugîre'nin kılıcı-Ebû Basîr'in kılıcı

D. Abdurrezzak'ın Musannef'inde Bulunan Anlatı Üstüne Değerlendirme

Burada *Musannef*'te bir hayli uzun olan metni vermek yerine bölümlere ayırarak özetlemekle yetineceğiz. Olayın genel çerçevesi yukarıda Ebû Davud'un *Sünen*'inde ana hatlarıyla verildiği için zaten okuyucunun zihninde bir plan oluştuğu düşünülebilir.

1-Anlatının genel karakteri

Abdurrezzak'ın *Musannef*'inde anlatı planı temel iki bölümden oluşur. Her iki bölümde alt anlatılar arasındaki bağlantıyı belirleyen husus, anlatının tamamına eşit aralıklarla serpiştirilmiş casus ve elçi karakterleridir. İlk bölümde beş casusun yerini ikinci bölümde beş elçi alır. Denilebilir ki, casus ve elçiler bir alt bölümü oluşturan figürlerdir. Bu iki bölüm arasında geçişi sağlayan ve olayların düğümlediği ara bir halka da vardır. Bu halkayı bağımsız ve kapsamlı bir bölüm olarak görmek doğru değildir. Fakat bu anlatı halkası anlatının her iki bölümünü yumuşak bir geçişle birbirine bağlamaktadır. Anlatının tam merkezine yerleştirilmiş söz konusu anlatı halkası Urve b. Mesud es-Sekaff'nin kavmine hitabıdır.

Anlatının ikinci bölümü de yapısal olarak iki parçaya ayrılabilir. İlk parça Urve ile başlayan süreç, ikinci parça Hiz. Peygamber'in Medine'ye gelişi ile başlayan süreçtir. Buna göre anlatının planı ve kısa özeti şu şekildedir³⁵ :

³⁵ Hadis metni için bkz. Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm, *el-Musannef*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1983, V, 330-346.

I. Bölüm:

1-Hazreti Peygamber, Medine'den bin kişi ile umre yapmak için yola çıkar. Fakat Mekke putperestlerin elindedir. Allah Resulü, Huzaalı casusunu bilgi toplaması için Kureys'e gönderir.

2-Hz. Peygamber ilerleyişine devam eder. Afsan yakınlarında Gadîru'l-estât'a varır. Huzaalı casus geri gelir. Casus haber getirmiştir. Ka'b b. Lüey ve Âmir b. Lüey kardeşler Hubşan dağı eteklerinde yaşayan bir grup insanı –ki tarih kitapları bunların Hevn, Hâris ve Mustalık oğullarına mensup olduklarını kaydeder- Hz. Peygambere karşı bir mukavemet unsuru olarak toplamıştır. Hz. Peygamber, bunlarla hemen savaşıp savaşmama konusunda sahabesine danışır. Bizzat Hz. Peygamberin ağzından bu insanların "ayaktakımı" oldukları ifade edilmektedir. Bunların dikkate alınmamasına karar verilir.

3-Hz. Peygamberin ilerleyişi devam eder. Bu sefer anlatı sahnesi yol ayrımı denilen yere taşınmıştır. Bu kelimenin seçimi maksatlıdır. Kelime bir dönüm noktasına ve belirsizliğe gönderme yapmaktadır. Az ilerde Halid'in, beraberinde Kureys öncü birlikleriyle Ganim'de olduğu vurgulanır. Halid, Hz. Peygamber ve sahabenin kaldırdığı toz bulutunu fark ederek Mekke'ye, 'Peygamberin ilerleyişine devam ettiği' haberini ulaştırır.

4-Hz. Peygamber Seniyye'ye varır. Burada ilginç bir olay olur ve Hz. Peygamber'in devesi Kasva yere çöker. Sahabe ne yaptıysa deveyi yerinden oynatamaz. Onlar "Kasva huysuzluk yapıyor" diye yakınır. Fakat Hz. Peygamber müdahale eder 'Kasva huysuz bir hayvan değildir. Onu Ebrehe'nin filini durduran güç durdurdu" diye. Allah Resulü deveyi zorlar, deve kalkar ve yoluna devam eder.

5-Hz. Peygamber ve sahabesi nihayet Aksa'l-Hudeybiye'de semed diye tanımlanan, suyu az bir kuyunun yanında konaklarlar. Su azdır, Oradaki sahabenin sayısı ise bini bulmaktadır. Hz. Peygamber, kuyuya bir ok atar ve kuyunun suyu bereketlenir.

6-Oradayken, Tihame'den Hz. Peygamber'in sırdaşı olan Büdeyl b. Verka el-Huzâî bir grup Huzaalı ile Hz. Peygambere gelir ve "Ka'b b. Lüey ve Âmir b. Lüey kardeşler Hudeybiye kuyusunda beklemektedir. Askerlerin anneleri de çocuklarına destek vermek için develerle gelmiştir ve kadınlar develerden süt sağarak çocuklarını beslemektedirler" diye Kureys'ten haber verir.

6-Büdeyl, Hz. Peygamber'in yanından ayrılarak, Kureys'e gider. Kureys'e sanki onları destekliyormuş gibi davranarak "Bu adamdan haber getirdim" der. Akıl edemeyenler haberi anlatmasını istemez, fakat akıllı olan biri (zü'r-re'y) "anlat" diye ısrar eder.

Merkez: (Düğümleme Noktası) Urve b. es-Sekafi, Kureys'e bir konuşma yapar.

II. Bölüm:

1-Urve, Hz. Peygamber'e Kureys'in elçisi olarak gelir. Hz. Peygamber, daha önce Büdeyl'e dediği gibi amaçlarının savaşmak değil, umre yapmak olduğunu söyler.

i-Urve sahabeyi korkaklıkla suçlar. Bunun üzerine Ebû Bekir, kızar hatta ona ağır bir hakaret olan“umsus bazre'l-lât” diye hakaret eder. Urve, Ebû Bekir'in daha önce çok iyiliğini gördüğü için cevap vermeyeceğini söyler.

ii-Bu sırada Urve, antlaşmalar sırasında Arapların âdeti olduğu üzere Hz. Peygamber'in sakalından tutarak konuşmaya başlar. Hz. Peygamber'in yanında bulunan Mugîre b. Şu'be kılıcının kabzasıyla Urve'ye “elini Peygamber'in sakalından çek” diyerek müdahale eder. Urve gerçekte Mugîre'nin amcasıdır. Urve, miğferi içinde Mugîre'yi tanıyamaz ve “Bu kim?” diye sorar. Oradakiler “Mugîre” derler. Kendisine müdahale edenin yeğeni Mugîre olduğunu anlayan Urve geçmişte bir olayı hatırlatır ve Mugîre'yi kalleslikle suçlar.

iii-(Geri gönderim) Zira Mugîre eskiden bir kervanla seyahate giderken yol arkadaşlarını öldürmüş ve mallarını alarak kaçmıştır. Gasp malı ile beraber Medine'ye Hz. Peygamber'in yanına gelmiş ve Müslüman olmak istediğini söylemiştir. Allah Resulü, “Müslümanlığımı kabul ederiz, fakat gasp edilmiş malları kabul etmeyiz” diyerek Mugîre'ye ilk dersi vermiştir.

iv-Râvi bu noktada Urve'nin sahabe ile ilgili bazı değerlendirmelerine yer verir.

2-Kureyş, Kinaneli bir elçi gönderir. Hz. Peygamber, ashabını “Bu gelen adam kurbanlık hayvanlara, hac merasimine son derece saygılı bir kişidir. Ona göre davranın kurbanlık develeri öne çıkarın, onu telbiyelerle karşılayın” diye ikazda bulunur. Sahabe denileni yapar. Adam bundan gerçekten etkilenir ve Kureyş'in yanına döndüğünde “Müslümanların Beytullah'ı ziyaret etmelerinde bir sakınca görmüyorum” der.

3-Kureyş'ten Mikrez b. Hafs elçi olarak gelir. Hz. Peygamber, sahabeyi “Bu adam günahkârın tekidir” diye uyarır.

4-Hz. Peygamber, Mikrez ile konuşurken, Kureyş'in elçisi olarak Süheyl b. Amr gelir. Süheyl, Hz. Peygamber ile Kureyş arasında yapılacak olan antlaşmanın taslağı üzerinde konuşmaya gelmiştir. Süheyl, Müslümanların umreyi gelecek seneye ertelemesini ister. Süheyl, “Çünkü bu yıl Kâbe'yi ziyaret etmeniz, bizim Arapların gözünde saygınlığımızı kaybetmemize neden olur” der. Ayrıca olası mültecilerin iadesini öngören bir antlaşma hükmünün antlaşma metnine dâhil edilmesini ister.

5-Bu sırada Ebû Cendel tutsak edildiği Mekke'den prangalar vurulmuş olarak gelir. Ebû Cendel, Kureyş elçisi Süheyl'in oğludur. Süheyl, onun kendisine iadesini ister. Hz. Peygamber, henüz antlaşmanın imzalanmamış olmamasını gerekçe göstererek Ebû Cendel'i vermek istemez. Fakat elçi sorun çıkarmaktadır. Hz. Peygamber, Süheyl'e “Benim hatırım için Ebû Cendel'i bağışla” der. İkinci elçi günahkâr Mikrez bile Ebû Cendel'in bağışlanabileceğini söyler. Fakat Ebû Cendel'in babası Süheyl, Ebû Cendel'in kendisine verilmesinde ısrar eder ve “Yoksa antlaşmayı imzalamayacağım” der. Ebû Cendel, sahabenin gözyaşları içinde babasına teslim edilir.

6-Hazreti Ömer bu olup bitene bir türlü akıl sır erdiremez. Daha sonra Hz. Ömer, duygularını “Müslüman olduğumdan beri bir defa şüpheye düştüm. O da o

gündü” diyerek açık yüreklilikle anlatmıştır. Hz. Ömer olayın sıcaklığına Hz. Peygamber'e “Sen gerçek Peygamber değil misin?” diye sormuştur. “Niçin dinimize karşı bu aşağılamayı kabul ediyoruz?” demiştir. Allah Resulü Hz. Ömer'e, bu sene için Beytullah'ı ziyaret etme sözü vermediğini, sadece Beytullah'ı ziyaret edeceğimiz” dediğini söylemiştir. Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e giderek aynı eleştirileri yöneltmiştir. Hz. Ebû Bekir ise, “Be adam! Peygamberin eteğine yapış, aklını başına al” diyerek Hz. Ömer'e tepki göstermiştir.

7-Hz. Ömer kadar olmasa da antlaşma metni imzalandıktan sonra bütün sahabe'nin yüzünden düşen bin parçadır. Hazreti Peygamber üç defa kalkın, kurbanlarınızı kesin, traş olun diye emretmesine rağmen sahabe yerinden kıpırdamaz. Peygamber Efendimiz, Ümmü Seleme'nin yanına girer ve sahabe'nin tutumundan yakını. Ümmü Seleme Hz. Peygambere “Kimseye bir şey deme, berberini çağır tıraş ol” diye tavsiye eder. Hz. Peygamber, Ümmü Seleme'nin dediğini yapar. O zaman Sahabe de kalkıp, emredilene yapar. Fakat bu sırada neredeyse tasalarından ölmek üzeredirler.

8-Sonra Hz. Peygamber'e Mekke'den ayrılan bazı mümin hanımlar gelir. Bunun üzerine Mümtehine, 60/10. ayeti iner: “Ey iman edenler! Mümin kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin. Çünkü Müslüman hanımlar kâfirlere helal değillerdir. Kâfirler de Müslüman hanımlara helal olmazlar. Mihr olarak harcadıklarını kocalarına geri verin. Mihrlerini verdiğiniz takdirde, bu kadınlarla evlenmenizde size bir günah yoktur. Müşrik karılarınızı nikâhlarınızda tutmayın (...)

(İleri gönderme) Hazreti Ömer “Müşrik karılarınızı nikâhlarınızda tutmayın” emri uyarınca iki müşrik hanımını boşar. Bunlardan biri, Ebû Süfyân'ın oğlu Muaviye ile evlenir; diğeri ise Safvân b. Umeyye ile.

9-Allah Resulü Medine'ye döner. Ebû Basîr, Müslüman olmuş bir Kureyşli'dir. Mekke'den kaçarak Medine'ye sığınır. Kureyş onu almak üzere ardı sıra Medine'ye iki adam gönderir. Hz. Peygamber antlaşma hükümlerine göre Ebû Basîr'i iade eder.

10-Ebû Basîr'i teslim alan iki kişi, yola koyulurlar. Yolculukları sırasında hurma yiyerek karınlarını doyurmak için konaklarlar. Ebû Basîr onlardan birine, elindeki kılıcın çok kaliteli olduğunu söyler. Diğeri kılıcı kınından çeker ve “Ben onu çok denedim, çok denedim...” der. Ebû Basîr “Bir bakayım” diye karşılık verir. Adam Ebû Basîr'in kılıca bakmasına izin verince Ebû Basîr kılıcı adama indiriverir. Adam oracıkta ölür. Diğeri kaçır, Medine'ye gelir, korku içinde Hz. Peygambere sığınır. “Arkadaşım öldürüldü. Ben de öldürüleceğim” diye sızlanmaktadır. Ardından Ebû Basîr çıkagelir, Hz. Peygamber'e “Siz” der, “sözünüzde durdunuz, beni iade ettiniz. Allah da beni kurtardı.” Bütün bu olup biten karşısında Allah Resulü'nün dudaklarından “Ne adammış! Yanında bir kişi daha olsa tozu dumana katacakmış” sözü dökülür. Ebû Basîr, Hz. Peygamber'in sözünün nereye varacağını sezer, Hz. Peygamberin antlaşma hükümlerine göre onu iade etmesi kaçınılmazdır. Ebû Basîr hemen oradan uzaklaşır.

11-Ebû Basîr yollara düşer, (Medine yolunda) deniz kenarında (el-‘Îs adı verilen bir yerde) mevzilenir. Bir süre sonra Ebû Cendel de Mekke’den kaçarak Ebû Basîr’e katılır. Zamanla ikisinin çevresinde bir gerilla grubu oluşur. Bu grup Mekke’nin ticaret kervanlarını vurur. Bu durumdan rahatsız olan Mekke, Hz. Peygamber’e “Merhamet! Allah aşkına şunları durdurun” diye haber gönderir. Hudeybiye Antlaşmasının mültecilerin iadesini öngören hükmü iptal edilir ve Medine’ye gelenlerin güvende oldukları hükmü kabul edilir. Derken, Fetih Suresi’nin 24–26. ayetleri iner:

“O, Mekke’nin göbeğinde, sizi onlara karşı üstün kıldıktan sonra, onların ellerini sizden, sizin ellerinizi onlardan çekendir. Allah, yaptıklarınızı hakkıyla görmektedir. Onlar, inkâr edenler ve sizi Mescid-i Haram’ı ziyaretten ve (ibadet amacıyla) bekletilen kurbanlıkları yerlerine ulaştırmaktan alıkoyanlardır. Eğer, oradaki henüz tanımadığınız inanmış erkeklerle, inanmış kadınları bilmeyerek ezmeniz ve böylece size bir eziyet gelecek olmasaydı, (Allah, Mekke’ye girmenize izin verirdi). Allah, dileğini rahmetine koymak için böyle yapmıştır. Eğer, inananlarla inkârcılar birbirinden ayrılmış olsalardı, onlardan inkâr edenleri elem dolu bir azaba uğrattırdık. Hani inkâr edenler kalplerine taassubu, cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdi. Allah ise, Peygamberine ve inananlara huzur ve güvenini indirmiş ve onların takva (Allah’a karşı gelmekten sakınma) sözünü tutmalarını sağlamıştı. Zaten onlar buna lâıyk ve ehil idiler. Allah, her şeyi hakkıyla bilmektedir.”

Sonuç

Ebû Dâvud’un Sünen’inde yer alan Misver rivayetindeki hadis metninde bulunan olay örgüsü, söz konusu olayların pek çok detayları muhtemel olmakla beraber gerek râvi, gerek müellifin, kendi ilgisi dışında kalan ve yapıya taşımak istemediği unsurları nasıl devre dışı bıraktığını gösteren ilginç bir örnektir. Ebû Dâvud, metin içinde paradigmatik bir yapı oluşturmakta, figürasyonda kullandığı unsurlar arasında ilginç eşleştirmeler ortaya koymaktadır. Bunlar modern edebiyatta kabul gördüğü üzere anlatımı kuvvetlendirmektedir.

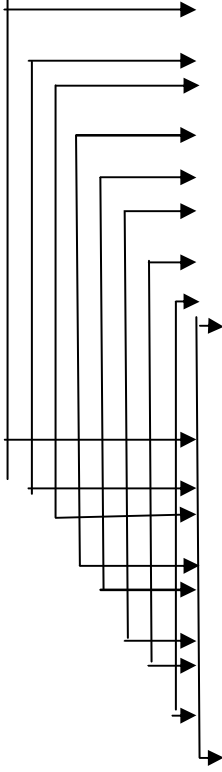
Aynı olay Abdurrezzak’ın Musannef’inde daha kapsamlı bir olay örgüsü ile aktarılmaktadır. Musannef’te sayısı on bir olan epizotların (ana kesit) sayısı Ebû Dâvud’un Sünen’inde –farklı yaklaşımlarla rakamda değişmeler olsa da– üç adettir. Öte yandan Musannef’te hareketli bir figür olarak kullanılan elçi figürü altı iken, Sünen’de bu sayı dörde düşmüştür. Sünen’de, Musannef’teki bazı ikincil epizotlara (alt kesitlere) yer verilmemiştir. Bunlardan biri Hazreti Ömer’in Hazreti Peygamber’e karşı çıktığı ve Hazreti Ebû Bekir ile Hazreti Ömer eşleştirmesi bağlamında sadakatin ele alındığı epizottur. Musannef’te sonradan Hazreti Ömer’in iki müşrik hanımını boşamak zorunda kalması ile Mekke’den kaçarak Medine’ye gelen mümine hanımların müşriklere iadesi arasında tam bir müteakabiliyet kurgusu vardır. Ebû Dâvud’un Sünen’inde ise bu kurgu tek taraflı bozulmuştur. Abdurrezzak, Hazreti Ömer’in, Hazreti Peygamber’in Mekke ile antlaşma yapmasına karşı çıkışını ele aldıktan sonra Hazreti Ömer’in bilahare hanımlarını boşamak zorunda kalmasına temas etmektedir. Ne var ki, söz konusu olaya Ebû Dâvud ilgisiz kalmıştır. Aynı

olayın anlatıldığı her iki metinde bu ve buna benzer farklılıklar, râvi ve müelliflerin metin üzerindeki tasarruflarını açık bir şekilde göz önüne sermektedir.

Son söz olarak bu tahlil denemesi şunu göstermektedir: İlk bakışta hadis metninin dış biçimi tarihsel ve biyografik bir yapı arz ederek nesnel bir metin izlenimi vermektedir. Bununla beraber hadis metninin üst katman olarak ifade ettiğimiz okuyucuyla ilgili zihnî ve bilişsel tarafı onu öznel kılmaktadır; ayrıca alt katman olarak tanımladığımız metnin literal ve görünür yüzü de rivayeti gerçekleştiren irade (râvi veya müellif tarafından) bir olay örgüsüne dayandırılmaktadır. Bu çerçevede olay örgüsünün oluşturulmasının, öznel bir girişim olduğu söylenebilir. Bu durum, hadis metinlerini “Hadis Edebiyatı” tanımlaması içinde edebiyatın eleştiri yöntemlerine tabi tutmaya açık hâle getirmektedir. Her ne kadar hadis metni kendi bütünlüğü ve karakteristiği içinde okuyucusunu Hz. Peygamber'in hareketlerini takip etmeye ve “dogmatik bir değer olarak” kendisine boyun eğmeye çağırsa ya da hadis metinleri gerçek ve yaşanmış olaylar olsa da anlatı bakımından tahlil edilmeleri hadis metinlerinin farklı zenginliklerini ortaya koyacaktır.

Tablo:

I.Epizotun Alt Dilimleri



- 1-Peygamber ve 1000 kişinin yolculuğu Medine-Mekke
- 2-İhrama girme
- 3-Kasva'nın Mekke'den çevrilmesi
- 4-Peygamber'in yolculuğu ve konaklaması
- 5-Peygamberin iki elçiyle diyalogu
- 6-Kılıç figürü etrafında olay örgüsü
- 7-Yolculukta adam öldürme (geri gönderim)
- 8- Medine'ye gelme
- 9-Şakiliğin reddi

III. Epizotun Alt Dilimleri

- 1-Peygamber'in 1000 kişi ile yolculuğu Mekke-Medine
- 2-İslam'a girme
- 3-Ebû Basîr'in Medine'den çevrilmesi
- 4-Ebû Basîr'in yolculuğu ve konaklaması
- 5-Ebû Basîr'in iki elçiyle diyalogu
- 6-Kılıç figürü etrafında olay örgüsü
- 7-Yolculukta adam öldürme (ileri gönderim)
- 8-Medine'ye gelme
- 9-Gerillalığın kabulü

Kaynakça

- Arslan, Hüsametdin, *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.
- Aslan, Kemal, *Haber Nasıl Okunur?: Haberde İdeoloji, Söylem*, Anahtar Kitap, İstanbul, 2004.
- Barthes, Roland *Yazı Nedir?*, Hil Yay., 1987, s. 75.
- Bayrav, Süheyla, *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*, Multilingual, İstanbul, 1999.
- , *Yapısal Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul, 1998.
- Bilkan, Ali Fuat, *Masal Estetiği*, Timaş Yay., İstanbul, 2001.
- Canan, Erkan, *Edebiyatın "Yaşamla Oyunu"*, http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php, (21/05/2006).
- Demir, Yavuz, *İlk Dönem Hikâyelerinde Anlatıcılar Tipolojisi*, Dergâh Yay., İstanbul, 2002.
- Doltaş, Dilek, "Söylem ve Yazın", *Söylem Üzerine*, Metu Pres, Ankara, 2003.
- Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm, *el-Musannef*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1983, (V, 330-346).
- Eco, Umberto, *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, Can Yay., İstanbul, 1996.
- Guiraud, Pierre *Göstergebilim*, çev. Mehmet Yalçın, İmge Yay., Ankara, 1994.
- Gülsoy, Murat, *Büyübozumu: Yaratıcı Yazarlık Kurmacanın Bilinen Sırları ve İhlâl Edilebilir Kuralları*, Can, İstanbul, 2006.
- Günay, Doğan, *Metin Bilgisi*, Multilingual, İstanbul, 2001.
- İnce, Özdemir, *Yazınsal Söylem Üzerine*, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2002.
- , *Tabula Rasa: Eleştirel Deneme*, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2002.
- Lucy, Niall, *Postmodern Edebiyat Kuramı Giriş*, çev. Aslıhan Aksoy, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003.
- Lukacs, Georg, *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, Metis Yay., İstanbul, 2003.
- Onega, Susana -José Angel Garcia Landa, *Anlatıbilime Giriş*, çev. Yurdanur Salman-Deniz Hakyemez, Adam Yay., İstanbul, 2002.
- Randall, William L., *Bizi 'Biz' Yapan Hikâyeler: Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995.
- Rifat, Mehmet, *Gösterge Eleştirisi*, Tavanarası Yay., İstanbul, 2002.
- , *Göstergebilimin ABC'si*, Simavi Yay., 1992.
- Sartre, Jean Paul, *Edebiyat Nedir?* çev. Bertan Onaran, Payel Yay., İstanbul, 1995.
- Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, 1979.
- Sayan, Şara, *Metinlerle Söyleşi*, Multilingual, İstanbul, 1999.
- Şirin, Mustafa Ruhi, *Masal Atlası*, İz Yay., İstanbul, 1998.
- Tatar, Burhanettin, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti -Gadamer Versus Hirsch-*, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- Todorov, Tzvetan, *Fantastik: Edebî Türe Yapısal bir Yaklaşım*, Metis Eleştiri, İstanbul, 2004.
- Tolkien, J. R. R. *Peri Masalları Üzerine*, Altıkırkbeş Yay., İstanbul, 1999.
- Wellek, R. -A. Warren, *Yazın Kuramı*, çev. Yurdanur Salman-Suat Karantay, Adam Yay., İstanbul, 2001.

Klandan İmparatorluğa Cengiz Han'ın, Soyu, Yetiştği Ortam Çocukluğu Kişiliği ve Yasası -Psikotarih Bağlamında Bir Deneme-

H. Ahmet Özdemir

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi,
Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Öğretim Üyesi
haozdemir@hotmail.com

Özet

Psikotarih, tarihle psikolojiyi buluşturan yeni bir disiplindir. Hattâ tarihi şahsiyetlerin psikolojisi olarak tanımlanabilir. Psikotarih ülkemizde henüz pek bilinmemektedir. Bu bilim dalı, insanın psikolojik motivasyonlarını anlamak için psikanalitik yaklaşımları kullanmaya çalışmaktadır. Acaba gerçekten psikanalistler kaynakların ve tarihçilerin sağladığı veriler ışığında tarihi şahsiyetlerin psikolojilerini çözmeyi başarabilirler mi? Meselâ Cengiz Han'la (1162?-1227) soyu, yetiştği ortam, kişiliği ve yarası arasında bir ilgi kurmak mümkün müdür? İşte bu makale bu soruların cevaplarına ulaşmayı denemektedir. Bu bağlamda, Temucin'in klandan imparatorluğa geçiş sürecinde hayatının ilk evrelerinde yaşadığı olayların ileriki hayatındaki izleri takip edilmiş ve şartırtıcı bazı etkileşimlere dikkat çekilmekle yetinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Psikotarih, Cengiz Han, Moğollar, Cengiz Yasası, Moğol İmparatorluğu.

From Clan To Empire Chinggis Khan's Origin And Ancestors, His Geographical Environment, Childhood, Personality And Yasa (A Psychohistorical Trial)

Psychohistory is a new discipline that combines psychology with history. It can even be described as the psychology of historical figures. Psychohistory, is hasn't been known much yet in our country. This branch of science, tries to use of the psychoanalytic approaches for understanding the human's psychological motivation. I wonder whether psychoanalysts can manage to solve the psychology of the historical figures in the light of the data provided by historians and historical resources. This study focuses on an important figure, Temucin [later Chinggis Khan (1162?-1227)] and his origin of family and ancestors, his growth neighborhood and geographical environment, childhood, personality and his law (Yasa), the famous. Is there any relation between Chinggis Khan and them? In this sense, it has been tried to highlight the tracks of Temucin's early experiences during his childhood and adulthood and influences of these experiences to his decisions and behaviors when he became the Khan of Mongols (King of them). The purpose of this article is to reach the answers of these questions.

Key Words: Psychohistory, Chinggis Khan, Mongols, The Yasa of Chinggis, Mongol Empire.

Atf

H. Ahmet Özdemir, *Modern Klandan İmparatorluğa Cengiz Han'ın, Soyu, Yetiştği Ortam, Çocukluğu Kişiliği ve Yasası, Marife, Bahar 2011 S. 31-50*

Bugüne dek yayınlanan bütün "Tarih Usulü" eserlerinde tarihçilerin interdisipliner çalışmalar yapması gereği özellikle vurgulanmıştır. Tarihçiler de bu kuralı mümkün mertebe gözetmeye gayret etmişlerdir. Onun için tarihçiler arasında edebiyat, musiki, mimari, nümizmatik, arkeoloji, topografya, coğrafya vb. disiplinlere karşı eğilimlerin görülmesi yadırganmamakta, bilakis söz konusu ilgiler tarihçinin kalitesini ve saygınlığını artırıcı bir nitelik olarak değer kazanmaktadır. Fakat zamanla yeni disiplinlerin ortaya çıkması interdisipliner çalışmalara ağırlık vermek isteyen tarihçilerin daha fazla mesai harcamasını gerektirmeye ve işlerini zorlaştırmaya başlamış görünüyor. "Psiko-tarih" söz konusu disiplinlerden birisi olarak dikkat çekiyor.

Psikotarih, çok genel bir tanımlamayla, tarih ve psikoloji disiplinlerinin (hattâ bazen matematik ve istatistiğin) ortaklaştırılması olarak değerlendirilebilir.¹ Psikotarih, tarihin psiko-disiplinel bir zemin üzerinden kurulmasını, tarihsel inceleme-araştırma konusunun psikolojinin verileriyle muayene edilmesini hedeflemektedir.² Disiplinin teorik çerçevesi henüz genel kabul görecektir şekilde oluşmadığından, yani kabul edilmiş temel aksiyomları mevcut olmadığından "şimdilik" üzerinde mutabakata varılmış bir psikotarih tanımı bulunmamaktadır. Dolayısıyla, "psikolojik tarih", "psikanalitik tarih", "psikotarih" gibi kavramların sık sık birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Hattâ Psikotarihin tanımında bile kısmen farklı yaklaşımlar kendini hissettirmektedir. Mesela tarihteki kişi ve olayları psikolojik bakış açısı ile ele alan, analiz eden, disiplinlerarası bir araştırma alanı şeklinde de tanımlanabilmekte ve metodik olarak tarihsel olayların oluşumunda, insanın psikolojik motivasyonlarını anlamak üzere psikanalitik yaklaşımları kullandığı belirtilmektedir.³

Hemen hemen bir asra yakın bir geçmişe sahip bulunan psikotarih, tarihin ve psikanalizin yapısına dönük tartışmalardan kaynaklanan çeşitli gerekçelerle tarihçilerce ve psikologlarca pek kabul görmese de⁴, genel anlamda disiplinlerarası bir çizgi tutturmayı başarmış sayılmaktadır.⁵

Psikotarih, ülkemizde henüz pek bilinmemektedir. Son yıllarda politik psikoloji⁶ üzerinden belli ölçüde bazı çalışmalar yapılmaktaysa da, müstakil olarak

¹ Szaluta, *Psychohistory*, s. 1. David Beisel ise Psikotarih'i şöyle tanımlar: "Tarihi şahsiyetlerin psikolojisi." Bkz. [How I Teach Psychohistory?], *JP*, yıl. 1998/Spring, sy. 4, s. 391-412. Makaleye şu adresten ulaşılabilir: http://www.psychohistory.com/htm/04_teach.html (01/11/2010).

² Bu konuda özellikle Çelikkol'un *Tarih Psikiyatrisi Divanında* adlı çalışmasının tarih ve psikanalizin tanımlarının, çerçevelerinin ve yaklaşımlarının incelendiği, psikotarihin disiplinlerarası temellerinin irdelendiği ilk bölümüne bakılması uygundur.

³ Loewenberg, *Decoding*, s. 9.

⁴ Psikotarih'in taraftarları ve karşıtları için bkz. Szaluta, *Psychohistory*, s. 59.

⁵ Psikotarih Enstitüsü şubesi açan ulusların sayısının 18'e ulaştığına, durumun biraz da kendiliğinden ve kişisel çabalarla geliştiğine; New York'taki merkeze ilaveten Almanya, Arjantin, Avustralya, Avusturya, Belarus, Brezilya, Finlandiya, Fransa, İngiltere, İsveç, Kanada, Macaristan, Meksika, Romanya, Rusya, Slovenya, Ukrayna, Yeni Zelanda'da Psikotarih şubelerinin bulunduğu dair bkz. http://www.psychohistory.com/htm/02_branch.html (05.11.2010).

⁶ Mesela Politik Psikoloji Derneği (PPD), Ankara. <http://www.ppd.org.tr> (11.12.2010).

psikotarihe adanan incelemelerin sayısı çok yetersizdir. Konuyla ilgili çeviriler de sınırlı sayıda olup⁷, konunun geniş ve tutarlıklı ölçüde ele alınabilmesine yetecek düzeyde değildir. Son yıllarda yapılan birkaç çeviri Michel de Certeau'nun *Tarih ve Psikanaliz*⁸ ve Norman O. Brown'ın *Ölüme Karşı Hayat, Tarihin Psikanalitik Anlamı*⁹ isimli eserleri ile son iki yıl içinde İzmir merkezli bir tarih dergisi olan *Tarih Okulu*'nda¹⁰ yayınlanan çevirilere işaret edilebilir¹¹ ve telif olarak Ahmet Çelikkol'un *Tarih Psikiyatrisi Divanında*¹², Nusret Kaya'nın *Psiko-Tarih*¹³ ve Bülent Somay'ın *Tarihin Bilinçdışı*¹⁴ adlı eserleri hariç ülkemizde psikotarih literatürü denilebilecek bir birikim henüz oluşmamıştır denilebilir.

Türkiye'de çeviriler ve yurtdışında eğitim alan -özellikle- tıpçılar aracılığıyla gündeme giren Psiko-tarih çalışmaları Batı'da ve Amerika'da biraz daha eski bir tarihten itibaren önem kazanmaya başlamıştır. Mesela Sangamon State Üniversitesi (Amerika) *The Psychohistory Review* adında bir dergi yayınlamaktadır.¹⁵ Hatta Psikotarihçilerin nasıl eğitilmesi gerektiğine dair tartışmalar yapılmaktadır.¹⁶

Psikotarih ekseninde aşırı sayılabilecek birtakım teoriler de üretilmiştir. Nitekim ünlü bilim kurgu yazarı Isaac Asimov¹⁷ üzerinde inceleme ve araştırma yapılanların haberi olmadan gerçekleştirilecek birtakım tespitlerle ileride o toplumun hangi davranışları sergileyeceğinin belirlenebileceğini iddia etmiştir.

Acaba gerçekten psikanalistler kaynakların ve tarihçilerin sağladığı veriler ışığında tarihi şahsiyetlerin psikolojilerini çözmeyi başarabilir¹⁸, etkisi büyük tarihi hareketlerin psikolojik yorumunu yapabilirler mi? Veya savaşın bütün acısını, kı-

⁷ Genellikle batı dillerinden.

⁸ Certeau, *Tarih ve Psikanaliz*.

⁹ Brown, *Ölüme Karşı Hayat*.

¹⁰ Adı geçen dergi Türkiye'de psiko-tarih üzerine yayınlanan ilk ve tek akademik yayın olarak kabul edilmektedir.

¹¹ Mesela: Noland, "Psikotarih", *TO*, sy. 6, s. 95-123; Zur, "Savaşın Psiko-Tarihi", *TO*, sy. 6, s. 125-143; Izenberg, "Psikotarih", *TO*, VII, 145-164; Buss, "Izenberg'in Psikotarih", *TO*, VI, 165-172; Moses, "Düşman Algısı", *TO*, VII, 99-108.

¹² Yayınlandığı dönemde birkaç tanıtım yazısı kaleme alınmış, ilk baskısı tükendikten sonra yeni baskısı yapılmamış olan eser maalesef etkili olamamış ve psikotarihin ülkemizdeki durumuna bağlı olarak genelde ve özellikle tarihçiler tarafından yeterince ilgi görmemiştir. Bunda, kuşkusuz akademideki tarihçilerin konuya olan yabancılığı belirleyici bir öneme sahiptir, ancak entelektüel kesimin konuya kayıtsız kalmasına da ayrıca işaret etmek gerekir.

¹³ Kaya, *Psiko-Tarih*.

¹⁴ Somay, *Tarihin Bilinçdışı*.

¹⁵ Adı geçen dergide yayınlanan dikkat çekici bazı makale başlıkları şu şekildedir: Simpell, "Bismarck's Childhood", *PR*, c.II, sy, 1, s. 107-124; Hughes, "The Dreams of Alexander The Great" *PR*, c. XII, sy. 2, s. 168-192; Atlas, "A Psychohistorical View of Crusade Origins", *PR*, c. XVII, sy, 4, s. 412-416; Demaitre, "The Idea of Childhood" *PR*, c. IV, sy. 4, s. 461-490; Adzema, "Restaging Early Traumas in War", *PR*, c. XXIII, sy, 4, s. 344-392; Fine, "Geography and the Superego", *PR*, c. XIV, sy, 4, s. 351-364; Grof, "Perinatal Roots of Wars", *PR*, c. IV, sy, 3, s. 269-308.

¹⁶ Loewenberg, *Decoding*, s. 43. David Beisel'in nasıl Psikotarih eğitimi yaptığma ilişkin makalesinin künyesi ve web adresi için 1 no.lu dipnota bkz.

¹⁷ Hakkında bkz. I. Asimov, J.J. Asimov, *Dolu Dolu Yaşadım*.

¹⁸ Bu konuda mesela Napoleon Bonaparte'in annesinin aşırı ilgisizliği, Korsikalı olduğu için sınıf arkadaşları tarafından dışlanması, karısının sadakatsizliği... gibi olayların onun kişilik oluşumunu nasıl etkilediği ve bunların Napoleon'un tarihteki rolünü belirleyip belirleyemeyeceği şeklindeki konularda kafa yorar.

yımını ve yıkımını eylem boyunca yakından, hattâ içinden gözlemleyen tarafların savaşı niye sürdürdüklerini psikolojik açıdan açıklayabilirler mi?

Mesela savaşın psikolojik çözümüne dair mesai harcayan Psikanalistler bizlere “*düşmanlarımızın*” bizden farklı olduğunu, kötü özellikleri bulunduğunu, genellikle *bize* karşı kötülükler yaptıklarını söyleyen sezgilerimizden bahsederler. Söz konusu açıklamaya göre düşmanlarımıza karşı dikkatli olmamız gerektiğini öğrenir ve çocuklarımıza da bunu öğretiriz. Çünkü düşmanlarımız kötüdür. Bu düşman ve yabancı imgesi nereden gelmektedir? Nietzsche, düşmanın olmadığı yerde, bir düşman icat etmek gerektiğini söylemiştir. Gerçekten bir “düşman ihtiyacı”ndan bahsedilebilir mi? Düşman bizimle birlikte yaşayan bir olgu mu, bizimle beraber doğan bir olgu mu, yoksa hayatın ileriki aşamalarında öğrenilen bir olgu mudur? Bir toplum savaş benzeri bir duruma girdiği ve zor durumda kaldığı zaman mı bu düşman ihtiyacı ortaya çıkar? Kabilelerin hayatta kalabilmek için birbirleriyle savaştıkları dönemlerden ve Orta Çağ’dan beri devam eden bir kalıntı mıdır acaba? Gelişmiş, endüstrileşmiş, karmaşık toplumlarımızla bu aşamaları çoktan atlatmış olmamız gerekmez miydi? Veya ileri düzeydeki ahlaki ve etik gelişmişliğimizle bunları çoktan geride bırakmış olmamız gerekmez miydi? İşte Albert Einstein da Sigmund Freud’a 1933 tarihinde yazdığı mektubunda buna benzer soruları sormuş ve “Neden savaş?” demişti. Freud ise umutsuz bir şekilde yanıt vermiş ve savaşı bir dünyanın olamayacağını söylemişti; ancak yine de mektubunun sonunda az da olsa bir iyimserlik taşıyordu.¹⁹

Bütün bu bilgilerden sonra acaba Cengiz Han (1162?-1227) tarafından kurulan ve zamanla Orta Asya, Çin, Kore, Japonya, Maveraünnehir, Hârizm, bugünkü İran, Irak, Suriye, Anadolu ile Doğu Avrupa’nın neredeyse tamamını işgal ve istilâ eden Moğolların hiçbir kural tanımayan, hattâ tutarlılık göstermeyen savaş ve barış taktikleri psikolojik açıdan yorumlanabilir mi?

Örneğin Moğolların yaşadığı çevre ve ortam nasıldır? Moğollar bütün insanlar gibi yaşadıkları çevreyi değiştirirken psikolojik olarak acaba bu çevreden ne kadar etkilenmişlerdir? Yani çevre onların kimlik ve kişilik oluşumuna ne gibi olumlu veya olumsuz katkılarda bulunmuştur? İnsanla fiziksel çevresi arasındaki karşılıklı etkileşimleri inceleyen bir bilim dalı olan Çevre Psikolojisi’nden²⁰ hareket

¹⁹ “Düşman Algısı”, *TO*, VII, 99.

²⁰ Çevre, Psikoloji’de uzun yıllar yeterince ilgi görmemiş, daha çok insan davranışını etkileyiş biçimi üzerinde durularak kontrol edilmesi gereken durgun ve edilgen bir arka plan şeklinde algılanmıştır. Nihayet 1960’lardan itibaren Psikoloji’de ve bütün Sosyal Bilimlerde gerçek yaşam koşullarının bir laboratuvar ortamından çok daha karmaşık olduğu gerçeğinin fark edilmesiyle birlikte çevre de edilgen bir arka plan olarak görülmeğe kurtulmuştur. Bu gelişmelerin sonucunda Çevre Psikolojisi, edilgen olmayan bir çevrede insan ve mekân ilişkileri ile etkileşimini gerçek yaşam ortamlarında incelemeye çalışmaya ve çevreyi basit uyaranlar olmaktan daha karmaşık olarak görmeye başlamıştır. Çevre psikolojisine göre hiçbir problem yalnız çevreden kaynaklanmaz, insan ile ortamlar arasındaki etkinlikleri içerir. Yine Çevre Psikolojisi çevreyi basit biçimde ikiye ayırır: Dağlardan, denizlerden, ormanlardan, çöllerden... oluşan Doğal Çevre ile yollardan, parklardan ve binalardan oluşan Yapay Çevre’nin meydana getirdiği “Fiziksel Çevre”; bir de insansal çevrenin, grupların, sosyal etkileşimlerin, geleneklerin, toplumun, kültürün meydana getirdiği “Sosyal Çevre”. Geniş bilgi için bkz. Gifford, *Environmental Psychology*.

edildiğinde ne gibi sonuçlar çıkarılabilir? Şüphesiz bu soruların cevabını almak için psikolojiden olduğu kadar tarihten de yararlanmak gerekecektir. O halde önce Moğolların yaşadığı çevrenin tanınması gerekir.

Gobi Çölü'nün kuzeyine düşen Onan ve Kelüren nehirleri ile Baykal Gölü kıyıları aşağı yukarı bütün araştırmacıların ittifakıyla Moğolların esas yurdu sayılmaktadır.²¹ Cüveynî'ye göre Moğolların ülkesinin eni ve boyu 7-8 aylık bir yoldan fazla idi. Doğusunda Hitay (Kuzey Çin), batısında Uygur, kuzeyinde Kırgız ve Selengay, güneyinde ise Tangut (Tangiut) ve Tibet bulunmaktaydı.²² İbnü'l-Esîr'e göre ise Moğollar İslâm topraklarına 6 ayı aşkın bir mesafede, Çin taraflarında Tamgaç dağlarında ikamet ediyorlardı.²³

Moğollar bu yörelerde gerçekten çok sert iklim şartlarında yaşıyorlardı. Sıcaklık farklılıkları sadece kış ve yaz mevsimlerinde değil, gece ve gündüz de korkunç boyutlara ulaşıyordu. Kışları sert ve soğuk, yaz ayları ise gayet sıcak geçiyordu.²⁴ Cüveynî iklimin soğukluğundan dolayı yaban fıstığından başka bir meyve ağacı yetişmediğini söyler.²⁵

Moğollar aman vermez bir iklimde hayat sürdürüyorlardı.²⁶ Çünkü yüksek rakımlı bu ülke, aynı coğrafi enlemde yer alan diğer ülkelerden daha soğuktur.²⁷ Baykal Gölü senenin dört-beş ayında donar. Isının sıfırın altında 25'leri bulması olağan bir hâdisedir. Bora eser, fırtına çıkar, üstelik sık sık da deprem olur. Diğer taraftan Moğollar, bu iklime eşlik eden bir coğrafi çevreye sahiptirler. Etrafta çok yüksek, sivri kayaları bulutlara değen dağlar vardır. Bu kayaların yarıklarında tek tük ağaçlar yeşermiştir. Zirveler buz ve karlarla kaplıdır. Vadiler kumluktur. Ancak ırmakların kenarları çayırarla, çam ve kayın ağaçlarıyla süslüdür.²⁸ Çinli Ç'ang-Çu'n da "Yerde ağaçlar bitmez, biten şey yalnız yabani otlardır: Tanrı burada dağlar değil, yalnız tepelikler yaratmıştır; burada ekin yetişmez²⁹; sütle beslenirler; deriden dikilmiş elbise giyerler; keçe çadırlarda yaşarlar, bununla beraber şen ve neşelidirler."³⁰ demektedir.

Bu coğrafi çevrenin, acımasız iklimin ve zor hayat şartlarının psikolojik bakımdan Moğolları nasıl etkilediği araştırılmaya değer bir husus olmalıdır. Nitekim

²¹ N. Poppe, "On some Geographic names in the Jami'al-Tawarikh", *HJAS*, c. VIII, (1956), sy. 1-2, s. 33-41; Boyle, "The Longer Introduction of the "Zij-i Ilkhani", *JAS*, c. VIII (1963), s.244-254; ayrıca 1 no.lu dipnot.

²² Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşây*, I, 93.

²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 361.

²⁴ Carpini, *Moğol Tarihi*, s. 25-28

²⁵ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşây*, I, 105.

²⁶ D'Ohsson, *Târîh-i Moğol*, s. 20.

²⁷ Cüveynî (I, 105) Şaman Kökücü'nün hikâyesi vesilesiyle şiddetli soğuktan bahseder. Carpini de (s. 25-28) beklenmedik bir şekilde mevsimsiz zamanlarda çıkan soğuğa, bora ve fırtınaya, kar yağışına ve çığ düşmesine değinir.

²⁸ D'Ohsson, 14-15.

²⁹ Moğolların yaşadığı yerlerin ziraata elverişli olmadığından Cüveynî de (*Târîh-i Cihângüşây*, I, 93) bahseder.

³⁰ Vladimirtsov, *Moğolların İctimai Tarihi*, s. 60.

bazı araştırmacılar Moğolların kendilerine acımayan tabiat şartları kadar acımasız olduğuna dikkat çekmişlerdir.³¹

Moğollar bu vasatta tam bir göçebe hayatı yaşamaktaydılar. Her kabile, diğerlerinden bağımsız bir yaşam sürdürüyordu.³² Otlak ve su yetersizliği, yiyecek azlığı; kabileleri âdeta birbiriyle yarışır hale getirmekteydi. Neticede bu yarış kızı-şarak iş mücadele ve savaşa kadar varıyordu.³³

Benzer iklim şartlarında yaşayanların niçin Moğollar gibi bir istila başlatmadıkları, acımasız savaş taktiklerini yürürlüğe koymadıkları, kuralsız davranmadıkları, insanları katliama tabi tutmadıkları, medeniyet ve kültür unsurlarını yok etmedikleri, mamur şehirleri yakıp yıkmadıkları vb. soruların salt tarihçilerin ve psikologların çalışmalarıyla çözümlenmesi güç bir olgudur. Dolayısıyla her iki disiplinin ortaklaşa çalışmalarıyla belki bazı sonuçlara varmak mümkün olabilecektir.

Günümüzde sık rastlanan “çocukluğuna inme”li replik tarihe ve tarihi şahsiyetlere, mesela Cengiz Han’a yöneltile kim bilir neler anlatacaktır? Çünkü çocukluk döneminde hayli ilginç olaylar yaşamıştır.

Öncelikle o, doğduğunda sağ elinde saka kemiği³⁴ büyüklüğünde pıhtılaşmış kan tutuyordu.³⁵ Bir insan ne halde doğduğunu elbette asla hatırlamaz. Ama doğumuna tanık olanların kendisine anlattıkları bu halin Cengiz’i nasıl etkilediği bilinmez.

Moğolların Gizli Tarihi adlı eserde kaydedildiğine göre o, çocukluğundan itibaren ailesiyle ilgili şu haberleri dinleyerek büyümüş olmalıdır. Onun cediti Tanrı’nın takdiriyle yaratılmış bir bozkurt, eşi ise beyaz bir maral idi.³⁶ Büyük büyükannesi Alan Ko’a kocasının ölümünden sonra yeniden evlenmediği halde doğum yapmaya devam etmişti. Bu durum dedikoduya sebep olunca³⁷, o, beş çocuğunu etrafına toplayarak bunun gerekçesini açıklamaya çalışmış ve oğullarına birlik olmanın önemini örneklerdirerek anlatmıştı.³⁸ Moğollarda birlik fikrini ilk ortaya atan kişi belki de efsanevi büyükanne Alan Ko’a idi. Onun ölümünden sonra birlik

³¹ D’Ohsson, *Târîh-i Moğol*, s. 20.

³² Moğol kabileleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Reşîdüddîn, *Câmi’u’t-tevârîh*, I, 23-163 vd.; Gölpinarlı, *Câmi’u’t-tevârîh*, s. 21 vd.

³³ Daha geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşây*, I, 93; Reşîdüddîn, *Câmi’u’t-tevârîh*, I, 165.

³⁴ *Gizli Tarih*’te (s. 19) “saka” kelimesine düşülen dipnotta “İçine erimiş kurşun doldurulan ve oyunda kullanılan kemik; hayvanların ayaklarından elde edilir.” biçiminde bir tarif yapılıyor. Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla saka kemiği aşık kemiği olmalıdır. Yani baldır kemiği ile eklemleşerek bileğin belli başlı oynak merkezini oluşturan, ayak bileğinde bulunan küçük kemiklerden biri. (Krs. TTK, *Türkçe Sözlük*).

³⁵ *Gizli Tarih*, s. 19.

³⁶ *Gizli Tarih*, s. 3. Çeşitli dönemlerde ve değişik etkiler altında meydana getirilmiş farklı kaynakların Moğolların efsanevi menşesine ilişkin bilgilerini karşılaştırmak için bkz. Gülensoy, “Moğolların Gizli Tarihi”, *TS/TA*, c. II, sy. 2 (İlkbahar 2007), s. 257-275.

³⁷ *Gizli Tarih*’te (s. 7) dedikodu yapanların bizzat Alan Ko’a’nın kendi oğulları olduğu kayıtlıdır.

³⁸ *Gizli Tarih*, s. 7-8; Reşîdüddîn I, 171; Gölpinarlı, s. 131; Ahmet Temir, *Cengiz Han*, Ankara 1989, s. 15. Birçok efsane ve tarihi şahsiyetle ilgili olarak anlatılan okları tek tek kolayca kırma ama bir ok demetini asla kıramama fenomeni burada bir kez de Alan Ko’a tarafından yinelenmektedir.

aşısının tutmadığı anlaşılırsa da, bir süre sonra birliğin nasıl yararlı bir şey olduğu başarılı bir baskın sonunda elde edilen ganimetle bizzat görülmüş oldu.³⁹

Nesiller geçtikten sonra Kabul Kağan tarafından yönetilen Moğolların başına onun vasiyeti üzerine kendi oğulları olmasına rağmen Senggun-bilge'nin oğlu Ambakay Kağan geçti.⁴⁰ Böylece Alan Ko'a'nın öğütleri esnasında oğullarının yöneticiliğine ilişkin kehaneti⁴¹ neredeyse boşa çıkacaktı ki, Ambakay Kağan Cuyinler tarafından esir alınarak Kitalara teslim edildi. Ambakay intikamının alınmasını vasiyet etti.⁴² Moğollar Kabul Kağan'ın oğlu Kutula'yı han seçtiler. İktidar yeniden Alan Ko'a'nın soyuna dönmüştü. Moğollar Tatarlarla 13 kez çarpıştırsa da, intikamlarını alamadılar.⁴³ İleride Cengiz Han unvanıyla tanınacak Temucin bu intikam savaşlarının yapıldığı ortamda dünyaya geldi. Babası Yesugay Bahadır, düzenlediği bir baskın sırasında daha başkalarıyla birlikte Temucin-ege adlı Tatar reisini esir alarak meskenlerine getirdiği için yeni doğan bebek bu büyük olayın hatırasını yaşatmak uğruna Temucin diye adlandırıldı.⁴⁴

Temucin dokuz yaşındayken annesi Ho'elun'un kabilesi Torgut boylarından Olhuno'ut uruğundan Unggiratlardan Dei-Seçen'in kızı Borte ile nişanlandı. Borte kendisinden bir yaş büyüktü. Olhuno'utlar Temucin'in dayılarıydı. Günün âdeti gereğince Temucin kayınbabasının yanında bırakıldı. Yine geleneklere göre babası Yesugay yedek atını da dünürüne rehin vermişti. İlginçtir, bu devir teslim töreninde baba oğlunun insani bir özelliğine dikkat çeker. Temucin köpekten korkmaktadır.⁴⁵ Yesugay dönüş yolunda bir grup Tatarla rastladı. Tatarlar, onu oğlu Temucin'in adlandırılmasına sebep olan baskından dolayı düşman bilmişlerdi. Çok susadığı için yanlarına gelen Yesugay'a zehirli içecek sundular. Kendisini iyi hissetmeyen Moğol bahadırı hemen yola çıktı. Üç gün sonra evine geldiğinde iyice fenalaşmıştı. Dünürünün yanında bıraktığı oğlunu getirmesi için bir adam gönderdi. Temucin gelmeden babası ölmüştü.⁴⁶

Temucin'in babasının Tatarlar⁴⁷ tarafından zehirlenmesini unutmadığı anlaşılıyor. Zira Yasa'da özellikle bununla ilgili bir hüküm vardır ki, dikkat çekicidir. Her türlü zehirlenme ihtimalini ortadan kaldırmak için yemek ikram edilen kişi, ikram sahibi kendisi yemekten tatmadan yemeyecektir.⁴⁸ Yasa metni şöyledir: "İs-

³⁹ *Gizli Tarih*, s. 9-12.

⁴⁰ *Gizli Tarih*, s. 15.

⁴¹ *Gizli Tarih*, s. 7.

⁴² *Gizli Tarih*, s. 16.

⁴³ *Gizli Tarih*, s. 18.

⁴⁴ *Gizli Tarih*, s. 19, Reşidüddîn, *Câmi'u't-tevârîh*, I, 210, 232.

⁴⁵ Psikoloji'de üzerinde fazlaca durulan çocuklukta korku motifleriyle ilişkisi nedir? Temucin'in zamanla bu korkunun üstesinden geldiğini, onu fobiye dönüştürmediğini hayatının ileriki döneminde buna dair herhangi bir kayda rastlamadığımız için belki söyleyebiliriz.

⁴⁶ *Gizli Tarih*, s. 21-22.

⁴⁷ Tatarların çok güçlü bir boy olmaları, yetmiş bin hanelik büyük bir topluluk oluşturmaları, yurtları, savaşçılıkları ve faaliyetleri hakkında bkz. Reşidüddîn, *Câmi'u't-tevârîh*, I, 53.

⁴⁸ Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 54.

terse veren bir prens ve alan bir tutsak olsun, veren tadına bakmadan önce onun elinden bir şey yemek yasaktır.”⁴⁹

Temucin baba ocağına dönmüştü. O sırada Temucin dokuz⁵⁰, Coçi-Kasar yedi, Haçi’un-elçi beş, Temuge-otçigin ise üç yaşındaydı. Bu dört erkek kardeşin bir de henüz beşikte bir kız kardeşleri (Temulun) bulunuyordu.⁵¹

Moğollarda poligami vardı.⁵² Erkekler geçimlerini sağlayabilecekleri kadar eş almak hakkına sahiptiler.⁵³ Onun için Yesügey’in başka eşlere ve bu eşlerinden de çocuklara sahip olması garipsenmemelidir.⁵⁴ Nitekim Bekter⁵⁵ ve Belguday⁵⁶ ismindeki iki erkek çocuğunun Ho’elun-ucin dışındaki eşlerinden olduğu açıktır.

Reisleri Yesugay’ı kaybeden aile üyelerini güç günler bekliyordu. Nitekim evvela Yesugay’dan önceki aile reisi Ambakay Han’ın hanımları, Yesugay’ın dul eşi ve ailenin başı Ho’elun-ucin’i azarladılar. Bu, klanın parçalanmasında ilk adımı teşkil etti. Ardından kabile büyükleri “Bu kadınla çocuklarını⁵⁷ burada bırakıp göç edin, onları almadan gidin.” şeklinde bir karara vardılar. Yesugay kabilesinin üyeleri olan “Taiçi’utlar”, reislerinin ölümünü takip eden günlerde onun ailesini tek başına bırakarak kabile birliğini bozup, Onan Nehri boyunca akıntı istikametinde yola koyuldular. Reislerine gönülden bağlı Çaraha-ebugan adlı kabile üyesi, Yesugay ailesinin geride bırakılmasına içerleyerek gidenleri durdurmak amacıyla harekete geçince, onu mızrakla sırtından yaraladılar. Temucin, yaralı Çaraha’yı meskeninde ziyaret etti. Olan biteni dinledikten sonra ağlayarak dışarı koştu. Annesi Ho’elun-ucin eline bayrak alarak ata bindi ve halkın yarısını geri döndürmeyi başardı. Fakat sonradan onlar da durmadılar ve göç edenlere katıldılar.⁵⁸

Acaba Temucin bu dışlanmışlık karşısında ne gibi duygulara bürünmüştü? Dışlanmışlığın acısını ne kadar derinden hissetmiş, nasıl hırslanmıştı?

⁴⁹ Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 144.

⁵⁰ Reşidüddîn (I, 233) babası öldüğünde on üç yaşında olduğunu belirtir. Hattâ o aynı yerde Cengiz’in doğum tarihini de hicri yıla dönüştürerek verir: Zilkade 549 (Ocak/Şubat 1155). Temucin’in doğum ve ölüm tarihleri ile Kameri takvime göre 75 ve Şemsi takvime göre 73 yıl ömür sürdüğüne, 14 Ramazan 624’te (28 Ağustos 1227) öldüğüne ilişkin ekstra bilgiler için ayrıca bkz. Reşidüddîn, *Câmi’u’t-tevârîh*, I, 417, 418.

⁵¹ *Gizli Tarih*, s. 19.

⁵² Nitekim Yasa şu maddeyi içermekteydi: “Çok kadınla evlenmeye izin vardır.” Bkz. Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 149.

⁵³ Carpini, *Moğol Tarihi*, s. 30. Carpini, Moğollardan bazılarının 10, 50, hattâ 100 karısı olduğunu söylerken kendi gezisi sırasında artık iyice zenginleşmiş Moğol erkeklerinin çok eşliliği nasıl uyguladıklarına işaret ediyor olmalıdır. Carpini’nin verdiği bu rakamlar muhtemelen nikâhlı eşlerle odalıklara ait toplam sayıyı göstermektedir.

⁵⁴ Reşidüddîn (*Câmi’u’t-tevârîh*, I, 203) onun her kavimden karısı olduğunu belirtir ve Cengiz Han’ın annesi de dâhil olmak üzere Yesugay’ın diğer eşlerini anlatır.

⁵⁵ Reşidüddîn (*Câmi’u’t-tevârîh*, I, 203-211), Bekter’den hiç söz etmediği gibi Yesugay’ın oğullarının sayısını 5’le sınırlandırır: Temucin, Kasar, Kaçiyun, Temuge ve Belguday.

⁵⁶ *Gizli Tarih*, s. 27, 28. *Gizli Tarih*’te bir başka yerde (s. 39) Belgutay’ın annesinin aileyle birlikte yaşadığından söz edilir. Bir başka yerde de (s. 50-51) Merkitlere esir düşerek odalık yapıldığı, kurtarıldığında bu duruma dayanamayarak ormana kaçtığı ve bulunamadığı kaydedilir.

⁵⁷ Ho’elun-ucin ile Temucin ve kardeşlerini.

⁵⁸ *Gizli Tarih*, s. 23-24. Ayrıca bkz. Reşidüddîn, *Câmi’u’t-tevârîh*, I, 241.

Artık aile bir başına kalmıştı. Temucin bu günleri ailenin en büyük erkek çocuğu olarak en net hatırlayanlarıydı. Bir tür Moğol Hanedan Kroniği olan *Gizli Tarih*'te dul kadının ve çocuklarının hayata tutunmak için nasıl bir uğraş verdikleri bazen manzum, ama daha çok nesir tarzında acıklı bir dille anlatılır. Anne dişini tırnağına takarak çocuklarını büyütmeyi sürdürmektedir. Yiyecekleri çoğunlukla yabani meyveler, bitki ve ot kökleri, (taze ve kuru) soğan, sarımsak türünden basit gıdalardır. Annenin sertliğine ve şiddet yanlısı bir eğitim güttüğüne de dikkat çekilir. Fakat anne hedefine ulaşmıştır. Çocukları han olmak için büyümüş gibidirler. İntizamı seven bir annenin elinde mazbut ve akıllı yetişmişlerdir. Mağrur ve asil, er oğlu er ve cesurdurlar. Artık devreye girmek zamanı geldiğine karar vermeleri çok sürmez. Annelerine yardımcı olmak için olta ve kanca yaparak, iğneleri bile kullanarak Onan Nehri'nden balık avlamaya başlarlar. Annelerine teşekkürleri ve katkıları böyle olmuştur.⁵⁹

Gizli Tarih, annenin sertliğine ve şiddet yanlısı bir eğitim güttüğüne, intizamı sevdiğine, dikkat çekmekte, çocukların bu tutum ve davranışlara karşı mağrur ve asil duygulara büründüklerini, yiğitliği ve cesareti önceliklerini belirtmektedir. Bu eğitimin etkisiyle ve annenin otoritesine saygısından olsa gerek Cengiz, 1206'da kağan seçildikten sonra aralarında çıkan bir anlaşmazlık üzerine kardeşi Kasar'ı neredeyse öldürmek üzereyken annesinin şiddetli müdahalesi sebebiyle korkusundan titremiştir. İki oğul arasındaki anlaşmazlığı çözmek için kara arabaya ak deveyi koşarak bütün gece yol kat etmiş olan anne olay yerine tam zamanında ulaşmıştı. Arabasından hiddetle inmiş, Cengiz'in kollarını bağlattığı, şapkasını ve kemerini çıkarttığı oğul Kasar'ı bu müşkil halden kurtarmıştır. Fakat hiddetini yenememiş, sinirinden yere oturmuş, memelerini çıkarıp dizlerinin üzerine yayararak aynı annenin çocukları olduklarını ve aynı kaynaktan beslendiklerini hatırlatmıştı.⁶⁰ Cengiz annesini ancak şu sözlere yatıştırabilmişti: "*Anne seni kızdırdığımdan dolayı çok korktum ve utanıyorum...*"⁶¹

Bilindiği gibi kendisinden daha güçlü bir otoriteye koşulsuz boyun eğme ve daha zayıf olanı ezme şeklindeki çift değerlilik özelliğini Adorno otoriter kişiliğin temel niteliği olarak belirlemektedir. Adorno'ya göre, otoriteryen karakterin kuvvetle özdeşleşmesi, "aşağı" olan her şeyin yadsınmasıyla birlikte gider. Otoriteryen karakter, bütün iç grupla ve aileyle özdeşleşerek otoriter disiplini kendi kendine

⁵⁹ *Gizli Tarih*, s. 25-26. Yasa'da ana babaya karşı koymak ağır cezalar gerektirmektedir. Anlaşılan Temucin, annelerinin çocukluklarında kendilerine karşı gösterdiği özveriyi ödüllendirmek istemiştir: "*Ana - babalarına karşı koyan çocukları gören kimse, onları beyin önüne götürüp onlar hakkında şikâyetle bulunmalıdır. Çocuklar ergin ve mümeyyiz iseler cezaları kendi sınıflarından bir savaşçının tam teçhizatı ve 9 hayvandır. Ayrıca bunlar ana-babalarından ayrı bırakılırlar. Öğretmenine, babasına veya anasına fiilî tecavüzde bulunan ve bunlara karşı yakışsız hareket eden 3x9 hayvan, daha küçük suçlarda 2x9 veya yalnız 9 hayvan verir.*" (Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 155).

⁶⁰ Burada anne ilginç bir bilgi verir. Temucin sadece bir memesinin sütünü tamamen emip tüketebilmiş, Haçi'un ile Otçigin bir memeyi bile emip tüketememişler, ama Kasar bir başına iki memenin sütünü de sonuna kadar emmiştir. Anne buradan hareketle Temucin'in akılca, Kasar'ın ise vücutça kuvvetli olmasına açıklama getirmeye çalışır.

⁶¹ *Gizli Tarih*, s. 163-164; Temir, *Cengiz*, s. 82-83.

dayatabilmektedir. Öte yandan aile ve iç grup aynı zamanda, özümşenen otoritenin diğer bireylere de en yoğun biçimde yansıtıldığı alandır.⁶²

Aslında ilk zamanlar Temucin yaşça kendisine en yakın olan öz kardeşi Kasar'la⁶³ iyi anlaşmaktadır.⁶⁴ Bekter ve Belguday da birbirleriyle iyi bir ikili oluşturmuşlardır. Bir gün parlak bir Sohosun Balığı yakalayan Temucin-Kasar ikilisinin elinden Bekter'le Belguday bu güzel avı zorla alırlar.⁶⁵

Temucin'le Kasar Bekter'le Belguday'ı annelerine şikâyet etmişlerdir. Anne aralarında mücadele etmemelerini kardeş olduklarını söyleyip enerjilerini asıl yönlendirmeleri gereken noktaya işaret eder. Zira "Gölgelerinden başka arkadaşları yoktur/(Hayvan) kuyruğundan başka da kamçıları." Tayçı'utlardan intikam almayı düşünmelidirler. Temucin'le Kasar annelerinin hakemliğinden memnun olmamışlardır. Çünkü diğer kardeşleri daha önce kendileri tarafından avlanan bir kuşu da yine zorla ellerinden almışlardır. Bir tepede bir beygirle dokuz hayvanı gütmekte olan Bekter'e oklarını çeken Temucin arkadan, Kasar önden gizlice yaklaşır. Bekter onları fark eder. Niyetlerini sezmiştir. Tayçı'utlardan birlikte intikam almaları gerektiğini hatırlatarak kendisini ve kardeşini öldürmemeleri için bazı sözler sarf eder. Sonra da muhtemelen söylediklerinde samimi olduğunu ortaya koymak amacıyla bağdaş kurup oturur. Yani Temucin'le Kasar'a karşılık vermez. Fakat bu ikisi onu önden ve arkadan oklayarak dönerler. Anneleri eve gelen çocuklarının çehresinden durumu anlamıştır. "Katiller!" diye seslenir. Hole'un, Temucin'e elinde kara kan parçası (pıhtı) tutarak doğduğunu hatırlatır⁶⁶, Kasar'ı da meşimesini (döl eşi) ısırın bir köpeğe benzetir. Ardından avına saldırıp acımadan avlayan yahut evcilleştiği halde yabani davranışlar sergileyen hayvan, kuş, sürüngen ve balıklardan örnekler vererek, intikamı bir kenara bırakmalarına kızarak çeşitli deyim ve atasözleriyle güçlendirilmiş zengin içerikli bir konuşmayla azarlar da azarlar. Fakat olan olmuştur, yapacak bir şey kalmamıştır. Durum kabullenilir ve hayat bir süre sonra normale döner.⁶⁷

Küçük yaşta kardeş katili olmanın bir çocuğun psikolojisini nasıl etkilediği ve bu olgunun onun ilerideki yaşamında nelere mal olduğu herhalde ayrıca irde-lenmelidir.

Temucin ailesi, baba Yesugay Bahadır'ın vefatından sonra kabile birliğini bozarak kendilerine yalnız bırakan ve bütün klanı peşlerine takarak giden Tayçı'utlardan intikam almayı düşünürken, Tayçı'utlar da Temucin ve ailesinin günü gelince kendilerinden yaptıklarının hesabını sorabileceği meselesine kafa yormaktaydılar. Bir süre sonra Tayçı'utlar yılanın başını büyümeden ezmek gerektiğine karar vererek Temucin ve kardeşlerini yok etmek üzere saldırıya geçtiler. Bu

⁶² Adorno, *Otoritaryen Kişilik*, s. 300-306.

⁶³ Reşidüddîn'e göre (*Câmi'u't-tevârih*, I, 203) ismi Cuci, sıfatı Kasar'dır. Kasar, yırtıcı anlamına gelmektedir. Reşidüddîn burada onun fiziki özellikleri hakkında da ayrıca bilgi verir. Onun fiziki özellikleri, savaş alanındaki mücadelesi ve silah kullanımı için ayrıca bkz. *Gizli Tarih*, s. 121-122.

⁶⁴ Reşidüddîn, *Câmi'u't-tevârih*, I, 203.

⁶⁵ *Gizli Tarih*, s. 27.

⁶⁶ Anne'nin bunu suçlayıcı bir argüman olarak kullandığı anlaşılıyor.

⁶⁷ *Gizli Tarih*, s. 27-29.

saldırı karşısında Temucin ve ailesinin yakındaki ormana gizlenmekten başka çaresi yoktu. Temucin ailesi, ormanda ağaçları keserek çitimsi bariyerler yaptılar, ok atmaya başladılar, ama Tayçı'utlara direnmeleri zordu. Ailenin aciziyetini fark eden Tayçı'utlar çok geçmeden esas niyetlerini açığa vurdular. En büyük çocuğu, yani Temucin'i istiyorlardı.⁶⁸

Tayçı'utlar niye bütün aile üyelerini veya Temucin dışındakileri değil de, ısrarla onu istiyorlardı? Bunu çözmek zor gözüküyor. Ama bilinen bir şey vardır ki, babanın ölümü üzerine ailenin bütün yükü en büyük erkek çocuğun omzuna biner. En büyük erkek çocuk kısmen babanın yerini alır. Aileyi çekip çevirmek artık onun asli görevi olmuştur. Belki bu yüzden, belki de ileride tarihin doğrulayacağı gibi kendisinde bir liderlik özelliği sezdiklerinden düşmanları öncelikle onu hedeflemişti. Büyük oğlu ortadan kaldırdıktan sonra muhtemelen ailenin diğer üyelerine yöneleceklerdi veya ailenin perişan ve etkisiz halini gözlemleyerek onlardan kendilerine bir zarar gelmeyeceğine ikna olup işleri olurlarına bırakacaklardı.

Annesi ve kardeşleri Temucin'i düşmanlarına teslim etmek yerine ata bindirip kaçırdılar. Temucin, Tergune tepesindeki ormana girmeyi başardı. Tayçı'utlar da peşinden yetişip ormanı kuşattılar. Temucin üç gece bekledi. Çıkmaya karar verdiğinde atının eğerinin ve göğüslüğünün çözülüp düştüğünü gördü. Bunu ilahi bir ikaz olarak algıladı. Üç gün daha saklandı. Altıncı gün çıkmaya karar verdiğinde beyaz bir kayanın çıkış yolunu kapattığını gördü. Bunu da kutsal bir uyarı olarak kabul edip üç gün daha kaldı. O ormanda tek başına tam dokuz gün yiyeceksiz kaldıktan sonra "Şerefsizce ölmektense çıkmalıyım." deyip yolu kapayan beyaz taşın yanından ok yapma bıçağıyla ağaçları keserek kendisine yol açtı. Ormandan çıkar çıkmaz da hâlâ bekleyen Tayçı'utların eline düştü.⁶⁹

Gizli Tarih bu bilgileri verirken ne Temucin'in yaşından ne de olayın meydana geldiği tarihten söz eder. Dolayısıyla bu olay başından geçtiğinde Temucin'in kaç yaşlarında olduğu bilinmemektedir. Tarihi tespit edebilmek adına tek dayanak noktası "*civcivlerin veya kuzuların tüy değiştirdiğine, salyası akan küçüklerin büyüdüğüne veya salyasını silecek çağa girdiklerine*" dair bir şiir yahut deyim parçacığıdır. Buradan hareketle babası öldüğünde dokuz veya on üç yaşında olan Temucin'in biraz daha büyüdüğü söylenebilir. Hattâ birazdan tafsilatına girilecek olan önlemleri alabildiğine göre gençlik çağlarında olduğu iddia edilebilir. Asıl önemlisiyse Temucin'in dokuz gün süreyle düşmanlarının girmeye cesaret edemediği, hattâ ancak elindeki bıçağı kullanarak yol açabildiği balta girmemiş bir ormanda kalmasının onun ilerideki kişiliğini ne derece etkilediğidir. Bu cangılda gündüz bir yana geceyi nasıl geçirmiştir? Kulağına ne gibi sesler gelmiştir? Ve o bütün bu yaşadıkları karşısında hangi duygulara kapılmıştır?

Tayçı'utların reisi Tarhutay-kirihtuh Temucin'i alıp götürdü. O, köylerde sıra ile her evde birer gece bırakılıyordu. Yazın ilk ayının on altısında dolunay gününde Tayçı'utlar Onan Nehri sahilinde bir ziyafet düzenlemişler, güneş batınca dağılmış-

⁶⁸ *Gizli Tarih*, s. 30.

⁶⁹ *Gizli Tarih*, a.y.

lardı. Temucin'in başındaki gardiyan zayıf birisiydi. Boynuna takılmış bukağıyı bu adamdan çekip almak zor olmamıştı. Ardından kafasına vurarak gardiyanını bayıltmayı da başardı ve kaçtı. Bu defa ormana değil, nehre doğru gitti. Vücudunu suyun içine sadece nefes almak için yüzünü dışarıda tutacak şekilde gizleyip bukağısını akıntı yönüne salıverdi. Muhafızı ayılınca tutuklunun kaçtığını haber verdi. Tayçı'utlar toplandılar ve gün gibi ay ışığında ormanı taradılar. Sulduslardan Sorhan-şira oradan geçerken onun nehir üzerinde yattığını gördü. Kurnazlığına ve aldığı önleme hayran oldu. "Tayçı'ut kardeşlerinin" Temucin'i işte tam da bu yüzden, yani kurnazlığı, tedbirli oluşu ve aklı yüzünden gözünden okunan ve gelecek vadeden kişiliği sebebiyle kıskançlıkla takip ettiklerini düşündü. Ona pozisyonunu bozmamasını, kendisini ele vermeyeceğini söyleyip gitti. İkinci taramada Tayçı'utları yanılttı. Temucin'e dikkatli olmasını tembihledi. Üçüncü taramada ise Sorhan-şira geceyi bahane etti, son bir kez daha aramaya karşı olmadığını, fakat bu işi gündüz yapmanın uygun olacağını, bukağılı bir insanın fazla uzaklaşamayacağını söyledi. Temucin'e de arayanlar dağılınca annesiyle kardeşlerini aramaya gitmesini, kendisini ele vermemesini öğütledi. Temucin, Sorhan-şira'nın evindeki tutukluluk nöbeti sırasında onun oğullarının uyumasını sağlayacak şekilde bukağısını gevşettiklerini, şimdi de babalarının onu yakalatmayışını değerlendirerek kendisini olsa olsa bu ailenin kurtaracağını hesapladı. Araya araya Sorhan-şira'nın evini buldu. Sorhan-şira, annesi ile kardeşlerinin yanına gitmesine dair tavsiyesini yerine getirmediği için Temucin'e çıkışırken oğulları onun kendilerine sığındığını ve töre gereğince korumak gerektiğini söyleyerek bukağısını çözüp yaktılar. Kendisini de evin arkasındaki yün arabasına gizlediler. Üçüncü gün Tayçı'utlar Sorhan-şira'dan kuşkulandılar. Evini arabasını aradılar. Arabaya çıkıp yünlerin dibine yaklaştıklarında Sorhan-şira o sıcakta yünlerin arasında saklanmanın imkânsız olduğunu söyleyerek Temucin'i ikinci kez kurtarmayı becerdi. Arayanları savuşturduktan sonra altına bir kısrak, yanına biraz yiyecek içecek ve eline bir yayla iki ok verip Temucin'i yola çıkardı. Temucin bir süre yol aldıktan sonra ailesine kavuştu. Hep birlikte göç edip yeni bir yerleşim yeri buldular. Yiyecekleri, dağ ve tarla sığanıydı.⁷⁰

Temucin, böylece belki de hayatının en büyük tehlikelerinden birisini talihinin yardımıyla bir kez daha atlatmıştı. Hayat sürprizlere gebe dir. Tatlı olayları acı olayların izlemesi işten bile değildir. Nitekim Temucin'in yaşantısı özenilecek düzeyde olmasa da o ailesinin, sevdiklerinin arasındaydı. Öncelikle düşmanlarının niye bilhassa kendisini hedeflediğini çözmeye çalışmış olmalıdır. Ardından da adi bir suçlu gibi boynunda bukağı ile ev ev, oba oba gezdirilmesinin sebeplerine ulaşmayı denemiştir. Götürüldüğü yerlerde hakarete uğramanın, aşağılayıcı ve nefret dolu bakışları üzerinde hissetmenin etkisini göğüslemek zorunda kalmış ve hayli bilenmiştir. Ya nefes alabilmek için sadece burnu dışarıda kalacak şekilde bütün vücudunu suya gömdüğü ve boynunda bukağı olduğu halde düşmanları kendisini ararken neler hissetmişti? Kavurucu yaz sığığında yapağılar içine gömü-

⁷⁰ *Gizli Tarih*, s. 31-34; Reşidüddin, *Câmi'u't-tevârîh*, I, 242.

lü vaziyette sıcaktan bunalmış, güçlkle nefes almak için çırpınırken, düşmanlarına yakalanma korkusuyla buram buram terlerken neler duymuş, neler düşünmüştü? Daha düne kadar babasının emrinde bir ulus oluşturan bu insanların kendilerine niye sırt çevirdiği, aynı amaç uğrunda hareket eden ve “ulus”u oluşturan unsurların nasıl olup da yönetici aileye böylesine düşmanlık duygularıyla dolduğu herhalde onun için çözülmesi güç bir bulmaca gibi görünmüştür. Belki de bu sırada dağınık boyları yeniden bir araya toplayıp ulus haline getirebilmek için gerekli olan enstrümanı düşünüyordu. Muhtemelen bunun ancak demir yumruk, yani acımasız güç olduğu sonucuna ulaşmıştı.

Bu olaylar sırasında gördüğü olumlu davranışların izlerini Cengiz Yasası'nda bulmak zor değildir. “Ülkemizde barışı bozan, birbirleriyle savaşan, büyük bir Aymak'ı veya bütün bir Nutuk'u imha ve yağma eden beylere diğer Moğol ve Oyrat beyleri birlikte saldırmalı ve onlara hadlerini bildirmelidirler; bunların beyliği ellerinden alınmalı ve diğerleri arasında bölüştürülmelidir. Asıl suçluları da öldürülmemeli, çıplak ve bir şeysiz serbest bırakmalıdır. Bunların mallarının yarısı zarar görmüş olanlara, dörtte biri Moğollara ve dörtte biri de Oyratlara verilir.”⁷¹ “Atını kaybeden ve yaya olarak yakınlarının yanına gidemeyecek olan bir yabancıya bir at vererek yardım eden iki at almaya hak kazanır.”⁷² “Yolunu kaybetmiş veya açlıktan ölmek üzere olan bir kimseye yardım eden, ancak o kimsenin verebileceği kadarını almaya hak kazanır.”⁷³

Buraya kadar anlatılanlardan açlığın Temucin'in çocukluk ve gençlik döneminin ayrılmaz parçası olduğu söylenebilir. Dönüşünden sonra yine açlıkla baş etmek ve yiyecek sıkıntısına çözüm bulmak gibi temel bir sorunla boğuşmak zorundaydı. Dolayısıyla onun ilerleyen dönemde Cengiz Han olarak Yasa'sını oluşturduğunda yiyecek paylaşımı ve yemeğe saygı sorununa yaklaşımı şöyle olacaktır: “Başkasının yanında onu birlikte yemeğe çağırmadan bir şey yemek ve arkadaşlarından daha çok yemek yasaktır. Üstünde yemek pişirilen ateşin veya yenilmekte olan bir yemeğin üzerinden geçmek yasaktır.”⁷⁴ Sofraya orada bulunan herkes davet edilmeli ve yemek mutlaka paylaşılmalıydı. Fakat insan yemek sırasında diğerlerini gözetmeli ve onlardan fazla yememeye dikkat etmeliydi. Ayrıca yemeğin üzerinden geçmek yasaktı. Bu kuralların konulmasının arka planı ve Cengiz Han'ın Temucin adını taşıdığı dönemde yaşadıklarının kuralların oluşumundaki payı dikkatle takip edilmelidir. Dahası “Seyyahlar yemek yemekte olan kimseleri görünce attan inmeli ve izin istemeden onlarla birlikte yemelidirler. Bunu onlara kimse yasaklamamalıdır.”⁷⁵ Yemek, o kadar saygın bir ihtiyaç maddesiydi ki yeterince tüketilmeliydi. Fazla tüketilirse cezası ağırdı: “Çok yemek yemekten ötürü kim kusarsa, onu çadırda sürüklemeli ve hemen öldürmeli.”⁷⁶

⁷¹ Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 152.

⁷² Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 147.

⁷³ Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 148.

⁷⁴ Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 144.

⁷⁵ Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 144.

⁷⁶ Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 145.

Ailenin daha önce Bekter'in katli münasebetiyle söz edildiği gibi yayılan bir benekli beygiri ile sekiz atı vardı. Bir ara hayvanlar evin önünden yağmacılarca kaçırılmıştı. Kardeşleri Balguday'la Kasar'ın ısrarlarına rağmen Temucin kısa kuyruklu konur⁷⁷ atlarına binerek yağmacıları takibe koyuldu. At avdan geldiği için yorgundu. Dördüncü gün bir gence rastladı. Genç ona yağmacılardan haber vermekle kalmadı, altına iyi ve dinlenmiş bir at çekti. Temucin onu caydırmaya çalıştıysa Bo'orçu adındaki bu genç adam işini bırakarak onunla birlikte yola koyulmaktan çekinmedi. Üç gün sonra akşam vakti yağmacılara ulaştılar, atları kurtararak kaçmaya başladılar. Yağmacılar peşlerinde idi. Onları atlatmayı başardılar ve üç günlük bir yolculuktan sonra Bo'orçu'nun evine geldiler. Babası oğlunu arıyordu. Oğluna kavuşunca gözyaşları içinde onu azarlamaya başladıysa da, daha sonra bu ikiliye iyi arkadaş olmalarını, iyi arkadaşın en zor bulunan şey olduğunu söyledi. Temucin'in atları birlikte kurtardıkları için bir kaçını verme teklifini reddeden Bo'orçu üstelik yiyecek ve içecek temin ederek yeni arkadaşını uğurladı. Temucin üç günlük bir yolculuktan sonra atları kurtarmış olarak annesine ve kardeşlerine kavuştu.⁷⁸

Yasada at hırsızlığının cezası ağırlaştırılmıştı: "Yanında çalınmış bir at bulunan bir kimse, onu sahibine aynı değerinde 9 atla geri vermeye mecburdur. Buna malî takati yoksa atlar yerine çocukları alınmalıdır. Çocuğu da olmayanı bir koyun gibi kesmelidir."⁷⁹ At hırsız çaldığı ata karşılık niçin dokuz at vermek zorundaydı? Yasanın bu maddesine yukarıda geçen at çalma ve Temucin'in atlarını kurtarma operasyonunun hatırası mı yansımıştı? Zira benekli beygirle beraber yayılan atların sayısı dokuzu buluyordu. Bir ata karşılık dokuz at ceza kesilirken ölçü Temucin'in gençliğinde yaşadığı olaydaki sayıda mı gizliydi? Mali takati olmayan at hırsızının çocuklarının alınması, çocuğu yoksa koyun gibi kesilmesi sadece hırsızlığı önlemeye yönelik bir tedbir miydi, yoksa Temucin'in atlarını kurtarıırken çektiği sıkıntıların hincından mı kaynaklanıyordu? Bir başka maddede daha hayvan hırsızları ağır mali cezalara çarptırılıyorlardı: "Yabancı bir boyun hayvanlarını sürüp götürmek 8x9 hayvanın alınması ve ayrıca tanığa da 9 hayvan verilmesiyle cezalandırılır."⁸⁰

Burada en dikkat çekici hususlardan birisi dokuz sayısına adeta bir kutsallık verilmesidir. Nitekim o, Cengiz Han olduktan sonra çoğu konuda dokuzlu bir sistem geliştirmiştir. Bazı araştırmacılar bu dokuzlu sisteme dair özel çalışmalar yapma gereği duymuşlardır.⁸¹

Temucin nişanlısı Borte-ucin'i buldu ve evlendi. Daha sonra Cengiz Han olarak başarıdan başarıya ve zaferden zafere koştuğu sıralarda hanımları ile odalıklarla

⁷⁷ Konur, atların rengini tanımlamak için kullanılan kır, yağız, doru, kula, al, ala gibi kelimelerdendir. Hangi renge işaret ettiğine dair bkz. Küçük, "Türk Kültüründe Donlarına Göre Atlar", *TS/TA*, c. IV, sy. 8 (Sonbahar 2009), s. 1839.

⁷⁸ *Gizli Tarih*, s. 34-36.

⁷⁹ Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 145.

⁸⁰ Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 160.

⁸¹ Moses, "Tripllicated Triplets", *AFS*, c. XLV, sy. 2 (1986), s. 287-294.

rının sayısının 500 olduğu dönemde bile Borte-ucin Başkadın olmayı sürdürecektir. O, bütün kadınlarının en itibarlısı ve Moğol Hakanının gözdesi idi.⁸² Arkadaşı Bo'orçu'ya kendisine katılması için haber gönderdi. O haberi alır almaz gelip Temucin'e iltihak etti. Daha sonra baba dostu Ong Han'la ittifakı yeniledi. Ong Han ona ulusunu toplamayı vaat etti. Temucin'in sadık adamlarına bir yenisi, Urianghatlardan Carçi'uday'ın oğlu Celme eklendi.⁸³

Temucin'in hayatındaki en dramatik olaylardan birisi bütün bu mutlu ve güzel gelişmelerden sonra meydana geldi. Yesugay, Temucin'in annesi Ho'elun-ucin'i Merkitlere gelin giderken kaçırmıştı. Merkitler bunun intikamını almak için üç yüz kişilik⁸⁴ bir askeri güçle saldırıya geçtiler. Merkitler Belguday'ın annesini⁸⁵, Celme'nin annesi Ho'ahçin'i ve Temucin'in eşi Borte-ucin'i yakalayıp götürdüler. Asıl Temucin'in peşine düşmüşlerdi. Onca aramalarına rağmen Burhan-kaldun dağına sığındığı için onu bulamamışlardır. Çünkü arazi bataklık, sık orman da yılan dolu olduğundan takip güçtü. Merkitler "Yesugay, Ho'elun'u kaçırmıştı, biz de onların kadınlarını yakaladık, intikamımız alınmış sayılır." diyerek dönmüşlerdi. Temucin Burhan-kaldun'dan indi. Göğsünü yumrukliyor ve acı acı söyleniyordu. Kendisini çok zavallı görüyor ve gösteriyordu. Hayatını kurtarmak için eğer ve koşum takımları perişan bir atla, geyik izlerini takip ederek, karaağaç kabuklarına sığınarak Burhan'ın tepesine tırmanmıştı. Kurtulan hayatını bir bitin, kırlangıcın hayatına benzetiyordu. Belki de asıl önemlisi şunu ekliyordu: Bu esnada "büyük korku" geçirmişti. Kendisini böylesine büyük tehlikeden kurtardığına inandığı Burhan-kaldun Dağı'na tapınma geleneğini başlattı ve nesillerine de vasiyet etti. Onun ritüeli kemerini boynuna asmak, güneşe karşı dönmek ve eliyle göğsüne vurarak güneşe doğru dokuz defa diz çöküp yakarmaktan ibaretti.⁸⁶

Moğolların Gizli Tarihi adlı kronikte bizzat Temucin ilk kez "çok korktuğunu" işte burada söylemektedir. Bu aynı zamanda utanç içeren bir korkudur. Hayatını çok değersiz bulmakta, onu asalaklarinkiyle eş tutmaktadır. Utanç, korku ve asalaklık duygusu onu kendisini yakalanmaktan kurtardığına inandığı cismani varlığa, bir dağa tapınmaya sevk etmiştir.

Karısının kaçırılmasını hazmedememektedir. Yatağı boş kalmış, göğsünün yarısı parçalanmıştır.⁸⁷ Hemen harekete geçer. Kereyitlerin reisi To'oril-onghan'la görüşür ve Merkitlere saldırmak üzere anlaşır.⁸⁸ Onun önerisiyle Camuka'yı da bu

⁸² Reşidüddîn, *Câmi'u't-tevârih*, I, 222-223. Reşidüddîn (*Câmi'u't-tevârih*, I, 223-228) Borte-ucin'le birlikte Kulan-Hatun, Yisugat, Guncu ve Yisulun'un en gözde beş hanım olduğuna değinir ve her birinin biyografisine dair bilgiler verir.

⁸³ *Gizli Tarih*, s. 36-38.

⁸⁴ *Gizli Tarih*, s. 49.

⁸⁵ Temucin'in üvey annesi.

⁸⁶ *Gizli Tarih*, s. 38-41. O, hayatının ilerleyen dönemlerinde bu dağa sığınmayı ve yakarmayı sürdürecektir. Nitekim Otrar faciasından sonra (Bkz. Özdemir, *Moğol İstilas*, s. 135) da buraya tırmanarak aynı ritüeli tekrarlar. Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Târih-i Cihângüşây*, I, 137; Reşidüddîn, *Câmi'u't-tevârih*, II, 344; Ebü'l-Ferec, *Abu'l-Farac Târihi*, II, 482.

⁸⁷ *Gizli Tarih*, s. 44.

⁸⁸ *Gizli Tarih*, s. 43.

saldırıya katılmaya davet eder. Çağrısına olumlu cevap alır.⁸⁹ Borte-ucin'i kurtarırlar.⁹⁰ Borte-ucin döner dönmez en büyük oğlu Cuci'yi dünyaya getirir. Borte'nin bu esaret dönemi *Gizli Tarih*'te kısmen sansürlenerek anlatılır. Merkitler Borte-ucin'i Çiledu'nun⁹¹ küçük kardeşi Çilger-boko'nun "himayesine"⁹² vermişlerdi. Bu suretle Çilger onu yanında tutuyordu. Esir kadınla Çilger arasındaki duygusal, hattâ belki cinsel yakınlaşmanın ipuçları aynı *Gizli Tarih*'te bir başka yerde biraz daha açık ifadelerle geçer. Temucin'in müttefik kuvvetlerle hanımını kurtarmak için düzenlediği baskın sırasında Çilger-boko kaçarken

*"Kara karga için
Deri artıklarıyla beslenmek
Mukadder olduğu halde,
Yabani turna ve kazlara göz koyarak
Tamahkârlık eder.
Ben kaba ve kötü Çilger,
Ucin-hatun'a gönül koyarak
Bütün Merkitler için bir bela oldum."
Manzum metnin ilerleyen bölümünde de,
"Kötü huladu kuşu için
Sıçan ve farelerle beslenmek mukadder olduğu halde,
Kuğu kuşlarına ve turnalara göz koyarak
Tamahkârlık eder.
Ben pis ve kötü Çilger,
Kutsal ve asil Ucin'i
Elime geçirerek
Bütün Merkitler için
Bir bela oldum."⁹³*

Borte-ucin, kaçırıldığında en büyük oğlu Cuci'ye hamile miydi, yoksa kaçırıldıktan sonra mı hamile kaldı? Bunu netleştirmek zor gözüküyor. Yukarıda bir dipnotta değinildiği gibi Reşidüddîn⁹⁴ kaçırıldığı sırada Borte-ucin'in Cuci'ye hamile olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar kaynaklar açık ifadeler kullanmasa da söz konusu durum araştırmacıların dikkatinden kaçmamıştır. Temucin, bu en büyük oğlunun doğumu hakkındaki şüpheyi hiçbir zaman açıkça belli etmediyse de son

⁸⁹ *Gizli Tarih*, s. 44, 45.

⁹⁰ *Gizli Tarih*, s. 49. Reşidüddîn (*Câmi'u't-tevârih*, I, 223) bu kaçırılma olayı sırasında Borte-ucin'in Cuci'ye hamile olduğunu belirtir.

⁹¹ Çiledu, Temucin'in annesi Ho'elun'un gelin götürüldüğü Merkit'ti. Yukarıda geçtiği gibi babası Yesugay Bahadır gelini görüp beğenmiş ve düğün alayına saldırarak onu kendisine eş olarak kaçırmıştı.

⁹² *Gizli Tarih*'in (s. 49) ifadesi böyledir.

⁹³ *Gizli Tarih*, s. 49-50.

⁹⁴ Reşidüddîn, *Câmi'u't-tevârih*, I, 223.

zamanlarında ikisi arasında ayrılık iyice su yüzüne çıkmıştı.⁹⁵ Cuci ile Cengiz en son Ürgenç'in zaptında (618/1221) bir araya gelmişlerdi.⁹⁶

Temucin, Yasa'ya Borte'nin kaçırılmasıyla ilişkilendirilebilecek bazı hükümler koymayı ihmal etmemiş görünmektedir. "İleri gelen bir kimsenin karısını kaçırıp yanında tutan kimsenin cezası bir deve ve 9x9 hayvandır.⁹⁷ Kaçirtmanın cezası zarar gören kocanın sosyal durumuna göre ve en aşağıdaki sınıftan bir kimsenin karısının kaçırılması için 1 deve ve 3x9 hayvan olmak üzere basamaklandırılmıştır."⁹⁸

Merkitlerin Temucin ailesine saldırmasının sebebi, babası Yesugay'ın annesi Ho'elun'u onlara gelin giderken kaçırmasıydı. Bu kız ve kadın kaçırımlar genelde onların güzelliğinden kaynaklanıyor ve güzelin paylaşılabilmesi yıllar boyu çatışmaya sebebiyet veriyordu. Cengiz, Yasa'ya şöyle bir hüküm koydu: "*Her yılın başında, kendisi ve oğulları için aralarından seçsin diye bütün kızlar hükümdara takdim edilmelidirler.*"⁹⁹ Böylece güzel kızlar Hanlık ailesine eş olursa problem ortadan kalkmış olurdu. Belki de bu hükmü bir başka şeyi daha hedefleyerek yürürlüğe koymuştu. Ülkenin kızlarından kendisi ve ailesi için bir seçimde bulunması uyrukların hükümdar ailesine önce hısımlık sonra kan bağıyla sıkıca bağlanması yolunda bir gelenek oluşturacaktı.¹⁰⁰

Bundan sonrası Temucin'in Büyük Moğol Kağanlığı'na yükselişinin, işgal ve istilaların başlamasının, askeri açıdan başarıdan başarıya koşmasının hikâyesidir.

Cengiz Han insanlığın felaketlerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Kendisinde on iki asırlık eski yerleşik medeniyetlerin bozkır göçebeleri tarafından istilâsı özetlenmektedir. Fiilen kendisinden önce gelenlerden hiçbiri böylesine dehşet verici bir nam bırakmamıştı. Tedhiş bir hükümet etme sistemi ve katliamı metotlu bir müessese haline getirmiştir. Buna rağmen zalimliği daha ziyade içinde bulunduğu ortamın, Türk Moğol topluluklarının en silik ve unutulmuş köşesinin sertliğinden mi gelmekteydi, bu bir çeşit tabii bir vahşet miydi? Moğol işgalcinin kitle halindeki katliamları bir savaş sistemine ait olup zamanında boyun eğmeyen ve bilhassa boyun eğdikten sonra ayaklanan yerleşik halka karşı göçebenin bir silahı olarak mı değerlendirilmelidir? Doğu İran'ı ve Kuzey Çin'i zapt ettikten sonra şehirleri yerle bir edip, işlenmiş toprakları süvarilerine yeni otlak alanları açmak için bozkırlaştırmayı gayet tabii mi kabul ediyordu?¹⁰¹ Yoksa yaşadığı zorlu hayatın intikamını lüks ve ihtişam içinde yaşayan yerleşik halktan almak gibi psikolojik bazı etkenlerle mi hareket ediyordu? Nitekim ona göre mutluluğun tarifi şuydu: "*Düşmanlarını delik deşik etmek, onları önünde kovalamak, mallarını almak, yakın-*

⁹⁵ Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, s. 248.

⁹⁶ Ayrıntılar için bkz. Özdemir, *Moğol İstilâsı*, s. 172-177.

⁹⁷ Seksen bir rakamı yerine 9x9 kullanılıyor. Bu durum, ya rakamların kullanımında bir tür ilkel hesaplama yöntemine veya "dokuz" rakamının kutsallığıyla ilgili bir hurafi uygulamaya dayanmaktadır. Ve-ya kaçırılan atlarının sayısının 9 olması ile ilişkilidir.

⁹⁸ Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 156.

⁹⁹ Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 144.

¹⁰⁰ Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 56.

¹⁰¹ Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, s. 242-243.

larını gözyaşları içinde görmek, kadınlarını ve kızlarını güzel elbiseler giydirdikten sonra dudaklarından ve ağızlarından öpmek (yatağa atmak)¹⁰² Ve bunun tersine torunlarının bozkırın sert hayatını terk ederek yerleşiklerin hayatına geçeceği tahminiyle ileriye sürdüğü mahzun düşüncesi şuydu: "Bizden sonra soyumuzdan gelenler yaldızlı elbiseler giyecekler, yağlı ve şekerli yemekler yiyecekler, en iyi atlara binecekler, en güzel kadınları koyunlarına alacaklar ve bütün bunları bize borçlu olduklarını unutacaklar."¹⁰³

Moğol Hanının yanında bulunmuş olan meşhur K'ieyi Ç'ang-ç'en'e refakat eden rahip Li Çe-c'ang'ın teşvikiyle 1220-1223'de kazılmış olan 1219 yılına ait bir Taoist dikilitaşı, göçebeler imparatorunun yaşama tarzı, eseri bakımından Çinliler üzerinde bıraktığı intibai Taoizmin felsefi diline tuhaf bir şekilde çevirmektedir: "Gök Çin'in aşırı debdebesinden bıkmıştı. Ben (yani Cengiz Han), kuzeyin vahşi bölgesinde oturmaktayım, sadeliğe sığınıyorum ve itidale dönüyorum. Giydiğim elbiseler veya yediğim yemekler, sığır çobanlarının ve at uşaklarının eski elbiseleri veya yedikleri şeylerle aynı şeydir. Askerlere kardeşlerim gibi muamele ederim. Girdiğim yüz muharebede daima en ön safta bulundum. Yedi yıl boyunca büyük bir eser meydana getirdim ve yeryüzünün altı yönünde her şey tek bir kurala boyun eğdi."¹⁰⁴

Cengiz Han eşsiz başarılarını stratejik dehasına, üstün tabiyesine ve birliklerinin korkusuzluğuna olduğu kadar siyasî maharetine, devlet adamlığı anlayışına ve teşkilatlanma istidadına da borçlu idi. O, devlet adamı olarak ancak, milletin içinde demir gibi bir disiplin ve kayıtsız bir sükûnet hüküm sürmesini sağlayacak tedbirler alındığı takdirde dünyayı zapt yolundaki plânlarının gerçekleşebileceğini ön görmüştü. Bunun için kanunlar yürürlüğe koymuş, devlete tam bir askerî karakter veren ve milletle orduyu birmiş gibi gösteren ustaca bir ordu teşkilâtı kabul edilmişti.¹⁰⁵

Onun kişiliği şüphesiz geçmişte dikkat çektiği kadar günümüzde de -hattâ daha fazla- dikkat çekmektedir. Belki psikotarih çalışmalarıyla ve psikanalitik yaklaşımlarla bazı çözümlenmelere ve sonuçlara ulaşmak mümkün olabilecektir. Bu makalede onun hayatının ilk dönemlerinde yaşadığı belli başlı bazı olaylara değinilmeye ve psikotarih uzmanlarına birtakım veriler ve ipuçları sağlanmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

Adorno, Theodore W., *Otoritaryen Kişilik Üstüne*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul 2003.

Adzema, Michael D., "Restaging Early Traumas in War and Social Violence." *The Psychohistory Review*, c. XXIII, sy, 4, s. 344-392.

Alâeddîn Atâ Melik Cüveynî (681/1282), *Târîh-i Cihângüşây*, çev. Mürsel Öztürk, I-III, Ankara 1988.

¹⁰² Reşidüddîn, *Câmi'u't-tevârih*, I, 441-442; D'ohsson, s. 174. Reşidüddîn uzun bir diyalog verir. Cengiz iki büyük adamına kişinin hayattan zevkinin ne olduğunu sormuş, onların belirttiği farklı hususları beğenmekle beraber kendisi de düşüncesini böylece ortaya koymuştur.

¹⁰³ Reşidüddîn, *Câmi'u't-tevârih*, I, 437-438; D'ohsson, s. 180.

¹⁰⁴ (Chavannes, "Inscriptions", *T'oung-pao*, s. 300.) Grousset, s. 243'ten.

¹⁰⁵ Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 6.

- Alinge, Curt, *Moğol Kanunları*, çev. Coşkun Üçok, Ankara 1967.
- Asimov, Isaac-Asimov, Janet Jeppson, *Dolu Dolu Yaşadım*, çev. Asena Devlet, İstanbul 2007.
- Atlas, Jerrold, "A Psychohistorical View of Crusade Origins", *The Psychohistory Review*, c. XVII, sy, 4, s. 412-416.
- Beisel, David, "How I Teach Psychohistory?", *The Journal of Psychohistory*, c. XV, sy. 4 (Spring 1998), s. 391-412.
- Boyle, John Andrew, "The Longer Introduction of the "Zij-i Ilkhani" of Nasir al-Din Tusi, *Journal Asiatic Studies*, c. VIII (1963), s. 244-254.
- Brown, Norman O., *Ölüme Karşı Hayat Tarihin Psikanalitik Anlamı*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul 1996.
- Buss, Allan B., "Izenberg'in Psikotarih ve Zihniyetleri Tarihi'nin Eleştirisi", çev. Komisyon, *Tarih Okulu*, c. 6, s. 165-172.
- Carpini, Johann de Plano, 1248?, 1252?, *Moğol Tarihi ve Seyahatname*, çev. Ergin Ayan, Trabzon ty.
- Çelikkol, Ahmet, *Tarih Psikiyatrisi Divanında*, İstanbul 2002.
- D'Ohsnon, Moriedga, *Târîh-i Moğol*, çev. Mustafa Rahmi [Balaban], İstanbul 1340-1342/1920-1923.
- De Certeau, Michel, *Tarih ve Psikanaliz*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul 2009.
- Ebü'l-Ferec Gregory (Bar Habreus) (684/1286), *Abu'l-Farac Târîhi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, I-II, Ankara 1987.
- Fine, Reuben, "Geography and the Superego: A Contribution to Psychogeography and the Psychology of Travel." *The Psychohistory Review*, c. XIV, sy, 4, s. 351-364.
- Gifford, Robert, *Environmental Psychology: Principles and Practice*, Boston 1987.
- Grof, Stanislav, "Perinatal Roots of Wars, Totalitarianism, and Revolutions: Observations from LSD Research." *The Psychohistory Review*, c. IV, sy, 3, s. 269-308.
- Grousset, Rene, *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. M. Reşat Uzman, İstanbul 1993.
- Gülensoy, Tuncer, "Moğolların Gizli Tarihi, Altan Topçü, Defter-i Çingiz-Nâme, Cengiz-Nâme ve Anonim Şibanî-Nâme'ye Göre Cengiz-Han'ın Soy Kütüğü", *Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları*, c. II, sy. 2 (İlkbahar 2007), s. 257-275, Erzincan 2009.
- <http://www.ppd.org.tr> (11.12.2010).
- <http://www.psychohistory.com/> (05.11.2010).
- http://www.psychohistory.com/htm/04_teach.html (01.11.2010).
- Hughes, Donald, "The Dreams of Alexander The Great." *The Psychohistory Review*, c. XII, sy. 2, s. 168-192.
- Izenberg, Gerald, "Psikotarih ve Zihniyetler Tarihi", çev. Gülmis V. Canik, *Tarih Okulu*, c. 7, s. 145-164.
- İzzeddin Ebü'l-Hasan b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr (630/1232), *el-Kâmil fi't-tarih*, nşr. Carolus Johannes Tornberg, I-XII, Beyrut 1979-1982.
- Kaya, Nusret, *Psiko-Tarih, Sezgilerimiz ve Takıntılarımız*, İstanbul 2009.
- Küçük, Salim, "Türk Kültüründe Donlarına Göre Atlara Verilen Adlar ve Nişanları", *Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları*, c. IV, sy, 8 (Sonbahar 2009), s. 1830-1855, Erzincan 2009.
- Loewenberg, Peter, *Decoding the Past: the Psychohistorical Approach*, New Jersey 2002.
- Luke, Demaitre, "The Idea of Childhood and Child Care in Medical Writings of the Middle Ages." *The Psychohistory Review*, c. IV, sy. 4, s. 461-490.
- Moğolların Gizli Tarihi*, çev. Ahmet Temir, Ankara 1995.
- Moses, Larry, "Triplicated Triplets: The Number Nine in the Secret History", *Asian Folklore Studies*, c. XLV, sy. 2 (1986), s. 287-294.
- Moses, Rafael, "Düşman Algısı: Psikolojik Bir Analiz", çev. Senem Çelik, *Tarih Okulu*, c. 7, s. 99-108.
- Noland, Richard W., "Psikotarih: Teori ve Pratik", çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu*, sy. 6, s. 95-123.
- Ofer Zur, "Savaşın Psiko-Tarihi: Kültür, Ruh ve Düşmanın Birlikte Evrimi", çev. Gökhan Kağmıcı, *Tarih Okulu*, sy. 6, s. 125-143.
- Özdemir, H. Ahmet, *Moğol İstîlâsı*, İstanbul 2005.

- Poppe, N., "On some Geographic names in the Jami'al-Tawarikh", *Harvard Journal Asiatic Studies*, c. VIII, (1956), sy. 1-2, s. 33-41.
- Reşîdüddîn b. Fazlullah el-Vezîr b. İmâdüddeve Ebü'l-Hayr Muvaffıkuddeve et-Tabîb, 718/1318, *Câmi'u't-tevârîh*, I-II, nşr. Behmen Kerimi, ys. ts.
- , a.e., çev. Abdülbaki Gölpınarlı, yy., ty.
- Simpell, Charlott, "Bismarck's Childhood: A Psychohistorical Study", *The Psychohistory Review*, c. II, sy, 1, s. 107-124.
- Somay, Bülent, *Tarihin Bilinçdişi, Popüler Kültür Üzerine Denemeler*, İstanbul 2010.
- Szaluta, Jacques, *Psychohistory, Theory and Practice*, New York 2001.
- Temir, Ahmet, *Cengiz Han*, Ankara 1989.
- Vladimirtsov, Boris Y., *Moğolların İctimai Tarihi, Moğol Göçebe Feodalizmi*, Ankara 1987.

İmam Buhârî'nin Sünneti Müdafaası*

-el-Câmiu's-Sahîh'in Kitâbu'l-i'Tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde-

İbrahim Kutluay

Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
i_kutluay@yahoo.com

Özet

Büyük bir muhaddis olduğu kadar bir müçtehit olarak da kabul edilen ve fikhî görüşlerini Sahîh'inde bâb başlıklarını tespit ederken ortaya koyan İmam Buhârî, Kur'ân ve sünneti esas alarak dönemindeki fikhî tartışmalara katılmış ve bu çerçevede görüşlerini ortaya koymuştur. Bu çalışmada, onun fikhî tartışmalarda sünneti, ashâb-ı hadisi ve Kur'ân ve sünnet bütünlüğünü nasıl müdafa ettiği üzerinde durulacaktır. Ayrıca Buhârî'nin haber-i vâhidin ilim ifade etmeceğini veya bir haberin ilim ifade etmesi için râvi sayısının birden çok olması gerektiğini ileri sürenlere itiraz ettiği ve bu hususta ne tür deliller kullandığı, diğer kültürlerden ve inançlardan bilhassa Ehl-i kitab'tan ilim almakta dikkatli olunması gerektiği, dinde kötü çıkar açanları şiddetle tenkit ettiği, re'y ve kıyas kullanılmasına ancak bazı şartlarla cevaz verirken fâsid kıyası reddettiği, efâl-i resûlün bağlayıcılığını savunduğu, Sahîh'in "Kitâbu'l- İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne" bölümü çerçevesinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, i'tisâm, sünnet, ashâb-ı hadis, haber-i vâhid.

Imâm Al-Bukhari's Defense of the Sunna (in the Frame of Kitâb Al-I'tisâm Bi'l-Kitâb Wa's-Sunna Section in Al-Jamî Al-Sahîh)

Bukhârî, who is considered a mujtahid as well as a great muhaddith, stated his own judicial opinions in his al-Sahîh while he was determining the subtitles of the sections (bâb/books) in al-Sahîh and participated in the discussions in his term and declared his opinions depending on the basis of the Qur'ân and the Sunnah. In this paper, therefore, we will examine how he defended the Sunnah, ahl al-Hadîth and the integrity of the Qur'ân and the Sunnah in judicial discussions. We will focus on why and how Bukhârî refused the opinions of those who claimed that habar al-wâhid does not provide us ilm unless it was transmitted by at least two transmitters or more. Besides, we will study what sort of evidences he used against those groups. He strictly warned us about receiving religious knowledge from Ahl-Kitâb and particularly other cultures and faiths and strongly criticized those who were the first to do so. He accepted the use of ra'y and analogy/qiyâs only under certain conditions and criticized whom adopted ra'y, and rejected (qiyâs). He defended that the actions of the Prophet Muhammad have an authority on all Muslims to follow, and take the companions as example in that matter. Therefore we have focused instead on "Kitâb al-i'tisâm bi'l-Kitâb wa's-Sunna. Key Words: Bukhârî, i'tisâm, sunna, ashâb al-hadîth, habar al-wâhid.

Atıf

İbrahim Kutluay, İmam Buhârî'nin Sünneti Müdafaası -el-Câmiu's-Sahîh'in Kitâbu'l-i'Tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde-, Marîfe, Bahar 2011 S. 51-73

* Bu makale, 14-15 Temmuz 2010 tarihinde Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi tarafından düzenlenen "İntisârü's-Sahîhayn" isimli uluslararası sempozyumda "İntisârü'l-Buhârî li's-Sünneti'n-Nebeviyye, Dirâsetün min hilâli Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne fi Sahîhi'l-Buhârî" başlığıyla Arapça olarak sunulmuş tebliğin geliştirilmiş hâlidir.

Giriş

Amacı sadece sahîh hadislerden müteşekkil bir kitap tasnif etmek ve çok hadis nakletmek değil, bilakis usûl, furû, zühd, âdab, emsâl vb. konularda hadislerden istinbatta bulunmak ve onları istidlal için kullanmak olan İmâm Buhârî (ö. 256/869),¹ bunu *Sahîh*'inde yer alan bölüm/kitapların bâb/konu başlıklarını tespit ederken kaydettiği âyetlerle ve bâblar altına yerleştirdiği hadislerle, hatta takti ve taliklerle gerçekleştirmiştir. Sezgin'in de ifade ettiği gibi, *Sahîh-i Buhârî*'nin hemen hemen her kitap ve bâbının tetkiki, onun sırf bir hadis kitabı olarak kalma gayesini gütmeyeceğini göstermektedir.² İmâm Buhârî, daha önce ortaya çıkıp kendi döneminde de devam eden "sünnetin dindeki yeri ve önemiyle ilgili tartışmalar"a katılmış ve bu konudaki görüşlerini beyan etmek için, yine kendisinden önceki hadis edebiyatında görülmeyen bir bölüm tasnif etmiş, adını da *Kitâbu'l- İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne* şeklinde koymuş ve bu hususta kendinden sonra gelen musannifleri etkilemiştir. Bu sebeple Ehl-i hadis ekolü içinde yer aldığı şüphe bulunmayan Buhârî'nin sünneti ve Ehl-i hadisi nasıl müdafaa ettiği, bunun için hangi delil ve yöntemleri kullandığı meselesi, üzerinde durulmayı hak etmektedir.

Hemen belirtelim ki, İslâm tarihinde daha hicrî II. asırda sünneti tamamen inkâra teşebbüs eden kesimlerin varlığına dair kaynaklarda bilgiler yer almaktadır.³ Geçmişte olduğu gibi günümüzde de sünnetin tamamını veya büyük bir kısmını inkâr etmeye teşebbüs edenler, buna gerekçe olarak, "sünnetin yazılı/sözlü belgeleri durumunda olan hadislerin sağlam yolla gelmediğini" ileri sürmektedirler. Nitekim İmâm Şafî (ö. 204/819) sünneti inkâr edenleri, *sünnetin tamamını inkâr edenler* ile *haber-i hâssayı* inkâr edenler şeklinde ikiye ayırarak inceleme ihtiyacı hissetmiştir.⁴ Ayrıca, sünnetin çoğu *haber-i vâhidle* aktarıldığı ve "bu tür hadîsler sünnet literatürünün kâhir ekseriyetini teşkil ettiği için sanki yapılan münakaşa, hadislerin dindeki değeri münakaşası hâline gelmiştir."⁵ Dolayısıyla hadislerin ve sünnetin dindeki yeri, Kur'ân ile sünnet arasındaki ilişki gibi konular zaruri olarak gündeme gelmiş ve âlimler arasında tartışılmıştır.⁶ Bu tartışmalar günümüzde bir taraftan Kur'ân'ı, ma'ruf sünneti ve belli kriterleri esas alarak hadis literatürünün ciddi bir isnad ve metin tenkidine tabi tutulması gibi ilmî ve iyi niyetli fikir ve çabalar olarak tezahür ederken, diğer yandan bazı kesimlerde müsteşriklerin de tesirleri sonucu, sünneti dinin Kur'ân'dan sonraki ikinci kaynağı olmaktan çıkarıp giderek kültürün bir parçası ve tarihî bir olgu olarak algılama eğilimi şeklinde tezahür etmiştir.⁷

¹ Nevevî, *Mâ Temessü İleyhi hâcetü'l-kâri li Sahîhi'l-İmâm el-Buhârî*, s. 51; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, s. 6.

² Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, s. 137.

³ Şa'ranî, *Mizânü'l-Kübrâ*, I, 58.

⁴ Şafî'î, *el-Umm*, VII, 273 vd.

⁵ Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikad ve Teşrî Yönlerinden Değeri*, s. 44.

⁶ Bkz. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 414.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Hatipoğlu, "Batılı Hadis Tenkidi Düşüncesinin Türkiye'ye İtikali: Akademik Hadisçiliğin Geçmiş ve Geleceği Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, c. IV, sy. 2. s. 6.

Diğer yandan bilhassa haber-i vâhidlerle ilgili tartışmalar ve bazı ilmî-fikrî oluşumların sünnete cephe alması, İslâm toplumunda geniş yankılar ve tepkiler uyandırmıştır. “Mesele kupkuru bir ilmi münakaşa ve lafız-istilah düellosu olmamış, temeli itibarıyla, müslüman olma veya olmama, Resûl-i Ekrem’i ve sözlerini normal değeri içinde görüp görmeme, daha açık bir ifade ile İslâm’ın müesseselerine itimatsızlık gösterme hâlinin zuhuruna kadar varmıştır. Durum bununla da kalmamış, çeşitli itikadî fırka mensuplarıyla onların liderlerinin ifade ve inançlarında tezahür eden “sünneti hiçe sayma” Kur’ân’a bile yönelmiştir.”⁸

Buna göre, hadislerin ilim ifade edip etmemesiyle de yakından ilgisi olan “sünnetin dindeki yeri ve diğer ilim elde etme yöntemleri karşısındaki konumu” ile ilgili tartışmalar, genel olarak sünnetin, Kur’ân’ı tamamlayan teşri kaynaklarından birisi olup olmadığı, şayet sünnet teşri kaynaklarından biri ise ona güvenmek için tespit edilecek metotların neler olduğu⁹ şeklinde birbirine bağlı iki mesele etrafında şekillenmiştir. Ashâb-ı hadis, tartışılan bu meseleler bağlamında az önce ifade ettiğimiz Şafî’î’nin görüşleri istikametinde, sünneti ve hadisleri savunmuşlardır. Buhârî¹⁰ öncesi dönemde genellikle *Kitâbu’s-sünne* türü edebiyat içinde ele alınan bu konu, Buhârî ile birlikte *İ’tisâm bi’l-Kitâb ve’s-Sünne* (Kur’ân ve sünnete bağlanma) adıyla tasnif edilmeye başlanmıştır.

Buhârî’nin fikhını bâb başlıklarını tespitite ortaya koyduğu bilinmektedir.¹¹ Biz bu çalışmada *İ’tisâm bi’l-Kitâb ve’s-Sünne* bölümü çerçevesinde, âyet ve hadislerin yanında kendi görüşlerini katarak oluşturduğu bâb/konu başlıklarından ve bâblar altına hangi hadisleri seçip yerleştirdiğinden ve bunların muhtevassından hareketle Buhârî’nin sünneti nasıl müdafaâ ettiği üzerinde yoğunlaşacak ve bunları yedi alt başlık altında hulâsa edeceğiz.

1. Buhârî’nin Sünneti ve Ashâb-ı Hadisi Müdafaası

Her şeyden evvel Buhârî, ashâb-ı hadisin metodunun Resûl-i Ekrem’in söz, fiil ve takrirlerine aynen tâbi olan sahâbenin metoduna¹² iktida etmek olduğunu savunmuş ve “Sünnete bağlılık” meselesini *i’tisam* tabiriyle ifade etmiştir. Kaynaklarda *i’tisam* konusu, *i’tisam* kelimesinin yanında *lüzûmu’s-sünne*, *ittibâu’s-sünne* gibi farklı tabirlerle de ifade edilmiştir. Ancak bunu bir bölüm bütünlüğü içinde sistematik olarak ilk kez işleyen Buhârî olmuştur.¹³ O, bu konuyu *Sahîh*’inde

⁸ Koçkuzu, *a.g.e.*, s. 44.

⁹ Hudarî, *Târîhu’t-Teşri’i’l-İslâmî*, s. 153; Rifat Fevzi, *Tevsîku’s-Sünne fi’l-Karnî’s-Sâni’l-Hicrî, Ususuhû ve İtticâhâtuhû*, s. 77.

¹⁰ el-Hüseynî, *el-İmâm el-Buhârî Muhaddisen ve Fakîhen*, s. 192, 204.

¹¹ Geniş bilgi için bkz. Dihlevî, *er-Risâle şerhu terâcimi Sahîhi’l-Buhârî*, Mektebetü’l-Usmâniyye, Haydarabâd 1982.

¹² Esasen ashâbın tamamını bu noktada aynı kategoride değerlendirmemiz doğru değildir. Şöyle ki Hz. Peygamber’in sünnetine herhangi bir ayırım yapmaksızın sünnetin zahiri neyi gerektiriyorsa tabii olan sahâbiler (Hz. Ebu Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Ebû Zerr el-Ğifârî vb.) olduğu gibi, daha çok sünnetle ortaya konulmak istenen maksad ve ilkeye tâbi olan sahâbe (Hz. Ömer, Âişe, vb.) de bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, s. 150 vd.

¹³ Çakan, *Müslüman Kimliği*, s. 20.

Kitâbu'l-İ'tisam bi'l-Kitâb ve's-Sünne adıyla 96. bölüm olarak işlemiş, bu bölümde 28 bâb açmış ve bu bâblar altında 100 hadis tahric etmiştir.¹⁴

Sünnete ve sahâbenin metoduna tabi olunması gerektiğini savunan Buhârî'nin kendisi gibi aynı görüşü benimseyen ashâb-ı hadîsi nasıl müdafaa ettiği üzerinde durmamız gerekmektedir. Her şeyden önce Buhârî “ehl-i ilm”in daima hak üzere olacakları görüşündedir. O bu görüşünü “*Ümmetinden Bir Taiife Hak Üzerine Dâim ve Gâlip Olurlar ve Onlar Ehl-i İlimdir*”¹⁵ rivâyetini bâb/konu başlığı yaparak desteklemiştir. Nitekim bu bâb hakkında İbn Hacer (ö. 852/1448) ve Kastallânî (ö. 923/1517) Buhârî'nin şu sözünü nakletmişlerdir: “Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/848) bu hadiste geçen ‘ehl-i ilim’den kastedilen ‘ashâb-ı hadîs’ tir sözünü işittim.”¹⁶ Anlaşılan o ki, Buhârî'nin ehl-i ilimden anladığı ashâb-ı hadîstir.¹⁷ Buhârî “*Böylece Sizi Vasat/Dengeli Bir Ümmet Yaptık*”¹⁸ âyeti ile konu başlığı yaptığı “Hz. Peygamber’in Cemaatten Yani Ehl-i İlimden Ayrılmamayı Emretmesi Bâbı”nda¹⁹ bunu vurgulama ihtiyacı duymuştur.

Esasen bâb başlığında “ehl-i ilm” tabiri geçmekte ise de, klasik dönemde hadise “ilim” dendiğini hatırlamalıyız. Buna göre, hak üzerine hayatını sürdürecektir olan bu grup “Ehl-i hadis”tir. Ancak Buhârî bunu ehl-i ilim şeklinde daha umumi bir tabir kullanarak ifade etmiştir. Buhârî'nin bu değerlendirmesinde kendisinin hadîşçi olduğu kadar fakih ve mütekellim olmasının da etkisi olsa gerektir.²⁰

Ayrıca Buhârî, ashâb-ı hadis ve ashâb-ı re'y tartışmalarında ilk grubun yanında yer almış ve görüşlerini *Sahih*'inde tasnif ettiği bâblar ve bu bâblar altında tahric ettiği hadisler çerçevesinde ortaya koymuştur. Doğrusu hadisin zahiri ne ise daha ziyade onu alıp tevile gitme yolunu tercih etmeyen Buhârî'nin, selefi İmam Şafiî gibi, sünneti ve ashâb-ı hadîsi farklı dinî akımlar karşısında savunmuştur. Buhârî'nin görüşlerini büyük ölçüde nassa dayandırmaya çalışarak re'y taraftarlarını eleştirdiği,²¹ *Sahih*'te ashâb-ı hadîsin yolunun daha doğru olduğunu beyan etmek için bâblar tasnif ettiği ve bâbların altına yerleştirdiği hadislerle bunu ortaya koymaya çalıştığı açıktır. Zira Buhârî, ashâb-ı hadîsin, İslâm fırkaları ve âlimleri arasında ortaya çıkan meselelerin çözümünde önemli bir görev ve mevkiinin olduğu inancındadır.

Buhârî'nin bu görüşleri ile Şafiî'nin sanki “sünnet müdafaası için yazılmış” intibaını veren *er-Risâle*'sinin muhtevası mukayese edilip birlikte değerlendirildi-

¹⁴ *Kütüb-ü Sitte* musanniflerinden İmam Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce'nin yanında Dârimî ve İbn Hibbân gibi muhaddisler, eserlerinde itisâm konusuna değişik adlarla yer vermişlerdir. Buhârî'nin itisâm konusuna tahsis ettiği kitaba *Kitâbu'l-İ'tisam bi'l-Kitâb ve's-Sünne* adını koyması ona göre Kitap ve sünnet arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu göstermektedir. Bkz. Çakan, *Müslüman Kimliği*, s. 23.

¹⁵ Buhârî, *İ'tisâm*, 10: باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق). وهم أهل العلم.

¹⁶ Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, X, 338; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 293.

¹⁷ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071), *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, s. 27; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXV, 48.

¹⁸ el-Bakara, 2/103.

¹⁹ Buhârî, *İ'tisâm*, 19: باب: قوله تعالى: {وكذلك جعلناكم أمة وسطاً} / البقرة: 143. وما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بلزوم الجماعة، وهم أهل العلم.

²⁰ Çakan, *Müslüman Kimliği*, s. 129.

²¹ Bkz. Merttürkmen, *Buhârî'nin Ebû Hanife'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar*, s. 42 vd.

ğinde, onun İmam Şâfi'î ile benzer görüşlerde olduğu, hatta ondan etkilendiği söylenebilir.²² Zira Şâfi'î sadece *er-Risâle*'de değil diğer eserlerinde de açıkça "sünnetin vahiy mahsulü olduğu,"²³ "sünnetin, meşruiyetini Kur'ân'dan aldığı,"²⁴ "sünnetin, Kur'ân'da geçen *hikmet* demek olduğu"²⁵ görüşünü benimsemiş ve hadislerin ekseriyetini teşkil eden haber-i vâhidlerin delil olacağını savunmuştur.

2. Buhârî'ye Göre Sahâbenin Sünnete Sarılması ve Efâl-i Resûl'ün Bağlayıcılığı

Buhârî'ye göre sünnet, Kur'ân'ı açıklayan, kendisine tabi bulunduğu takdirde yolundan gidenleri kurtuluşa sevk eden bir kılavuzdur. Bu sebeple ona göre Hz. Peygamber'in sözlerine uymak vacip olduğu gibi onun fiillerine uymak da vaciptir.²⁶ Zira Kur'ân'da, müminlere Allah Teâlâ'ya itaat etmelerinin yanında Resûl-i Ekrem'e de itaat etmeleri emredilmiş;²⁷ Resûl'e itaat ve ittibân²⁸ Allah'a itaat anlamına geldiği,²⁹ Allah'ı sevmenin Resûl'ünü de sevmeyi icap ettirdiği haber verilmiştir.³⁰

Hz. Peygamber de "reddedenler" hariç kendisine uyanların cennete gireceğini haber vermiş, 'yüz çevirip reddedenler kim' denildiğinde "kim bana tabi olursa cennete girer, kim de itaat etmezse o reddedendir" buyurmuştur.³¹ Görüldüğü gibi Resûlullah'a itaatte bir muhayyerlik olmayıp,³² o temel bir zorunluluk ve ölçüdür. Şu hâlde hadiste geçtiği üzere Resûlullah'ın yasakladığı şeylerden kaçınmalı, onun emrettiklerini de elimizden geldiğince yapmaya gayret etmeliyiz.³³

Bilinen bir gerçektir ki, Resûl-i Ekrem ümmetine Kur'ân'ı tebliğ, beyan, talim, onları tezkiye vb. görevlerini sadece beyan ve hitapla sınırlı bir şekilde değil, ibadet, ahlâk, muamelât, ukubât alanlarında İslâm'ın prensiplerini bizatihî uygulayarak göstermiş, ashabına "*Benden gördüğünüz gibi namaz kılınız*"³⁴, "*Hac menâsikini benden alınız*"³⁵ vb. buyurarak ibadetlerde kendisine ittibâ edilmesini emretmiştir. Bu yüzden ashâbın tamamı, bilhassa ibadetler konusunda, Allah Resûlü ne yapmışsa onu yapmaya gayret etmişlerdir.

²² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 241.

²³ Şâfi'î, *er-Risâle*, 76-79.

²⁴ Şâfi'î, *er-Risâle*, 22.

²⁵ Şâfi'î, *er-Risâle*, 32, 78.

²⁶ Bkz. el-Ahzâb, 33/21; el-Haşr 59/7; Âl-i İmrân, 3/31, 32; en-Nisâ, 4/59; el-Mâide, 5/92; el-Enfâl, 8/20, 46. Efâl-u'r-Resûl'le ilgili değerlendirmeler için bkz. Aşkâr, *Efâl-u'r-Resûl delâletuhâ ale'l-ahkâmî's-şerîa*, I, 444-449.

²⁷ Âl-i İmrân, 3/ 32.

²⁸ Âmidî'ye göre *İttibâ* yani Allah Resûlüne uyma, onun hem sözleri, hem fiilleri, hem de terk ettiği şeyleri terk etmekle olur. Bkz. Âmidî, *İhkâm fî usûlil'l-ahkâm*, I, 246.

²⁹ en-Nisâ, 5/80.

³⁰ Âl-i İmrân, 3/31.

³¹ Buhârî, *İ'tisam*, 2.

³² el-Ahzâb, 33/36.

³³ Bkz. Buhârî, *İ'tisam*, 2.

³⁴ Buhârî, *Ezan*, 18.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 336.

Doğrusu ashâb “Resûl’de sizin için güzel bir örneklik vardır”³⁶ âyeti gereğince Hz. Peygamber’i, fiillerinde de terk ettiği şeylerde de münakaşaya girmeden örnek almışlardır. Bazı cibillî/fitrî fiiller sırf Resûlullah’a mahsus olup onları tatbik etmek sünnet olmasa da, Abdullah b. Ömer,³⁷ Abdullah b. Zübeyr,³⁸ Ebû Said el-Hudrî³⁹ vb. bazı sahabîlerin ona olan derin muhabbetlerinden ve ona benzemeye çalışma ve onun fiillerini işleyerek bereketlenme arzularından dolayı Resûlullah’ın bu tür fiillerini de tatbik ve taklit etmeye gayret ettikleri bilinmektedir. Diğer yandan bilhassa bazı fakîh sahâbiler Resûlullah’ın işlediği fiillerin illet, sebep, hikmetlerini araştırarak öncelikle bunların bağlayıcı olup olmadığını tespit etmeye çalışmışlardır.

Buhârî’nin kendisine mahsus olmayan fiillerinde Hz. Peygamber’e uymak gerektiği kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Onun bu konuda “Hz. Peygamber altından bir yüzük edindi. Bunun üzerine ashab da altından yüzük edindiler. Bu durumu görünce Allah Resûlü: ‘Altından bir yüzük edinmişim, onu attım’ dedi ve şunu ilave etti: ‘Onu bundan sonra ebediyen takmayacağım.’ İnsanlar da taktıkları yüzükleri çıkardılar”⁴⁰ mealindeki hadisi tahrir etmesi ve bu hususta belirlediği “Nebî’nin (s.a) Fiillerine Uymak”⁴¹ şeklindeki bâb başlığı bunu açıkça göstermektedir. Allah Resûlü daha sonra gümüş bir yüzük edinince onu gören ashâb da gümüş yüzük takmaya başlamışlardır.⁴² Bu sebeple İbn Battâl (ö. 449/1057) ilgili rivâyette görüldüğü üzere ashâbın Resûl-i Ekrem’e tabi olmalarını onun efâlinin de müslümanlar için bağlayıcı olduğuna delil saymıştır.⁴³

Ayrıca bu rivâyette açıkça görüldüğü gibi, genel olarak sahâbe, *terğîb* ve *terhib* de dâhil olmak üzere, Hz. Peygamber’den ne duyup görmüşlerse bunları uygulama temayülünde olmuşlardır.⁴⁴ Buhârî’nin yukarıda kaydettiğimiz rivâyeti tahrir etmekteki amacının, sahâbenin Hz. Peygamber’in ikazını beklemeksizin onun fiillerine bakıp kendisine uyduklarını göstermek, sünnete ittibâda nasıl bir titizlik içinde olduklarını belirtmek ve sünnet muhaliflerinin benimsedikleri yolun yanlış olduğuna dikkat çekmek olduğu söylenebilir. Aynı şekilde “Başkasının Değil, Sadece Hz. Peygamber’in, Herhangi Bir Şeyi Reddetmemesinin Delil Olduğu Görüşünü Taşıyanlar Bâbı”⁴⁵ bunu teyit etmektedir. Bundan dolayı şârih Kirmânî (ö. 768/1384) ve Aynî (ö. 855/1451), Buhârî’nin “Resûlullâh’ın takrirlerinin -onun

³⁶ el-Ahzâb, 33/21.

³⁷ Abdurrezzak b. Hemmâm, *el-Musannef*, II, 119.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 299-300, 311.

³⁹ Resûlullah (s.a) Cuma günü hutbe okurken içeri giren bir kişiye ‘iki rekât tahiyetü’l-mescid namazı kılıp öyle oturmasını emretti’ diye Ebû Said el-Hudrî bu namaza her halükarda devam etmiş ve bunu “Bir şeyi Resûlullah’tan gördükten sonra terk edecek değilim” diyerek gerekçelendirmiştir. Bkz. Tirmizî, *Salât*, 367.

⁴⁰ Buhârî, *İ’tisâm*, 10: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق). وهم أهل العلم

⁴¹ Buhârî, *İ’tisâm*, 4: باب: الاقتداء بأفعال النبي صلى الله عليه وسلم

⁴² Buhârî, *Libâs*, 46, 50.

⁴³ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, XXV, 56.

⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, s. 150 vd.

⁴⁵ Buhârî, *İ’tisâm*, 23. باب: من رأى ترك التكبير من النبي صلى الله عليه وسلم حجة، لا من غير الرسول.

fiilinin bir çeşidi olduğundan- dinde hüccet olduğunu belirtmek” için bu bâbı açtığı görüşündedir.⁴⁶ Bu konudaki diğer bir sahâbi uygulamasına şu misal zikredilebilir: Hz. Peygamber “*Affi seç, iyiliği emret, cahilleri cezalandırmaktan vazgeç!*”⁴⁷ âyeti gereği cahilleri cezalandırmadığı için Hz. Ömer de aynı âyetin emrine ve Resûl-i Ekrem’in sünnetine uyarak Uyeyne b. Hısn’ı cezalandırmaktan vazgeçmiştir.⁴⁸ Keza Hz. Ömer, Şeybe (İbn Osman b. Talha) ile birlikte Mescid-i Haram’da oturuyorlarken Ömer Kâbe’de yer alan altın ve gümüşleri müslümanlara dağıtacağını söylemiş, buna karşılık Şeybe, ‘Bunu yapamazsın; zira senin iki selefin (Allah Resûlü ve Ebû Bekir) böyle bir şey yapmadı’ demesi üzerine Ömer, ‘Onlar yollarını takip etmem gereken iki kişidir’ demiştir.⁴⁹ Görüldüğü gibi bu rivâyette Ömer, Allah Resûlü’nün ve ilk halife Ebû Bekir’in uygulamalarını kendisine örnek olarak almaktadır.

Ancak maslahat daha farklı bir tatbikatı gerektiriyorsa ashâb bundan da kaçınmamıştır. Mesela Hz. Ebû Bekir Allah Resûlü’nün irtihaliden sonra namazı kabul ettikleri hâlde zekat vermeyi istemeyen kabilelere karşı, Hz. Ömer’in Allah Resûlü’nden naklettiği “Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur deyip iman edenin canı emniyettedir, işlediği günahların cezası ise Allah’a aittir” uyarısına rağmen, Ebû Bekir ‘zekatın farz bir ibadet olduğunu, namazı kabul edip zekatın terkedilmesine müsaade edemeyeceğini’ ifade ederek halife sıfatıyla zekatı alıncaya kadar onlarla savaşaacağını bildirmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, Ebû Bekir’in bu görüş ve uygulamasının daha doğru olduğunu itiraf etmiştir.⁵⁰ Aynı şekilde Hz. Ömer kendi halifeliği sırasında, o ana kadar uygulana gelen usulün hilafına yeni fethedilmiş Irak arazisini gaziler arasında dağıtmayıp yerli halka bırakması vb. bunun en bariz örneklerinden biri olarak zikredilebilir.

Hulasa açmış olduğu söz konusu bâblar ve bu bâblar altında kaydettiği hadislerle Buhârî’nin vurgulamak istediği husus, Hz. Ömer’in ifadesiyle ‘Biz Rab olarak Allah Teâlâ’dan, din olarak İslâm’dan ve peygamber olarak Muhammed’den (s.a) razı olduk’⁵¹ diyerek bu doğrultuda bir hayat yaşanmasıdır. Ayrıca ona göre, ashâb-ı kirâm Allah’ın kitabını ve Resûl-i Ekrem’in sünnetini nesiller içinde en iyi bilen kimseler olduğundan, onlar nasıl Resûlullah’ın fiillerine tabi olmuşlarsa bizim de onların ve onları takip eden ashâb-ı hadisın yoluna uymamız gerekir.

3. Buhârî’ye Göre Kur’ân-Sünnet Bütünlüğü ve Sünnetin Dindeki Yeri

Hiç şüphe yok ki, Buhârî Kur’ân ve sünnet bütünlüğünü savunmaktadır. O, sırf bunun için -daha önce kısaca temas ettiğimiz gibi- *Sahîh*’inde sünnetin dindeki yeri ve önemi ile ilgili tartışmaları değerlendirdiği *Kitâbu’l-İtisâm bi’l-Kitâb ve’s-Sünne* adlı bir bölüm tasnif etmiştir. Nitekim Kirmânî, Buhârî’nin bu bölümün baş-

⁴⁶ Kirmânî, *Sahîh’l-Buhârî bi şerh-i Kirmânî*, XXV, 80; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, XXV, 69.

⁴⁷ el-A’raf, 7/199.

⁴⁸ Buhârî, *İtisâm*, 2; *Tefsiru sûre* (7) 5.

⁴⁹ Buhârî, *İtisâm*, 2.

⁵⁰ Buhârî, *İtisâm*, 2.

⁵¹ Buhârî, *İtisâm*, 3.

liğini bu şekilde belirlemesinin “Allah’ın ipine sımsıkı sarılın”⁵² mealindeki âyetten aldığı ilham sonucu olduğunu ifade etmiştir.⁵³ Aynı şekilde Kirmânî, söz konusu âyeti Kur’ân ve sünnet arasındaki çok yakın ve sıkı bir ilişkiye vurgu saymaktadır. Ona göre bu âyette geçen “Allah’ın ipi”nden maksat Kitab ve sünnettir.⁵⁴ İbn Hacer’e göre Buhârî, sünnetin dindeki yeri ve önemi⁵⁵ ile ilgili dönemindeki tartışmalara verdiği önemin bir neticesi olarak daha önce *Kitâbu’l-İ’tisâm* adında “müstakil bir kitap” tasnif etmiş ve *el-Câmi’u’s-Sahîh*’in bu bölümündeki hadisleri bahsi geçen kitaptan seçmiştir.⁵⁶ Yukarıda mealini kaydettiğimiz âyete ve Resûl-i Ekrem’e ittibâ emreden diğer âyetlere dayanarak Aynî, Resûlullah’a itaat eden kim- senin onun sünneti ile amel etmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁷ Buhârî’nin ilgili bölü- mün adını bu şekilde tespit etmesinden ve kendinden önce tasnif edilen hiçbir hadis kitabında olmayan bir bölüm açmasından “Kur’ân ve sünnet bütünlüğü”nü vurgulamak istediği anlaşılmaktadır.

Bu noktada “sünnete iktida”dan ne kastedildiğini açıklamak ve bunun sınırları üzerinde şârihlerin görüşlerini kısaca nakletmek yararlı olacaktır. İbn Battâl, sünnete iktidayı “Onu kabul etmek ve sünnetin delalet ettiği şeyle amel etmek” şeklinde açıklamış, ancak Resûl-i Ekrem’in sözlerinin farklı değerde olduğunu belirterek bunların “emir, yasaklama ve haber verme”yi ihtiva ettiğini belirtmiştir.⁵⁸ Bununla beraber bazıları, Hz. Peygamber’in sözlerine olduğu kadar fiillerine de - mendub olduğuna dair delil olsa bile- uymak gerektiğini savunmuşlardır.⁵⁹

Buhârî, Hz. Peygamber’in üstünlüklerini ve sünnetin de vahiy eseri olduğunu ifade eden rivâyetleri *Kitâbu’l-İ’tisâm*’ın 1. bâbında zikrettikten sonra 2. bâbı “Resûlullah’ın Sünnetlerine İktidâ Etmek Bâbı”⁶⁰ diye adlandırmıştır. Burada o, Hz. Peygamber’in sünnetine uymanın gerekliliğini âyet, hadîs ve sahâbe uygulamalarından deliller zikrederek ispat etmeye çalışmıştır. Bu bâbda kaydettiği rivâyetlerden birinde Allah Resûlü “sözlerin en güzelinin Allah’ın Kitabı, yolların en güzelinin ise Muhammed’in yolu olduğunu” ifade ederek tabi olunacak söz ve yolu göstermiş bulunmaktadır.⁶¹ Yukarıda ashâbın bu konudaki uygulamalarına ve sünnete bağlı- lıkla ilgili hadislerle yer verildiğinden tekrarına lüzum görmüyoruz.

Öte yandan bilindiği gibi sahâbe uygulamaları arasında Hz. Peygamber’in sünnetini anlamada yaklaşım farklılıkları⁶² bulunmakta ise de genel olarak onlar,

⁵² Âl-i İmrân, 3/103.

⁵³ Kirmânî, *Sahîhu’l-Buhârî bi şerh-i Kirmânî*, XXV, 28.

⁵⁴ Kirmânî, *a.g.e.*, aynı yer.

⁵⁵ Osmanî Taqî, *The Authority of The Sunna*, (çev. Kutluay, İ., *Sünnetin Bağlayıcılığı*), s. 73 vd.

⁵⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XIII, 246.

⁵⁷ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, XXV, 42.

⁵⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîh-i Buhârî*, X, 345.

⁵⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîh-i Buhârî*, X, 345.

⁶⁰ Buhârî, *İ’tisâm*, 2: باب: الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم

⁶¹ Buhârî, *İ’tisâm*, 2.

⁶² Bünyamin Erul bunu “lafzî, fikhî ve içtihadî yaklaşım” şeklinde üç kategoride incelemeye çalışmıştır. Ancak burada zikredilen örneklerde bir kategori altında zikredilen bir sahâbînin başka bir davranışı ile diğer kategoriye girebildiğini, dolayısıyla kati bir şekilde böyle bir ayırımın mümkün olmadığını da unutmamamız gerekir. Geniş bilgi için bkz. Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, s. 150 vd.

Resûl-i Ekrem'in otoritesine daima bağlı kalmışlar ve itaat etmişlerdir.⁶³ Ancak daha sonra sünneti tamamen inkâr edenler ortaya çıkmış ve onlar buna gerekçe olarak "sünnetin yazılı/sözlü belgeleri durumunda olan hadîslerin sağlam yolla gelmediğini" göstermişlerdir.⁶⁴ Döneminin sosyolojik, siyasî, ilmî ve fikrî gelişmelerinin etkisiyle Buhârî'nin *Kitâbu'l-İ'tisam bi'l-Kitâb ve's-Sünne* ve *Kitâbu'l-Âhad* adını verdiği bölümlerde kendi döneminde gündemde olan ve tartışılan konuları ele aldığı ve kendisinin katılmadığı görüşlere cevap mâhiyetinde söz konusu bölümlerde çeşitli rivâyetleri tahrir ettiği söylenebilir.

Sonuç olarak Kur'ân ve sünnet bütünlüğünü savunan Buhârî'ye göre, kendi arzusu hilafına da olsa, vahye tabi olan Resûl-i Ekrem'in sünnetine uymak, doğrudan Kitâb'a uymak anlamına gelmektedir.⁶⁵ O, ihtiyaç duyulan her şeyin nasslarda mevcut olduğu kanaatini taşımakta, bunun için asıl olarak onları almakta ve dolayısıyla içtihatlarını nasslara dayandırmaya çalışmaktadır. Bu prensipten hareket ederek onun Kur'ân ve sünnete muvafık olan görüşleri kabul edip bunlara zıt olanları ise reddettiğini, her alanda Kur'ân ve sünnete iktidanın ehemmiyetini vurgulamaya çalıştığını görürüz. Ayrıca Buhârî, her alanda sünnete iktidanın ehemmiyetini vurgulamak üzere tahrir ettiği hadîslerde sünnete muhalefet edenleri ortaya çıkarmak ve onların benimsediği yolun yanlış olduğunu göstermek istemiştir.

4. Haber-i Vâhidin Hücciyeti Meselesi ve Buhârî'nin Görüşü

Hadîslerin neredeyse tamamına yakınının âhâd yolla rivâyet edildiği bilinmektedir. Durum böyle olunca haber-i vâhidin delil olup olmayacağı meselesi, hadîslerin değeri açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple haber-i vâhid konusuna temas etmeyi, çalışmamızı *Kitâbu'l-İ'tisam bi'l-Kitâb ve's-Sünne* çerçevesinde diye sınırlandırmış olsak da, Kitâbu'l-âhâd'ı konunun tamamlayıcı bir unsuru olarak değerlendirdik.

Haber-i vâhidin hücciyeti meselesi kuşkusuz hadîs ilminin en tartışmalı konularından birisidir. Ayrıca haber-i vâhid terimi, farklı anlamlarda da kullanılabilir. ⁶⁶ Haber-i vâhid ilk zamanlar "bir veya birkaç kişinin haberi" anlamına gelirken, daha sonra mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber anlamında kullanılmıştır. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, selefi İmam Şafî gibi,⁶⁷ Buhârî'nin haber-i vâhidi mütevâtir dışındaki haberleri ifade eden âhâd (meşhur, aziz ve garîb) mânâsındaki

⁶³ Erul, *a.g.e.* s.121.

⁶⁴ Koçkuzu, *a.g.e.*, s. 33.

⁶⁵ Çakan, *Müslüman Kimliği*, s. 166.

⁶⁶ Öyle ki bu tabirle "mütevâtir dışında kalan haberler" kastedildiği gibi "tek kişinin haberi" de kastedilmektedir. Kısaca tevatür derecesine ulaşmayan habere âhâd denilmektedir. Meşhur da âhâd içinde yer alır. Bkz. el-Bede'î, "Hukmü'l-Ercâh bi Haberî'l-Vâhid inde Usûliyyîn Tatbîkâtî fî Fıkhî'l-İslâmî Mukârin", *ed-Dirâsât*, 2006, s. 338-367; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı*, s. 515. ayrıca daha geniş bilgi için bkz. Özpinar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, s. 407, 409.

⁶⁷ Nazlıgül, *İmam Şafî'nin Hadîs Kültürümüzdeki Yeri*, s.192

istilâhı anlamıyla değil, “tek bir kişinin rivâyet ettiği haber” yani “garîb ve fert” şeklindeki kelime anlamıyla kullandığı anlaşılmaktadır.⁶⁸

Şu hâlde haber-i vâhidle ilgili asr-ı saadetteki uygulamanın nasıl olduğuna kısaca değinmemiz gerekmektedir. Asr-ı saadette bir kişinin getirdiği haberle amel edildiği,⁶⁹ ashâb arasında haber-i vâhidle ilgili tartışmaların neredeyse hiç yaşanmadığı ve onunla amel etmeme diye bir meselenin gündeme gelmediği anlaşılmaktadır.⁷⁰ Nitekim Resûl-i Ekrem ve ashâbı, ibadetlerde ve İslâm'ın rükünlerinde bir kişinin getirdiği habere göre icraatta bulunmuştur. Öyle anlaşılıyor ki o dönemdeki uygulamada esas alınan ölçü, haberi getiren zatın “zabt sahibi” ve “dinde güvenilir olması” idi.⁷¹ Sahâbe âdil kimselerdi (udûl); bu sebeple Allah Resûlü adına ve birbirlerine yalan söylemezlerdi. Böyle olmayan kişinin haberinin “Size bir fasık haber getirirse onun doğruluğunu araştırın”⁷² âyeti gereğince araştırılması elbette gereklidir.

Haber-i vâhidin ne tür bir ilim ifade ettiği, itikat ve amelde delil olup olması meselesi de mezhepler arasında tartışmalıdır. Genel olarak bazı âlimler haber-i vâhidlerin kat'iyet ifade ettiğini iddia ederken cumhur zan ifade ettiğini kabul etmiştir.⁷³ Ancak haber-i vâhide karşı en büyük red, onun itikatta delil olamayacağı konusunda ortaya çıkmıştır. Mesala Haricîler, haber-i vâhid şeklinde gelen rivâyetleri, bu rivâyetler belli bir zaman sonra nakledildiği, bazen Kur'ân'a ve birbirine muhalif olabildiği için reddetmişlerdir. en-Nazzâm (ö. 231/845) dışında, Mu'tezile de usûlü'd-din konularında haber-i vâhidin delil olmayacağını savunmuştur. Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916) Kur'ân'a aykırı olmamak kaydıyla haber-i vâhidin zan ifade ettiği, bu zan kuvvetli olduğu takdirde ilim ifade edeceği kanaatinde-dir.⁷⁴ İmamiyye Şia'sı, Mu'tezile'ye yakın bir görüşü benimsemiş, haber-i vâhidin, ilim ifade etmesi ve hüccet olabilmesi için teyit edici delillerin bulunması gerektiğini savunmuştur.⁷⁵

Ebû Mansur Mâturîdî (ö.333/870) ise ravilerin durumlarının incelenmesini ve haberin açık naslarla karşılaştırılmasını ve buna göre bir hükme varılmasını, ancak bunların yine de gerçeği tam yansıtamayacağını belirtmiştir.⁷⁶ Eş'ariyye'ye mensup âlimlerin görüşleri Mâturidiyye'ye yakındır. Gazzâlî (ö.505/1115) ve Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209) âhad haberleri ancak fikhî konularda delil sayar-

⁶⁸ Kirmânî, *Sahîhu'l-Buhârî bi Şerh-i Kirmânî*, XXV, 14; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 233; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXV, 12; ayrıca bkz. Güleç, *Şafîi'nin Hadis Anlayışı*, s. 116-117.

⁶⁹ Bkz. Buhârî, *Ahbâru'l-Âhad*, 1-6.

⁷⁰ Ertürk, “Haber-i Vâhid” *DİA*, XIV, 349; ayrıca ashâbın haber-i vâhid karşısında kendi reylerinden vazgeçtiklerine dair örnekler için bkz. Şafîî, *er-Risâle*, s. 224-242.

⁷¹ Mesela Resûl-i Ekrem, Necranlılara “Size emin bir adam gönderiyorum” diyerek Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ı görevlendirmiştir. Bkz. Buhârî, *Ahbâru'l-Âhad*, 4; Zübeyr'i de bir görev için tek olarak göndermiştir:

باب: بعث النبي صلى الله عليه وسلم الزبير طلعة وحده

⁷² el-Hurât, 49/6.

⁷³ Hüseyinî, Abdülmecîd Hâşim, *el-İmâm el-Buhârî Muhaddisen ve Fakîhen*, s. 233.

⁷⁴ Yavuz, “Haber-i vâhid”, *DİA*, XIV, 353.

⁷⁵ Yavuz, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 353. Ayrıca bkz. Koçkuzu, *Haber-i Vâhidler*, s. 210-211.

⁷⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 9.

ken Ebû Bekir İbnü'l- Arabî (ö.543/1148) ise sahih olmak şartıyla onun bütün konularında delil olacağı kanaatindedir.⁷⁷ Selefiyye ise sahih olma şartıyla bunların itikatta delil olabileceğini söylemiştir.

İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) haber-i vâhidin sadece ameli meselelerde değil itikadî meselelerde de delil olacağını savunmuş ve haber-i vâhidin aleyhinde bulunan Cehmiyye ve Mu'tezile'yi sert bir şekilde tenkit etmiştir.⁷⁸ Keza İbn Hazm (ö.456/1063), İbn Teymiyye (ö.728/1328), ve Cemaleddin b. Muhammed el-Kâsimî (ö.1332/1914), âhâd haberlerin akaidde de delil kabul edilmesi gerektiği kanaatindedir. İbn Akîl (ö.513/1119) ve İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) bu hususta diğer sünni âlimler gibi düşünürler. Kelam âlimlerinin çoğunluğu âhad haberlerin zannî delil teşkil ettiği, bunun ise akaid konularında yeterli olmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir.

Haber-i vâhidin yakını ilim mi zan mı ifade ettiği, dinde delil olup olmadığı meselesi, fikhî mezhepler arasında da tartışmalıdır. Ehl-i Sünnet'ten İmam Ebû Hanîfe (ö.150/767) "*Kur'ân'a aykırı hüküm ve bilgi ihtiva eden haber-i vâhidlerin reddedilmesi gerektiği*"ni, çünkü Resûl-i Ekrem'in Kur'ân'a ve akla aykırı söz söylemesinin imkânsız olduğunu belirtmiştir.⁷⁹ İmam Mâlik (ö.179/705) Medine ehlinin ameli ve kıyas ile takviye edilmesi şartıyla haber-i vâhidin hüccet olabileceğini, Medinelilerin ameline ters düşen haber-i vâhidlerin ise Hz. Peygamber'e nisbet edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁰ İmam Şafi'î (ö.204/819) ise haber-i vâhid konusunda sika olduğu müddetçe râvinin tek olmasının haberin sıhhatine zarar veremeyeceğini iddia etmiş ve bazı şartları haiz olmak kaydıyla haber-i vâhidin hücciyet ifade ettiğini beyan etmiştir.⁸¹ Bu sebeple İmam Şâfi'î, sahih olma şartını taşıyan haber-i vâhidin dinde delil olduğunu savunmuş ve bunu haber-i hâssa diye adlandırmış⁸² ve haber-i vâhidi burada "bir kişinin bir kişiden rivâyeti" için kullanılmıştır. Bu görüşlerinden dolayı Şafi'î, kendinden sonraki fikh usûlü ve hadîs usûlü eserlerine "haber-i vâhid ve hücciyeti bahsi"ni hediye eden"⁸³ kimse olarak tanımıştır. Öyle ki Şâfi'î'nin bu konudaki çalışmaları ve haber-i vâhidin hücciyeti konusunda ileri sürdüğü teori, kendisinden sonraki âlimler tarafından da takip edilmiştir.⁸⁴ İmam Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)⁸⁵ haber-i vâhidin itikatta bile ke-

⁷⁷ İbn Arabî, Ebû Bekir, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 59.

⁷⁸ Yavuz, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 354. Ayrıca bkz. Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel (Hayatı-Görüşleri-Fıkıhta Yeri)*, s. 245.

⁷⁹ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, s. 171; ayrıca bkz. Yavuz, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 353.

⁸⁰ Ertürk, "Haber-i Vâhid" *DİA*, XIV, 351; ayrıca bkz. Kutluay, "The Meaning and Scope of Sunnah According to Imam Mâlik and The Analysis of Schacht's Theory On The Practice of The People of Medina" (Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies) *Studies* 2011 cilt ve sy. 1 (4), s. 359-368.

⁸¹ Bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, 460-461. Ayrıca bkz. Koçkuzu, *a.g.e.*, s. 189; Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel*, s. 247; Nazlıgöl, *İmam Şâfi'î'nin Hadîs Kültürümüzdeki Yeri*, s. 205.

⁸² Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 415-418; ayrıca bkz. Nazlıgöl, *İmam Şâfi'î'nin Hadîs Kültürümüzdeki Yeri* s. 195, 203, 233.

⁸³ Nazlıgöl, *a.g.e.*, 206.

⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. Özpınar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu* s. 407 vd.; Son dönem âlimlerinden İzmirli İsmail Hakki, sahih kabul edilen âhâd haberlerin zannî ilim ifade ettiğini ifade ederek bunların akaid

→

sin ilim ifade ettiği kanaatinde olup kendisine nispet edilen *er-Redd ala'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*⁸⁶ adlı eseri bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Yukarıda Ehl-i hadisten sayılan bazı âlimlerin görüşlerini naklederken kısaca temas ettiğimiz üzere, Ehl-i hadis sika bir ravinin rivâyet ettiği bir haberi prensipte kabul eder; ancak bunun Kur'ân'ın muhkem nassına, mütevatir sünnete, icmaya, akla, tarihen sabit olmuş hadiselere, tecrübe ve müşahedeye aykırı olmasını şart koşar.⁸⁷ Ehl-i hadis, söz konusu şartları taşıması hâlinde, bilgi kaynağı olarak hadislere büyük önem atfettiklerinden, haber-i vâhid bile olsa böyle bir hadisle amel edilmesi gerektiğini savunur; çünkü onlara göre haber-i vâhidler, herhangi bir karineye bağlı olmaksızın ilim ifade etmektedir.⁸⁸ Bundan dolayı Ehl-i hadis, haber-i vâhidin ilim ifade etmediğini söyleyen gruplarla tartışmalara girmiş ve hadisin dindeki yerini ortaya koymak ve savunmak amacıyla Kitâbu'l-İ'tisâm adıyla eserler tasnif etmişlerdir.⁸⁹ Bu özet bilgidен sonra şimdi Ehl-i hadis içinde yer alan Buhârî'nin haber-i vâhid konusundaki görüşüne geçebiliriz.

Buhârî *Sahîh*'inde, haber-i vâhid konusunda hususi bir kitap/bölüm açmış (*Kitâbu Ahbârî'l-Âhâd*) ve bu konudaki tartışmalara katılmıştır. Bu kitabın alt başlıkları olarak altı bâb oluşturmuş, burada toplam dört âyet⁹⁰ve yirmi bir hadise yer vererek haber-i vâhidin hücciyetini ispat etmeye çalışmıştır.⁹¹ Buhârî'nin söz konusu bölümü tasnif etmesinde o dönemde görülen dinî cerayanların etkisi inkâr edilemez.

İbn Hacer, bu rivâyetleri haber-i vâhidin hücciyeti konusunda delil olarak ilk kullanan kimsenin İmam Şâfi'î olduğunu, bu hususta Buhârî'nin ondan istifade ettiğini belirtmiştir.⁹² Nitekim Buhârî'nin bahsi geçen bölümde, İmam Şâfi'î'nin, haber-i vâhid'in hücciyeti hususunda ileri sürdüğü görüşleri ve kullandığı delillerini tekrar etmesine dayanarak böyle bir sonuç çıkarılabilir. Buhârî'nin de selefi İmam Şâfi'î gibi sünnete büyük önem verdiği ve haber-i vâhidin hüccet olduğu görüşünü benimsediği görülmektedir. Zira Buhârî, tek kişinin haberi şeklinde bile gelse, sünnetle amel edilmesi taraftarıdır. Hâlbuki Mu'tezile vb. mezheplerin (ehl-i bid'at) haber-i vâhid konusundaki görüşleri ve şartları kabul edilecek olursa sünnetin pek çoğunu yok saymak gerekecektir.

Hemen belirtelim ki hadis kitapları içinde sadece Buhârî'nin *Sahîh*'inde doğruluğuna güvenilen kişinin verdiği haberin dinde delil olduğunu belirtmek amacıyla açılmış Ahbârü'l-Âhâd bölümü/kitabı vardır. Buhârî söz konusu bölümün hemen

→

konularında kesin bir delil teşkil etmeyeceğini, Elmalılı ise onun aksine bunların akaidde delil sayılacağını savunmuştur. Bkz. Yavuz, *Haber-i Vahid* *DİA*, XIV, 353.

⁸⁵ Bkz. Kutluay, "Ahmad b. Hanbal's method in *hadîth* and transmitters/ *rijâl* criticism" (*Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies*. 2011 sy. 2(4) s. 301-310.

⁸⁶ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu ala'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Mektebetü İbn el-Heysen, Hama, ty.

⁸⁷ Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 432; Ertürk, "Haber-i Vahid", *DİA*, XIV, 351.

⁸⁸ Abdülmecîd, *el-İtticâhât el-Fikhiyye*, s. 242; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 407.

⁸⁹ Bkz. Uğur, *Hadis İlimleri*, s. 294.

⁹⁰ Bunlar: et-Tevbe, 9/122; el-Hucurât 49/9; el-Hucurât 49/6; el-Ahzâb 33/53'tür.

⁹¹ Bkz. Koçkuzu, *a.g.e.*, s. 78; Ertürk, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 349.

⁹² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 241.

başında haber-i vâhidin ilim ifade edip etmeyeceği, amelî veya itikadî meselelerde hüccet olup olmayacağı ile ilgili görüşünü, bâbın başlığını “Doğru Bir Kişinin, Ezan, Namaz, Oruç, Diğer Farzlar ve Dinî Hükümler Hakkındaki Haberi Makbul Olup, Bununla Amelin Caiz Olduğuna Dair Hadîsler Bâbı...”⁹³ şeklinde koyarak izhar etmiştir. Nitekim İbn Hacer’e göre Buhârî’nin bu bölümde tahrir ettiği rivâyetlere yer vermesindeki amacı, haber birden fazla raviden nakledilmedikçe delil olmayacağını veya ravilerin sayısının en az üç kişi olması gerektiğini söyleyenleri reddetmektir.⁹⁴ Aynî ise Buhârî’nin söz konusu rivâyetlerle başlamasını, onun bu tür rivâyetleri itikatta delil kabul etmediğini ortaya koymak istemesiyle yorumlamıştır.⁹⁵

Buhârî, “Müminlerin hepsi birden toplanıp sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup (tâifetun) dinde derinlemesine bilgi elde etmek ve (savaşta) döndüklerinde kavimlerini uyarmak için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar”⁹⁶ mealindeki âyette geçen 'tâifetun' ile “Eğer müminlerden iki gurup (tâifetân) birbirleriyle vuruşurlarsa...”⁹⁷ âyetindeki tâifetân kelimelerinin “bir kişi” olarak da anlaşılabilceğini ifade etmiştir. Öyle anlaşılıyor ki, Buhârî tek kişinin haberinin hüccet olduğuna bu âyeti delil olarak kullanmak istemiştir. Aynî, “Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onu iyice araştırın”⁹⁸ mealindeki âyette “Fâsık bile olsa bir kişinin getirdiği haberin araştırılmasının emredildiği, fâsıklıkla ilgisi olmayan bir kişiyi ise araştırmaya lüzum olmadığı ve dolayısıyla onun verdiği haberle amel edilmesi gerektiği” sonucunu⁹⁹ çıkarmıştır.

Buhârî yukarıda meallerini kaydettiğimiz âyetlere yer verdikten sonra, hemen ardından Hz. Peygamber’in elçi, kadı ve zekat amillerini tek kişi olarak gönderdiğini,¹⁰⁰ kıblenin değiştiği haberini tek bir kişi getirmesine rağmen bununla amel edildiğini,¹⁰¹ İslâm’ı öğrenmek amacıyla Medine’ye gelen heyettekilerden her birinin Resûlullah’ın verdiği emirlerin muhatabı olduğunu, dolayısıyla İslâm hakkında bilgi almak için Medine’ye gelme imkânı bulamayan kabilenin diğer mensuplarına burada öğrendiklerini nakletmelerinin Hz. Peygamber tarafından emredilmesini,¹⁰² Hz. Ömer ile komşusunun dönüşümlü olarak Hz. Peygamber’in meclisine iştirak edip ondan iştiklerini birbirlerine haber vermelerini örnek olarak zikretmiş ve bunları *haber-i vâhidin* hücciyetine delil olarak sunmuştur.¹⁰³

Buhârî, haber-i vâhidle ilgili bölümün sonunda koyduğu başlığa bakılırsa âdil (sadûk) bir erkeğin olduğu gibi aynı özellikteki bir kadının verdiği haberin de

⁹³ Buhârî, *Ahbâru'l-Âhâd*, 1: باب: ما جاء في إجازة خير الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام

⁹⁴ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XIII, 196.

⁹⁵ Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XX,188.

⁹⁶ et-Tevbe, 9/122.

⁹⁷ el-Hucurât, 49/9.

⁹⁸ el- Hucurât, 49/ 6.

⁹⁹ Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XXV, 12.

¹⁰⁰ Buhârî, *Ahbâru'l-Âhâd*, 1.

¹⁰¹ Şâfi’î, *er-Risâle*, s. 415-418.

¹⁰² Buhârî, *Ahbâru'l-Âhâd*, 5: باب: وصاة النبي صلى الله عليه وسلم وفود العرب أن يُبْعُوا من وراءهم

¹⁰³ Ayrıca bkz. Özmen, “Buhârî’nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Hadislerin Hücciyeti”, *EKEV*, 2009, cilt XIII, sy. 39, s. 133-154.

hüccet olduğu ve ilim ifade ettiği¹⁰⁴ kanaatindedir. Keza Buhârî aynı bâbda kaydettiği bir rivâyete göre, ashâbıyla yemek yerken hanımlarından Meymûne'nin yedikleri şeyin keler eti olduğunu haber vermesi üzerine Hz. Peygamber onu yemekten vazgeçmiş ve oradakilere ise 'siz yiyin' buyurmuştur.¹⁰⁵ Aynı'ye göre Buhârî'nin "Tek Kişinin Haberi" şeklinde bir başlığı koymasının ve bunun altında söz konusu hadisi zikretmesinin sebebi, kadının verdiği haberle amel edilip edilmeyeceği meselesine açıklık getirmektir. Buhârî, bu hadisin delalet ettiği üzere, âdil bir kadının verdiği haberle de amel edileceği görüşündedir.¹⁰⁶

5. Buhârî'nin Yabancı Görüşlere ve Ehl-i Kitab'a Karşı Tutumu

Denilebilir ki Buhârî, "din konusunda" İslâm'ın asıl kaynakları olan Kur'ân ve sünnet dışında herhangi bir bilgi kaynağına dayanılmasının doğru olmadığını ve bunun Resûl-i Ekrem tarafından men edildiğini savunmuştur.

Buhârî, eski Yunan eserlerinin tercümesiyle İslâm dünyasına giren felsefî görüşler ve inançlar konusunda daha dikkatli ve temkinli olunmasına vurgu yapmıştır. O, bilhassa din konusunda ehl-i kitâbın bilgilerinden istifade edilmesinin Resûl-i Ekrem tarafından men edildiğine dikkatleri çekmiştir. Buhârî kültürel ve ilmî mânada ehl-i kitâbla araya bir mesafe konulması gerektiğini "Hz. Peygamber'in "*Ehl-i Kitâb'a Bir Şey Sormayın!*" Buyruğuyla İlgili Bâb"¹⁰⁷ şeklinde belirlediği konu başlığında ortaya koymuştur. Buhârî'nin tespit ettiği bâb başlığı ve bu konu altında tahrir ettiği rivâyetler,¹⁰⁸ diğer inanç ve kültür mensuplarından ilim alırken çok dikkat edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.¹⁰⁹ Nitekim Tevrat'ı İbrânice olarak okuyup müslümanlara Arapça olarak açıklayan¹¹⁰ Medine'de yaşayan yahudilere ashâb zaman zaman kitaplarında olan bir bilgiyi sorduklarında, yahudiler onları Müslümanlara çoğu kere tahrif ederek aktarıyorlardı.¹¹¹

Buhârî, bu bâbdan hemen sonra Muâviye'nin bir sözünü nakletmiştir. Buna göre "Ka'bu'l-Ahbâr Ehl-i kitâbdan rivayette bulunan kimselerin en güvenilirli olmasına rağmen, yanlış şeyler söyleyebilir diye ashâb onu sınımışlardır."¹¹² Buhârî'nin "*Ehl-i kitâb'a Bir Şey Sormayın!*" Buyruğuyla İlgili Bâb"da tahrir ettiği ikinci hadis "...*Dikkat edin! Size gelmiş olan ilim, sizleri onlara (Ehl-i kitab) soru sormaktan nehyetmektedir. Vallahi biz onlardan hiçbir kimseyi, size indirilmiş olan*

¹⁰⁴ Buhârî, *Ahbârü'l-Âhâd*, 5. Bu bâbın başlığı "Tek Kadının Haberi Bâbı" خبر المرأة الواحدة şeklindedir.

¹⁰⁵ Ümmehât-i mü'minînden Meymûne (r.a), keler eti mübah olmasına rağmen "Ben ancak Resûlullah'ın yediğini yerim" diyerek onun fiillerine de mümkün oldukça ittibâ etmeyi, Resûlullah'a olan sevgisinin bir eseri olarak değerlendirmiştir. Bkz. Müslim, *Sayd*, 47; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 326.

¹⁰⁶ Buhârî, *Ahbârü'l-Âhâd*, 5. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXV, 22.

¹⁰⁷ Buhârî, *İ'tisâm*, 25: باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء)

¹⁰⁸ Buhârî, *İ'tisâm*, 25.

¹⁰⁹ Bkz. Akyüz, "İmân Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansımaları", *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî, Uluslararası Sempozyum* s. 9.

¹¹⁰ Buhârî, *İ'tisâm*, 25; ayrıca bkz. Kutluay, "Zeyd b. Sâbit'e Yahudi Yazısını/Dilini Öğrenme Talimatı Verilmesi İle İlgili Rivâyetler Üzerine", *HTD*, VII/2. 2009, s. 149-150.

¹¹¹ Buhârî, *İ'tisâm*, 25.

¹¹² Buhârî, *İ'tisâm*, 25.

kitab hakkında size soru sorarken görmüş değiliz”¹¹³ şeklindedir. Kastallânî'nin belirttiği gibi bu hadisteki 'sormayın' emri, 'şeriatla ilgi bir şey sormayın manâsındır; zira şeriatın onlardan gelecek bilgiye ihtiyacı yoktur. Yasak, şeriatın tasdik ettiği ve geçmiş milletlerin haberlerine dair şeyleri sormayı kapsamaz.¹¹⁴ Nitekim bazı âyetlerde ehl-i kitâba bazı şeylerin sorulması emredilmektedir.¹¹⁵

“Hz. Peygamber (s.a)’ın “*Muhakkak Sizler Kendinizden Önceki Milletlerin Yoluna Uyacaksınız*” Sözü Bâbı”¹¹⁶ gibi Buhârî'nin *Kitâbu'l-İ'tisâm*'da yer verdiği diğer konu başlıklarında dile getirmeye çalıştığı husus, müslümanların sadece ehl-i kitâb hakkında değil yabancı kültür, fikir ve inançlarla ilişkilerinde de şuurlu hareket etmeleri gerektiğidir. Buhârî'nin, ilk hadis olarak 'Kendilerine uyulacak milletlerin Fars ve Rumlar olduğunu' bildiren hadise yer vermesi oldukça dikkat çekicidir; zira Fars ve Rumlar o dönemin iki süper gücü konumundaydı.¹¹⁷ Buhârî'nin yaşadığı devirde söz konusu iki devlet bu özelliklerini kültürel manâda devam ettirmekteydi. Fetihlerle birlikte karşılaştıkları en köklü kültürel ve ilmi yapılanmaya sahip olan bu milletlerle müslümanların temas etmeleri, kendileriyle bu toplumlar arasında kültürel bir mücadele yaşanmasına sebep olmuştur. İhtida edenlerin de etkisiyle zaman içinde müslümanlar arasında bu milletlerin kültürlerine bir yönelişin ortaya çıkması kaçınılmaz hâle gelmiştir. Bu yönelişin teşvik ettiği “tercüme faaliyetleri”nin odak noktasını da, söz konusu iki milletin sahip olduğu değerler oluşturmuştur.¹¹⁸

Özetle ifade edersek Buhârî, ümmetin bir zaman sonra, adeta bir kompleks içinde üstün konumda olan milletleri taklid edeceği şeklinde yorumlanabilecek rivâyetleri tahrir ederek ümmetin kendi değerlerini bırakarak başka milletleri körü körüne taklide karşı olduğunu, bunun hadisin vârid olduğu zamanda Fars ve Bizanslılar örneği ile dile getirildiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Buhârî, bu bâbı oluşturmakla, müslümanları yabancı kültür ve fikirlere karşı ciddi bir şekilde uarmak, İslam'a uymayan değer ve geleneklerden sakındırmak istemiştir.

6. Buhârî'nin Dinde Bid'at Çıkarmayı ve Kötü Çığır Açanları Tenkit Etmesi

Kitap ve sünnete aykırı uygulamalar bid'at kabul edilir. Kitap ve sünnete bağlılık, heva ve bid'atleri terketmeyi gerektirir. Buhârî'ye göre, bid'atlar icat etmek, bid'atçilere destekçi olmak Kitap ve sünnete bağlılıkla bağdaşmaz. Kitap ve sünnetle bağdaşmayacak şekilde, ister geçmişte hüküm sürmüş milletleri, isterse günümüzdeki diğer milletleri kültürel manâda körükörüne taklit etmek sünnetten ciddi bir sapma anlamına gelmektedir.

¹¹³ Buhârî, *İ'tisâm*, 25.

¹¹⁴ Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, X, 338.

¹¹⁵ Yûnus, 10/94; el-Enbiyâ, 21/7; krş. en-Nahl, 16/43.

¹¹⁶ Buhârî, *İ'tisâm*, 14, 15: باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لتبعض سنن من كان قبلكم

¹¹⁷ Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, X, 315.

¹¹⁸ Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 418.

Bu sebeple Buhârî Ehl-i bid'ate karşı görüşlerini ortaya koyarken sünneti esas almış ve savunmuştur. Nitekim Buhârî "İlimde Gereksiz Münakaşaların ve Dinde Bid'at Çıkarmanın Doğru Olmadığı"na¹¹⁹ dair bir konu başlığı koymuş, ardından "Bid'atçıyı Himaye Edenin Günahı Bâbı"¹²⁰ adıyla açtığı bölümde bid'atin kötülüğüne dikkat çekmiştir. Zira Resûl-i Ekrem bid'at ihdas etmeyi ve bid'atleri benimsemeyi, dinin özünün ve aslî hüviyetinin korunması için kesin bir dille yasaklamıştır. Buhârî'nin açtığı "Dalâlete Çağırının ve Kötü Bir Çığır Açanın Günahı Bâbı"nda tahrîc ettiği hadislerde bu açık bir şekilde gözükmektedir.¹²¹ Diğer yandan o, "Hidâyete Çağırının Bu Davete Tabi Olanların Aldığı Ecrin -Sünneti veya Bid'ati İşleyenlerin Ecir ve Günahlarından Bir Eksilme Olmaksızın- Aynısı Vardır" adıyla açtığı bâbda da müminleri sünnete sarılmaya davet etmiştir.¹²²

Burada hemen belirtelim ki "Her bid'at dalâlettir" hadisi,¹²³ "her yenilik bid'attir" manâsına değildir. Bid'atten kastedilen "Dine birtakım şeyleri ekleme ve dinden bazı şeyleri çıkarmak suretiyle bunları dindenmiş gibi göstermek"tir. Değilse her türlü yeniliğe karşı çıkmak ve bid'atleri taksimata tabi tutmak zorunda kalır ki bu kanaatimizde uygun değildir.¹²⁴

Hadisçiler bir yandan sünneti savunup korumaya gayret ederlerken bir yandan da dinde olmayan, dinin özüne aykırı ve sonradan çıkan şeylere karşı durmuşlar ve bid'atleri dinden sapma olarak değerlendirmişlerdir.¹²⁵ Nitekim İbn Hacer (ö.852/1448) hadislerin tedvin ve tasnif sebeplerinden biri olarak bid'atlerin artmasını ve Hâricîler, Râfizîye ve Mu'tezile gibi fırkaların yanlış itikatlarına mani olmayı göstermiştir.¹²⁶ İbn Hacer'e göre Buhârî, *Kitâbu'l-İman*'ı Mürchie'ye, *Kitâbu'l-Tevhid*'i Kaderiyye ve Cehmiyye'ye, *Kitâbu'l-Fiten*'i Hâricîlere, *Kitâbu'l-Ahkâm*'ı Râfizîlere reddiye olarak tasnif etmiştir.¹²⁷ Bunlar bid'at fırkalarının başında gelmektedir.

Sahih-i Buhârî içinde tasnif edilen kitap/bölmelerden anlaşıldığına göre Buhârî, itikadî meselelerle yakından ilgilenmiş ve Ehl-i Sünnet inancına aykırı görüşleri süren Cehmiyye, Mu'tezile, Havâric ve Şia'yı tenkit etmiştir. O, Ehl-i hadis ile Ehl-i Rey arasındaki mücadelede, Ehl-i hadis yanında yer alarak Ehl-i Rey'i temsil eden Ebû Hanîfe ve ashabını isim zikretmeden eleştirmiş ve bazı konularda

¹¹⁹ Buhârî, *İ'tisâm*, 5: باب: ما يكره من التعصُّب والتنازع في العلم، والعلوُّ في الدين والبدع

¹²⁰ Buhârî, *İ'tisâm*, 6; Bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, X, 316.

¹²¹ Buhârî, *İ'tisâm*, 15: باب: إثم من دعا إلى ضلالة، أو سنَّ شئاً

¹²² Buhârî, *İ'tisâm*, 15.

¹²³ Hadisin değişik varyantları için bkz. Müslim, *Cumu'a*, 43; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 6; en-Nesâî, *İdeyn*, 21; İbn Mâce, *İmân*, 6-7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 310, IV, 126; Dârimî, *Mukaddime*, 16.

¹²⁴ Bu konudaki taksimat ve değerlendirmeler için bkz. İbn Recep, Zeynüddîn Ebu'l-Ferec, *Câmiu'l-Ulûm ve Hikem*, s. 265; Çelik, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bid'at*, s.101-116.

¹²⁵ Bkz. Yazıcı, "İslâm Geleneğinde 'Her Yenilik Bid'attir' Hadisine Yaklaşımlar", s. 142-191; İbn Teymiyye, *Bid'atler*, s. 11 vd.

¹²⁶ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XIII, 290.

¹²⁷ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XIII, 290; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, X, 344; Kırbasoğlu, "Ashâbu'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*; sayı: 5, Ekim, 1987, s. 8.

onlardan ayrıldığı ifade etmiştir.¹²⁸ Bu sebeple Buhârî sünnete bağlanmayı, müslümanların amelde ve inançta bütünlüğünü sağlayacak en önemli unsur olarak görmüş, sünneti gözardı edip başka yollardan ilim elde etmeye ve bu bilgilere dayanarak tartışma çıkarmaya karşı müslümanları uyarmıştır.

Buhârî'nin "Bid'at Âhdas Edeni Koruyanın Günahı Bâbı" şeklinde konu başlığı koymasından onun bir bid'atı ihdas edenin değil ona her türlü desteği sağlayan kimsenin de aynı günaha ortak olacağı görüşünde olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu sebeple o, bid'atlerin sünnetten bir sapma olduğu düşüncesindedir.

Netice olarak ...Ve hem de Bilgisizce Saptırdıkları Kimselerin Veballerinden Bir Bölümünü de Yükleneceklerdir'¹²⁹ Âyeti Gereği, İnsanları Dalâlete Çağırın veya Kötü Bir Sünnet (Çığır) Açanların Günahı Bâbı"¹³⁰ örneğinde ve aynı bölümdeki diğer bâblardan ve altında tahric ettiği hadislerden Buhârî'nin asıl maksadının, İslâmî kaynaklara ve bilgilere dayanmadan müslümanlar için kötü bir çığır açan kimselerin durumlarını ortaya koymak, müminleri dalâletten sakındırmak, mü'minlerin yoluna muhalefet etmekten insanları alıkoymak, bid'atlardan ve dinde olmayan şeyler icat etmekten onları uzak tutmak olduğu görülmektedir.¹³¹

7. Buhârî'nin Rey ve Kıyas Kullanımı Karşısındaki Tutumu

Buhârî'ye tekaddüm eden dönemde Ehl-i re'ye karşı Ehl-i hadis tarafından sert bir muhalefet vardı. M. Said Hatipoğlu'nun dediği gibi, Ehl-i hadis içinde yer alan bazılarına göre İslâm ilmi, Kur'ân ve sünnetten ibaret idi. Mesela Âmil b. Serâhil eş-Şa'bî (ö.103/722) bu cephenin en fazla dikkatleri üzerine çeken imamlarındandı. Öyle ki o, bir arkadaşına hitaben, Ehl-i re'ye karşı tepkisini "Sana Hz. Peygamber'in ashâbından naklettiklerime uy! Onların şahsî fikirlerinin üzerine işe!" şeklinde dile getirmiştir.¹³² Evzaî'ye (ö.157/774) göre ilim, Hz. Peygamber'in ashâbından gelenlerdir. Onlardan gelmeyen bilgi ilim değildir. Şâfî'î de "Hakikat Allah'ın ve Resûlü'nün söylediğidir, gerisi şeytanın vesvesesidir" diyerek bu konudaki görüşünü açık bir şekilde ortaya koymuştur.¹³³

Buhârî, kendi döneminde devam eden Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y arasındaki çekişme ortamında haklı olarak taraf olmuş ve *Kitâbu'l-İ'tisâm*'da re'y ve kıyas kullanımına temas etmiştir.¹³⁴ O, dinî meselelerde herhangi bir delile dayanmadan re'y kullanmanın doğru olmadığını, "Re'yi ve Fâsid Kıyası Kınamaya İlişkin Olarak Zikredilen Âyet ve Hadîsler Bâbı" (Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:) "*Hiç bilmedi-*

¹²⁸ Geniş bilgi için bkz: Merttürkmen, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye Yöneltiği İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar*, s. 42 vd.

¹²⁹ en-Nahl, 16/25.

¹³⁰ Buhârî, *İ'tisâm*, 15: لقول الله تعالى: {ومن أوزار الذين يضلوهم باب: إثم من دعا إلى ضلالة، أو سنَّ سُنَّةً سيئةً.

¹³¹ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 302.

¹³² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 25; ayrıca bkz. Hatipoğlu, M. Said, "İslâm'da İlimin Dini", *İslâmiyât*, 2003/4 sy. 4, s. 8, VI 2003.

¹³³ Hatipoğlu, a.g.m. aynı yer.

¹³⁴ Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 420.

ğin bir şeyin peşi sıra gitme!"¹³⁵ şeklindeki *Kitâbu'l-İ'tisâm*'ın 7. konu başlığında dile getirmiştir. Zira içtihatların geçerli olabilmesi için elbette Kitap ve sünnete uygun olması gerekir. Hâkimin bilgisizliği sebebiyle verdiği hüküm Hz. Peygamber'in hükmüne ters düşerse reddedilir.¹³⁶

Buhârî'ye göre sünnette bir hüküm varken onu bırakıp re'ye tabi olmak, sünnetten ayrılmak manâsına gelmektedir. Bundan ötürü o Sahîh'inde re'yi ve zorlama kıyasları kınayan rivâyetlere yer vermektedir. Buhârî, 7. bâbda "Allah'ın, âlimleri çekip almasıyla ilmin de yok olacağını ve cahil kişilerin re'y ve hevâlarıyla halka cevap vermeye kalkacaklarını" ve Resûlullah'ın kendisine vahiy indirilmeyen bir konudaki soruya o konuda bir bilgisi yoksa bilmiyorum diye cevap verdiğini ve re'y ile de kıyas ile de söz söylemediğini"¹³⁷ ihtiva eden iki rivâyet kaydetmiştir.

Buhârî'nin "Resûl-i Ekrem, Allah'ın Kendisine Öğrettiklerinin Dışında Erkek ve Kadınlara Re'y ve Temsil (Kıyas) ile Bir Şey Öğretmedi"¹³⁸ şeklinde tespit ettiği bâb başlığında, sanki onun re'y ile hüküm vermeye karşı olduğu gibi bir anlam çıkmakta ise de, bu konu "Sorun Kişiyi Anlatmak İçin Hükümü Bilinen Bir Meseleyi (Asılı), Hükümünü Allah Teâlâ'nın Belirlediği Bir Başka Meselenin Yerine Koyup (Ona Benzeterek) Hüküm Verenler Bâbı"¹³⁹ ile birlikte değerlendirildiğinde, onun belli şartlarla re'y ve kıyası kabul ettiği, dolayısıyla bâblar arasında herhangi bir tenakuzun bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira Buhârî'nin karşı çıktığı re'y, itikadî meselelerde "sünnete aykırı bir şekilde" ileri sürülen ya da amelî meselelerde "bir delile dayanmadan" kullanılan re'ydir ki Ehl-i hadis buna karşı çıkmaktadır.¹⁴⁰ Nitekim Buhârî, bahsi geçen konu başlığında kıyas kelimesini mutlak olarak değil, tekellûf (ve temeli olmayan, suni) sıfatıyla birlikte zikrederek kıyâs-ı fâsidi kastettiğini ortaya koymuştur.¹⁴¹

Hz. Peygamber'in kıyası nasıl kullandığına Buhârî'nin şu rivâyetleri kaydetmesi örnek olarak verilebilir: Karısı esmer bir çocuk doğurması sebebiyle eşinden kuşkulanan bir a'rabîye, Resûl-i Ekrem, develerinin renklerini sormuştur. A'rabî'nin cevaben develerinin kırmızı renkte olduğunu, ancak bazen farklı renkte yavru da dünyaya gelebildiğini söylemesi üzerine Allah Resûlü, bunun soya çekim yoluyla olduğunu ve yavrunun daha önceki bir atasına çekebileceğini ifade ederek ilgili kişinin şüphelerini gidermiştir.¹⁴² Keza annesinin yerine haccetmesi gerekip gerekmediğini öğrenmek isteyen bir kişiye Resûl-i Ekrem "Annenin bir kimseye

¹³⁵ el-İsrâ, 17/36; Buhârî, *İ'tisâm*, 9: باب: تعليم النبي صلى الله عليه وسلم أمته من الرجال والنساء مما علمه الله، ليس برأي ولا تخيل

¹³⁶ Buhârî, *İ'tisâm*, 20: باب: إذا اجتهد العامل أو الحاكم، فأخطأ خلاف الرسول من غير علم، فحكمه مردود.

¹³⁷ Buhârî, *İ'tisâm*, 9: باب: ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يُسأل مما لم يُنزل عليه الوحي، فيقول: (لا أدري). أو لم يجب حتى يُنزل عليه

الوحي، ولم يقل برأي ولا بقياس

¹³⁸ Buhârî, *İ'tisâm*, 9.

¹³⁹ Buhârî, *İ'tisâm*, 12: باب: من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبيّن، وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم حكمها، لئيفهم السائل

¹⁴⁰ Kirmânî, *Sahîhu'l-Buhârî bi şerh-i Kirmânî*, XXV, 60; Kastallânî, *İrşâdû's-Sârî*, X, 328; İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, XIII, 289.

¹⁴¹ Çakan, *Müslüman Kimliği*, s. 116.

¹⁴² Buhârî, *İ'tisâm*, 12; *Talak*, 26, *Hudûd*, 41; Müslim, *Lian*, 18, 20; Ebu Dâvûd, *Talak*, 28; Nesâî, *Talak*, 46; İbn Mace, *Nikâh*, 58; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 234, 239, 409.

borcu olsaydı onun bu borcunu öder miydin?” diye sorarak onun mutmain olmasını sağlamıştır.¹⁴³ Görüldüğü gibi Buhârî bu bâbda, Hz. Peygamber’in gerektiğinde kıyas yaptığını delillendirmiştir. Kirmânî, usûl ilminde belirlenen şartların hepsini taşıyan “sahih kıyas” ile bu şartları taşımayan “fâsid kıyas” şeklinde kıyasın iki çeşidinin olduğunu, bunlardan sahih kıyasın kınanmayacağı, aksine bu tür kıyasın emredildiğini ifade etmiştir.¹⁴⁴

Esas itibarıyla re’ye ve kıyas-ı fâside karşı olduğunu usûl konularını ele aldığı *Kitâbu'l-İ'tisâm*'da bu şekilde ortaya koyan Buhârî, Ehl-i Re'yin fikhi görüşlerine itirazlarını ifade ettiği bâbları ise *el-Câmi'u's-Sahîh*'in furu' ile ilgili meseleleri ele aldığı bölümlerde oluşturmuştur.¹⁴⁵ Bu nedenle Buhârî, *Sahîh*'in birçok yerinde “Bazı insanlar dediler ki” demek suretiyle, ehl-i re'yi ve bunların imamı Ebû Hanîfe'nin fikhi görüşlerini eleştirmiş, *Sahîh*'inde onun tek bir hadisine bile yer vermemiştir.¹⁴⁶ Buhârî, yine *Kitâbu'l-İ'tisâm*'ın 22. bâbında usûl bakımından ehl-i re'ye “Hz. Peygamber’in Hükümleri İnsanlara Açıktı; [Ancak] Bazı Sahâbiler Hz. Peygamber'in Yanında [Her Zaman] Bulunamıyor ve İslâmî Meselelere Şâhit Olamıyorlardı” Diyen Kimseler Aleyhine Getirilebilecek Delil (Hüccet) Bâbı”nda¹⁴⁷ reddiyede bulunmuştur. Buhârî'nin böyle bir başlık koymasındaki amacının, Hanefiler gibi bazılarının “umumî belvâ ve haber-i vâhid” ilişkisi bağlamında iddia ettikleri, “herkes tarafından bilinmesi gereken amellerin hükmü ile ilgili olarak tek kişi tarafından nakledilen haberin (haber-i vâhid) muteber sayılmayacağı” şeklindeki görüşleri reddetmek olduğu aşıkardır.¹⁴⁸

Buhârî Hanefilerin yanı sıra Râfizîleri de tenkit etmiştir. Nitekim şârih Kirmânî'ye göre Buhârî'nin *Kitâbu'l-İ'tisâm*'ın 22. bâbını oluşturma amacı, Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerin mütevâtir olarak nakledildiğini ve bu nedenle haber-i vâhidle amelin caiz olmadığını iddia eden Râfizîlerin haber-i vâhid anlayışları reddetmektir.¹⁴⁹

Sonuç olarak Buhârî, daha önceki bâblarda Kur'ân, sünnet, icmâ gibi bir *asıla* dayanmayan zorlama re'y ve kıyasa (*tekellüfü'l-kıyâs*) karşı çıktığını, ancak bu *asıl*lardan (Kur'ân, sünnet, icmâ) birine dayanan kıyasın, ihtiyaca binaen meşru olduğunu ve dolayısıyla i'tisâma aykırı sayılmayacağını bu bâbın başlığında yer alan ifadeleri ve bâbda tahrir ettiği hadislerin muhteviyatı ile ortaya koymuştur.¹⁵⁰ Ay-

¹⁴³ Buhârî, *İ'tisâm*, 12.

¹⁴⁴ Kirmânî, *Sahîhu'l-Buhârî bi Şerh-i Kirmânî*, XXV, 60.

¹⁴⁵ Merttürkmen, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar*, s. 42; el-Hüseynî, *el-İmâm el-Buhârî Muhaddisen ve Fakîhen*, 192-198; Bardakoğlu, “Buhârî'nin Hukukçuluğu”, *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî, Uluslararası Sempozyum*, (Kayseri, 18-20 Haziran 1987), s. 205-210; *Özpinar, Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 423.

¹⁴⁶ Leknevî, *er-Ref'u ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, (Ebû Ğudde'nin dipnotu) s. 398-399.; Krş. Zeyla'î, *Nasbur-Râye*, 1, 355-356.

¹⁴⁷ Buhârî, *İ'tisâm*, 22: باب: الحجّة على من قال: إن أحكام النبي صلى الله عليه وسلم كانت ظاهرة، وما كان يغيب بعضهم من مشاهد النبي صلى الله عليه وسلم وأمر الإسلام.

¹⁴⁸ Abdülmecîd, *el-İtticâhât el-Fıkhîyye*, s. 249.

¹⁴⁹ Kirmânî, *Sahîhu'l-Buhârî bi Şerh-i Kirmânî*, XXV, 79.

¹⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 298; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXV, 50.

rıca Buhârî, 20. bâbın başlığında, “ yönetici (âmil) veya hâkim bir ilme (sünnete) dayanmadan sırf kendi içtihadıyla hüküm verir ve bu hükmü de Rasûlullah’ın sünnetine aykırı olursa hükmünün reddedileceğini”¹⁵¹ ifade etmesi, içtihadın mutlaka Kur’ân ve sünnetten bir delil ve esasa dayanması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca onun “hâkimin isabetli karar vermek için bütün gayretini gösterip hükmünde isabet kaydetmesi hâlinde iki ecir alacağını, gayretine rağmen içtihadında hata ederse tek ecir kazanacağını” müjdeleyen hadisi tahrir etmesi,¹⁵² içtihadın önemine açık bir vurgu ve içtihadı teşviktir.

Allah Resûlü gıpta edilecek iki kişiyi, Allah’ın kendisine mal verip bunu Onun yolunda harcayan, diğerinin kendisine ilim ve hikmet verilip bununla karar veren ve bunu diğer insanlara öğreten kimse olarak göstermiştir.¹⁵³ Buhârî ilgili bâbda bu rivâyeti tahrir ederek ilim, hikmet, akli kullanma ve ilim sahibi olup bunu insanlara öğretme gibi hasletlerin önemine dikkatlerimizi bir kez daha çekmektedir.

Sonuç

Muhaddis olduğu kadar müctehid bir fakih olan İmam Buhârî,¹⁵⁴ sünnete bağlılığı ve Ehl-i hadisi savunmak, Kur’ân ve sünnet bütünlüğünü vurgulamak için *Sahîh*’inde *Kitâbu’l-İ’tisâm bi’l-Kitâb ve’s-Sünne* adıyla müstakil bir bölüm oluşturmuştur. Böylece o, kendi döneminde de mevcut olan sadece Kur’ân’la iktifa etme düşüncesinde olanlara ve Kur’ân ve sünnetin hükümlerine ittibâda ihmalkâr davrananlara cevap vermeye çalışmıştır. Müslümanların Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinin yanında takrirlerine de uyması gerektiğine inanan Buhârî, ashâb-ı hadisin metot ve usûlünün Resûl-i Ekrem’in söz, fiil ve takrirlerine aynen tabi olan sahâbenin metoduna iktidâ etmek olduğunu savunmuş ve “sünnete bağlılık” meselesini *Sahîh*’inde *i’tisam* tabiriyle ifade etmiştir. Onun tek bir hadisten birçok değişik hüküm çıkarması fakîhliğini, tekrar ettiği hadisleri başka isnad ve metinlerle zikretmesi ise büyük muhaddis olduğunu göstermektedir.

Buhârî’nin Ehl-i hadisten olduğunda şüphe bulunmamaktadır. Bu sebeple o, ashâb-ı hadis ve ashâb-ı re’y tartışmalarında ilk grubun yanında yer almış ve görüşlerini *Sahîh*’inde açtığı bâblar ve bu bâblar altında tahrir ettiği hadisler çerçevesinde ortaya koymuştur. Buhârî’nin, selefi İmam Şâfi’î gibi, sünneti ve ashâb-ı hadisi farklı dinî akımlar karşısında şiddetle savunduğu, bunu yaparken görüşlerini büyük ölçüde nassa dayandırmaya çalıştığı görülmektedir. Buhârî, Allah’ın kitabını ve Resûl-i Ekrem’in sünnetini nesiller içinde en iyi bilen kimselerin ashâb-ı kirâm (r.a) olduğunu, onlar nasıl Resûlullah’ın efâline tabi olmuşlarsa bizim de onların yoluna ve onları takip eden ashâb-ı hadisin yoluna tabi olmamız gerektiğini savunmuştur. Öyle ki ashâptan bazıları, imanlarındaki olgunluğu artırması için, had-

¹⁵¹ Bkz. İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, XIII, 317.

¹⁵² Buhârî, *i’tisam*, 21; Kastallânî, *İrşâdü’s-Sâri*, X, 328.

¹⁵³ Buhârî, *i’tisam*, 13.

¹⁵⁴ Bkz. el-Hüseynî, *el-İmâm el-Buhârî Muhaddisen ve Fakîhen*, s. 168; Abdülğani, *el-İmâm el-Buhârî ve Sahîhuhü*, s. 28.

dizâtında şeri bir maksadı olmayan cibillî fiillerinde bile Resûlullah'ın yaptıklarını yapmaya çalışmışlardır. Hâlbuki ashâb Resûlullah'ın bazı fiillerinin sünnet olmadığının elbette farkındaydılar. Onlar, Resûlullah'ı hemen her konuda örnek aldıklarından ve ona olan aşırı sevgilerinden dolayı onu taklid etmeye gayret ediyorlardı.

Buhârî, *es-Sahîh*'in *Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd* bölümünde tahrir ettiği hadislerde, “tek ravisi bulunan haber anlamında kullandığı haber-i vâhidin (amelfi meselelerde) delil olacağını, zira bu tür haberlerin bizzat Hz. Peygamber ve sahâbe tarafından hüccet kabul edildiğini savunmuştur. Bununla beraber ashâb-ı hadisten bazıları, haber-i vâhidin itikadî meselelerde de hüccet olduğu görüşündedir.¹⁵⁵

İbn Hacer'in tespitine göre, bu rivâyetleri haber-i vâhidin hücciyeti konusunda delil olarak ilk kullanan kişi İmam Şâfi'î olup Buhârî bu hususta ondan istifade etmiştir. Buhârî'nin usûlle ilgili olan haber-i vâhidin hücciyeti konusuna girmesi, bu konuda bir hadisin delil olabilmesi için en az dört râvisinin olmasını şart koşan Mu'tezile kelamcılarını ve haber-i vâhidin ilim ifade etmeyeceğini veya bazı karinelerle ilim ifade edebileceğini iddia edenlerin görüşlerini reddetmek içindir.

Buhârî'ye göre Kur'ân ve sünnette var olan bir hükmü bırakıp re'ye tabi olmak, sünnette ayrılmak manâsına gelmektedir. Ona göre ihtiyaç duyulan her şeyin asıl ve prensipleri Kur'ân ve sünnette bulunmaktadır. Bu sebeple o, re'yi ve *tekellüfü'l-kıyâs* adımı verdiği zorlama ve suni kıyasları eleştiren rivâyetlere yer vermiş; bununla beraber Kitap, sünnet ve icmaya dayanan re'yi, yani içtihadı ve yine aynı esaslara uygun olarak ortaya konan ve *edille-i şer'iyenin* dördüncüsü sayılan kıyası kabul etmiştir. Buhârî, sünnete aykırı olan uygulamalara şiddetle karşı çıkmış, sadece bir bid'atı ortaya çıkarmanın değil ona her türlü desteği sağlayan kimsenin de aynı günaha ortak olacağına dikkat çekmiştir.

Buhârî'nin gerek koyduğu bâb başlıklarından ve gerekse şârihlerin “Buhârî'nin bâb başlıklarını niçin o şekilde belirlediğini” izah etme noktasında ifade ettiklerinden hareketle, bunda döneminin sosyolojik, siyasi, ilmi ve fikri gelişmelerinin etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. *Kitâbu'l-İtisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne*'de Buhârî, bir yandan müslümanın hayat ve fikir olarak duruşunu ve kimliğini tespit ederken, onun bilgi kaynaklarına da dikkat çekerek, kültürel kirlenmeye karşı bir şuur oluşturmaya gayret etmiştir. Böylece o, ilgili hususları *İtisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne* tabiri ile ifade ederek bu adla ilk sistematik çalışmanın sahibi olmuştur. İslâm'ın Allah'ın muradına uygun olarak nasıl yaşanacağı konusunda sünnetin vazgeçilmez bir ölçü ve kılavuz olduğuna inanan Buhârî, İslâm toplumunu Kitap ve sünnet çizgisinde eğitmede önemli bir rol üstlenmiştir.

Kaynakça

Abdurrezzak b. Hemmâm, *es-San'ânî, el-Musannef*, (211/826) (thk. Habîburrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, 2. bsk., I-XI.

Abdülğani, Abdülhâlîk, *el-İmâm el-Buhârî ve Sahîhuhû*, Dâru'l-Menâr, Cidde 1405/1985.

¹⁵⁵ Bkz. Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel*, 254-255; Koçkuzu, *Haber-i Vâhid*, s. 140 vd.

- Abdülmeccid, Mahmûd, *el-İtticâhât el-Fıkhıyye inde Ashâbi'l-Hadîs fı'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Kahire, 1399/1979.
- Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu ala'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Mektebetü İbn el-Heysem, Hama, ty.
- Akyüz, Ali, "İmâm Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansımaları", *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî, Uluslararası Sempozyum* (Kayseri, 18-20 Haziran 1987), İstanbul 1997.
- Âmidî, Seyfüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali (ö.631/1233), *el-İhkâm fı usûlil'l-ahkâm*, I, 246, Kahire: Dârü'l-hadîs, ty.
- Aşkâr, Muhammed Süleyman, *Efâlu'r-Resûl Delâletuhâ ale'l-Ahkâmi's-Şerîa*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin el-Hanefî (ö.855/1451), *Umdetü'l-Kârî'*, Kahire, (I, XV), Ofset, 1345.
- Bağcı, Musa, "el-Buhârî'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 2005, sy. 1, Ankara 2005.
- Bardakoğlu, Ali, "Buhârî'nin Hukukçuluğu", *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî, Uluslararası Sempozyum*, (Kayseri, 18-20 Haziran 1987).
- Bedevî, Yusuf Ahmed, "Hukmü'l-Ercâh bi Haberi'l-Vâhid inde Usûliyyîn Tatbîkât fı Fıkhı'l-İslâmî Mukâran", *ed-Dirâsât, Ürdün Üniversitesi*, 2006, s. 338-367.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed İsmail, (ö.256/869), *es-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Çakan, İ. Lütfî, *Müslüman Kimliği*, Nesil Yayınları, İstanbul 2010.
- Çelik Ali, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bid'at*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl (ö.255/868), *Sünen-i Dârimî*. (tercüme ve tahkik Abdullah Aydınlı,) İstanbul: Madve Yayınları, 1996.
- Dihlevî, Veliiyullah, (ö.1176/1762) *er-Risâle Şerhu Terâcimi Sahîhi'l-Buhârî*, Mektebetü'l-Usmâniyye, Haydarabâd 1982.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâ's es-Sicistânî (v.275/888), *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel (Hayatı-Görüşleri-Fıkıhtaki Yeri)*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Yayınları, 1404/1984.
- Ertürk, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA) XIV*, 349.
- Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (TDV) 5. bsk. Ankara 2008.
- Güleç, Hüseyin, *Şafî'nin Hadis Anlayışı*, yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (AÜSBE), Ankara 2002.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, (ö. 463/1071), *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, (thk. Mehmed Saîd Hatîboğlü), Ankara, 1991.
- Hatipoğlu, İbrahim, "Batılı Hadis Tenkidî Düşüncesinin Türkiye'ye İntikali: Akademik Hadisçiliğin Geçmişi ve Geleceği Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, c. IV, sy. 2, s. 6.
- Hatipoğlu, M. Said, "İslâm'da İlmin Dini", *İslâmiyât*, 2003, sy. 4, s. 8.
- Hudârî, eş-Şeyh Muhammed, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî*, Mısır, 1387/1967, 8.bsk.
- el-Hüseyinî, Abdülmeccid Hâşim, *el-İmâm el-Buhârî Muhaddisen ve Fakîhen*, Mısır el-Arabiyye, Kahire, ty.
- İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, I, 2. (thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî ve M. Abdulkebir el-Bekrî), Fas, 1387/1967.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meâfirî (ö.543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thr. Muhammed Abdülkadir Ata Dârü'l-Fikr, Beyrut, ty.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö.852/1448), *Fethu'l-Bârî*, XIII, 359,(thk. M. Fuâd Abdulbâki-Muhibbuddin el-Hatîb) Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1379.
- , *Hedyü's-sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, Bulak, 1301'den Ofset, Beyrut, ts. 2. bsk.
- İbn Receb, Zeynüddin Ebu'l-Ferec, *Câmiu'l-Ulûm ve Hikem*, s. 265, Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1990, 2. bsk.
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dârü's-Sadr, Beyrut, ty.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Bulak-Mısır 1323 baskısından ofset), Beyrut, ty.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri "Ashâbu'l-Hadis'in Akâid Edebiyatı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1987 sy. 5, Ekim, s. 79-89.

- Kirmânî, Şemseddin Muhammed b. Yusuf (ö.768/1384), *Sahîhu'l-Buhârî bi Şerh-i Kirmânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1401/1981, 2. bsk.
- Koçkuzu, A. Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikad ve Teşriî Yönlerinden Değeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Kutluay, İbrahim, "The Meaning and Scope of Sunnah According to Imam Mâlik and The Analysis of Schacht's Theory On The Practice of The People of Medina", *Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies (EESTS)*, 2011 sy. 1(4) s. 359-368.
- , "Ahmad b. Hanbal's Method in Hadîth and Transmitters/ Rijâl Criticism" *Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies(EESTS)*, 2011 sy. 2(4) 301-310.
- , "Zeyd b. Sâbit'e Yahudi Yazısımı/Dilini Öğrenme Talimatı Verilmesi İle İlgili Rivâyetler Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi, (HTD)*, 2009, VII/2, s. 129-157.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Hindî (ö.1304/1886), *er-Refu ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut, 1407/1987, 3. bs.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö.333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf) İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Merttürkmen, M. Hilmi, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye Yönelttiği İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar*, (yayımlanmamış doktora tezi), Erzurum, 1976.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburî Müslim b. el-Haccac (ö.261/875), *Sahîh-i Müslim*, (naşir Muhammed Fuad Abdülbakî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1955/1374-1956/1375.
- Nazlıgül, Hâbil, *İmam Şafî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, (yayımlanmamış doktora tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (AÜSBE) Ankara 1993.
- Nevevî, *Mâ Temessül İleyhi Hâcetü'l-Kâri li Sahîhi'l-imâm el-Buhârî*, (ö.676/1277) (thk. Ali Hasen), Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Osmanî, Muhammed Taqî, *The Authority of Sunna* (çev. İbrahim Kutluay, *Sünnetin Bağlayıcılığı*) Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.
- Özmen, Ramazan, "Buhârî'nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Hadislerin Hücciyeti", *EKEV*, 2009, cilt XIII, sy. 39, s. 133-154.
- Özpinar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Rıfat Fevzî, Abdülmuttalib, *Tevsîku's-Sünne fi'l-Karnî's-Sâni'l-Hicrî, Ususuhû ve İtticâhâtuhû*, Mısır, 1400/1981, 1. bsk.
- Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (AÜİF). Yay., Ankara 1956.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris (ö.204/820), *el-Umm*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1393/1973.
- , *Cimâu'l-İlm*, (nşr. Muhammed Ahmed Abdulaziz Zeydan) Beyrut, 1405/1984.
- Şa'ranî, Ebû Abdurrahman Ahmed, (ö.973/1565) *Mizanu'l-Kübrâ*, I- II, Mısır 1321/1903.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, (ö.728/1328) *Bid'atler*, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1998.
- Uğur, Mücteba, *Hadis İlimleri*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.
- Ünal, İ. Hakki, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.
- Yavuz, Y. Şevki, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA)*, XIV, 353.
- Yazıcı, Muhammed, "İslâm Geleneğinde 'Her Yenilik Bid'attır' Hadisine Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, Ankara 2003, sayı 19, s. 141-191.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Cemaeddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nasbû'r-râye li-Ehâdisi'l-Hidâye*, Beyrut, 1407/1987.

Şuarâ Sûresi 153. ve 185. Ayetlerdeki Müsehharîn Kelimesinin Tefsirinde Görülen Anlam Farklılaşması

Mustafa Karagöz

Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı Üyesi
mkaragoz@erciyes.edu.tr.

Özet

Şuarâ Sûresi 153. ve 185. ayetlerde geçen müsehharîn kelimesinin tefsirlerde iki şekilde anlamlandırıldığı görülmektedir. Bunlardan birisi, bugün yaygın olarak bilinen 'büyülenmiş' anlamıdır. Diğer ise kelimenin günümüzde çok fazla bilinmeyen 'yeme içmeye bağımlı olan', yani 'beşer' manasıdır. Bu çalışmada müsehharîn kelimesinin tefsirinde görülen bu anlam farklılaşması ele alınmaktadır. Bu çerçevede Şuarâ Sûresi 153. ve 185. ayetlerde geçen müsehharîn kelimesine verilen her iki mananın izleri sürülecek ve hangi mananın ayetlerin bağlamına daha uygun olduğu konusunda bir sonuca ulaşmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şuarâ 26/153, Şuarâ 26/185, müsehharîn, anlam değişmesi.

The Semantic Change of The Meaning of 'Musehharîn' In the 153rd and 185th Verses of the Surah Shu'Arâ

For the term musehharîn that is taking place in Shu'arâ 153 and 185, two meanings were given in tafsir books. One of these is the word 'bewitched' that is known extensively present day. And the other meaning is 'who needs eating and drinking' i.e. 'human'. This article will deal with the semantic change in the denotation of the term musehharîn. In this context these two meanings of the term musehharîn used in 153rd and 185th verses of the surah Shu'arâ will be examined. In conclusion we will try to discover which meaning is proper to the context of the verses.

Key Words: 26. Shu'arâ 153, 26. Shu'arâ 185, musehharîn, semantic change.

Atıf

Mustafa Karagöz, Şuarâ Sûresi 153. ve 185. Ayetlerdeki Müsehharîn Kelimesinin Tefsirinde Görülen Anlam Farklılaşması, Marife, Bahar 2011 S. 75-95

Giriş

Durağan bir olgu olmayan dil ve dilsel iletişimin en önemli araçları olan kelimeler, canlı organizmalar gibi doğar, gelişir, büyür ve zamanla yok olur. Bu durum kelimelerin sadece ses ve lafız boyutu için geçerli değildir, aynı zamanda anlamları da daralma, genişleme ve başkalaşma gibi çeşitli değişmelere maruz kalabilir. Hatta dildeki değişimlerin önemli bir kısmını lafızların mana boyutundaki değişimler oluşturur.¹ Kelimelerin anlamlarında görülen bu değişmelere *anlam değişmesi* denir.² Anlam değişmesi olgusu, kelimeleri tarihsel süreçte uğradıkları anlam değişikliği bakımından inceleyen tarihsel semantiğin konusudur.³

Anlam değişmesi olgusunun önemi, özellikle, anlaşılacak istenen bir metinle aramızda zamansal fark olduğunda ortaya çıkmaktadır. Zira zamanın geçmesiyle birlikte,⁴ metinde geçen bazı kelimeler anlam değişimine uğramış olabilir. Bu durumda bir metinde geçen kelime ve kavramların bazı durumlarda günümüzde kullanıldıkları manadan farklı bir manaya delalet ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla anlam değişmesi olgusu, nazil olduğu dönemin Arapçasıyla indirilen Kur'an'ın anlaşılmasında dikkate alınması gereken bir olgudur. Zira, kelimelerde meydana gelen anlam değişimleri dikkate alınmadığında hataya düşme riskinin artması kaçınılmazdır. Bu yüzden, Kur'an'ın anlaşılması bağlamında "kelimelerin anlamlarında meydana gelen gelişmelere dikkat edilmesi"⁵ son derece önem arz etmektedir.

Anlam değişmelerine dair bu kısa açıklamaların ışığında Şuarâ Sûresi 153. ve 185. ayetlerde geçen *المُسْحَرِّين*/müsehharîn⁶ kelimesine, birçok klasik tefsir ve sözlükte, günümüzde bilinen 'büyülenmiş' vb. anlamlarından farklı bir mana verilmiş olması, bu kelimenin de tarihsel süreç içerisinde anlam değişmesine uğramış olabileceği ihtimalini göstermektedir. Zira söz konusu kelime bu eserlerin azımsanmayacak bir kısmında, bugün yaygın olarak bilinen 'büyülenmiş' anlamın-

¹ Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 256.

² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 211-212; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 140.

³ Bilindiği üzere, Saussure'un dilbilimle ilgili eşzamanlı ve artzamanlı/tarihsel dilbilim şeklinde yaptığı ayrım, kendisinden sonra benimsenmiş ve bu ayrım semantik için de kullanılmıştır. Böylece semantik, kelimelerin belli bir zaman diliminde diğer kelimelerle ilişkileri çerçevesinde ifade ettiği manayı inceleyen "eşzamanlı semantik" ve tarihsel süreçte kelimelerin lafız ve mana boyutundaki değişimleri inceleyen "artzamanlı/tarihsel semantik" olmak üzere ikiye ayrılmıştır (Bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 126 vd.; İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 15-16, 20-21, 36-38; Palmer, *Semantik*, s. 22-26; Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, s. 124-127). Bu bağlamda, anlam değişmesi denen dilsel olgu doğal olarak tarihsel semantiğin ilgi alanına girmektedir. Gelenekselleşmiş tasnife göre anlam değişmesi; anlam genişlemesi, anlam daralması ve anlam başkalaşması olmak üzere üçe ayrılmaktadır. (Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 212-215; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 145-152).

⁴ Örneğin Kur'an bağlamında konuşacak olursak, Ebû Ubeyde Mamer b. Müsenna Kur'an'da geçen 'hanîf' kelimesinin Cahiliye döneminde ve tenzil döneminde farklı manalarda kullanıldığına dikkat çekmiştir. Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzül-Kur'an*, I, 58.

⁵ Emîn el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 49.

⁶ *Müsehharîn* kelimesi, 'سحر' kökünden türemiş olup Kur'an'da geçen ve 'سحر' kökünden türeyen 'المُسْحَرِّين' kelimesiyle bir alakası yoktur. Bu yüzden, Türkçe karakterle yazarken 'سحر' kökünden türeyen 'المُسْحَرِّين/musahhar' kelimesiyle karışmaması için *müsehhar* şeklinde yazılması uygun görülmüştür.

dan farklı olarak “yeme içmeye bağımlı olanlar” şeklinde anlamlandırılmıştır. Bazı eserlerde kelime sadece bu şekilde açıklanmışken, bazılarında ise bu manayla birlikte kelimenin günümüzde yaygın olarak bilinen manasına da yer verildiği görülmektedir. Bu makalenin amacı, söz konusu kelimeye tarihsel süreçte verilen manaların izini sürmek olup her iki mananın dilbilimsel temellerini ortaya koymaya çalışmak olacaktır. Söz konusu amacın bir parçası olarak klasik tefsirlerde kelimeye verilen, fakat bugün unutulmuş ya da dikkatlerden kaçmış olan mana gündeme getirilecek ve kelimenin geçtiği bağlama göre sözü edilen manalardan hangisini ifade ettiği konusunda bir tercih ve teklifte bulunulacaktır.

1. Kavramsal Analiz

Tef'îl babından ism-i meful olan *müsehharîn*/المُسْحَرِّين kelimesinin kök harflerini teşkil eden *SHR* maddesi üç farklı manaya gelmektedir. Bunlardan ilki, bir şeyi olduğundan farklı göstermek, gerçekdışı bir şeyi gerçekmiş gibi göstermek, hile yapmak ve aldatmak gibi manalardır (:سحر). Bunun yanı sıra *SHR* maddesi seher vaktine (:سَحْرَة/سَحَر) ve ciğer manasına da (:سُحْر/سُحْرَة) delalet etmektedir.⁷

Bir şeyi çevirmek ve olduğundan farklı göstermek manasına gelen *sihr*, kendisiyle şeytana yaklaşılacak ve şeytanın yardım ettiği fiil, göz boyama amacıyla yapılan büyü, hile gibi manalara da delalet etmektedir.⁸ *Sihrin* temel manasını ‘bir şeyi olduğundan farklı göstermek’ olarak açıklayan Ezherî (ö.370/980) bu manayı desteklemek amacıyla, “قُلْ فَأَيُّ شَيْءٍ تُسْحَرُونَ”⁹ ayetini zikretmiştir. Ezherî kelimenin esas manasının ‘bir şeyi olduğundan farklı göstermek’ olduğunu açıkladıktan sonra, kelimenin diğer anlamlarını bu esas mana üzerine temellendirmiştir. Buna göre, sözelimi büyüye *sihr* denmesi sağlıklı insanı hastaya çevirmesi ya da bir şeyi olduğundan farklı göstermesi nedeniyledir. Yine etkileyici söze *sihr* denmesi,¹⁰ insanların kalbini etkileyerek onları istenilen yöne meylettirmesinden ileri gelmektedir. Büyülenmiş insana *meshûr* denmesi aklının bozulmasından dolayı, bozuk yemeğe *meshûr*/مَسْحُور طعام denmesi ise aslının değişmesi nedeniyledir. Aşırı yağmur nedeniyle bozulmuş toprağa أرض مسحورة denmesi de böyledir.¹¹

⁷ İbn Fâris, *Mekâyîsi'l-Lüga*, III, 138; Râğib el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 225-226.

⁸ Halil, *Kitâbü'l-Ayn*, III, 135; Ezherî, *Tehzîb*, IV, 290; İbn Fâris, *Mekâyîsi'l-Lüga*, III, 138; Cevherî, *Sihâh*, II, 679; İbn Sîde, *el-Muhkem*, III, 182; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 189.

⁹ Müminûn, 23/89.

¹⁰ Etkileyici söz için *sihr* lafzının kullanılması Hz. Peygamber'in bir hadisinde “وإن من البيان لسحرا” şeklinde geçmektedir (Bkz. Buharî, “Tıb”, 51, VII, 30; “Nikah”, 47, VI, 137; Ebû Dâvud, “Edeb”, 94, V, 275). Bu hadiste geçen *sihr* kelimesi ‘muhatapların gönlünü dinledikleri sözü kabul etmeye yönlendirmesi’ manasında yorumlanarak lafzın burada olumlu bir çağrışımı olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte, bu hadisteki *sihrin* olumsuz bir çağrışımına sahip olduğu ve gerçek dışı bir şeyi gerçekmiş gibi gösteren kimsenin, sihirbaz gibi davranması nedeniyle, sihir yapan kişinin günahı gibi günaha girdiği şeklinde anlaşılacağı de söylenmiştir. Bu hadis-i şerifte geçen *sihr* lafzının anlam ve yorumuyla ilgili olarak bkz. Herevî, *el-Garîbeyn*, III, 873; Kadî İyaz, *Meşâriku'l-Envâr*, II, 351; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 346.

¹¹ Bu kullanımlar için bkz. Ezherî, *Tehzîb*, IV, 290-292; karşı İbn Sîde, *el-Muhkem*, III, 183-184; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 189; Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, XI, 514-517.

SHR maddesi bu ilk manasıyla Kur'an-ı Kerim'de fiil ve isim olarak farklı şekillerde birçok yerde geçmektedir.¹² Kelime Kur'an'da fiil olarak "سَحَرُوا"¹³, "لَسَّحَرْنَا"¹⁴ ve "تَسَحَّرُونَ"¹⁵ formlarında; isim olarak ise "سِحْرٌ"¹⁶, "سَاحِرٌ"¹⁷, "سَاحِرَانٌ"¹⁸, "سَاحِرُونَ"¹⁹ "مُسَحَّرُونَ"²³, "مُسَحَّرَاتٌ"²², "سَحَارٌ"²¹, "سَحْرَةٌ"²⁰ formlarında zikredilmiştir. Şuarâ Sûresi 153. ve 185. ayetlerde geçen الْمُسَحَّرِينَ kelimesinin 'büyülenmiş' manasına geldiğini kabul edenlere göre, kelime bu iki ayette de *sıhr* kökünden türemiştir.

Aynı kökten gelen *seher*/السَّحَرِ kelimesi ise, 'gecenin sonunun karanlığıyla gündüzün başlangıcındaki aydınlığın birbirine karıştığı zaman dilimi'²⁴ anlamına gelmektedir. Bu vakte *seher* denmesiyle, kelimenin aslı manası olan 'bir şeyi olduğundan farklı göstermek' arasında şöyle bir ilgi kurulabilir: Muhtemelen bu vakitteki karanlık gece yarısındaki karanlıktan, yine bu vakitteki aydınlık gün ortasındaki aydınlıktan farklı olduğu için, yani bu vakit hem gece hem de gündüzden farklı bir vakit olduğu için *seher* diye adlandırılmış olabilir. Diğer bir deyişle, seher vakitinden hemen önceki karanlığın bu vakitte azalması ya da farklılaşması nedeniyle bu vakte *seher* denmiş olması mümkündür. Dolayısıyla bu zaman diliminin, gecenin gidip onun yerine gündüzün geldiği vakit olması²⁵ ya da söz konusu vaktin gece mi gündüz mü olduğu konusunda hataya düşme ve aldanma riskinin bulunması nedeniyle 'seher' olarak isimlendirildiğini söylemek mümkündür. İncelediğimiz ayetlerin sözdizimine ve bağlamına bakıldığında Şuarâ Sûresi'nde geçen *müsehharîn* kelimesinin 'seher vakti' manasına delalet eden *seher/sühre* lafızlarından türeme ihtimali yoktur. *SHR* maddesi bu anlamıyla Kur'an'da biri "سَحْرٌ"²⁶ diğer ikisi de "أَسْحَارٌ"²⁷ şeklinde olmak üzere toplam üç yerde geçer.

Kelimenin *sahr/sühr* şeklindeki formu ise, beslenme, akciğer, kalp ve solunum organları gibi manalara gelir.²⁸ Nitekim Halil b. Ahmed (ö.175/791) kelime-

¹² *SHR* maddesinin Kur'an'da geçtiği yerler için bkz. Abdülbaki, *el-Mucemü'l-Müfehres*, s. 346-347.

¹³ A'râf, 7/116.

¹⁴ A'râf, 7/132.

¹⁵ Müminün, 23/89.

¹⁶ Örnek olarak bkz. Bakara, 2/102; Mâide, 5/110; Tâhâ, 20/57; Kasas, 28/36.

¹⁷ Örnek olarak bkz. Yûnus, 10/2; Şuarâ, 26/34; Ğâfir, 40/24.

¹⁸ Tâhâ, 20/63.

¹⁹ Yûnus, 10/77.

²⁰ Örnek olarak bkz. Yûnus, 10/80; Tâhâ, 20/70; Şuarâ, 26/38.

²¹ Şuarâ, 26/37.

²² İsrâ, 17/47, 101; Furkân, 25/8.

²³ Hicr, 15/15.

²⁴ Râğib el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 226.

²⁵ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XI, 512.

²⁶ Kamer, 54/34.

²⁷ Âl-i İmrân, 3/17; Zâriyât, 51/18.

²⁸ Bu manalar için bkz. Halil, *Kitâbü'l-Ayn*, III, 135-136; İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 511; Cevherî, *Sıhâh*, II, 678; İbn Sîde, *el-Muhkem*, III, 185; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, VI, 190; Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, XI, 510, 516. Daha önce dile getirdiğimiz anlamlarla bu mana arasında ilk bakışta bir ilişki yokmuş gibi gözükmekle birlikte, aslında kelimenin aslı manası olan 'bir şeyi olduğundan farklı göstermek'le 'ciğer' vb. organlara delalet etmesi arasında şöyle bir irtibat kurulabilir: Bu organlar da sonuç itibarıyla bir şeyi

→

nin, göğüsteki bütün müstemilatıyla birlikte akciğer ve boğazla alakalı olan şeylere delalet ettiğini söylemiştir.²⁹ İbn Fâris (ö.395/1004) ve İbn Sîde (ö.458/1066) *sahr*nın, karnın üst kısmında yemek borusuyla boğaza bitişik olan organlar ya da sadece akciğer olduğunu söyleyerek daha net bir tanım yapmaya çalışmıştır.³⁰ 'Korku vb. nedenlerle göğsün kabarması' veya 'haddini bilmeyerek hastalanacak derecede aşırı yemek yenmesi' anlamında *إِنْتَفَاحَ سَحْرُوكَ* ifadesinin kullanılması da, *sahr* kelimesinin insanın göğüs ya da karın kısmıyla ilgili olduğunu göstermektedir.³¹

Sahr kelimesi, Arap şiirinde ciğer vb. organlara delalet edecek şekilde kullanılmıştır. Sözelimi, kelime bu şekliyle Lebîd'in (ö.41/661) şu beytinde geçmektedir:³²

عصافير من هذا الأنام المسحر- فإن تسألينا فيم نحن فإننا

Birçok dilci ve müfessir tarafından beytin son kısmındaki *müsehhar* kelimesinin "ciğeri olan" ve dolayısıyla "yeme-içmeye bağımlı olan" manasına geldiği söylenmiş ve beyit Şuarâ Süresi 153. ve 185. ayetlerdeki *müsehharîn* kelimesine "yeme içmeye bağımlı bir beşersin" manasını verenler tarafından istişhad edilmiştir.

Kelime İmru'ül-Kays'ın [ö.545 (m.)] şu beytinde ise fiil olarak geçmektedir:³³

و نسحر بالطعام و الشراب-أرانا موضعين لأمر غيب

İmru'ül-Kays'ın bu beyti de aynı şekilde bu ayetlerde geçen *müsehharîn* kelimesine "yeme içmeye bağımlı bir beşersin" manasını verenler tarafından istişhad edilmiştir.

Bazı hadis-i şeriflerde ve sahabî rivayetlerinde de *sahr* kelimesinin ciğer vb. organlara delalet edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir.³⁴ Kelimenin ciğer ma-

→

olduğundan farklı bir halde göstermekte, daha doğrusu farklı bir hale getirmektedir. Sözelimi akciğerler aldığı temiz havayı, tam tersi bir duruma yani kirli duruma sokmaktadır. Bu arada, bu irtibatın incelediğimiz eserlerde rastladığımız bir irtibat olmayıp, kişisel değerlendirmemiz olduğunu belirtmek gerekir.

²⁹ Bkz. Halil, *Kitâbü'l-Ayn*, III, 136. İsmâil b. Abbad (ö.385/995) da Halil gibi kelimenin boğazla (hulkûm) ilgili organlara verilen ad olduğunu söylemiştir. Bkz. *el-Muhît fi'l-Lüga*, II, 480.

³⁰ İbn Fâris, *Mekâyisi'l-Lüga*, III, 138; İbn Sîde, *el-Muhkem*, III, 185. Bu tanıma Zebîdî de yer vermiştir. Bkz. Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, XI, 510.

³¹ Mucemlerde *إِنْتَفَاحَ سَحْرُوكَ* ifadesinin her iki mana için de kullanıldığı geçmektedir. Her iki manaya yer veren mucemlere örnek olarak bkz. Halil, *Kitâbü'l-Ayn*, III, 136; Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, XI, 511; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 190-191. Sadece birinci mananın zikredildiği yer için bkz. Ezherî, *Tehzîb*, IV, 294-295; İbn Fâris, *Mekâyisi'l-Lüga*, III, 138; İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 511; Cevherî, *Sihâh*, II, 678. Birinci kullanıma göre, korku nedeniyle göğsün, ikinci kullanıma göre ise aşırı yemek nedeniyle midenin şişmesinin sözkonusu olduğu söylenebilir. Neticede her iki kullanım *sahr* kelimesinin insanın iç organlarıyla ilgili olduğunu göstermektedir.

³² Bkz. Lebîd b. Rabîa, *Dîvân*, s. 71. Beyti "Bizim halimizi soracak olursan biz yeme içmeye bağımlı olan şu halk içinden serçe misali zayıf kimseleriz" şeklinde tercüme edilebilir.

³³ Beyt ve şerhi için bkz. İmru'ül-Kays, *Dîvân*, s. 78; Sükkerî, *Divanü İmruülkays*, s. 54; Câhız, *el-Beyân*, I, 189. Beyit "Yiyecek ve içeceklerle gıdalanarak meçhul bir akıbeta doğru hızla koştüğümüzü görüyorum" şeklinde tercüme edilebilir. Krş. Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, s. 172-173.

³⁴ Kelimenin 'seher vakti' ve 'büyü' gibi manaları oldukça yaygın olduğu için, hadis-i şerif ve Arap şiirinde bu manalarla ilgili kullanımları örnekendirme ihtiyacı hissetmedik. Kelimenin 'ciğer' anlamı ise çok fazla bilinmediği için, bu anlamdaki kullanımı çeşitli örneklerle destekleme yoluna gidilmiştir.

nasında kullanıldığı rivayetlerden birisi, Hz. Peygamber ruhunu teslim ederken başının Hz. Aişe'nin göğsünde olduğunu ifade eden ve bizzat Hz. Aişe tarafından söylenen “مات رسول الله صل الله عليه و سلم بين سحري و نحري”³⁵ ifadesidir. Garîbü'l-Hadîs müelliflerine göre, bu ifadedeki سحر kelimesi ciğerlere denk düşen ‘göğüs kafesi’ anlamındadır.³⁶ Yine Bedir Savaşı sırasında Ebû Cehil’in, Utbe b. Rabîa’ya “Korkudan göğsün şişti” anlamında “إِنْتَفَخَ سَحْرُكَ” dediği rivayetlerde geçmektedir.³⁷ Ebû Cehil’in bu sözünde geçen سحر lafzının da yine ciğer anlamında kullanıldığı, Garîbü'l-Hadîs eserlerinde zikredilmiştir.³⁸ Yine Hayber Savaşı’nda Hz. Zübeyr’in, rakibi Yasir’i öldürmesini anlatan “فَضْرِبْهُ الزَّبِيرَ بِالسَّيْفِ عَلَيَّ عَاتِقَهُ ضَرْبَةً هَدَرَ مِنْهَا سَحْرَهُ” rivayetinde geçen سحر lafzı da ciğer manasına gelmektedir.³⁹

Şuâra Sûresi’nin 153. ve 185. ayetlerinde geçen *müsehharîn* kelimesi, şekil itibariyle *SHR* maddesinin farklı manaya delalet eden her üç kökünden türemeye uygun gibi gözükmeyle birlikte, ilgili ayetlerin bağlamı açısından sadece iki kökten, yani ‘büyü’ anlamındaki *sihr* ya da ‘ciğer’ anlamındaki ‘*sahr/sühr*’ köklerinden türemeye elverişlidir.⁴⁰ Bu durumda ilgili ayetlerdeki *müsehharîn* kelimesinin, birisi, ‘büyü’ anlamındaki *sihr/السحر*, diğeri de akciğer ve solunum organları anlamındaki *sahr/السحر* ya da *sühr/السحر* olmak üzere iki farklı manaya delalet eden köklerden türeme ihtimali bulunduğu için bu kelime çokanlamlıdır denebilir.⁴¹

Müsehharîn ifadesinin *sihr* kelimesinden türediği kabul edildiğinde ve tef’îl babının taşıdığı çokluk manası göz önünde bulundurulduğunda, bu kelime ‘iyiden iyiye büyülenmiş insan’ gibi bir manaya delalet eder.⁴² Kelimenin, ‘ciğer’ manasına gelen *sahr*’dan türediği göz önünde bulundurulduğunda ise, ‘akciğeri, karın boşluğu ya da göğüs kafesi olan’ anlamına, dolaylı olarak da ‘insan’ manasına geldiği söylenebilir.⁴³

³⁵ Buhârî, “Cenâiz”, 96, II, 106; “Megâzî”, 83, V, 141; “Nikah”, 104, VI, 155.

³⁶ Hz. Aişe’nin bu sözünde geçen سحر kelimesinin manasıyla ilgili olarak bkz. Kadî İyaz, *Meşâriku'l-Envâr*, II, 351; Zemahşerî, *el-Fâik*, II, 162; Ebû Musa el-Medîni, *el-Mecmû’*, II, 65; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 346.

³⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 356.

³⁸ Ebû Cehil’in bu sözündeki سحر kelimesinin manasıyla ilgili olarak bkz. Ebû Musa el-Medîni, *el-Mecmû’*, II, 65; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 346.

³⁹ Şabit b. Hazm, *Kitabü'd-Delâil*, II, 696.

⁴⁰ Ayetin sözdizimi ve bağlamı itibariyle, bu kelimenin “seher vakti” manasına gelen kökten türeme ihtimali yoktur.

⁴¹ Çokanlamlılığa yol açan etkenler hakkında geniş bilgi için bkz. Okumuş, “Kur’an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar”, *HÜİFD*, yıl. 2003/1, sy. 3, s. 34-36; Güven, *Çokanlamlılık*, s. 110-130; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 279-285.

⁴² Ezherî, *Tehzîb*, IV, 292.

⁴³ Nitekim Lebid’in yukarıda zikrettiğimiz beytini *SHR* maddesinin ‘aldatma’ manasında kullanıldığına şahid olarak getiren İbn Fâris, beytte geçen نسر kelimesinin, ‘yeme içmeye bağımlı’ manasına da geldiğinin söylendiğini ifade ederek kelimeyi her iki ihtimali içerecek şekilde açıklamış ve *müsehhar* kelimesinin ciğeri olanlar anlamında olduğunu, zira ciğeri olan varlıkların yeme içmeden geri kalamayacaklarını belirtmiştir. Bkz. İbn Fâris, *Mekâyisi'l-Lüga*, III, 138.

Birçok klasik sözlükte *SHR* maddesinin delalet ettiği manalar incelenirken kelimenin Şuarâ Sûresi'nin "قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسْحَرِينَ" ayet(ler)indeki medlûlü üzerinde özel olarak durulmuş ve kelimenin çokanlamlılık durumuna işaret edilmiştir.⁴⁴ Bu yüzden, *SHR* maddesiyle ilgili yapılan bu genel analizden sonra, ilgili ayet(ler)e sözlüklerde hangi mananın verildiği üzerinde durmak yararlı olacaktır.

Sözlüklerde Şuarâ Suresi 153. ve 185. ayetlerde geçen *müsehharin* kelimesiyle ilgili yapılan değerlendirmelere göre, *müsehharin* kelimesi iki manaya muhtemeldir:

Kelime akciğer vb. anlamlara gelen *sahr/sühr* kelimesinin tef'îl formundaki ismi mefulü olup, yeme içmeye muhtaç olan varlık gibi anlamlara gelmektedir. Bu durumda kelimenin aynı formda, yani *müsehharin* olarak geçtiği her iki ayetin manası "Dediler ki: Sen yeme, içmeye muhtaç sıradan insanlardansın" şeklinde olur.

Kelime büyü manasındaki *sihr* kelimesinin tef'îl formundaki ismi mefulü olduğu zaman ise ayetin anlamı "Dediler ki: Sen iyiden iyiye büyülenmişlersindir" şeklinde olur.

Bazı müellifler kelimeyle ilgili her iki manayı, bazıları ise sadece birini zikretmiştir. Diğer bir ifadeyle, ilgili ayetteki *müsehharin* kelimesine, bazı eserlerde hem "diğer bütün mahlûkat ve insanlar gibi yeme içmeye muhtaç olan", hem de "büyülenmiş" anlamları verilmiş, bazı eserlerde ise bu iki anlamdan sadece birisi zikredilmiştir. Nitekim Halil b. Ahmed, İbn Düreyd (ö.321/933) ve Cevherî (ö.400/1009) ayetteki *müsehharin* kelimesini yeme içmeye muhtaç insan olarak açıklamıştır. Halil b. Ahmed, "Allah Te'âla'nın مِنَ الْمُسْحَرِينَ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسْحَرِينَ ayetindeki kelimesi, 'yaratılmışlardansın' anlamındadır"⁴⁵ demiştir. İlgili ayetteki *müsehharinin* manasında ihtilaf edildiğini belirten İbn Düreyd, bazılarının kelimenin "beslenme zorunda olanlar", bazılarının ise "ciğeri olan" anlamında olduğunu söylediklerini ve her iki mananın birbirine yakın olduğunu belirtmiş, daha sonra da Ebû Ubeyde'nin bu doğrultudaki görüşünü zikretmiştir.⁴⁶ Cevherî ayetle ilgili olarak "ciğerli olarak yaratılmış" anlamını vermiştir.⁴⁷

Ezherî, İbn Sîde, Râğıb el-İsfahânî (ö.502/1108), İbn Manzur (ö.711/1311) ve Zebîdî (ö.1205/1790) ise ayetle ilgili her iki manayı da zikretmiştir. Ezherî, قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسْحَرِينَ ayetinin anlamıyla ilgili olarak Ferrâ'nın "Allah'ın peygamberine 'Sen melek değilsin, ancak bizim gibi beşersin' dediler" şeklindeki görüşüne yer vermiş, bazılarının ise, ayetteki *müsehharin* kelimesinin tekrar tekrar büyülenmiş kişi anlamına geldiğini söylediklerini ifade etmiştir. Ezherî, bazı lûgat âlimlerinin,

⁴⁴ İleride ayrıntılı olarak belirtileceği üzere, Halil b. Ahmed, İbn Düreyd ve Cevherî ayetteki *müsehharin* kelimesini sadece 'yeme içmeye muhtaç insan' olarak; Ezherî, İbn Sîde, Râğıb el-İsfahânî, İbn Manzur ve Zebîdî ise ayeti iki şekilde de açıklamıştır.

⁴⁵ Halil, *Ayn*, III, 135. (و قول الله عز وجل: إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسْحَرِينَ، أي من المخلوقين)

⁴⁶ İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 511. (واختلف الناس في قوله جل و عز: إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسْحَرِينَ، فقال قوم: من المرزوقين اللذين لا بد لهم من الغذاء، وقال

(آخرون: كل ما كان سحر فهو مسحور، والمعنيان متقاربان)

⁴⁷ Cevherî, *Sihâh*, II, 679. (وقوله تعالى: إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسْحَرِينَ، يقال المسحر: الذي خلق ذا ساحر. ويقال من المعلقين)

Furkân Sûresi'nin "وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا"⁴⁸ âyetinde geçen meshûr kelimesinin de aynı şekilde iki manaya muhtemel olduğu görüşüne yer vermiştir.⁴⁹ İbn Sîde ayetteki kelimeyle ilgili olarak, Zeccâc'ın, her iki mananın da uygun olduğu şeklindeki görüşünü zikretmiştir.⁵⁰ İsfahânî peygamberlere bu sözü söyleyenlerin onun da gıdaya muhtaç olduğuna dikkat çekmek için bu ifadeyi kullandıklarını belirterek 'ciğerli olarak yaratılmış olanlardansın' manasını zikretmekte ve "وَقَالُوا مَالٍ" ⁵¹ ayetinin bu manayı desteklediğini ifade etmektedir. İsfahânî bu kelimenin 'sihr' manasına geldiğini de belirtmiştir.⁵² İbn Manzûr ve Zebîdî de aynı şekilde her iki manayı zikretmiştir.⁵³

2. Tefsirlerde Şuarâ 153. ve 185. Ayetlerdeki 'Müsehharîn' Kelimesine Verilen Manalar

Şuarâ Suresi 153. ve 185. ayetlerdeki *müsehharîn* kelimesinin anlamı/ anlamlandırılmasıyla ilgili farklı görüşlerin "Garîbu'l-Kur'an" türü eserlere ve tefsirlere de yansıdığı görülmektedir. Müfessirler arasında, tıpkı sözlük müelliflerinde olduğu gibi, her iki manayı birden mutlak olarak zikreden ve herhangi bir tercihte bulunmayanların yanı sıra, söz konusu iki manayı zikrettikten sonra tercihte bulunanlar da olmuştur. Ayrıca "büyülenmiş" ve "herkes gibi yiyip içen insan" manalarından sadece birine yer verenler de vardır.

Mesela Mukâtil (ö.150/767), Ferra (ö.207/822), Ebû Ubeyde (ö.209/824), İbnü'l-Yezîdî (ö.237/851), İbn Kuteybe (ö.276/889), Üzeyr es-Sicistânî (ö.330/941) ve Mekki b. Ebî Talib (ö.437/1045) gibi müellifler, ayetteki *müsehharîn* kelimesine sadece "herkes gibi yiyip içen insan" anlamını vermiş, kelimenin muhtemel olduğu diğer mana ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır.

Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde *müsehhar* kelimesi, Ebû Ubeyde ve Ferra'dan yapılan rivayetle "yaratılmış" veya "ciğeri olan kişi" olarak açıklanmıştır.⁵⁴ Gerçi, Mukâtil'in vefat tarihi göz önünde bulundurulduğunda bu rivayet bazı sorunlar taşımaktadır.⁵⁵ 185. ayetin tefsirinde de kelime 153. ayette yapılan açıklamayla aynı kapıya çıkacak şekilde, "sen bizim gibi insansın, ne bir melek ne de bir

⁴⁸ Furkân, 25/8.

⁴⁹ Ezherî, *Tehzîb*, IV, 291-292.

⁵⁰ İbn Sîde, *el-Muhkem*, III, 185. Zeccâc'ın görüşüne müfessirlerin görüşüyle ilgili başlıkta yer vereceğiz.

⁵¹ Furkân, 25/7.

⁵² Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 226.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 190; Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, XI, 517.

⁵⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 460.

⁵⁵ Ferra ve Ebu Ubeyde'nin vefat tarihlerinin Mukâtil'den çok sonra olması bu görüşün Mukâtil'e aidiyetini tartışmalı hale getirmektedir. Mukâtil'in vefat tarihi hicrî 150, Ferra'nınki 207, Ebu Ubeyde'ninki ise 210'dur. Bu durumda, Ferra ile Ebu Ubeyde'nin eserlerinde bu görüş mevcut olsa da, Mukâtil'in tefsirinde Ferra ile Ebu Ubeyde'den nakilde bulunulması sorunlu gözükmektedir. Mukâtil'in tefsirinde ölüm tarihi kendisinden çok sonra olan kişilerden yapılan rivayetlerin bulunması, sonradan bazı ilavelerin veya tashihlerin yapılmış olma ihtimalini gündeme getirmektedir. Konuyla ilgili geniş bilgi bkz. Çelik, *Mukâtil b. Süleyman*, s. 36-37; krş. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 39, 62.

peygambersin”⁵⁶ şeklinde tefsir edilmiştir. Ferra’nın 153. ayetle ilgili açıklamaları da Mukatıl’ın tefsirinde kendisinden yapılan nakille örtüşmektedir. Nitekim Ferra sözkonusu ayeti, “Sen melek değilsin, olsan olsan bizim gibi bir insansın” şeklinde tefsir etmiş, ayetteki *müsehhar* kelimesini de karın boşluğu olan ve yeme içmeyle malul olan şekilde açıklamıştır.⁵⁷ Ebû Ubeyde ise “Yemek yeme özelliğine sahip olan her canlı ve insan *müsehhar*’dır. Zira bunların yediklerini toplayan organları (sahr) vardır”, demiş ve kelimeye “büyülenmiş” anlamını vermemiştir.⁵⁸ İbnü’l-Yezîdi ayetteki *müsehharîn* kelimesini “*sahr* ciğer anlamındadır, *müsehhar* ise ciğer sahibi olan demektir; bu durumda mana sen de yaratılmışsın şeklindedir”⁵⁹ diyerek açıklamıştır. İbn Kuteybe ve Üzeyir es-Sicistânî Şuarâ Suresi 153. ayeti “Sen de yeme içmeyle malul olanlardansın, sen olsan olsan ancak bir insan olursun”⁶⁰ şeklinde tefsir etmiştir. Mekki b. Ebî Talib de kelimeyi aynı şekilde “Sen yeme içmeyle malul olanlardansın, yani beşersin”⁶¹ şeklinde açıklamıştır.

İbn Ebî Hâtim (ö.327/938) 153. ayetteki *müsehharîn* ifadesini Mücahid ve Katade’nin من المسحورين (:büyülenmişlerdensin) şeklinde açıkladığını rivayet etmiştir.⁶² 185. ayetteki من المسحرين ifadesini ise الساحرون (:büyücülerdensin) kelimesiyle açıklamıştır.⁶³ İnceleme imkânı bulduğumuz klasik tefsirler arasında, 153. ayetin sadece *büyülenmişlerdensin* şeklinde açıklanarak, diğer ihtimalin hiç zikredilmediği tek eser İbn Ebî Hâtim’in tefsiridir.

Taberî (ö.310/923), Zeccac (ö.311/923), Mâtürîdî, (ö.333/944), Sa’lebî (ö. 427/1035), Begavî (ö.516/1122), Zemahşerî (ö.538/1144), İbn Atıyye (ö.541/1147), İbnü’l-Cevzî (ö.597/1201), Râzî (ö.606/1209), Kurtubî (ö.671/1273), Beydâvî, (ö.685/1286), Neseî, (ö.710/1310), Ebû Hayyân (ö.745/1344), İbn Kesîr (ö.774/1373), Suyûtî (ö.911/1505) ve Alûsî (ö.1270/1854) *müsehharîn* kelimesinin anlamıyla ilgili olarak her iki ihtimali de zikretmişlerdir.

Taberî, kelimeyle ilgili olarak İbn Ebî Hâtim gibi Mücahid ve Katade’den rivayet edilen (:büyülenmişlerdensin) anlamını zikretmiş daha sonra da İbn Abbas’ın (ö.68/687) kelimeyi من المخلوقين (:yaratılmışlardansın) olarak açıkladığına ilişkin rivayete yer vermiştir.⁶⁴ Taberî kelimenin anlamıyla ilgili olarak Arap dilcilerinin görüşlerini ortaya koymuş ve son olarak konuyla ilgili kendi görüşünü şu ifadelerle belirtmiştir: “Bana göre bu konuda doğru olan, İbn Abbas’tan naklettiğim görüştür. Bu durumda ayetin manası, *sen de bizim gibi yeme ve içmeye*

⁵⁶ Mukatıl b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 463.

⁵⁷ Ferra, *Meanî’l-Kur’an*, II, 282. Ferra’nın *Meanî’l-Kur’an*’ında 185. ayetle ilgili herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

⁵⁸ Ebu Ubeyde, *Mecazü’l-Kur’an*, II, 89. Ebu Ubeyde’nin *Mecazü’l-Kur’an*’ında da 185. ayetin tefsiri yoktur.

⁵⁹ İbnü’l-Yezîdî, *Garîbü’l-Kur’an*, s. 134.

⁶⁰ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’an*, s. 320; Sicistânî, *Garîbü’l-Kur’an*, s. 446.

⁶¹ Mekki b. Ebî Talib, *Garîbü’l-Kur’an*, s. 176; ayrıca bkz. *el-Umde*, s. 227.

⁶² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, IX, 2804.

⁶³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, IX, 2813.

⁶⁴ İleride görüşleri değerlendirdikçe belirteceğimiz üzere, “büyülenmiş” manasını verenlerin tabii müfessirlerinden, “yeme içmeye bağımlı” manasını verenin ise sahabeden, üstelik “Tercümanü’l-Kur’an” olarak bilinen Abdullah b. Abbas olması önemlidir.

rüştür. Bu durumda ayetin manası, *sen de bizim gibi yeme ve içmeye bağımlı olan yaratılmışlardansın; bir ilah ya da bir melek değilsin ki sana itaat edelim ve doğru söylediğini bilelim*, şeklindedir. *Müsehhar* kelimesi, السَّحْرَةُ kelimesinden ism-i meful olup, ciğeri olan kişi demektir⁶⁵ Taberî 185. ayetteki *müsehharîn* kelimesini de buradaki tercih ettiği görüşe göre tefsir etmiştir.⁶⁶

Zeccâc, kelimenin *sahr* kökünden türediğini belirtmiş ve bu ihtimale göre ayeti “sen de ciğeri olanlardansın, yani, bizim gibi insansın” şeklinde açıklamıştır. Daha sonra da kelimenin büyü anlamındaki *sihr* kökünden türemesinin ve ayetin “tekrar tekrar büyülenmişsin” olarak tefsir edilmesinin de uygun olacağını ifade etmiştir.⁶⁷ Müfessir İbnü'l-Cevzî de Zeccâc'ın bu görüşünü aynen aktarmıştır.⁶⁸

Mâtürîdî ayetle ilgili üç farklı görüş zikretmiştir. Buna göre ayetteki *müsehhar* kelimesi ya ‘yeme içmeye bağımlı olan’ ya da ‘ciğeri olan’ anlamındadır ki, bu iki anlam sonuç olarak aynı kapağa, ‘sen de bizim gibi insansın’ anlamına çıkar. Mâtürîdî üçüncü ihtimal olarak da, bazılarının kelimenin şeddeli olmasının çokluk ifade ettiğini belirterek ayetteki ifadeyi *büyülenmişlerdensin* olarak açıkladıklarını ifade etmiştir. Mâtürîdî 185. ayeti ise, 153. ayetle ilgili yaptığı açıklamaları özetleyerek ve oraya atıfta bulunarak tefsir etmiştir.⁶⁹

Sa'lebî, Mücahid ve Katade'nin kelimeyi ‘büyülenmişlerdensin’ şeklinde açıkladığına dair rivayete yer vermiş, daha sonra da Abdullah b. Abbas'ın ‘yeme içmeyle gıdalanın’ şeklinde açıkladığına ilişkin rivayeti zikretmiştir. Sa'lebî'nin her iki manaya yer veren diğer müfessirlerden farkı, her iki mananın da *sihr* kökünden geldiğini öne sürmesidir. Sa'lebî, daha sonra bu kelimenin *sahr* kökünden geldiğini söyleyenlerin de olduğunu belirtmiş, bu durumda mananın ‘ciğerli olan’⁷⁰ manasına geldiğini, bir sonraki ayetin (مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ)⁷¹ bu mananın doğruluğuna delalet ettiğini söylemiştir.⁷²

Begavî de kelimeyle ilgili olarak Taberî'nin yaptığı gibi Mücahid ve Katade'den rivayet edilen ‘büyülenmişlerdensin’ anlamını zikrettikten sonra, İbn Abbas'ın kelimeyi من المخلوقين ‘yaratılmışlardansın’ olarak açıkladığına ilişkin rivayete yer vermiştir. Daha sonra, bu izah tarzına göre ayetin manasının “Sen de yiyip içtiğine göre melek değil, bilakis bizim gibi bir beşersin. Öyleyse, doğru söylüyorsan bir mucize getir” şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁷³

⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 625-627.

⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 636.

⁶⁷ Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve İrabuh*, IV, 75.

⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesrî*, VI, 139.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Tevilât*, III, 537, 540.

⁷⁰ Bizim incelediğimiz nüshada kelime “اصحاب الرؤية” olarak değil, “اصحاب الرؤية” şeklinde çıkmıştır. Ancak Sa'lebî'nin açıklamalarından “اصحاب الرؤية” ifadesinin müstensih ya da baskı hatasından kaynaklandığını, doğrusunun “اصحاب الرؤية” şeklinde olduğunu çıkarmak mümkündür.

⁷¹ “Sen de bizim gibi sadece bir beşersin. Eğer peygamberlik iddianda doğruysan bir mucize getir de görelim”

⁷² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VII, 176-177.

⁷³ Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*, VI, 125.

Zemaşerî, *müsehhar* kelimesini “aşırı büyülenme nedeniyle akli gitmiş kişi” anlamına geldiğini belirttikten sonra, kelimenin ciğer anlamındaki *sahr* kökünden türediğinin, dolayısıyla beşer anlamına geldiğinin de söylendiğini eklemiştir.⁷⁴

İbn Atıyye Şuarâ Sûresi 153. ayette geçen *müsehhar*’ın kelimesiyle ilgili olarak iki tevilin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Buna göre, kelime *sihr* kökünden geldiği takdirde, ayetin manası “Sana sihir yapıldığı için delirmişsin, dolayısıyla ne dediğini bilmiyorsun” şeklindedir. İkinci teville göre ise, kelime ciğer manasındaki *sahr* kökünden gelmekte olup, ayetin manası “Sen de bizim gibi Ademoğlusun, Allah’ın elçisi olman mümkün değildir” şeklindedir. İbn Atıyye de Sa’lebî gibi ayetin devamının bu ikinci tevilini desteklediğini açıkça belirtmiştir.⁷⁵

Râzî, Şuarâ Sûresi 153. ayetteki *إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسْحَرِينَ* ifadesiyle ilgili üç ihtimalin olduğunu belirtmektedir. Birinci ihtimale göre kelime, “aşırı büyülenme nedeniyle akli gitmiş kişi” anlamındadır. İkinci ihtimale göre, ciğeri ya da karın boşluğu olan yeme içme özelliği olan anlamındadır. Üçüncü ihtimale göre kelime yaratılmış anlamındadır.⁷⁶ Razi’nin zikrettiği ikinci ve üçüncü ihtimalin sonuç olarak aynı kapıya çıktığını söylemek mümkündür.

Kurtubî, Mücahid ve Katade’nin, *müsehhar* kelimesinin *sihr* kökünden türediği şeklindeki görüşlerini zikretmiş ve bu rivayete göre ayeti “sen de bizim gibi beşer olduğun halde peygamberlik iddia ettiğine göre büyülenerek aklın gitmiş olmalı” diye tefsir etmiştir. Daha sonra da İbn Abbas ve yine Mücahid ile Katade’den gelen bir rivayete göre kelimenin *sahr* kökünden geldiği ve ayetin “yeme ve içmeye bağımlısın” olarak tefsir edildiğiyle ilgili görüşe yer vermiştir.⁷⁷ Kurtubî 185. ayetteki *müsehhar* kelimesini ise “daha önce geçtiği üzere yiyen ve içen sıradan insan” olarak açıklamıştır.⁷⁸

Beydâvî 153. ayetteki *إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسْحَرِينَ* ifadesini “iyice büyülenerek aklını kaybedenlerden veya ciğer sahibi diğer insanlardan birisin” şeklinde açıklamıştır. Beydâvî ayrıca ikinci ihtimale göre, 153. ayetin *إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسْحَرِينَ* sözüyle 154. ayetteki *إِلَّا نَبَسْرٌ مِثْلَنَا* ifadesinin sonuç olarak aynı şeyi dile getirdiği için sonraki ifadenin öncekinin tekidi olduğunu söylemiştir.⁷⁹ Neseî de ayeti Beydâvî ile benzer şekilde açıklamıştır.⁸⁰

Ebû Hayyân *müsehhar* kelimesini “iyice büyülenerek aklını kaybeden” olarak açıklamıştır. Ayrıca ayetin manasıyla ilgili olarak “ciğer sahibi diğer insanlar-

⁷⁴ Zemaşerî, *Keşşâf*, IV, 408-409.

⁷⁵ İbn Atıyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, VI, 500-501.

⁷⁶ Razi, *Mefâtiḥul Ğayb*, XXIV, 159-160.

⁷⁷ Bu arada bir hususu belirtmekte yarar görüyoruz. Kurtubî’nin bu manayı Abdullah b. Abbas’ın yanı sıra, Mücahid ve Katade’ye de nispet etmesi kanaatimizce hatalıdır. Nitekim Kurtubî bu mananın İbn Abbas’ın yanı sıra, Mücahid ve Katade’den de nakledildiğini Sa’lebî’ye nispet etmektedir. Oysa Sa’lebî’nin tefsirinde böyle bir görüş yoktur. Kaldı ki, Taberî ve Begavî de ‘büyülenmiş’ manasının Mücahid ve Katade’den, ‘yeme ve içmeye bağımlı’ manasının ise bu iki tâbiînden değil, Abdullah b. Abbas’tan nakledildiğini söylemiştir.

⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur’an*, XVI, 66, 73.

⁷⁹ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 477.

⁸⁰ Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, III, 192.

dan birisin, dolayısıyla peygamberliğe elverişli değilsin” dendiğini de ilave etmiş, ancak bu görüşün zayıf olduğunu söylemiştir. Ebû Hayyan bu mananın zayıflığının gerekçesini şöyle açıklar: *إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَخَّرِينَ* ifadesine “sen de ciğer sahibi bir insansın” anlamının verilmesini, bu sözü söyleyenlerin bir sonraki ayette dile getirilen *مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا* (: sen de bizim gibi sadece bir beşersin) sözleri zayıf kılmaktadır. Zira bu mana verilirse bir sonraki ayetteki söz öncekini tekid etmiş olur. Oysa kelimada asıl olan teşistir, yani önceki sözü tekrarlayarak onu güçlendirmektense, yeni bir söz söylemektir.⁸¹

İbn Kesîr, Mücahid ve Katâde’den nakledilen “büyülenerek aklını kaybetmiş” ve Abdullah b. Abbas’tan rivayet edilen “yaratılmışlardansın” anlamlarını zikretmiş ve Mücahid ile Katâde’nin görüşünü tercih etmiş,⁸² 185. ayete de aynı manayı vermiştir.⁸³ Suyûtî de 153. ayette her iki rivayet ve manayı zikretmiş fakat herhangi bir tercihte bulunmamıştır. 185. ayeti ise “yaratılmışlardansın” şeklinde açıklamıştır.⁸⁴

Âlûsî 153. ayeti “aşırı büyülenme nedeniyle akli gitmiş kişi” şeklinde açıklamış, kelimenin “insanlardan bir insansın” manasından kinaye olarak “ciğer sahiplerindensin” anlamında olduğunu da söylendiğini eklemiş, 185. ayeti de burada yaptığı açıklamaya referansta bulunarak tefsir etmiştir.⁸⁵

Mustafa Merâğî ise hem 153. ayeti hem de 185. ayeti, sen aşırı büyülenme nedeniyle akli gitmişlerdensin, dolayısıyla ne sözüne itibar edilir ne de nasihatinden dinlenir,⁸⁶ şeklinde açıklamış, ‘yeme içmeye bağımlı’ manasını ise zikretmemiştir.

3. Farklı Görüşlerin Değerlendirilmesi

Görüşlerine yer verdiğimiz müfessirlerin konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Mukâtil, Ferra, Ebû Ubeyde, İbnü'l-Yezîdî, İbn Kuteybe, Üzeyr es-Sicistânî ve Mekkî b. Ebî Talib ayetteki *müsehharîn* kelimesine sadece ‘herkes gibi yiyip içen insan’ anlamını vermiş, ‘büyülenmiş’ vb. manaları ise hiç zikretmemişlerdir.

2. Taberî, Zeccac, Mâtürîdî, Sa’lebî, Begavî, Zemaşerî, İbn Atıyye, İbnü'l-Cevzî, Râzî, Kurtubî, Beydâvî, Neseffî, Ebû Hayyan, İbn Kesîr, Suyûtî ve Alûsî *müsehharîn* kelimesinin anlamıyla ilgili olarak her iki ihtimali de zikretmişlerdir. Bu müfessirlerden Taberî, Sa’lebî ve İbn Atıyye ‘herkes gibi yiyip içen insan’ anlamını, Ebû Hayyân ve İbn Kesîr ise ‘büyülenmiş’ manasını tercih ettiklerini açıkça belirtmiştir. Zemaşerî ve Kurtubî ise açıkça herhangi bir tercihte bulunmamıştır.⁸⁷

⁸¹ Endülüfî, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 34.

⁸² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’ani'l-Azîm*, X, 363-364.

⁸³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’ani'l-Azîm*, X, 368.

⁸⁴ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XI, 287-288, 291.

⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XIX, 113, 119.

⁸⁶ Merâğî, *Tefsîr*, XIX, 91, 100.

⁸⁷ Bu iki müfessir açıkça bir tercihte bulunmamakla birlikte, kullandıkları üsluptan hareketle Zemaşerî’nin ‘büyülenmiş’, Kurtubî’nin de ‘herkes gibi yiyip içen insan’ manasını tercih ettiğini söylemek mümkündür.

3. Burada görüşlerine yer verdiğimiz müfessirler arasında kelimeyi 'büyülenmiş' olarak açıklayıp diğer manaya hiç temas etmeyenler ise, sadece İbn Ebî Hâtim ile Mustafa Merâğî'dir.

Müfessirler tarafından dile getirilen bu farklı görüşleri, üç farklı açıdan değerlendirmeye çalışacağız. Çokanlamlı kelimelerin muhtemel olduğu manalardan hangisine delalet ettiği konusunda dikkate alınması gereken en önemli husus bağlamdır.⁸⁸ Bu yüzden konuyla ilgili görüşler ilk olarak ayetlerin bağlamı açısından değerlendirilecektir. Kelimenin manasıyla ilgili farklılık rivayetlere de yansdığı için, ikinci olarak bu rivayetler mukayese edilecektir. Son olarak, *müşehharîn* formunda olmasa da, *SHR* maddesinden türemiş ismi mefûl kipi (meshûr) Kur'an'ın başka ayetlerinde de geçtiği için, o ayetlerle ilgili bir değerlendirme yapmak uygun olacaktır.

Meseleye ilgili ayetlerin bağlamı açısından bakıldığında 153. ve 185. ayetlerin bağlamının 'herkes gibi yeme içmeye bağımlı olan insan' anlamına daha uygun olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim 153. ve devamındaki ayetlerde inkârcıların Hz. Salih'e, karşı çıkarken dile getirdikleri husus onun da kendileri gibi bir beşer olduğu, dolayısıyla peygamber olamayacağıdır. Onlara göre peygamberin, beşer üstü ve insanlardan farklı bir varlık olması gerekmektedir. Nitekim 154. ayetin baş tarafında "*Sen de ancak bizim gibi bir beşersin*", son kısmında ise "*Eğer doğru söyleyenlerden isen haydi bize bir mucize getir*" dedikleri ifade edilmektedir. Aynı durum Şuayb peygamberin kıssasının anlatıldığı 185 ve devamındaki ayetlerde de geçerlidir. 186. ayetin baş tarafında inkârcıların Hz. Şuayb'a "*Sen de ancak bizim gibi bir beşersin*", son kısmında ise "*Eğer doğru söyleyenlerden isen haydi bize bir mucize getir*" dedikleri zikredilmektedir. Bu ayetlerde inkârcıların "peygamberin beşer üstü olması gerektiği" yönündeki yanlış peygamberlik tasavvurları eleştirilmektedir. Nitekim inkârcıların böyle bir peygamber tasavvuruna sahip oldukları Kur'an'ın başka ayetlerinde dile getirilmektedir.⁸⁹ Bu çerçevede, inkârcıların 153. ayette Hz. Salih, 185. ayette de Hz. Şuayb hakkında "*Sen yeme içmeye bağımlı olanlardansın*" dedikleri, bunu pekiştirmek için de 154. ve 186. ayetlerde de "*Sen de bizim gibi bir beşersin, dolayısıyla peygamber olamazsın*" dedikleri ifade edilmektedir.

Sa'lebî ve İbn Atıyye ayetlerin bağlamını gerekçe göstererek bu manayı tercih ettiklerini açıkça ifade etmiştir. Bu manayı tercih eden, fakat tercihinin nedeni-

⁸⁸ Çokanlamlı kelimelerin anlamlarının tayininde bağlamın rolü ve bununla ilgili örnekler için bkz. Güven, *Çokanlamlılık*, s. 237-241, 283-307; Okumuş, "Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", *HÜİFD*, yıl. 2003/1, sy. 3, s. 27 vd.

⁸⁹ Bu tasavvur Müminün Süresi 24. ayette "*Bunun üzerine kavminden inkâr eden ileri gelenler şöyle dediler: Bu ancak sizin gibi bir beşerdir, size üstünlük taslamak istiyor. Eğer Allah dileseydi bir melek gönderirdi*" şeklinde ifade edilmektedir. Söz konusu tasavvur, aynı sürenin 33. ayetinde ise, "*Dünya hayatında kendilerine bol bol nimet verdiğimiz ileri gelenler şöyle dediler: 'O da ancak sizin gibi bir insandır. Sizin yediğiniz şeylerden yiyor, içtiğiniz şeylerden içiyor'*" şeklinde anlatılmaktadır. Furkân Süresi 7. ayette de "*dediler ki: 'Bu ne biçim peygamber ki yemek yer, çarşıda pazarda dolaşır. Ona bir melek indirilseydi de bu onunla beraber bir uyarıcı olsaydı ya'*", yine aynı sürenin 21. ayetinde "*Bize kavuşacaklarını ummayanlar, 'Bize melekler indirilseydi, yahut Rabbimizi görseydik ya!' dediler*" buyrulmaktadır. Belki de bu yüzden olsa gerek Râğıb el-İsfahânî kelimeyle ilgili olarak bu manayı zikrederken Furkân Süresi'nin 7. ayetiyle bağlantı kurmuştur. Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 226.

ni açıkça zikretmeyen Taberî'nin de bu manayı tercih etme nedenlerinden birisi, büyük ihtimalle ayetlerin bağlamı olabilir.

İlgili ayetlerin tefsiriyle ilgili rivayetleri kısaca değerlendirmek gerekirse, kelimenin manasıyla ilgili olarak sahabeden İbn Abbas ile tabîinden Mücâhid ve Katâde'ye nispet edilen farklı görüşler mevcuttur. *Müsehharîn* kelimesinin 'yeme içmeye bağımlı olan' şeklindeki manasının sahabeden, hem de "Tercümanü'l-Kur'an" unvanına sahip olan İbn Abbas'tan, 'büyülenmiş' manasının ise tabîinden Mücâhid ve Katâde'den nakledilmesi, birinci manayı güçlendiren bir başka tercih nedeni olarak kabul edilebilir.⁹⁰ Nitekim bu kelime Abdullah b. Abbas ile Haricilerin reisi Nafi b. el-Ezrak arasında geçen ve *Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak* olarak bilinen diyalogda İbn Abbas tarafından bu şekilde açıklanmıştır. Buna göre "قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمَسْحُورِينَ" ayetinin manası nedir, diye soran İbnü'l-Ezrak'a Abdullah b. Abbas "yaratılmışlardan" cevabını vermiş, bunun üzerine İbnü'l-Ezrak "Araplar bu manayı biliyor mu?" diye sorunca İbn Abbas "Evet Lebîd'in

فإن تسألينا فيم نحن فإننا - عصافير من هذا الأنام المسحر

Şiirini duymadın mı?" diye cevap verince İbnü'l-Ezrak kendisini tasdik etmiştir.⁹¹

Müsehharîn kelimesinin 'yeme içmeye bağımlı olan' ya da 'yaratılmış' anlamında olduğu konusunda şahit olarak getirilen bu şiirde geçen *müsehhar* kelimesinin şiir içerisindeki bağlamı da ayetin bu şekilde anlaşılmasını destekler mahiyettedir. Daha önce kavramsal analiz yaparken ilgili dipnotta belirtildiği üzere, bu beyti "Bizim halimizi soracak olursan biz yeme içmeye bağımlı olan şu halk içinden serçe misali zayıf kimseleriz" şeklinde tercüme etmek mümkündür. Beyitte geçen *عصافير* kelimesi, 'serçe' anlamındaki *عصفور* kelimesinin çoğulu olup, burada tahkir ve zayıflık ifade etmektedir.⁹² Nitekim Arapların, "أحلام العصفير" ifadesini değersiz şeyler için mesel olarak kullandıklarını belirten Câhiz, kelimenin Lebîd'in bu beytinde de tahkir ve küçültme amacıyla kullanıldığına dikkat çekmiştir. Câhiz İmrüülkays'ın beytindeki "و نسحر بالطعام و الشراب" ifadesinin de insanın zayıf yaratılışından söz ettiğini belirtmektedir.⁹³ Bu çerçevede, Şuarâ Sûresi'nin 153. ve 185. ayetlerindeki, peygamberlerine "إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمَسْحُورِينَ" diyen inkârcılar, onların zayıf yaratılışlı bir beşer olduklarını dile getirirken bunu aynı zamanda küçümseyici bir üslupla ifade etmiş olmaktadır.

Şuarâ Sûresi'nin ilgili ayetlerinde geçen *müsehharîn* kelimesine verilen manaları değerlendirirken dikkate alınması gereken bir husus da, *SHR* maddesinin Kur'an'da ism-i meful sıygasıyla geçtiği diğer yerlerde kelimenin müfessir ve dilciler tarafından nasıl anlamlandırıldığıdır. *Müsehharîn* kelimesi Kur'an'ın başka hiç-

⁹⁰ Rivayetler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 625-627.

⁹¹ Bkz. Abdullah b. Abbas, *Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak*, s. 45.

⁹² Kelimenin mana ve izahı için bkz. Lebîd b. Rabîa, *Dîvân*, s. 71 (8. dipnot); Câhiz, *el-Beyân*, I, 189, (4. dipnot).

⁹³ Bkz. Câhiz, *el-Hayevân*, V, 229-230.

bir yerinde bu şekilde geçmemekle birlikte, üç yerde مسحورا şeklinde,⁹⁴ bir yerde de مسحورون olarak geçmektedir. Kelimenin مسحورون şeklinde geçtiği yerde⁹⁵ sahr (:ciğer) kökünden türemesi ve ‘yeme içmeye bağımlı’ manası verilmesi ayetin bağlamı açısından mümkün olmayıp, ayete bu şekilde mana veren kimse yoktur. Kelimenin مسحورا şeklinde geçtiği “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ ۖ”⁹⁶ ayetinin tefsirinde de hiç kimse kelimeyi sahr (:ciğer) manasıyla irtibatlandırmamıştır. Zaten bu ayetin bağlamı da buna müsait değildir. Bununla birlikte kelimenin مسحورا şeklinde geçtiği “وَأُذِ ۖ”⁹⁷ ve “هُم نَجَوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّشْحُورًا أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكْوَنُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ ۖ”⁹⁸ ayetlerindeki مسحورا kelimesine, bazı müfessirlerin ‘büyülenmiş’ anlamının yanı sıra, Şuarâ Sûresinde geçen müsehharîn kelimesi gibi, ‘yeme içmeye bağımlı’ manası verdikleri görülmektedir.⁹⁹

Fakat bizim için burada önemli olan, bu ayetlerin her iki şekilde tefsir edilmesinden çok, Şuarâ Sûresi’nin 153. ve 185. ayetlerindeki müsehharîn kelimesini ‘yeme içmeye bağımlı’ olarak tefsir ettiği ya da bu kelimenin bu manaya da geldiğini söyleyip de eleştirmedığı, yani onayladığı halde, İsrâ, 17/47 ve Furkân, 25/8 ayetlerde geçen مسحورا kelimesini sadece ‘büyülenmiş’ olarak tefsir edenlerin ya da ‘yeme içmeye bağımlı’ şeklinde tefsir edilmesini net bir şekilde eleştiren müfessirlerin bulunmasıdır.¹⁰⁰ Bu müfessirlerin başında İbn Kuteybe gelmektedir. Daha önce de geçtiği üzere İbn Kuteybe müsehharîn kelimesini ‘yeme içmeye bağımlı (beşer)’ olarak tefsir etmişti.¹⁰¹ Fakat aynı İbn Kuteybe, inkârcı zalimlerin Hz. Peygamber’e “إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّشْحُورًا” (Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz) de-

⁹⁴ (İsrâ, 17/47). “نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجَوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّشْحُورًا”

⁹⁵ (İsrâ, 17/101). “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مَوْسَىٰ مَسْحُورًا”

⁹⁶ (Furkân, 25/8). “أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكْوَنُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّشْحُورًا”

⁹⁷ Hicr, 15/15. (لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ)

⁹⁸ İsrâ, 17/101.

⁹⁹ İsrâ, 17/47.

¹⁰⁰ Furkân, 25/8.

¹⁰¹ İsrâ Sûresi 47. ayeti her iki şekilde tefsir edenlere örnek olarak bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'an*, I, 431-432; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, III, 243-244; Mekki b. Ebî Tâlib, *Garibü'l-Kur'an*, s. 137; Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*, V, 97-98; Beydâvi, *Envâru'l-Tenzil*, III, 225; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIII, 97; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 523. Furkân Sûresi 8. ayeti her iki şekilde tefsir edenlere örnek olarak bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 590; Beydâvi, *Envâru'l-Tenzil*, III.

¹⁰⁰ Bu arada Şuarâ Sûresi'ndeki müsehharîn kelimesinin ‘yeme içmeye bağımlı insan’ şeklinde anlaşılmasını çok uygun görmeyen Ebû Hayyan ile İbn Kesîr’in, İsrâ Sûresi 47. ayette geçen *meshûr* kelimesinin de ‘yeme içmeye bağımlı insan’ şeklinde anlaşılmasını uygun görmediğini belirtmekte yarar görüyoruz. Şuarâ Sûresi'ndeki müsehharîn kelimesinin ‘yeme içmeye bağımlı insan’ şeklindeki tefsir edilmesini uygun görmeyen bu iki müfessirin İsrâ Sûresi 47. ayette geçen *meshûr* kelimesine bu anlamı vermemeleri doğal karşılanmalıdır. Zira ‘yeme içmeye bağımlı insan’ manasına uygun olan, İsrâ Sûresi 47. ayette geçen *meshûr* kelimesi değil, Şuarâ Sûresi'ndeki müsehharîn kelimesidir.

¹⁰¹ İbn Kuteybe, *Garibü'l-Kur'an*, s. 320.

diklerini hikâye eden İsrâ 47. ayetin tefsirinde şu açıklamaları yapma ihtiyacı hissetmiştir:

“Ebû Ubeyde Hz. Peygamber’e bu sözü söyleyenlerin onun da kendileri gibi ciğeri olan bir insan olduğunu kastettiklerini söylemiştir. Seleften bu ayetle ilgili daha güzel tefsirler bize ulaşmışken, hoş olmayan bu tefsiri Ebû Ubeyde’ye yaptıran hususun ne olduğunu anlayamadım. Sözelimi bu ayeti Mücahid ‘büyülenmiş’, ya da ‘büyü yoluyla aldatılmış’ gibi manalarla açıklamıştır... Bir sonraki ayette gelen “*أَنْظُرْ كَيْفَ صَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَصَلُّوا*” (*Bak senin için ne tür benzetmeler yaptılar da saptılar*) ifadesi de ‘büyülenmiş’ manasını desteklemektedir. Zira inkârcılar, bu sözleriyle Hz. Peygamber’in de ‘kendileri gibi ciğeri olan bir insan olduğunu’ kastetmiş olsalardı, bu onların getirdiği bir misal/benzetme olmazdı...”¹⁰²

Bu eleştirilerde İbn Kuteybe yalnız değildir. İbn Atıyye Ebû Ubeyde’nin görüşünü eleştiri çerçevesinde,

“Bir sonraki (*أَنْظُرْ كَيْفَ صَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَصَلُّوا*) ayet bu ayetteki lafzın ‘büyü’ anlamındaki *sıhr* kökünden geldiğini desteklemektedir. Çünkü ancak bu manada ‘meshûr’ lafzı Hz. Peygamber hakkında onların yaptığı bir benzetme olabilir. Kelimenin, Hz. Peygamberin beşer olduğuna işaret eden ‘ciğer’ ve beslenme manasındaki *sahr* kökünden geldiği kabul edildiğinde ise bu söz onun hakkında bir benzetme olamaz. Çünkü Hz. Peygamber’in beşer olması, onun aslî niteliğidir”¹⁰³ diyerek ayetin bağlamının meshûr kelimesinin ‘yeme içmeye bağımlı’ manasına gelmesine engel olduğunu söylemiştir. Bu ayetin bağlamının ayetteki meshûr kelimesinin ‘yeme içmeye bağımlı insan’ anlamına gelmesine engel olduğunu söyleyen İbn Atıyye, Şuarâ Sûresi’ndeki 153. ayetinin bağlamının *müsehharîn* kelimesinin ‘yeme içmeye bağımlı insan’ manasına gelmesini desteklediğini söyleyerek,¹⁰⁴ İsrâ 47. ayetteki *meshûr* ile Şuarâ 153. ayetteki *müsehharîn* kelimelerinin ifade ettikleri mana bakımından ayrı tutmuştur. İbn Atıyye’nin her iki ayetteki kelimelerin manası konusunda tercihte bulunurken bir sonraki ayeti dikkate alması, ayetlerin özellikle de çokanlamlı kelimelerin anlamını belirlemede bağlamın dikkate alınması ilkesi açısından da son derece önemlidir.

Şuarâ Sûresi’ndeki *müsehharîn* kelimesiyle ilgili olarak ‘büyülenmiş’ ve ‘yeme içmeye bağımlı insan’ manalarını veren Râzî de, İsrâ Sûresi’ndeki مسحورا kelimesinin ‘büyülenmiş ve akli gitmiş’ manasında olduğunu ve ayetin sahih tefsirinin bu şekilde olduğunu belirttikten sonra, Ebû Ubeyde’nin kelimenin ‘kendileri gibi ciğeri olan bir insan’ manasına geldiğini söylediğini belirtmiş ve İbn Kuteybe’nin

¹⁰² İbn Kuteybe, *Garibü'l-Kur'an*, s. 255-257. Bilindiği üzere bu ayetlerde, inkârcıların Hz. Peygamber’i ‘şair’, ‘kahin’, ‘mecnun’, ‘sihirbaz’ gibi sözlerle itham ederek bu tür benzetmelerde bulunmaları eleştirilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamberin de kendileri gibi ciğeri olan bir insan olduğunu söylemeleri bu tür bir benzetme olarak değerlendirilemez. İbn Kuteybe’nin dile getirmek istediği husus da bu olsa gerek.

¹⁰³ والآية التي بعد هذا تقوي أن اللفظة التي في الآية من السحر بكسر السين لأن حينئذ في قولهم ضرب مثل له وأما على أنها من السحر الذي هو الرثة ومن التعدي وأن تكون والآية التي بعد هذا تقوي أن اللفظة التي في الآية من السحر بكسر السين وهي الرثة وبسببها يقال انتفخ سحره وقيل السحر قصبة الرثة بما يتعلق بها من كبد وغيره أي أنت ابن آدم لا يصح أن تكون رسولا

¹⁰⁴ والثاني أنه مأخوذ من السحر بفتح السين وهي الرثة وبسببها يقال انتفخ سحره وقيل السحر قصبة الرثة بما يتعلق بها من كبد وغيره أي أنت ابن آدم لا يصح أن تكون رسولا “ Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V, 489-490.

yukarıda yer verdiğimiz eleştirilerini nakletmiştir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Şuarâ Sûresi'ndeki *müsehharîn* kelimesinin 'yeme içmeye bağımlı insan' şeklinde anlaşılmasını eleştirmeyerek onaylayan Râzî, İsrâ Sûresi'nin 47. ayetindeki *meshûr* kelimesinin sahih anlamının 'büyülenmiş' olduğunu belirtmiş ve İbn Kuteybe'nin eleştirisine katılmıştır.

Yine Âlûsî de, *müsehharîn* kelimesinin her iki şekilde açıkladığı ve herhangi bir eleştiride bulunmadığı halde, İsrâ Sûresi'nin 47. ayetindeki *meshûr* kelimesinin böyle anlaşılamayacağını, bu mananın uzaklığının ayan beyan ortada olduğunu belirtmiş, bu konuda İbn Kuteybe ve İbn Atıyye'nin eleştirilerini nakletmiştir.¹⁰⁶

Bu değerlendirmeler ışığında Şuarâ Sûresi'ndeki *müsehharîn* kelimesini 'yeme içmeye bağımlı' olarak tefsir eden ya da bu kelimenin bu şekilde anlaşılmasını eleştirmeyen müfessirlerin, İsrâ, 17/47. ayette geçen *meshûr* kelimesini 'büyülenmiş' olarak tefsir etmesi ya da bu kelimenin 'yeme içmeye bağımlı' şeklinde tefsir edilmesini eleştirmeleri Şuarâ Sûresi'nin 153. ve 185. ayetlerindeki *müsehharîn* kelimesinin 'yeme içmeye bağımlı' manasına daha yakın olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede en önemli değerlendirme ve ölçütü bizzat İbn Atıyye ortaya koymuştur. Nitekim o, Şuarâ Sûresi'ndeki *müsehharîn* kelimesinin 'yeme içmeye bağımlı' şeklinde, İsrâ, 17/47. ayette geçen *meshûr* kelimesinin de 'büyülenmiş' şeklinde anlaşılmasının daha uygun olduğunu ilgili ayetlerin bağlamına dayalı olarak ifade etmiştir.

Bu arada akla şöyle bir soru gelme ihtimali sözkonusudur. Bu iki sûredeki *müsehharîn* ve *meshûr* kelimelerinin farklı anlamlandırılmalarının, kelimelerin farklı sıygalarda olmasıyla bir ilgisi var mıdır? Diğer bir deyişle, kelimelerin yapı ve kiplerindeki farklılık çoğu kez anlamsal farklılığa yol açtığına göre, acaba bu anlamsal farklılık *müsehharîn* lafzının tef'îl babından, *meshûr* kelimesinin ise sülâsî bir kelime olmasından ileri gelmiştir denebilir mi? Kelimenin her iki sıygasının geçtiği ayetlerin tefsirinde müfessirlerin yaptıkları genel açıklamalara bakıldığında, ayrıca İsrâ Sûresi 47. ve Furkân Sûresi 8. ayetteki *meshûr* kelimesine bazı müfessirlerin *müsehharîn* kelimesi gibi 'yeme içmeye bağımlı' manasını vermiş olmaları göz önünde bulundurulduğunda müfessirlerin tercihinde kelimelerin şekil ve formunun etkisi olmadığı anlaşılmaktadır. Zira bu müfessirler her iki durumda da aynı anlamı vermişlerdir. Kaldı ki, bu farklılığın temelinde kelimelerin şekilsel farklılığı olsaydı, *meshûr* kelimesinin 'yeme içmeye bağımlı' şeklinde anlaşılmasını uygun görmeyen müfessirlerin bu hususa dikkat çekmeleri ve bunu bir delil olarak kullanmaları beklenirdi. Dolayısıyla bu anlamsal farklılık kelimelerin şeklinden meydana gelmediğine göre, Şuarâ Sûresi'nin 153. ve 185. ayetlerindeki *müsehharîn* kelimelerinin, mesela, *meshûr* şeklindeki bir kıraati olsa bile durum değişmezdi. Çünkü bu ayetlerde kelimenin 'yeme içmeye bağımlı' şeklinde bir manaya delalet etmesi, *meshûr* formunda değil de *müsehharîn* formunda olmasından kaynaklanmamakta, ilgili ayetlerin dilsel bağlamından kaynaklanmaktadır. Kaldı ki kıraat kitaplarında yaptığımız inceleme sonucunda bu kelimeyi *meshûrîn* şeklinde okuyan kıraat imamının bulunmadığını gördük.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Razi, *Mefâtiḥul Ğayb*, XX, 225.

¹⁰⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 89-90.

¹⁰⁷ Bilindiği üzere, Hicr Sûresi 15. ayette *meshûrîn* kelimesi geçmektedir. Ancak burada söz konusu olan

→

Ebû Hayyân'ın, *müsehharîn* kelimesi 'yeme içmeye bağımlı' şeklinde anlaşıldığı takdirde, bir sonraki ayette geçen *beşer* kelimesinin bu manayı tekit edeceği, oysa tesisin¹⁰⁸ tekide¹⁰⁹ oranla daha evla olmasından hareketle bu manayı tercih etmemesine gelince, normal şartlar altında tekidin tesise göre daha evla olması göz önünde bulundurulduğunda Ebû Hayyân'ın bu izahı kabul edilebilir. Ancak tekidin tesise göre tercih edildiği durumların da sözkonusu olduğu göz ardı edilmemelidir. Nitekim belli durumlarda tekit de belagatin unsurlarından ve Kur'an'ın üsluplarından birisidir.¹¹⁰ Bir anlamı, kapalı ve açık olmak üzere iki farklı surette ortaya koymak ya da anlamın muhatapların zihnine tam olarak yerleşmesi amacıyla yapılan itnab da¹¹¹ Kur'an'da belli amaçlara binaen ve birçok çeşitleriyle başvurulmuş bir üsluptur.¹¹² Bu çerçevede normal şartlar altında tesisin tekitten evla olmasıyla, belli bir amaca binaen tekide başvurulması ayrı şeylerdir. Bu anlamda Kur'an'ın birçok yerinde tekidin bulunduğu bir gerçektir. Belki de bu yüzden olsa gerek, İbn Atıyye'nin eserini tahkik edenler, "Ebû Hayyân'ın, *müsehharîn* kelimesinin 'yeme içmeye bağımlı' şeklinde de anlaşıldığını söyledikten sonra, kelimada asıl olanın tesis olmasından hareketle, bu mananın zayıf olduğunu söylemesinin gariptuhaf olduğunu belirtme ihtiyacı hissetmişlerdir.¹¹³

Sonuç

Şuarâ Sûresi 153. ve 185. ayetlerdeki *müсахharîn* kelimesinin, bugün akla ilk gelen manası 'büyülenmiş' vb. anlamlar olmakla birlikte, Mukatil b. Süleyman'dan beri neredeyse birçok müfessirin kelimeye 'yeme içmeye bağımlı' anlamını da verdiği görülmektedir. Hatta bu çalışmada incelediğimiz müfessirlerden yedi tanesi kelimeyi sadece 'yeme içmeye bağımlı' şeklinde tefsir etmiştir. Bunun dışında kalan on altı tefsirde ise kelime her iki şekilde açıklanmış, bunlardan sadece ikisinde bugün yaygın olan 'büyülenmiş' anlamı açıkça tercih edilmiştir.

Şuarâ Sûresi 153. ve 185. ayetlerdeki *müсахharîn* kelimesi tarihsel süreç içerisinde iki farklı şekilde anlaşıldığı halde, kelimenin akla ilk gelen manası olan 'büyülenmiş' vb. anlamların günümüzde daha yaygın olması, kelimenin 'yeme içmeye bağımlı' şeklindeki anlamının unutulduğunu ya da dikkate alınmadığını göstermektedir. Bu durumda *müсахharîn* kelimesinin anlam değişmesine uğramış olduğunu söylemek mümkündür. *Müсахharîn* kelimesi 'yeme içmeye bağımlı' anlamının yanı sıra, tarihsel süreç içerisinde 'büyülenmiş' şeklinde de anlaşıldığı için,

→

husus, Kur'an'da *meshûrîn/meshûrîn* şeklinde bir kelimenin bulunup bulunmaması değil, Şuarâ Sûresi'nin 153. ve 185. ayetlerindeki *müsehharîn* kelimesini *meshûrîn* şeklinde okuyan kıraat imamının bulunup bulunmadığıdır. Yaptığımız inceleme sonucunda böyle bir kıraate rastlamadık. Bu konuda şu eserlere bakılabilir: İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, s. 267-269; Dâni, *et-Teysîr*, s. 166; Rueynî, *el-Kâfi*, s. 171-172; İbnü'l-Cezerî, *Tayyibe*, s. 89.

¹⁰⁸ Tesis "daha önce geçmeyen bir manayı ifade etmek" şeklinde tanımlanabilir. Cürcânî, *Tarîfât*, s. 51.

¹⁰⁹ Tekit kısaca "bir önceki manayı tekrar ifade etmek" şeklinde tanımlanabilir. Cürcânî, *Tarîfât*, s. 51.

¹¹⁰ Nitekim Zerkeşi tekid konusuna sayfalarca yer ayırmakla kalmamış, Kur'an'ın üsluplarını incelediği bölümde ilk olarak tekidi incelemiştir. Bkz. Zerkeşi, *Burhân*, II, 384-516; III, 3-91.

¹¹¹ Bkz. Kazvîni, *Telhîs*, s. 96; Taftazânî, *Muhtasar*, s. 264.

¹¹² Bir belagat unsuru olarak itnab, çeşitleri ve Kur'an-ı Kerim'den itnab örnekleri hakkında geniş bilgi için bkz. Kazvîni, *Telhîs*, s. 96-101; Taftazânî, *Muhtasar*, s. 264-273; Durmuş, "İtnab", *DİA*, XIX, 215-219.

¹¹³ Bkz. İbn Atıyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, VI, 500, (2. dipnot).

bu anlam değişmesi, kelimenin muhtemel olduğu manalardan birisinin unutulmuş olması şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla kelimenin bir tür anlam daralmasına uğradığı söylenebilir. Ancak buradaki anlam daralması, kelimenin, daha önceden delalet ettiği anlamın bir kısmına delalet etmesi şeklinde değil, daha önce muhtemel olduğu iki farklı anlamdan sadece birisine delalet eder hale gelmesidir.

Yaptığımız bu çalışma neticesinde, sözkonusu kelimenin unutulmuş ya da göz ardı edilen 'yeme içmeye bağımlı' şeklindeki manasının da ilgili ayetlerin tefsir ve tercümesinde gündeme getirilmesinin anlam ve yorum zenginliği açısından faydalı olacağını düşünürüz. Zira ilgili ayetlerin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda, Şuarâ Sûresi 153. ve 185. ayetlerdeki *müşahharîn* kelimesinin 'yeme içmeye bağımlı' anlamının bağlama daha uygun olduğunu, ya da en azından bağlamla çelişmediğini söylemek mümkündür. Çünkü bu ayetlerde inkârcıların, "Kendilerine gönderilen elçinin beşer üstü bir varlık, bir melek olması gerektiği" şeklindeki yanlış tasavvurları dile getirilmektedir. Bu çerçevede 153. ve 185. ayetlerde "*sen ancak yeme içmeye muhtaç olan sıradan insanlardansın*" dedikleri anlatılarak yeme içmeye bağımlı olmanın sıradan insanların bir özelliği olduğu şeklindeki yanlış tasavvurları aktarılmaktadır. Her iki ayetin peşinden gelen 154. ve 186. ayetlerde ise "*sen de bizim gibi sadece bir beşersin*" diyerek bu özelliğin peygamberliğe engel teşkil ettiğini vurgulu bir şekilde ifade ettikleri aktarılmaktadır. Nitekim inkârcıların sahip olduğu bu yanlış tasavvur Kur'an'ın başka ayetlerinde de zikredilmekte ve eleştirilmektedir.

Son olarak *müşahharîn* kelimesine verilen iki farklı anlama göre oluşan her iki manayı mukayese etmek açısından Şuarâ Sûresi 153-154. ayetlerin tefsirî meâlini vermek istiyoruz:

"Dediler ki: Sen ancak yeme içmeye muhtaç olan sıradan insanlardansın, sen de bizim gibi sadece bir beşersin. Eğer peygamberlik iddianda doğruysan bir mucize getir de görelim."

"Dediler ki: Sen iyiden iyiye büyülenmişsin, sen de bizim gibi sadece bir beşersin. Eğer peygamberlik iddianda doğruysan bir mucize getir de görelim."

Kaynakça

- Abdullah b. Abbas, *Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâfi, el-Ceffân ve'l-Câbi, Limasol 1993.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yayınları, Ankara 2000.
- Âlûsî, Şihabüddin Mahmud b. Abdullah, *Rûhu'l-Maânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., Dâru Tayyibe, Riyad 1411.
- Beydâvî, Kâdî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevil*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1991.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. el-Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselam M. Harun, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1998.
- , *el-Hayevân*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, thk. Abdüsselam M. Harun, Mısır 1966.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dâru'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1956.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.
- Çelik, İbrahim, *Mukâtil b. Süleyman ve Tefsirdeki Metodu*, Bursa 2000.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *et-Teysîr fî Kıraâtî's-Seb'*, thk. Otto Pretzl, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1984.
- Durmuş, İsmail, "İtnâb", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 215-219.

- Ebû Dâvûd, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebû Hayyan el-Endülüsî, , *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud-Ali Âdil Muavviz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Ebû Ubeyde, Mamer b. Müsenna, *Mecazu'l-Kur'an*, thk. Fuad Sezgin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- Emin el-Hûlî, *Arap İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler-M. Hakkı Suçin, Kiâbiyât, Ankara 2006.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüga*, thk. Abdüsselam M. Harun, Daru'l-Mısıryye, Kahire t.y.
- Ferra, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad, *Meani'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr, Daru's-Sürûr, Beyrut, t.y.
- Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötügen Yayınları, İstanbul 2002.
- Güven, Şahin, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yayınları, İstanbul 2005.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Samarrâî, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûat, Beyrut 1988.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara 1975.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhakk, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, thk. Komisyon, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, Katar 2007.
- İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretü'l-Lüga*, thk. Remzi Münir Balebekkî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1987.
- İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm Mûsneden an Rasûlillah ve's-Sahabe ve't-Tâbiîn*, thk. Esad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nezzar, Mekke 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Musannef*, nşr. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad h. 1409.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mucemu Mekâyîsi'l-Lüga*, thk. Abdüsselam M. Harun, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, İran 1389.
- İbn Hâleveyh, *el-Huccet fi Kiraâti's-Seb'*, thk. Abdülâl Sâlim Mekram, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed, Mustafa Seyyid Reşad ve diğeri, Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Abdullah b. Müslim, *Tefsiru Garibi'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Daru İhyai Kütübî'l-Arabiyye, Mısır 1958.
- İbn Manzûr, Cemaleddin Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddin, *Zâdu'Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- İbnü'l-Cezerî, Şihabüddin Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi Kiraâti'l-Aşr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saadât Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Mahmud Muhammed et-Tinâhî-Tahir Ahmed ez-Zâvî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, y.y. 1963.
- İbnü'l-Yezîdî, Ebû Abdîrrahman Abdullah b. Yahya b. Muhammed, *Garîbü'l-Kur'ân ve Tefsîruhû*, thk. Abdürrezzak Hüseyin, Müessesetü't-Risâle, Beyrut 1987.
- İmruu'l-Kays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr, *Dîvân*, thk. Abdurrahman el-Mustâvî, Daru'l-Marife, Beyrut 2004.
- İsfahânî, Râgib, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Marifet, Beyrut t.y.
- Kadı İyaz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubî, *Meşâriku'l-Envâr alâ Sihâhi'l-Âsar*, haz. İbrahim Şemsüddin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celaleddin el-Hatîb Muhammed b. Ahmed, *Telhisu'l-Miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, t.y.
- Koç, Mehmet Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2005.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Muhammed Enes Mustafa Hınn, Muhammed Mutezz Kerimuddin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.
- Lebid b. Rabîa el-Âmirî, *Dîvanü Lebîd*, Dâru Sâdır, Beyrut 1966.

- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Medîfî, Ebû Musa Muhammed b. Ebi Bekr b. İsâ, *el-Mecmûü'l-Mugîs fî Garîbeyi'l-Kur'an ve'l-Hadîs*, thk. Abdülkerim Uzbâvî, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1988.
- Mekkî b. Ebi Tâlib el-Kaysî, *el-Umde fî Garîbi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1981.
- , *Tefsîru'l-Müşekkel min Garîbi'l-Kur'an*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1985.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Matbatu Mustafa el-Bâbî, Mısır 1946.
- Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mucemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbatü's-Şa'b, Mısır t.y.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Tevîl*, Eda Neşriyat, İstanbul t.y.
- Okumuş, Mesut, "Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", *GÜÇİFD*, yıl. 2003/1, sy. 3.
- Öğmüş Harun, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (2. Asır Çerçevesinde)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2006.
- Palmer, F. R., *Semantik*, çev. Ramazan Ertürk, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Razi, Fahreddin, *Mefâtihi'l-Ğayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Rudeynî, Muhammed Ali Abdülkerim, *Fusûl fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2002.
- Rueynî, Ebû Abdullah Muhammed b. Şüreyh, *el-Kâfî fî Kiraâti's-Seb'*, thk. Ahmed Mahmud Abdüssemi, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Sabit b. Hazm, Ebû'l-Kâsım Sabit b. Hazm el-Endelüsi, *Kitabü'd-Delâil fî Garîbi'l-Hadîs*, thk. Muhammed b. Abdillâh el-Kannâs, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 2001.
- Sâhib b. Abbad, Ebu'l-Kâsım İsmail b. Abbâd Talekânî, *el-Muhît fî'l-Luga*, tah. Muhammed Hüseyin Âlyasin, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1994.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşur, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998.
- Sicistânî, Ebû Bekr M. b. Üzeyr, *Kitâbu Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Edib Abdülvahid Cemrân, Dâru Kuteybe, Beyrut 1995.
- Suyûtî, Celaledin, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsir bi'l-Mesûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Merkezu Hicr, Kahire 2003.
- Sükkerî, Ebû Saîd Hasan b. Hüseyin b. Ubeydullah, *Divanu İmrüülkays ve Mülhakatuhu bi-Şerhi Ebî Saîd es-Sükkerî*, thk. Enver Ulyân Ebû Süveylem-Muhammed Ali eş-Şevabeke, Merkezu Zayed li't-Türas ve't-Tarih, 2000 el-Ayn.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hechr, y.y., t.y.
- Taftazânî, Sadeddin Mesud b. Ömer, *Muhtasaru'l-Maânî fî Telhîsi'l-Miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1977.
- Zebîdî, Muhibbüddîn Ebû'l-Feyz M. b. Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs fî Şerhi'l-Kâmûs*, thk. Komisyon, Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1965-2001.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-Seriyy, *Meani'l-Kur'an ve İrabuh*, thk. Abdülcelil Çelebi, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2005.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Tevîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1998.
- , *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, İsa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1971.
- Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1980.

İbnu'l-Muneyyir'in Zemahşerî'ye Yönelik Dil Eksenli Eleştirilerinin Değerlendirilmesi

M. Vehbi Dereli

Dr., DİB İzmir Tire Eğitim Merkezi Öğretmeni,
mvdereli@gmail.com

Özet

İbnu'l-Muneyyir'in *el-İntisâf* adlı eserinde Zemahşerî'ye yönelttiği eleştiriler arasında *Arap Dili*'ne yönelik itirazlar önemli bir yer tutar. Dil tartışmalarını da *Sarf*, *Nahiv* ve *Belâğat* ilmine yönelik münakaşalar şeklinde ayrı ayrı ele almak mümkündür. Zemahşerî'nin âyetlere getirdiği dilsel izahlarında Mu'tezilî eğilim, yer yer kendini hissettirir. Ancak bu açıklamalarında o genelde birtakım delillerden hareket etmeye çalışmıştır. İbnu'l-Muneyyir ise insaf ölçülerinde hareket etmeye çalışsa da, pek çok yerde ister-istemez aşırı tavırlar sergilemiş, ön yargılı davranmıştır. Onun böyle davranmasında mezhebî taassubun etkisi inkâr edilemez.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, İbnu'l-Muneyyir, *Arap Dili*, gramer/sentaks, eleştiri.

Evaluation of the Ibnul-Munayyir's Linguistic Critiques directed to az-Zamakhshari
Between Ibnul-Munayyir's critiques, which are in his book el-Intisaf, to az-Zamakhshari, his objections directed towards Arabic language reserve an important place. It is possible to examine language disputes one by one directed towards Sarf/Grammar, Nahiv/Syntax and Belagat/Rhetoric sciences. In az-Zamakhshari's linguistic explanations to verses of Quran, Mutazili tendency occasionally indicates itself. However, in these explanations, he generally tried to use some evidences. Even though Ibnul-Munayyir tried to behave fairly, he showed willy-nilly excessive manner in many places and behaved prejudiced. In this issue, the influence of denominational bigotry can't be denied.

Key words: az-Zamakhshari, Ibnul-Munayyir, Arabic language, grammar/syntax, critique.

Atıf

Vehbi Dereli, İbnu'l-Muneyyir'in Zemahşerî'ye Yönelik Dil Eksenli Eleştirilerinin Değerlendirilmesi, *Marife*, Bahar 2011 S. 97-114

Giriş

İnsanlık, İslâm'ın tebliğcisi ve ilk mümessili olan Rasûlullah'tan (s.a) sonra bu dini en güzel şekilde yaşamının yollarını aradı. Birbirinden farklı mezhepler ve gruplar, hep belli gayelerle ortaya çıktılar. Ehl-i Sünnet, Ehl-i Bid'at ya da Ehl-i Kible şeklinde tanımlamalar oluştu. Kur'an, İslâm'ın en temel kaynağı olduğundan, dinî kaygılarla ortaya çıkan her türlü anlayış ve düşünce sistemi ilk olarak kendini ona dayandırma zorunluluğunu hissetti. Bu sebeple, her ekol kendi anlayışına uygun çalışmalar ortaya koydu.

Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsiri de birçok yönüyle sahasında vazgeçilmez eserlerdendir. Kendinden sonraki dirayet tefsirlerine ışık tutmuştur.¹ Ancak kendisinin Mu'tezilî olması “-Âlim de olsalar- insanlar ondan uzak durmalı!” tarzı görüşlerin hiç de azımsanmayacak oranda yayılmasına neden olmuştur.² Burada konunun detaylarına girmeden, örnek olması bakımından yalnızca şu kadarını söylemekle yetinelim: Beyzâvî (ö.685/1286) ve Neseî (ö.710/1310) gibi müfessirlerin tefsirleri -Mu'tezilî görüş ve düşünceler bir kenara bırakılırsa- ibare, ifade ve örnekleri ile dahi çoğu zaman Zemahşerî ile aynı olmasına rağmen- Osmanlı medreselerinde asırlarca okutulduğu halde, *el-Keşşâf*'ın Osmanlı medreselerinde okutulmaması herhalde sırf Mu'tezilî düşünce biçimini benimsediği için olsa gerektir.³ Bundan dolayıdır ki, Ehl-i Sünnet uleması, *el-Keşşâf*'ı “zararsız” hale getirmek için birtakım eserler kaleme alma ihtiyacı hissetmiştir. İbnu'l-Muneyyir, (ö.683/1284) bu bilgilerin tanınmışlarından.

Çalışmada, Kur'an ilimleri başta olmak üzere Arap dili ve belagati alanında da etkinliği tartışma götürmeyen ve İslâmi literatüre pek çok katkısı bulunan Zemahşerî (ö.538/1144) ile onun tefsirini eleştiriye tabi tutan İbnu'l-Muneyyir (ö.683/1284) arasındaki Arap diline dair münakaşalar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bizi araştırmaya sevk eden etkenlerin en önemlisi, *el-Keşşâf*'ın pek çok özelliğiyle ilim dünyasında edindiği şöhrettir. İbnu'l-Muneyyir'in, onun eleştirmenleri içerisinde çok tanınan bir kişi olması da bir başka etkidir. Ayrıca İbnu'l-Muneyyir, dönem olarak ona yakındır. Zemahşerî'nin görüşleri, henüz tazeliğini korurken onun tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur.

¹ Zemahşerî'nin tefsiri, rey/dirayet/ictihad tefsirlerinin başında yer alır. Kendinden sonraki pek çok tefsire temel kaynak olma yönüyle bilinir. Lüzumsuz metinlerden hâli olması, isrâiliyyât ve kıssalara fazla yer vermeyişi, Arap dili ve üslûbu yönünden itimada şayan olması, Meâni ve Beyân ilimlerinde başarılı olması, Kur'an'ın i'caz yönünün ispatı için belagat nüktelerine ehemmiyet vermesi, maksadını izah edebilmek için soru-cevap üslûbunu kullanması gibi pek çok özelliği ile temayüz etmiştir. Diğer taraftan; âyetleri Mu'tezilî anlayışa göre tefsiri, şâz kıraat hikâyelerine dalması, sûre sonlarına, o sûrenin faziletine dair mevzû hadisler koyması yönleriyle de tenkit görmüş bir tefsirdir. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ank., 1996, I, 352-353.

² Mu'tezile'nin Kur'an yorumuna Sünnî kesim tarafından yöneltilen ağır eleştiriler ve bunların kritiğine dair müstakil bir çalışma için bkz. Öztürk, Mustafa, “Mu'tezile ve Tefsir”, *Marife*, III (2003), 3, s. 83-107.

³ Benzer bir yaklaşım için bkz. Durmuş, Zülfikar, “Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, *Marife*, III (2003), 3, s. 261.

Biz burada Zemahşerî'nin Arap Dili'ne yönelik ifade ve izahlarına İbnu'l-Muneyyir tarafından yöneltilen eleştirileri mümkün olduğunca karşılaştırmalı olarak ele almaya ve bunları değerlendirmeye çalıştık. Ayrıca tartışmaları tamamen ilmi bir yaklaşım ve tarafsız bir gözle inceleyerek, her iki müellifin gerek âyetlere getirdikleri izahlarında gerekse eleştirilerinde ne kadar tutarlı davrandığını ortaya koymayı hedefledik.

İbnu'l-Muneyyir, *el-Keşşâf*'a yönelttiği eleştirilerini *el-İntisâf* adıyla meşhur eserinde toplamıştır. Müellifin eserinin tam adı, "*el-İntisâf min Sahibi'l-Keşşâf*"tır. Önemine binaen *el-Keşşâf*'ın hemen hemen bütün baskılarına dahil edilen bu kitabın ismi, aslında içeriğini de büyük ölçüde yansıtmaktadır.

"el-İntisâf" kelimesi, نَصَفَ "n-s-f" maddesinden türemiştir. Bu fiil, lügatte aslı olarak "bir şeyin birbirine eşit iki parçasından birisi, yarısı" anlamına gelir.⁴ اِنْفَعَالِ babı ile اِنْتَصَفَ مِنْ maddesinde ise şu anlamlar göze çarpar: Karşı taraftan hakkını tam olarak aldı, onunla eşit duruma geldi, öç aldı.⁵ Bazı kaynaklarda "adil ve insafli davrandı"⁶ anlamı yanında, kelime "birini insafa davet etmek, onun insafli davranmasını beklemek" gibi bir manâ da göze çarpar.⁷

Buna göre, eserine verdiği bu isimle İbnu'l-Muneyyir'in, Zemahşerî'yi Kur'an'ı tefsir ederken insafli ve dürüst davranmaya davet ettiği düşünülebilir. *el-Keşşâf*'ın bazı baskılarında kitabın "*el-İnsâf*" adına da rastlanması bu kanaati destekler.⁸ Ayrıca İbnu'l-Muneyyir'in Zemahşerî'ye zaman zaman ağır ithamlarda bulunuyor olmasından hareketle, bu eserini ondan hakkını almaya çalışırcasına, Ehl-i Sünnet'in intikamını aldığını gösteren bir isimle kaleme almış olması da kanaatimizce uzak bir ihtimal değildir.

1. Fikrî Temellerini Görme Açısından Zemahşerî ve İbnu'l-Muneyyir'in İlmî Yaşamlarına Kısaca Bakış

Dil tahlillerine ve bunlara dair tartışmalara geçmeden önce her iki müellifin, ilgili tartışmalarda ortaya koydukları kanaatlerine temel oluşturması muhtemel olan ilmi ve fikrî hayatlarına kısaca değinmek istiyoruz. Çünkü her insanın yaptığı yorum ve tahlillerde sahip olduğu eğilim ve kabiliyetlerinin, yaşadığı ortam ve

⁴ el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye* (Thk. Ahmed Abdülfâfir Attar), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 1990, IV, 1432; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mucmelu'l-Luğa* (Thk. Zühayr Abdulmuhsin Sultan), Müessesesi-i Risale, Beyrut, 1986, s. 869; el-İsfehânî, Rağıb, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an* (Thk. Necib el-Macidi), Mektebe-i Asriyye, Beyrut, 2006, s. 515.

⁵ el-Cevherî, *Sıhâh*, IV, 1433; el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed, *Tehzibu'l-Luğa* (Thk. Yakub Abdunnebi), Dâru Mısıriyye, Mısır, tsz., XII, 204; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-Esâfî*, el-Munazzametu'l-Arabiyyetu li't-Terbiyyeti ve's-Sekafeti ve'l-Ulûm, b.y.y., tsz., s. 1200; Enis, İbrahim ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l- Vesît*, Çağrı Yay., İst., 1989, II, 926.

⁶ el-İsfehânî, *Mufredât*, s. 515; Razî, Zeynuddîn Muhammed b. Ebîbekr, *Muhtârû's-Sıhâh*, Müessesesi-i Risale, Beyrut, 1994, s. 663.

⁷ Bkz. el-Ezherî, *Tehzib*, XII, 204; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut, 1990, IX, 333.

⁸ Polat, Fethi Ahmet, İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler, İz Yay., İst., 2007, s. 124.

şartların, aldığı eğitimin, kendisinden ders aldığı hocalarının tesiri göz ardı edilemez.

Mekke'de uzun bir süre Kâbe civarında ikamet etmiş olması sebebiyle Carullah olarak da bilinen Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harezmi ez-Zemahşerî, 467/1075 yılının Recep ayında bugün Özbekistan topraklarında bulunan Harezmi'nin Zemahşer kasabasında doğmuştur. Dildeki ustalığından ötürü en-Nahvî olarak da anılan Zemahşerî, Arap Dili ve Edebiyatı, Tefsir, Belagat, Meâni, Beyân ve hatta Fıkıh sahalarında ileri kabul edilmiştir.⁹

Bununla beraber o, en çok tefsir ilmiyle alâkası ve yazdığı tefsiri sayesinde meşhur olmuştur. İlim ve âlimleri seven, ilim müesseseleri inşâ ettiren, toplum hayatını sükûn ve emniyete kavuşturan Nizamu'l-Mülk gibi bir vezirin hüküm sürdüğü bir devirde, Melikşâh'ın hükümdarlığı zamanında dünyaya geldiğinden, Zemahşerî'nin din ve fikir hürriyetinin bulunduğu bir muhitte yetiştiği söylenebilir.

Zemahşerî, ilim tahsil etme çağında Sâmânoğulları'nın elinde bulunan, ilim ve edebiyat yönünden yıldızların doğduğu Buhâra'ya gitmiştir. Onun ilmî ve fikrî anlamda gelişmesine en fazla katkı sağlayan kişi, Mahmud b. Cerir ed-Dabbî el-İsfehânî (ö. 507/1113) olmuştur. Bu zat, dil bilgilerinde, nahivde zamanının yegânesi olarak bilinirdi. Aynı zamanda mantık, felsefe ve i'tizal yönlerinden de kuvvetli olup, mezhebini yaymakta hırslı bir kimse idi.

Zemahşerî, daha sonra Horasan'a, oradan da Selçukluların merkezi olan İsfahan'a gelmiştir. 512/1118 senesinde yakalandığı bir hastalıkla birlikte, dünya malı ve makam gibi tamahlardan kurtuluşun, hükümdarların civarından uzaklaşmakla mümkün olabileceğini anlamış ve Mekke'ye gitmeye karar vermiştir.

Tefsirindeki mukaddimesinden anlaşılacağı üzere, yaklaşık iki sene dört ay kadar bir zaman zarfında Kur'an tefsiri "*el-Keşşâf*"ını tamamlamıştır. Ayrıca, burada pek çok eser daha kaleme almıştır. Yeniden vatanına dönen Zemahşerî, 538/1144 senesi başlarında Harezmi'nin Cürcaniyye kasabasında vefat etmiştir.

Fıkıh'ta Hanefi mezhebine mensup olan Zemahşerî, hayatının büyük bölümünü ilme ve eser telifine vermiş, aile ve evlât mesuliyetinden uzak kalmıştır. Sayıları yirmiyeye varan basılmış eserleri yanında, çeşitli kütüphanelerde yazma halinde bulunan, kaybolması muhtemel daha pek çok telifi vardır.¹⁰ *el-Keşşâf*, *el-Fâik fi Ğarîbi'l-Hadîs*, *Esâsu'l-Belâğa*, *el-Mufasssal*, *Rabîu'l-Ebrâr*, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*, *Kitabu'n-Nasâih*, *Muştebihu Esâmi'r-Ruvât* bunlardan bazılarıdır.¹¹

⁹ Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Beyrut, 1990, XX, 151-152, 154.

¹⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 315-319.

¹¹ İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtul-Â'yân*, Kahire, 1948, IV, 254-260; Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1995, I, 437. Zemahşerî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 315 vd.; Özek, Ali, *ez-Zemahşerî ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri* (Yayına Hazırlayan: İsmail Kurt), Ensar Neşriyat, İst., 2006, s. 25 vd.

Zehebî, (ö. 748/1374) *Siyer*'inde onun, Mu'tezile'ye taraftar olması yanında aynı zamanda i'tizale davet eden bir kişi olduğunu belirtmektedir.¹²

Zemahşerî, tefsirinde üslûp olarak yer yer konuyla alakalı olarak akla gelebilecek muhtemel sorularla dikkatleri çeker. Sonra da bunlara cevaplar arar.

Zemahşerî'yi eleştirdiği özel bir eser kaleme alan İbnu'l-Muneyyir Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-İskenderî ise Eş'arî/Malikî mezhebine mensuptur. Kendisinin, Arapça, Nahiv, Edebiyat, Belagat, Tefsir, Usûl ve Fıkıh gibi ilimlerde ileri olduğu bildirilmektedir. Bir süre İskenderiye kadılığı görevinde bulunduğu nakledilir.¹³ Doğumu 620/1223 yılına rastlayan İbnu'l-Muneyyir, 683/1284 tarihinde vefat etmiştir.

Koyu bir Ehl-i Sünnet mensubu olduğu anlaşılan Ahmed İbnu'l-Muneyyir'in eserleri arasında el-Bahru'l-Kebîr fi Bahsi't-Tefsir, el-İktifâ fi Fazâil-i-Mustafa Aleyhi's-Salâtu ve's-Selâm, Tefsîru Hadîsi'l-İsrâ, el-İntisâf min Sahibi'l-Keşşâf sayılabilir.¹⁴

Bu iki müellifin bizi ilgilendiren eserleri *el-Keşşâf* ve *el-İntisâf*'tır.¹⁵

İbnu'l-Muneyyir, Zemahşerî'ye yönelik tenkitlerini yaparken genelde şöyle bir usul takip eder: Zemahşerî'nin ifadelerini "*Kâle Mahmud*" diyerek ele alır. "*Kâle Ahmed*" ifadesiyle bunları değerlendirmeye başlar. Mu'tezile'ye bazen Kaderiye adını da verir.

2. İbnu'l-Muneyyir'in Zemahşerî'ye Yönelttiği Dil Eksenli Eleştiriler

İbnu'l-Muneyyir, Zemahşerî'yi genel olarak Mu'tezile'nin temel prensipleri ve Kelâm'a dair diğer görüşleri açısından eleştirir. Yine onun Kur'an ilimleri başta olmak üzere bazı konularda bilgi içerikli itirazları da göze çarpar. Bunlar yanında İbnu'l-Muneyyir'in Zemahşerî'ye yönelttiği tenkitler arasında Kur'an'ın dili olan Arap dili ve edebiyatına yönelik itirazlar da önemli bir yer tutar.

İbnu'l-Muneyyir'in Zemahşerî'ye yönelttiği dil kaynaklı eleştirilerini Sarf, Nahiv ve Belâğat ilmine yönelik itirazlar şeklinde ayrı ayrı ele alacağız. Ardından da bu eleştirileri değerlendirme yoluna gideceğiz. İbnu'l-Muneyyir'in, bu eleştirilerinde ne kadar tutarlı olduğunu ve insafılı davranıp davranmadığını ortaya koymaya çalışacağız. Ancak örnekleri ortaya koymada dikkate aldığımız bu tasnifin çok keskin bir ayırım olmadığını, aynı yerde bunlardan birkaçına yönelik tartışmaların söz konusu olabildiğini ve böyle yerlerde meseleyi bütün olarak tamamlamayı düşünerek, ifade bütünlüğünü korumayı çok daha fazla önemseyeceğimizi belirtmek isteriz.

¹² Zehebî, *Siyer*, XX, 155-156.

¹³ Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifîn* (Terâcumî Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye), Dımeşk, 1957, II, 161.

¹⁴ Kehhâle, *Mu'cem*, II, 162.

¹⁵ Bu çalışmada *el-Keşşâf*'ın, dipnotunda *el-İntisâf*'ın da yer aldığı Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995 baskısı esas alınmıştır.

2.1. Sarf İlmine Dair Eleştiriler

İbnu'l-Muneyyir'in sıklıkla yaptığı dil eleştirileri arasında sarfî izahlar önemli bir yer tutar. Meselâ Zemahşerî, Fatiha Sûresi'ndeki الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ âyetinin tefsirinde şunu söylüyor: “ الرَّحْمَن isminde bulunan belagat, الرَّحِيم isminde yoktur. Bu sebeple şöyle derler: "Dünyanın ve âhiretin Rahmanı; dünyanın Rahîm'i!" Âlimler, kelimenin yapısındaki harflerin fazlalığı, manânın da fazlalığına delâlet eder, diyorlar."

İbnu'l-Muneyyir'in bu açıklamalara itirazı ise şu şekilde olmuştur:

“Kelimenin bünyesindeki harflerin azlığı ya da çokluğu, ondaki belagatin az ya da çok oluşuna kesin bir delil olmaz. “Dünyanın ve âhiretin Rahmanı, dünyanın Rahîmi” sözünde رَحْمَن isminin daha belîğ oluşuna bir delil yoktur. Görmüyor musun? ضَارِب ismi faili, ضَرَب kelimesinden daha genel (umumî) bir anlama sahipken; ضَرَب ismi, daha özel (hususî) olduğu için, diğerinden daha çok belagat ifade eder. Yukarıdaki sözde de yalnızca kapsam farklılığına işaret vardır. Verdiğimiz misalden anlaşılıyor ki, الرَّحِيم isminin diğerine göre daha hususî/özel bir anlam alanına sahip olması, kendisine göre daha umumî olan الرَّحْمَن isminden daha az belagat ifade ettiği sonucunu doğurmaz.”¹⁶

“(Nûh onlara) şöyle dedi: “Ey kavmim! Bende herhangi bir sapıklık yok. Aksine ben, Âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamberim.”¹⁷ âyetinin tefsirinde Zemahşerî diyor ki:

“Burada 'niçin صَلَاك değil de صَلَاكَةٌ kelimesi kullanılmıştır?' dersin şu cevabı veririm: صَلَاكَةٌ ifadesi صَلَاك ifadesinden daha hususîdir. Dolayısıyla kişinin kendisinde sapma olmadığı belirtilirken bu kullanım çok daha fazla belagat ifade eder.” İbnu'l-Muneyyir, yukarıda ilk olarak verdiğimiz örnekte, diğerine göre daha hususî/özel olan kelimenin daha çok belagat ifade ettiğini söylemişken, burada kendisiyle çelişerek şunları söylemiştir:

“Zemahşerî'nin bu kelimelerden birinin, manayı ifade etmede daha belîğ oluşunu onun daha hususî oluşuyla açıklaması –Allah daha iyi bilir ama- doğru değildir. Çünkü hususî olan kelime ile verilen olumsuz anlamın, umumî olanla verilen anlamdan daha kapsamlı olması, umumî olanın hususî olanın anlamını içermediği sonucunu zorunlu kılmaz. Ancak bunun tersi için aynı durum söz konusu değildir. Meselâ senin "Bu insan değildir." sözün, aynı şeyin hayvan olmadığı bilgisini vermez. Görüldüğü üzere daha umumî olanla ifade edilen olumsuzluk, hususî olanla verilen olumsuz anlamdan daha belîğ/edebîdir. Yukarıda zikri geçen sorunun doğru cevabı şöyle olmalıdır: صَلَاكَةٌ kelimesi صَلَاك ifadesinden daha eksik ve az bir anlam ifade eder. Çünkü o yalnızca bir anlam için kullanılır. Halbuki صَلَاك kelimesi, kendi cinsinden olan az şey için de kullanılır, çok şey için de. Daha sınırlı/hususî bir kelime ile verilen olumsuzluğun, anlamı daha yoğun olan bir kelime ile verilen olumsuzluktan daha belîğ olması, onun diğerine göre hususî oluşundan değil; an-

¹⁶ el-Keşşâf, I, 16.

¹⁷ 7 A'raf 61.

lam alanı hususî olan lafızla daha umumî olan kelimeye/anlama işaret edilmiş olması sebebiyledir.”¹⁸

İbnu'l-Muneyyir ve Zemahşerî arasındaki dil tartışmalarının bazen Kur'an bilgisine dair ihtilaflarla birlikte söz konusu olduğunu da görüyoruz. Örneğin; فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ “Yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının!”¹⁹ âyetinin tefsirinde Zemahşerî, النَّار (ateş) kelimesinin elif-lam takısı almış/marife, Tahrir sûresi 6. âyette ise نار şeklinde nekra getirilmiş olmasının sebebinin şöyle açıklıyor:

“Tahrir sûresindeki âyet Mekke'de inmiştir. İnsanlar "yakıtı insanlar ve taşlar olan" sıfatıyla vasıflanan ateşi, Mekke'de inen bu âyet vasıtasıyla tanıdılar. Sonra da Bakara sûresindeki âyet, ilk defa tanıdıkları ateşe işaret ederek Medine'de indi. (Bu sebeple burada النَّار şeklinde marifedir.)”

İbnu'l-Muneyyir burada Zemahşerî'nin bir hata yaptığından söz etmekte ve şöyle demektedir:

“Müfessirler arasında Tahrir sûresinin Medenî oluşu konusunda bir görüş ayrılığına rastlamadım. Meşhur kıssayı içermesi, sûrenin Medine'de indiğinin en güçlü delilidir. Görünen o ki Zemahşerî, sûrenin Mekki olduğunu nakletmekle yanlışlığa düşmüştür.”²⁰

Gerçekten de burada bir hatanın söz konusu olduğunu söylemeliyiz. Çünkü Zemahşerî'nin kendisi de Tahrir sûresinin başında, bu sûrenin Medenî olduğunu ifade ediyor.²¹

“Andolsun, biz onları azap ile kısıkrak yakaladık da yine Rablerine boyun eğmediler ve ona yalvarıp yakarmadılar.”²² âyetindeki استكان fiilini Zemahşerî, كون mastarından türeyen bir fiil olarak niteler. Anlamın, “bir oluştan diğerine intikal” olduğunu; bunun tıpkı استحال fiiline benzediğini söyler. Bunun yanı sıra bu fiilin افتعال babından gelmesini de mümkün görür. İbnu'l-Muneyyir, bu izahların bir kısmına katılmış, ancak Zemahşerî'nin kelimeyi استحال fiiline benzetmesine karşı çıkmıştır. Zemahşerî'nin yorumuna göre استكان fiilinin tahavvül anlamındaki استفعال babının bir cüzü anlamına geldiğini; halbuki استحال fiilinin istif'al babına dönüştürülmeksizin de tahavvül anlamını ifade ettiğini, dolayısıyla bir fiilin istif'al babının da sülâsî formuyla aynı anlamı vermesinin uygun olmayacağını ifade etmiştir.²³ Buna göre استحال fiili, sülâsî anlamda bir fiil olmakta ve bu anlam istif'al babında olmakla değil; bizzat sülâsî formun bir gereği olmaktadır. Âyetin anlamı da “Tekebbür ve tecebbür kevninden boyun eğme ve inkiyad kevnine intikal etmediler.” şeklinde olmaktadır.²⁴

¹⁸ *el-Keşşâf*, II, 109.

¹⁹ 2 Bakara 24.

²⁰ *el-Keşşâf*, I, 108.

²¹ Bkz. *el-Keşşâf*, IV, 549.

²² 23 Mü'minün 76.

²³ *el-Keşşâf*, III, 192–193.

²⁴ Bkz. Polat, *Akılca Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 164–165.

2.2. Nahiv İlmine Yönelik Eleştiriler

Bakara sûresinin 167. âyetinde Allah Teâlâ şöyle buyurur:

وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كَرِهْنَا مَنَافِعَ مَا كُنَّا نَدْرَأُوهُ مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ

“(Dünyada iken başkalarına) uyanlar derler ki: Ah, keşke bir daha dünyaya gitmemiz mümkün olsaydı da, şimdi o kendilerine uyduğumuz kimselerin bizden uzaklaştıkları gibi biz de onlardan uzaklaşsaydık! Böylece Allah onlara işledikleri bütün amellerini kendilerine pişmanlıklar olarak gösterir ve onlar ateşten çıkmazlar.”

Zemahşerî âyetin son kısmı ile alâkalı olarak yaptığı kısa açıklamasında وَمَا وَرَاءَهُمُ النَّارُ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ: “Onlar ateşten çıkmazlar.” cümlesinin ihtisas ifade etmediğini, yani durumun sadece sözü geçen özellikteki insanlarla ilgili olduğuna dair bir şeyin söz konusu olmadığını belirtir.

İbnu'l-Muneyyir'in cevabı ise özetle şöyledir:

“Ehl-i Sünnet'e göre ebediyen ateşte kalacak olan, sadece kâfirdir. Günahkâr - isterse büyük günah işlemede ısrarlı olsun - tevhit inancı sayesinde cehennemde ebedî olarak kalmaz, oradan çıkar. Âyet de böyle düşünen Ehl-i Sünnet'e bu düşüncesini destekleyen bir delildir. Âyetin delil olma yönü şudur: Cümle, mübteda konumundaki bir zamir ile başlıyor. Bu kullanım, dil açısından ihtisas ve hasr durumunu gerektirir.

Kur'an'da bunun gibi başka örnekler de vardır: Meselâ *وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ* “Onlar âhirete de kesin olarak inanırlar.” âyeti²⁵ hasr ifade eder. Yani “Âhirete kesin bir şekilde sadece bunlar inanırlar.” demektir. Buradaki *وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ* cümlesi de bunun gibidir. Öyleyse ateşten hiç çıkmayacak olanlar sadece bu kâfirlerdir. Bunların haricindeki muvahhitler (Allah'ın birliğine inananlar) böyle değildirlir.

Ne var ki Zemahşerî bunu kabul etmeyip, konuyu kendi düşüncesine uygun hale getirmek istemiştir. Kendisi zamirin, onların ateşte sürekli kalacakları ifadesini teyit ettiğini, sadece onların ateşte kalacağı anlamını vermediğini söylüyor. Âsi olanlar onun iddiasına göre ateşte sürekli kalsalar dahi, şu kadarı var ki, kâfirler bunu çok daha fazla hak etmiş olanlardır.”²⁶

Burada gerek Zemahşerî'nin gerekse İbnu'l-Muneyyir'in, kendi itikadî görüşlerine delil bulma adına dil mülahazalarına giriştikleri görülmektedir.

el-Keşşâf sahibi, A'raf sûresi 143. âyette geçen *لَنْ تَرَانِي*: “Beni asla göremezsin!” ifadesiyle alâkalı olarak şunları söylüyor:

“Baştaki *لَنْ* harfi, *لَ* harfinin verdiği olumsuzluk manâsını kuvvetlendiren bir harftir. *لَ* gelecekle ilgili bir fiili olumsuzlaştırır. Meselâ senin şöyle söylemen buna bir örnektir: “Yarın bu işi yapmayacağım.” Bunu daha kesin bir şekilde ifade edeceğinde *لَنْ* harfini kullanırsın. O zaman anlam şu olur: “Bu işi yapmak bana terstir.” *إِنَّ*

²⁵ 2 Bakara 4.

²⁶ Bkz. *el-Keşşâf*, I, 210.

الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ
سَأَلَ سَأِلًا بِرَأْسِهِ وَرَأْسَهُ يَجْعَلُونَ: “Sizin Allah’tan başka taptıklarınız o mak-
satla bir araya gelseler de bir sineği dahi yaratamazlar.”²⁷ âyet-i kerimesinde oldu-
ğu gibi. لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ: “Gözler O’na erişemez, halbuki O, gözleri gö-
rür.”²⁸ âyeti Allah’ın gelecekte görülmeyeceğini ifade eder. A’raf sûresindeki bu
âyet ise söz konusu manâyı beyanın yanı sıra kuvvetlendirir.”

İbnu’l-Muneyyir, Zemaşerî’nin olumsuzluk manâsı veren harflerle ilgili
sözlerine katılıyor. Ama onun bundan ru’yetullah’ın gerçekleşmeyeceği sonucunu
çıkarmasını reddediyor:

“harfinin, anlamını olumsuz hale getirdiği fiilin aynı zamanda aklen im-
kânsız (müstahîl) oluşunu da hissettirdiği şeklindeki görüş pek çok âyetle reddedi-
lebilir. Meselâ

فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ نَخْرُجَ مَعِيَ أَبَدًا
...Savaşa çıkmak için senden izin isterlerse onlara de ki: Benimle beraber asla çıkmayacaksınız.”²⁹ âyeti
aklen onların çıkmalarını imkânsız yapmaz.

Yine وَأُوحِيَ إِلَيَّ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ
“Nuh’a vahyolundu ki artık kav- minden iman etmiş olanlardan başkası (sana) asla inanmayacak.”³⁰ âyetiyle
فَلَنْ تَتَّبِعُونَا
“De ki: Siz bizimle gelemeyeceksiniz.”³¹ âyetindeki benzer ifadeler hep aklen
caiz olan şeylerdir. Ru’yetullah da bu şekildedir.”³²

İbnu’l-Muneyyir’in eleştirileriyle ilgili olarak şunlar söylenebilir: Anlaşıldığı
kadarıyla Zemaşerî doğrudan لَنْ harfinin aklen müstahîl oluşu ifade ettiğini söy-
lemiyor. Yalnızca yukarıda verdiği örnekte bu harfin, “Bunu yapmak bana terstir.”
anlamını vereceğini belirtiyor. Bazı durumlarda bu anlam söz konusu olabilir. Ama
genel olarak bu harfin aklen müstahîl oluşu ihtiva etmediği, zaten bilinen bir hu-
sustur. Bu tür ifade tarzları farklı yerlerde değişik anlamlarda kullanılabilir.
Kur’an’a önyargılar ve saplantılardan kurtularak bütüncül bir şekilde yaklaşmak
esastır. Yalnızca gramer bilgisinden hareketle genel sonuçlara ulaşmak her zaman
isabetli olmayabilir.

Zemaşerî, yukarıdaki sözlerinin arasında 6 En’am 103. âyeti de değerlen-
dirmişti. لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ: “Gözler O’na erişemez, halbuki o, gözleri görür.”
âyetiyle ilgili olarak İbnu’l-Muneyyir ise şöyle diyor:

“Âyetteki إدراك fiili ihâta (bütünüyle kuşatma) anlamındadır. Yani gözler Al-
lah’ı bütünüyle kuşatamaz, O’na erişemez. Âyet, görmeyi değil ihâta etmeyi nefye-
diyor. Kur’an’da bunun örnekleri vardır.

²⁷ 22 Hacc 73.

²⁸ 6 En’am 103.

²⁹ 9 Tevbe 83.

³⁰ 11 Hud 36.

³¹ 48 Feth 15.

³² Bkz. *el-Keşşâf*, II, 148–149.

حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَ الْعَرْقُ³³: (Musa'nın adamları) "Eyvah yakalandık!" dediler.³³ "…Nihayet, boğulma haline gelince..."³⁴ Bu âyetlerde de aynı fiil kökü (إدراك) kullanılmıştır.³⁵

Bize göre de âyette إدراك fiili ile verilen olumsuz anlam, غَرَقٌ için söz konusu değildir. Çünkü bu fiillerin anlamları aynı değildir. "Gözler O'na erişemez, O'nu bütünüyle kuşatamaz!" ifadesi, "Gözler O'nu göremez!" anlamını vermez.³⁶ Dolayısıyla burada İbnu'l-Muneyyir'in daha tutarlı olduğunu belirtmeliyiz.

"Belki şükredersiniz!" ifadesiyle son bulan pek çok Kur'an âyetinden birinde Bakara sûresi 52. âyette ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ "Sonra bunun ardından şükredersiniz diye sizi affetmiştik." buyruluyor. Zemahşerî bu âyeti açıklarken şunu söylüyor: "Âyetin bu bölümü, Allah'ın sizi bağışlayıp affetmesi için onun nimetlerini şükretmenizi irade/isteme/dilemedir."

Ahmed b. el-Muneyyir ise şöyle diyor:

"Kendisi, لَعَلَّ ile başlayan bölümü irade anlamıyla tefsir etmekle hata etmiştir. Çünkü Allah'ın irade ettiği şey, mutlaka meydana gelir. Onların şükretmesini murad etseydi kesinlikle şükrederlerdi. Zemahşerî bu tefsirini, "Rabbin dilemesi kulun dilemesi gibidir." inancı doğrultusundaki fasit kaidesine göre yapmıştır. Kulun dilediklerinden bir kısmı gerçekleşir, bir kısmı ise gerçekleşmez. Halbuki Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz.

فَقَوْلًا لَهُ قَوْلًا كَيْبًا لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَىٰ: "Ona (Fir'avun'a) tatlı dille konuşun. Belki aklını başına alır veya korkar."³⁷ âyetiyle ilgili olarak Sîbeveyh'in ifadeleri şöyledir:

'Burada geçen ümit ifadesi (belki), muhataba yöneliktir (ve teracci anlamındadır). Sanki Allah şöyle diyor: "Onun aklını başına almasında ve korkması hususunda ümit var olun!'

Bu âyet de bunun gibidir. Manâsı: Allah'a ve nimetlerine şükür ümidini taşıyasınız diye... Dolayısıyla âyetteki umma fiili, Yahudilerle ilgilidir. Allah bundan münezzektir."³⁸

Bu örnekten hareketle Zemahşerî'nin bazı âyetlerin yorumunda ortaya koyduğu gramatik/dilsel tercihlerde kendi mezhebini haklı çıkarma gayreti içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا âyetinde³⁹ söz edilen Allah'ın rahmetini onun peygamber göndermesi ve kitap indirmesi şeklinde açıklayan Zemahşerî'ye⁴⁰ İbnu'l-Muneyyir'in itirazı özetle şöyle olmuştur:

³³ 26 Şuarâ 61.

³⁴ 10 Yûnus 90.

³⁵ *el-Keşşâf*, II, 52. Tartışma burada sarf ilmine doğru kaymıştır. Ancak konuyu tamamlama ve ifadelerin bütünlüğünü koruma adına bu tahlillere başka yerde değil de burada değinmek istedik. Bu durum, diğer bazı örnekler için de söz konusu olabilmektedir.

³⁶ Bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru't-Turâs, Kahire, 1400/1980, II, 161.

³⁷ 20 Taha 44.

³⁸ *el-Keşşâf*, I, 42.

“Zemahşerî'nin bu tefsiri tartışmaya açıktır. Zira kendisi böyle demekle irabı zahir üzere hamlederek manayı dikkate almamış, istisnayı da kendinden sonra gelen cümleden yapmıştır. Bu tefsire göre insanın inkârdan imana, şeytana uymaktan ona isyan etmeye geçişinin caiz olması gerekir ki bu noktada Allah'ın herhangi bir lütfundan söz edilemez. Böyle bir inanca sahip olmaktan Allah'a sığırız. لَوْلَا şartın imkânsızlığı nedeniyle cevabın mümkün olmadığını ifade eden bir harftir. Mü'minlerin şeytana tabi olmalarının kabul edilemeyeceği son derece açıktır. İstisna kendinden sonraki cümleden yapıldığında, Allah'ın istisna edilen bazı şeylere tabi olmaya mani olma hususundaki etkisi kaçınılmaz olacaktır. Bu istisna edilen şeyler hem imanla hem de inkâra çağırın şeytana isyanla zorunlu olarak söz konusu olduğunda, bunlar bizzat kendileri sayesinde olup Allah'ın lütf-u keremiyle olmayacaktır... Muvahhid bir Müslüman'ın herhangi bir konuda şeytana tabi olmaktan ancak Allah'ın ona olan lütfu sayesinde korunduğunu düşünmesi imkânsızdır. Ehl-i Sünnet'e göre şeytana isyan sayılan iman ve güzel davranışların hepsi Allah'ın yarattığı şeylerdir. Böylece Zemahşerî'nin tefsir ettiği şekilde istisnanın sonraki cümleden olmayacağı açıkça ortaya çıkmış oldu. Burada istisna, kendinden önceki bölüme yöneliktir. فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ: “(Tâlût dedi ki:) Kim ondan içerse benden değildir. Kim onu tatmazsa işte o bendendir. Ancak eliyle bir avuç alan başka.” âyetinde⁴¹ de aynı durumun varlığını ifade etmişim.”⁴²

فَلَا تَخْسِبَنَّ اللَّهُ الْمُخْلِيفَ وَغَدَهُ رَسُولَهُ: “Sakin Allah'ın, peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma!” ifadesinde⁴³ normal şartlarda daha sonra gelmesi gereken mef'ulün öne geçmesini konu edinen Zemahşerî, إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ: “Şüphesiz Allah va'dinden dönmez.”⁴⁴ âyetinde olduğu gibi Allah'ın asla vaadinden dönmeyeceği bilinsin diye va'd mef'ulünün bu âyette öne geçtiğini söylemiştir. Ardından da Allah'ın, hiç kimseye yönelik vaadinden dönmediğine göre kendi seçtiği elçilerine verdiği sözden caymasının asla söz konusu olmayacağını belirtmiştir.⁴⁵

Zemahşerî'nin bu ifadelerinin tartışmaya açık olduğunu dile getiren İbnu'l-Muneyyir, bir fiilin herhangi bir mef'ul ile kayıtlı olduğunda mutlaklığının ortadan kalkacağını, âyette va'd kelimesinin öne geçmesinin vaad edilen şey açısından fiilin mutlaklığına delil olmayacağını belirtir.

İbnu'l-Muneyyir daha sonra sözlerine şöyle devam eder: “Yukarıda sözü edilen takdim ve tehirde (belirtilen tarzda) herhangi bir anlam farklılığı yoktur. İkinci mef'ulün birinciden öne geçmesi, ancak sözü söyleyen kişinin maksadına vurgu yaptığını gösterir. Âyetteki durum da böyledir. Zira âyet, peygamberlerin diliyle Allah'ın vaad ettiğine yönelik bir tehdit ve sert bir ikaz bağlamında gelmiştir. Tehditte önemli olan, ne ile korkutulduğunun belirtilmesidir. Bunun peygamberlerin

→

³⁹ 4 Nisa 83.

⁴⁰ Bkz. *el-Keşşâf*, I, 530.

⁴¹ 2 Bakara 249.

⁴² *el-Keşşâf*, I, 531.

⁴³ 14 İbrahim 47.

⁴⁴ 3 Al-i İmran 9; 13 Ra'd 31.

⁴⁵ *el-Keşşâf*, II, 544.

diliyle ifade edilmesi ise çok gerekli bir tehdit sayılmaz. Hatta Allah'tan gelen tehdit, peygamber diliyle söylenmediğinde çok daha korkutucu olacaktır.”⁴⁶

Bu ifadelerle ilgili olarak şunu söyleyebiliriz: Gerçekten de Zemahşerî'nin burada dikkat çektiği hususa yönelik açıklamalarını yeterli bulmak mümkün değildir. İbnu'l-Muneyyir'in burada olduğu gibi bazı yerlerde onun âyetlere getirdiği izahlardan daha güzelini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

“أمَّ اتَّخَذُوا آيَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ” “Yoksa yerden, ölüleri diriltebilecek birtakım ilahlar mı edindiler?”⁴⁷ âyetindeki هُمْ zamirinin kullanılmasındaki inceliğin (nüktenin) hususiyet manasını ifade etme olduğunu söyleyen Zemahşerî, İbnu'l-Muneyyir'in şu itirazıyla karşılaşır:

“Âyette böyle bir durumun varlığı tartışılır. Zira ortada hasır edatı yoktur. Âyetteki mübteda, zamir olması hasebiyle zaten en hususî öğedir. Artık bunun üzerine ilahlığın onlara tahsisini zorunlu kılmak, diriltmeyi Allah'a değil de onlara tahsis etmek mümkün olmayacaktır. Çünkü böyle bir şey, sözün siyakıyla bağdaşmaz. Âyetin devamında لَوْ كَانَ فِيهَا آيَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا buyruluyor. Yani 'Eğer yerde ve gökte Allah'ın benzeri olan, Allah'tan başka bir ilâh olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.' Zemahşerî'nin dediğinden ise şu sonuç çıkar: O ikisinde putlardan başka ilâhlar olmasaydı, ikisinin de düzeni bozulurdu. Halbuki âyetin manası bunu tersinedir. Zemahşerî'nin görüşünün kabul edilebilecek bir tarafı yok. –Allah en iyi bilir ya- bana göre هُمْ ifadesi onların o ilahlar için ölüleri diriltme iddiasında bulunmadıklarını bildirmek içindir. Zira هُمْ يُنشِرُونَ cümlesi onlar için bağlayıcılığı olan başlangıç cümlesidir. Sanki âyet şöyle diyor: Onlar, ilâh olmalarının zorunlu bir sonucu olarak, ölüleri diriltebileceklerini düşündükleri, Allah ile birlikte birtakım ilâhlar edindiler. Sonra putlara ilâhlık iddiasında bulunup onlar için bunu gerekli görmelerinden hareketle, onları ölüleri diriltecek bir güçle vasıflandırdıklarında bu iddialarının batılığı ortaya çıkmış oldu...”⁴⁸

Burada İbnu'l-Muneyyir, Zemahşerî'nin yaptığı dilsel tahlili değerlendirmekle kalmayıp, onun bu tercihi ile itikadî düşüncesi arasında bir ilgi kurmakla, kanaatimizce Zemahşerî'ye haksızlık etmiş ve aşırı bir tavır sergilemiştir. Çünkü bir kimşenin her sözünü onun genel tutumuna bakarak yorumlamak, ilmî bir yaklaşım olarak kabul edilemez. Eleştiri, taassuptan, ön yargıdan, düşmanlıktan ve etki altında kalmaktan uzak kalınarak yapılabilirse, ancak o zaman değerlidir.

Zemahşerî'de Mu'tezilî eğilimin bulunduğu bir vakiadır. Bundan dolayı o, âyetleri yer yer kendi inancına göre tefsir etmekten geri durmamıştır. Ancak onun böyle yaparken –yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere- büyük ölçüde görüşünü destekleyici deliller ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Hattâ yeri geldiğinde ashabına muhalif görüşler dahi ileri sürebilmiştir. Zaten İbnu'l-Muneyyir de pek çok yerde onun ilmî birikimini, derin anlayışını, dildeki ustalığını

⁴⁶ Bkz. a.y.

⁴⁷ 21 Enbiya 21.

⁴⁸ *el-Keşşâf*, III, 106–107.

itiraf etme erdemini göstermiştir.⁴⁹ Zaten bu sebeple, koyu bir Ehl-i Sünnet taraftarı olan ve eserin isminde bir aşırılık da sezilen İbnu'l-Muneyyir'in bu doğrultuda hareket etmek için gayret ettiğini söyleyebiliriz.

Ancak İbnu'l-Muneyyir, ister-istemez aşırı tavırlar sergilemiş, ön yargılı davranabilmiştir. Zemahşerî'nin bazı ifadelerini, onun Mu'tezilî oluşundan hareketle, eleştirmek istediği şekilde anlayıp, daha sonra buna göre tenkitlerde bulunmuştur. Yukarıda verdiğimiz son örnekte bu durum kendini göstermektedir.

2.3. Belağata Dair Tartışmalar

هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ O, size merhamet eden, melekleri de sizin için bağışlanma dileyendir.⁵⁰ âyetinde akla gelen "Allah'tan gelen *salât*, merhamet anlamında ise meleklerin salâtı ne demek olur?" şeklindeki muhtemel bir soruya Zemahşerî şu cevabı vermiştir:

"Meleklerin mü'minlere salâtı, onların 'Allah'ım! İnananları bağışla!' demeleridir. Zira onların dualarına icabet edilir ve böylelikle onlar sanki Allah'ın rahmetinin gerçekleşmesinde etkin olmuşlardır. Mesela *حيك الله* sözü de aynen bunun gibidir. 'Allah seni yaşatsın diye senin için dua ettim.' anlamındadır..."

İbnu'l-Muneyyir ise Zemahşerî'nin çoğu kez, tek bir lafızla aynı anda hem hakikat hem de mecazî anlamın kastedilmiş olabileceği fikrinden uzak durduğunu, burada ise *salât* kelimesini rahmet manasına yorumlayarak, Allah hakkında hakikat, melekler hakkında mecaz kabul etmek suretiyle farklı bir tavır sergilediğini belirtmiştir. İbnu'l-Muneyyir daha sonra onun dışındakilerin, salâtı dua anlamında yorumlayarak, onun melekler açısından hakikî, Allah hakkında mecazî anlam içerdiği görüşünde olduklarını ifade etmiştir.⁵¹

İbnu'l-Muneyyir, Zemahşerî'nin bazı ifadelerini ta'riz, hile gibi birtakım yakıştırmalarla da eleştiriye tabi tutmuştur. Meselâ;

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينَةٌ إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ فِي جَنَاتٍ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَفَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمُسْكِينِ وَكُنَّا نَحْوُكُمْ مَعَ الْخَائِضِينَ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينَ

"Her nefis, kazandığına karşılık bir rehindir. Ancak, defteri sağ yanından verilenler başka: Onlar cennetler içindedir. Günahkârları soruştururlar: Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir? Şöyle derler: Biz namazımızı kılmıyorduk. Yoksulu doyurmuyorduk. (Batıla) dalanlarla birlikte dalyorduk. Ceza gününü de yalan sayıyorduk. Nihayet bize ölüm gelip çattı."⁵² âyeti ile ilgili olarak Zemahşerî şöyle diyor:

"Sizi ateşe sokan nedir? sözüyle 'Birbirlerine günahkârları soruyorlar.' sözü, birbirine nasıl uyar? İlki günahkârlara yönelik bir sorudur, diğeri günahkârları soruşturmadır. 'Günahkârlara, sizi ateşe sokan nedir? diye sorarlar.' denilseydi uygunluk olurdu, diyecek olursan; ben derim ki: مَا سَلَكَكُمْ فِي سَفَرٍ: 'Sizi ateşe ne soktu?'

⁴⁹ Örnek olarak bkz. *el-Keşşâf*, I, 226.

⁵⁰ 33 Ahzab 43.

⁵¹ *el-Keşşâf*, III, 529.

⁵² 74 Müddessir 38-47.

kısmı, onların günahkârları soruşturmalarının açıklaması değil, kendilerine günahkârların sorulduğu kimselerin sözüdür. Çünkü kendilerine sorulanlar, kendileriyle günahkârlar arasında ne cereyan ettiğini soranlarla karşılaşılıyorlar ve şöyle diyorlar: Biz onlara ‘Sizi ateşe sokan nedir?’ dedik.”

İbnu'l-Muneyyir ise şunları ifade ediyor: “O, bu suali âyete, Müslümanların - meselâ namazı terk eden- fasıklarının cehenneme atılıp, kâfirlerle birlikte orada ebedi olarak kalacakları anlamını yüklemek için bir sebep ve hile olmak üzere yöneltmiştir. Âyetlerdeki dört eksiklikten her birinin, bir diğerinin gerektirdiği ebedî ateşi gerekli kıldığı ifade ediyor. Doğru olanı şu: Ebedî ateş, kâfirlere mahsustur. Onların ‘Namaz kılanlardan değildik.’ sözleri ‘Namaz ehlinde değildik.’ manâsındadır. Diğerleri de böyledir. Çünkü onlar, kıyamet gününü yalanlarlar. Kıyameti yalanlayanın bu tür itaatleri de geçerli olmaz.”⁵³

Halbuki Zemahşerî'nin suali ve ona dair cevabından bu sonucu çıkarmak gerçekten zordur. Kaldı ki, âyetlerin devamında onların din gününü yalanlamaları da, ateşe girmelerine bir sebep olarak ifade edilmiştir. Bu da i'tizâlî görüşün aleyhine bir durumdur.

Ayrıca Zemahşerî burada âyetlerde geçen her bir noksanlığın ateşe girmeye sebep olduğu sonucuna varmış değildir. Sadece “Onlardan her biri bu dört şeyin tamamı sebebiyle mi ateşe giriyor; yoksa birisi bunlardan biri, diğeri ise bir başkası sebebiyle mi ateştedir?” şeklindeki muhtemel bir soruya, her iki durumun da söz konusu olabileceğine yönelik bir cevap vermiştir.

Yine Zemahşerî burada dini yalanlamanın, zikri geçen dört günahın en büyüğü olduğunu kabulleniyor. Yani dini yalanlamayı diğer günahlardan ayırıyor. Aslında bu, onun genel anlayışına da terstir.

Aynı yerde onun şu sözlerine de rastlıyoruz: “Onlara şefaata edilse bunun bir yararı olmaz. Çünkü şefaata, Allah'ın hoşnut olduğu kimseler içindir. Halbuki onlar, Allah'ın kendilerine kızdığı kimselerdir. Bunda şefaatin o günde fayda sağlayacağına da bir delil vardır. Zira o, razı olunanların derecelerine göre artar.”⁵⁴

İbnu'l-Muneyyir ise bunlardan hiç söz etmiyor.⁵⁵ Dolayısıyla burada, iyi niyet ve hüsn-ü zanla yaklaşılmadığında, bir sözün söylendiği gibi değil, istenildiği şekliyle anlaşılıp yorumlanabileceğine dair bir başka örneğe şahit olduğumuzu söyleyebiliriz.

İbnu'l-Muneyyir'in *el-İntisâf*’ında yer yer Zemahşerî’yi ahlâkî yönden suçlayıp, hüsn-i edebe davet edişine de şahit oluyoruz: Örneğin; *لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ* “Eğer Biz bu Kuran’ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, parça parça olmuş görürdün. Bu misalleri insanlara, düşünsünler diye veriyoruz.”⁵⁶ âyeti ile ilgili olarak Zemahşerî, bu âyette anlatılanın, bir temsil ve canlandırma (tahyil) olduğunu

⁵³ *el-Keşşâf*, IV, 642.

⁵⁴ Bkz. a.y.

⁵⁵ İbnu'l-Muneyyir'in bir başka hile iddiası için bkz. *el-Keşşâf*, I, 48.

⁵⁶ 59 Haşr 21.

söyleyince İbnu'l-Muneyyir onu ahlâkî zaafiyetle suçlamış ve şu ifadelerle hüsn-i edebe davet etmiştir:

“Âyetteki edep ile ahlâklanması gerekmez miydi? Allah buna *mesel* adını verdi. Bu hayali şeyleri insanlara verdik, demedi. Allah hepimize edepli olmayı ilham etsin!”⁵⁷

3. İbnu'l-Muneyyir'in Zemahşerî'ye Yönelttiği Dil Eksenli Eleştirilerin Değerlendirilmesi

Buraya kadar verdiğimiz örneklerde İbnu'l-Muneyyir'in eleştirilerini çoğu kez yerinde değerlendirmeye çalıştık. Ancak burada daha genel bazı değerlendirmeler yapmak istiyoruz. Bunu yaparken de yine örneklere yer vermeye devam edeceğiz.

İbnu'l-Muneyyir, Zemahşerî ile tartıştığı konularda –yukarıda verilen kimi örneklerden de anlaşılacağı üzere- bazen onun âyetlere getirdiği izahlardan daha güzelini ortaya koysa da, zaman zaman onun görüşlerini reddetmek için verdiği cevaplarda yetersiz kalabilmektedir. O bazı yerlerde, bilhassa mezhebî yönü de olan tartışmalarda kendi görüşüyle ilgili deliller serdetmek yerine; bunların fasit bir kaidenin ürünü olduğunu, bunları reddetmenin birçok şekilde mümkün olduğunu söylemekle yetinmiştir. Bu sebeple, yaptığı eleştirilerin tatmin ediciliği de azalmıştır.

Meselâ *زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا* : “İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi...⁵⁸” âyetinde Zemahşerî, dünya hayatını süslü gösterenin şeytan olduğunu; şeytanın, verdiği vesveselerle onların gözünde dünyayı süslü ve alımlı hale getirdiğini söylemiş; ardından da bu süsleme işinin, dünyayı fazlasıyla sevene kadar onları yardımsız bıraktığı için Allah'a nispet edilmesinin de mümkün olabileceğini ifade etmiştir.

Buna karşın İbnu'l-Muneyyir, âyette geçen “tezyin” fiilinin gerek Allah'a gerekse başka varlıklara nispet edilmesinin Kur'an'da pek çok örneği bulunduğunu, âyetin her iki duruma da muhtemel olduğunu belirttikten sonra, Ehl-i Sünnet kaidelerine göre bir fiilin Allah'ın kudretine izafe edilmesinin hakikat, onun dışındaki varlıklara izafesinin ise mecaz olduğunu söylemiştir. İbnu'l-Muneyyir daha sonra Zemahşerî'yi bunun tersini düşündüğü gerekçesi ile eleştirmiş, bunu da onun bir takım fasit kaideler gereğince hevasının peşinde koşmasıyla izah etmiştir.⁵⁹

Ancak Zemahşerî'nin buradaki ifadelerinde, kendi mezhebî görüşünü ön plana çıkarmaya yönelik bir gayretinden bahsetmek güçtür. Diğer taraftan burada şu husus da fark ediliyor: İbnu'l-Muneyyir, -bunu bazen tekrarlardan kaçınma adına yaptığını düşünsek bile- zaman zaman kendi inanç ve düşüncelerini ispatlamak

⁵⁷ *el-Keşşaf*, V, 496. Ayrıca bkz. I, 296; IV, 7, 573. Meselâ IV, 7'de İbnu'l-Muneyyir, Zemahşerî'nin yönelttiği sorunun yerinde bir soru olmadığından söz eder.

⁵⁸ 2 Bakara 212.

⁵⁹ *el-Keşşaf*, I, 252.

için gerekli delillere başvurmuyup, “Bütün bunlar batıl, asılsız iddialardır, hevâya uymanın bir sonucudur.” demekle meseleleri geçiştirmiştir.⁶⁰

İbnu'l-Muneyyir'in eserinin genelinde Zemahşerî ile ilgili olarak yakındığı bir diğer husus da onun yönelttiği soruların mahiyeti üzerinedir. Zemahşerî'nin, tefsirinde soru-cevap üslûbunu da kullandığını daha önce belirtmiştik. İbnu'l-Muneyyir, onun bu sorularının Mu'tezilî itikadı yansıttığını, ona hizmet ettiğini, i'tizalî anlayışın ürünü olduğunu ifade eder.⁶¹ Zemahşerî'de bu durumun varlığı inkâr edilemez. Onun yaptığı dil tahlillerinde de zaman zaman bazı sorularla konuyu Mu'tezilî yaklaşıma getirmeye çalıştığı anlaşılıyor. Ancak şurası da bir gerçektir ki, bu bir bakıma kaçınılmaz bir durumdur. Kişiler, kendi anlayışlarının ürünü olan sorular ortaya koyarlar. Bir başka ifadeyle, kendi fikirlerine kapı aralayacak sualler yöneltirler. Ancak onun ortaya attığı her soruda aynı maksadı taşıdığını iddia etmek de bize göre suizan ve haksızlık olacaktır.

Diğer taraftan İbnu'l-Muneyyir'in, yer yer Zemahşerî'yi takdir ettiğine de şahit oluyoruz. Kendisi zaman zaman mezhebî tartışmalara girmeden onun ifadelerini açıklamaktan geri durmamıştır.

Örneğin; *كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ*: “Her canlı ölümü tadacaktır. Ancak kıyamet günü, yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir.”⁶² âyetini izah ederken Zemahşerî şöyle diyor:

“Bu ifade, mükâfatlarınızı kabirlerden kalktığınız gün elde edeceksiniz, demektir. ‘Bu, kabrin cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukur olduğu rivayetine aykırı gibi görünmüyor mu?’ dersin şu cevabı veririm: Âyetteki “tevfîye” yani tastamam elde etme mastarı, böyle bir vehmi ortadan kaldırıyor. Çünkü manâ şöyledir: Mükâfatı yerli yerince ve tastamam vermek, bu günde olur. Bundan önce verilen, mükâfatın sadece bir kısmıdır.”

İbnu'l-Muneyyir, bu ifadeler üzerine şöyle söylüyor: “Görüldüğü üzere onun, kıyamet gününden önce mükâfatın bir kısmına nâil olunacağı inancına sahip olduğu açıktır. Kabirde karşılaşılabilecek nimet ve azaptan maksat da budur. Zemahşerî bu inancında ahabına ters düşmekle çok iyi yaptı. Zira onlar kabir azabına inanmazlar. Ama kendisi bunu kabul ediyor.”⁶³

İbnu'l-Muneyyir bazen de bir şârih gibi, *el-Keşşâf*'ta yer alan ifadeleri açıklamaya çalışmıştır. Zemahşerî'nin ne demek istediği üzerinde yorumlar yapmış, fikir yürütmüştür. Bu da onun –her şeye rağmen- tarafsız bir şekilde değerlendirmeler yapma gayretini az ya da çok taşıdığını gösterir. Buna dair şu örneği verebiliriz:

⁶⁰ Örnek olarak bkz. *el-Keşşâf*, I, 327, 509.

⁶¹ Örnek olarak bkz. *el-Keşşâf*, I, 133, 301, 327; II, 87, 125, 628. Ayrıca III, 337'de İbnu'l-Muneyyir, Zemahşerî'nin bir sualle ilgili cevabının, fasit bir kaidenin yansıması olduğunu dile getirir.

⁶² 3 Âl-i İmrân 185.

⁶³ *el-Keşşâf*, I, 439. Ayrıca bkz. I, 226, 293. İbnu'l-Muneyyir, onu genellikle ya yaptığı izahları beğendiğinden ya da kendi görüşüne paralel inançları sebebiyle takdir etmektedir.

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ
ne!"⁶⁴ âyetindeki ^{بِأَيْدِيهِمْ}ifadesini Zemahşerî, "te'kid" diye açıklar. İbnu'l-Muneyyir ise bunu şu sözlerle izah eder:

"Bu gibi yerlerde Zemahşerî muhtemelen şöyle söyler: Bu te'kidin faydası, durumu ne olduysa aynen tasvir etmektir. Dinleyici böylelikle olayı daha iyi kavramış olacaktır."⁶⁵

Sonuç

Eş'arî bilgin İbnu'l-Muneyyir'in *el-Keşşâf*a bir tür haşiye olarak kaleme aldığı *el-İntisâf* adlı meşhur eserinde Zemahşerî'yi eleştirdiği yönler içerisinde Arap dili ve edebiyatı ile Belagat ilmine dair itirazlar da önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü Zemahşerî, yaptığı bazı dil tahlilleri ve ortaya attığı birtakım sorularla, konuyu Mu'tezilî yaklaşımın haklılığı için uygun bir zemin haline getirmeye çalışmıştır. Ayrıca İbnu'l-Muneyyir'in de onun bazı fikirlerini reddederken Arap dilinin hakemliğine başvurduğuna şahit oluyoruz.

İbnu'l-Muneyyir'in eleştirilerini büyük ölçüde Sarf, Nahiv ve Belâgat ilmine yönelik tahlil ve itirazlar şeklinde ayrı ayrı ele almak mümkündür. Ancak ilgili tartışmaların tamamında bu ayrımı net olarak yapmak kolay değildir. Çünkü aynı yerde birden fazla açıdan tahlil ve değerlendirmeler söz konusu edilebilmiştir. Buna rağmen ilgili yerlerde içerik olarak ağır basan tarafı dikkate alıp, ifade bütünlüğünü korumaya özen gösterdiğimizi belirtmeliyiz.

Zemahşerî'nin âyetlere getirdiği dilsel izahlarında Mu'tezilî eğilim, kendini hissettirmektedir. O âyetleri yer yer kendi inancına göre tefsir etmiştir. Ancak onun böyle yaparken -ikna edici olsun ya da olmasın- genelde delillerden hareket etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Hattâ yeri geldiğinde ashabına muhalif birtakım görüşler de serdetmiştir. İbnu'l-Muneyyir de zaten onu bu yönüyle takdir etmekten geri durmamıştır.

Her iki müellif arasındaki dil tahlillerine bakıldığında, söz konusu eleştirilerinde İbnu'l-Muneyyir'in insaf ölçülerinde hareket etmek için gayret ettiğini söyleyebiliriz. Zira zaman zaman onun sözlerini şerh etmekten, onun yönelttiği sorulara cevap aramaktan geri durmamıştır. Ayrıca yer yer onun dildeki ustalığını, ilmî birikimini itiraf etmiş, onu takdir edebilmiştir. Ancak kendisi, pek çok yerde ister istemez aşırı tavırlar sergilemiş, ön yargılı davranmıştır. Zemahşerî'nin bazı ifadelerini -bilinçli ya da bilinçsiz- sırf onun Mu'tezilî oluşunu dikkate alarak, eleştirilebileceği şekilde anlayıp, tenkide tabi tutmuştur. Yönelttiği bazı sorularla kendi itizâlî fikirlerine kapı araladığını ifade etmiştir. Onun böyle davranmasında mezhebî taassubun etkisi inkâr edilemez.

O halde ilgili tartışmalarda kendisinin yer yer dikkatli ve insaflı davrandığını, pek çok yerde ise peşin fikirlilik ve mezhep taassubunun etkisiyle hakkaniyete uygun davranmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca İbnu'l-Muneyyir, Zemahşerî ile tartış-

⁶⁴ 2 Bakara 79.

⁶⁵ *el-Keşşâf*, I, 158. Başka örnekler için bkz. I, 141, 159, 331; III, 480; IV, 14.

tığı konularda, özellikle de mezhebî yönü olan meselelerde, zaman zaman kendi görüşünü birtakım delillerle ispatlamak yerine, onun sözlerinin kabul edilemez fasit görüşler olduğunu söylemekle yetinmiştir. Bu da onun ilmî yaklaşımını gölgelemiş, ikna edici yönünü zayıflatmıştır.

Kaynakça

- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ank., 1996.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye* (Thk. Ahmed Abdülfâfir Attar), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.
- Durmuş, Zülfikar, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi", *Marife*, III (2003), 3.
- Enis, İbrahim ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vesît*, Çağrı Yay., İst., 1989.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed, *Tehzîbul-Luğa* (Thk. Yakub Abdünnebî), Dâru Mısıriyye, Mısır, tsz.
- el-İsfehânî, Rağîb, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an* (Thk. Necib el-Macidî), Mektebe-i Asriyye, Beyrut, 2006.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mucmelu'l-Luğa* (Thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan), Müessese-i Risale, Beyrut, 1986.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtül-Â'yân*, Kahire, 1948.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru't-Turâs, Kahire, 1400/1980.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut, 1990.
- İbnu'l-Muneyyir, Ahmed b. Muhammed b. Mansur el-İskenderî, *el-İntisâf min Sahibi'l-Keşşâf* (*el-Keşşâf* ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifîn* (Terâcumî Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye), Dimesk, 1957.
- Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-Esasî*, el-Munazzametu'l-Arabiyyetu li't-Terbiyyeti ve's-Sekafeti ve'l-Ulûm, b.y.y., tsz.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yay., İst., 2007.
- Razî, Zeynuddîn Muhammed b. Ebîbekr, *Muhtâru's-Sihâh*, Müessese-i Risale, Beyrut, 1994.
- Özek, Ali, *ez-Zemahşerî ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri* (Yayına Hazırlayan: İsmail Kurt), Ensar Neşriyat, İst., 2006.
- Öztürk, Mustafa, "Mu'tezile ve Tefsir", *Marife Dergisi*, III (2003), 3.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Beyrut, 1990.
- Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1995.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harezmi en-Nahvî, *el-Keşşâf an Hakâik-ı Gâvâmızı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl* (Düzenleme, Zabt ve Tashih: Muhammed Abdusselâm Şahin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

Osmanlılar'ın Son Döneminde Makâlât ve Fırak Geleneği: Şeyh Abdurrahman Aktepi Örneği

Metin Bozan

Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
metinbozan@hotmail.com

Özet

Makalat ve Fırka Geleneği dediğimiz fırka tasnifçiliği, süreç içerisinde pek çok tasnif ortaya koymuşlardır. Osmanlı'da da bu durum söz konusudur. Zira bu dönemde pek çok alim, fırkalar ile ilgili eser telif etmiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşayan Diyarbakırlı Şeyh Abdurrahman Aktepi de söz konusu alimlerden birisidir. Bu çalışmada Şeyh Abdurrahman Aktepi'nin fırkaları tasnif ettiği Keşfu'z-Zalâm fî Akâidi Firaki'l-İslam eseri ele alınacaktır. Osmanlı'nın son dönemi Şark medrese geleneğine mensup alimlerin mezhep algısını tahlil etme fırsatı da vermesi düşünülen bu yazma eserde, mezheplerin tasnifinin genel özellikleri, eserin referansları, onu diğerlerinden farklı kılan yönleri üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Aktepi, İslam Fırkaları, Mezhep, Osmanlı, Medrese.

Heresiography in the Late Ottoman Period: Example of Shaykh Abd al-Rahman Aktepi

History of Islamic heresiography is almost as old as formation process of the Islamic sects. In the course of time, classification of sects called Islamic heresiography emerged and many sects developed their original classifications. It is also the case for the Ottoman period. In this paper, one of the heresiographical works entitled Kashf al-Zalâm fî 'Aqâid Firaq al-İslâm which was composed by 'Abd al-Rahmân Aktepi, a scholar who lived in Diyarbakir in the late Ottoman period. By studying this manuscript which is also expected to give an opportunity to analyze the sectarian perception of scholars who belong to late Ottoman eastern tradition of madrasa, it is tried to examine the work's general features of classification of sects, its references and distinctive characteristics.

Key Words: Aktepi, Islamic Sects, Madhhab, Ottoman, Madrasa.

Atıf

Metin Bozan, Osmanlılar'ın Son Döneminde Makâlât ve Fırak Geleneği: Şeyh Abdurrahman Aktepi Örneği, Marife, Bahar 2011 S. 115-135

Giriş

Fırka Tasnifçiliği'nin tarihi neredeyse mezheplerin kurumsallaşması süreci kadar eskidir. Özellikle mezheplerin artması ile birlikte mezheplerin sayısını, temel görüşlerini alt fırkalarını öğrenmek, tanıtmak, onları tenkit veya reddetmek amacıyla pek çok eser telif edilmiştir. Mezhepler tarihi yazıcılığı dediğimiz ve daha sonraları birer makâlât ve fırak geleneğine dönüşen bu faaliyetin Hâricî¹, İmâmî², İsmâîlî³, Mu'tezilî⁴, Mürcîî-Mâtürîdî⁵, Ashabu'l-Hadis/Selefi⁶, gibi pek çok fırka tarafından gerçekleştirildiğini görmekteyiz.⁷ Ancak makâlât ve fırak geleneğinin en önemli temsilcileri Eş'arîlerdir. Zira başta imam el-Eş'arî (324/936) olmak üzere, Bağdâdî (429/1037), İsfârâinî (471/1078), Şehristânî (548/1153), Fahrüddîn er-Râzî (606/1209), gibi mezhepler tarihi yazıcılığının en önemli temsilcileri, bu mezhebe mensupturlar.⁸ Daha sonraki süreç içerisinde de makâlât ve fırak geleneklerine mensup pek çok eser telif edilmiştir. Bu telif faaliyetinin Osmanlı'da da sürdüğünü müşahede etmekteyiz. İmam Birgivi (981/1573)'nin *Tuhfetu'l-Müsterşidin fi Beyâni Fıraki Mezâhibi'l-Müslimîn*⁹ Şeyhulislam Ekmeleddin el-

¹ Hâricî Makâlât ve Fırak Geleneğine Sâlim b. Zekvân (I. asrın sonları ?)'ın *es-Sîre'si*; el-Kalhâtî (IV/X. yüzyıl ?)'nin *el-Keşf ve'l-Beyân*'i örnek olarak verilebilir.

² Nevbahtî (300/912)'nin *Fıraku's-Şia'sı* ve Kummî (301/913)'nin *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*'ı İmamiyye Şiası Makâlât ve Fırak Geleneğine ait eserlerdir.

³ Ebû Hâtîm er-Râzî (322/933)'nin *Kitâbu'z-Zîne fi Kelimetil-İslâmiyye el-'Arabiyye* adlı eseri İsmâîlî Makâlât ve Fırak Geleneğine ait bir eserdir.

⁴ Mutezilî-Zeydî Makâlât ve Fırak Geleneğine ait eserler örnek olarak Nâşî el-Ekber (293/905)'in *Mesâilü'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât (Usûlu'n-Nihal)*'i, Hayyât (298/910)'ın *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid'i* ve Neşvânü'l-Himyerî (573/1175)'nin *el-Hürü'l-İyn'i* gösterilebilir.

⁵ Mürcîî-Mâtürîdî Makâlât ve Fırak Geleneğine ait eserlere Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye (100/718)'nin *Kitâbü'l-İrcâ'sı* ve Ebû Muhammed el-İrakî (VI/XII. asrın başı)'nin *el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zandaka'sı* örnek olarak verilebilir.

⁶ Hadis Taraftarları Makâlât ve Fırak Geleneğine ait eserlere Malatî (377/987)'nin *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, İbnu'l-Cevzî (597/1200)'nin *Telbîsu İblîs'i* ve Seksekî (683/1283)'nin *el-Burhân*'i örnek olarak verilebilir.

⁷ Makâlât türü eserlerin mezhebi geleneklere göre tasnifi için bkz. Kutlu, *Mezhepler tarihine Giriş*, s. 96 vd.; Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'ârî*, s. 7-51.

⁸ Eş'arî Makâlât ve Fırak Geleneğine ait eserler için bkz. Eş'arî (324/936)'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*'i, Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak*'ı, İsfârâinî (471/1078)'nin *et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyizi'l-Fıraki'n-Nâciye 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*'i, Şehristânî (548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihâl*'i ve Fahrüddîn er-Râzî (606/1209)'nin *l'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Muşrikîn*'i örnek olarak verilebilir.

⁹ Takıyüddin Mehmed. Birgili olarak da bilinir. İbn Teymiyye'nin düşünce yapısından etkilenmiş olan Birgivi, Sünni esaslardan sapıp düştüğünü düşündüğü bazı tasavvuf ehline karşı mücadelesi ile bilinmektedir. Gramer, Ahlak, Fıkıh, Tefsir ve Akaid alanında eserleri mevcuttur. Daha geniş bilgi için bkz. Yüksel, "Birgivi" VI, 191-194; Birgivi (981/1573)'nin fırka-i nâciye dışındakileri her biri 12 alt fırkaya sahip 6 fırkayı 72 sayısına tamamlaması dolayısıyla Hanefî Fırak Geleneği'ne mensup bir tasnif yaptığını söylemek mümkündür. *Tuhfetu'l-Müsterşidin fi Beyâni Fıraki Mezâhibi'l-Müslimîn* adlı eseri hakkında değerlendirmeler için bkz. İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi", s. 173-215; Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 123-124. Bu hususta değerlendirmeler için bkz. Gömbeyaz, "Babertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülâhazalar" *Ekmelüddin Babertî Sempozyumu*, 28-30 Mayıs 2010.

Bâbertî (786/1384)'nin *Risâle fî Beyân-ı Fırakı'd-Dâlle*¹⁰ adlı eserlerini Hanefî-Mâturîdî geleneğe, İbn Sadruddin eş-Şîrvânî (1036/1627)'nin İslam mezhepleri hakkında yazdığı *Tercumânü'l-Umem* ve *Risâle fî Fırakı'l-İslâmiyye*'sini,¹¹ Osmanlı'nın son dönemlerinde telif edilmiş olan Sırrı Giridî (1310/1894)'nin *Ârâu'l-Milel*'ini¹² ve Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî'nin *Câmiu'l-Mutûn* ve *Netâicu'l-İ'tikâdiyye fî Usûli'l-Fırakı'l-İslâmiyye*¹³ adlı eserlerini ise Eş'arî makâlât ve fırak geleneğine örnek olarak vermek mümkündür. Osmanlı'nın son döneminde Eş'arî çizgideki makâlât ve fırak geleneğine göre telif edilmiş tasnif örneklerine şark medreseleri ulemasında da rastlanmaktadır. Şeyh Abdurrahman Aktepe bunlardan birisidir. İşte bu çalışmada, henüz ilim dünyasına kazandırılmamış olan Şeyh Abdurrahman Aktepe'nin 1303/1886 yılında yazmış olduğu *Keşfu'z-Zalâm fî Akâidi Fırakı'l-İslâm* adlı eseri ele alınacaktır. Tarafımızdan neşr edilmesi düşünülen bu yazma eserde, mezheplerin tasnifinin genel özellikleri, eserin referansları, onu diğerlerinden farklı kılan yönleri üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

I. Şeyh Abdurrahman Aktepe'nin Hayatı ve Eserleri

Şark medrese geleneğinde pek çok önemli alim yetişmesine rağmen bunlar arasında bilgisini yazıya döken az sayıda alime rastlanmaktadır.¹⁴ Bu sayılı alimlerden birisi de Şeyh Abdurrahman Aktepe'dir. Köken itibarıyla Hakkarili olan Aktepe, 1854 yılında Diyarbakır'ın Çınar ilçesinin Aktepe köyünde doğmuştur. Mutasavvuf ve alim olan babası şeyh Nûrânî'nin tesis etmiş olduğu Aktepe medresesinde eğitim görmüş; aynı zamanda tasavvufi terbiye almıştır. Daha sonraları aynı medresenin hocaları olan diğer alimlerden de ders alan Aktepe, babasının vefatının ardından bir süre müderrislik görevini ifa etmiş ve aynı zamanda kendi bölgesinde Nakşibendilik tarikatının halifelik görevini de sürdürmüştür. Yaşadığı dö-

¹⁰ Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Baberti. Hanefî fıkıh ve Maturidi itikat geleneğinin önemli isimlerindedir. Daha geniş bilgi için bkz. Aytekin, "Baberti", IV, 377-78. *Risâle fî Fırakı'd-Dâlle* adlı eseri hakkında değerlendirmeler için bkz. Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 98; Gömbeyaz, "Babertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülâhazalar".

¹¹ İbn Sadruddin Şîrvânî ve Risalesi için bkz. Fiğlalı, "İbn Sadru'd-din eş-Şîrvânî ve İtikâdi İslam Mezhepleri Hakkındaki Türkçe Risâlesi", s. 253, 254-271.

¹² Sırrı Giridî ve *Ârâu'l-Milel*'i hususundaki değerlendirmeler için bkz. Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 189-196; Gömbeyaz, "İtikadi Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri", s. 295.

¹³ Gümüşhanevi ve eserleri için bkz. Gündüz, İrfan, "Gümüşhanevi, Ahmed Ziyâeddin", XIV, 276-277; Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 197-200.

¹⁴ Bu tutum muhtemelen, mezhep önderleri olan selef alimlerine ve eserlerine ziyadesiyle önem verme ve onların kitaplarında belirtilen çerçevenin dışına çıkmama hususundaki aşırı hassasiyetten kaynaklanmaktadır. Nitekim Sirt ili sınırları içerisinde bulunan Tillo medresesi müderrislerine 2007 yazında bu hususta sorduğumuz bir suale verdikleri cevapta, Seleflerinin eserleri dururken, yeni eserler yazmaktan haya ettiklerini belirtmişlerdir. Hatta bu hususta " فمن اراد التقدم فعليه بكتب المتقدمين ومن اراد التأخر فعليه بكتب المتأخرين

/Kim ilerlemek isterse müteakdim ulemanın eserlerini takip etsin kim de geri kalmak isterse müteahhir ulemanın kitaplarına uysun" şeklinde veciz bir söz de aktarmışlardır.

nemden itibaren büyük saygınlık kazanan Aktepi 1910 yılında kendi köyünde vefat etmiştir. Mahlası Rûhî'dir.¹⁵

Aktepi, bir tarikat şeyhi olmasına rağmen, tarikat işlerini ağabeyine bırakmış; kendisi daha ziyade ilimle uğraşmıştır.¹⁶ Nitekim onun pek çok ilim dalında eser telif ettiğini görmekteyiz. Çoğu risale tarzında olan bu eserlerden *Divân-ı Ruh* (İlahi aşk, ve tasavvufi meseleler)¹⁷, *Risaletu'l-Edeb ve'l-Âdab* ile *Risale-i Rabita* (tasavvufi meseleler), *Ravdu'n-Naim* (Siyer), *Kitabu'l-İbriz* (Kelam), *Minhâcu'l-Usûl* (Fıkıh), *Kitabu's-Sarf ve'n-Nahv* (Arap gramerin)e dairdir. Ayrıca tıp alanında *Risale-i Tıp*, mantık ve bazı felsefi konuları içeren *Risale-i Mantık* ile astronomi ve yerel takvime dair birer risalesi bulunmaktadır.¹⁸

II. Aktepi'nin İtikadi Mezhepler Hakkındaki Eseri: *Keşfu'z-Zalâm fî Akâidi Fıraki'l-İslam*

1. Eserin Nüshası ve Telif Amacı

Çalışmada esas aldığımız nüsha, torunu Şeyh Şafi'nin yanında olan bizzat Aktepi'nin yazmış olduğu müellif nüshasıdır.

Müellif nüshası, müellifin diğer bir eseri olan *Kitabul-İbriz* ile birlikte sonradan ciltlenmiş şekilde iki risaleden oluşmuştur. Birinci kitap, *Kitâbu'l-İbrîz fî İsbâtı Kîdemi'l-'Azîz*'dir. Ardından *Keşfu'z-Zalâm fî Akâidi Fıraki'l-İslam* gelmektedir.

Eser, nesih hatla, arapça olarak 180X120 (175X115) mm. ölçülerinde, 82 sayfa, 11 satır, adi kağıda yazılmış, karton ciltlidir. Sayfa altı redâdesi mevcuttur. Hitamesinde hicri 1303 (m. 1886) yılında Aktepi tarafından müsveddeden temize çekildiği kaydedilmektedir. Ferağ kaydı ise “كتبه عبد الرحمن الاقبي في سنة ١٣٠٣” şeklindedir.

Aktepi, konu başlıkları ve fırka isimlerini zikrederken üste kırmızı çizgi koymuş veya fırka isimlerini kırmızı kalemle yazmıştır. Eserin kimi sayfalarına sonradan bir takım notların yazıldığı görülmektedir. 7. sayfadaki Hz. Peygamber'in defni ile ilgili ihtilafı aktaran hadis ile 77. sayfadaki cennet ve cehennem varlığına dair ifadeler buna örnek olarak gösterilebilir. Eserin sayfa numaralandırılması sonradan yapılmış ve bunda özen gösterilmemiştir. Yazmanın ayrıca Zeynu'l-Âbidin el-Âmidî lakabıyla kendini tanıtan Zeynelabidin Çiçek tarafından 1401 yılında istinsah edilmiş bir nüshası da vardır.¹⁹

Keşfu'z-Zalâm fî Akâidi Fıraki'l-İslam, hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Müellif künyesini Abdurrahman Şemsuddin Rûhî el-Âktepi el-Eş'arî eş-Şâfi'i olarak

¹⁵ Halen Türbesi etrafında her yıl mayıs ayının yirmisinde yurt dışından da katılımların olduğu geniş bir halk kitlesiyle anma törenleri yapılmaktadır.

¹⁶ Bu bilgi Aktepi'nin torunu Şeyh Şafi'nin sözlü beyanına dayanmaktadır.

¹⁷ Eserlerinin çoğunu Arapça telif eden Aktepi, bölge ulamasında yaygın olan geleneğe uyarak Divanını Kürtçe yazmıştır.

¹⁸ Hayatı ve eserleri için bkz. Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Âmid*, s. 47-49; Özeydin, *Şeyh Abdurrahman Aktepe*, s. 67-100.

¹⁹ Bkz. Aktepi, *Keşfu'z-Zalâm*, 81.

vermektedir. Ardından da eseri telif etmesinin sebebini zikretmektedir. Buna göre *Şerhu'l-Akâid*'i²⁰ kendisine takrir usulüyle okuyan öğrencilerinden birisi, kendisinden pek çok kollara ayrılmış İslam fırkalarını ve inançlarını detaylı bir şekilde ortaya koymasını istemiştir. O da bu isteğin gereğini alim olmanın sorumluluğu kabul ederek eseri yazmıştır. Burada amaç kendisine mezhep ve fırkalar ile ilgili soru soran öğrencilerini aydınlatmaktır. Eserin adını da buna uygun olarak *Keşfu'z-Zalâm fî Akâidi Firaki'l-İslâm* koymuştur.²¹

2. Eserin Referansları

Erken dönem makâlât ve fırak tasnifine dair eserlerde pek çok fırka tasnifi yapılmıştır. Bunların çoğunun kendine özgü tasnif metodları geliştirmeye çalıştıkları görülmektedir.²² Ancak sonraki dönemlerde özgün bir tasnif yapmak oldukça güç olmuştur. Bu nedenle olmalıdır ki, müteahhir ulema genelde bağlı oldukları ekolün geleneklerine uyarak seleflerinin kabul ettiği tasnif modelini esas almışlardır.²³ Bunun örneklerini Osmanlı dönemi Eş'arî makâlât ve fırak geleneğine göre telif edilmiş eserlerde de görmek mümkündür. Söz gelimi İbn Sadruddin eş-Şirvânî (1036/1627)'nin *Tercumânu'l-Umem* ve *Risâle fî Firaki'l-İslâmiyye* adlı eseri büyük ölçüde Fahrüddin er-Râzî'yi takip ettiği anlaşılmaktadır.²⁴ Ancak Eş'arî makâlât ve fırak geleneğine bağlı ulemanın ağırlıklı olarak Seyfüddin el-Âmidî (631/1233)'nin tasnifini benimsediği söylenebilir.²⁵ Sırrı Giridî ve Gümüşhanevi bunun birer örnekleridir. Aktepi de bu tasnifi benimseyenlerdendir. Onun *Keşfu'z-Zalâm fî Akâidi Firaki'l-İslâm* adlı eseri dikkatlice tetkik edildiğinde, temel kaynağının Osmanlı medreselerinden okutulan Seyyid Şerif el-Cürçânî (816/1413)'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri olduğu görülecektir. Söz konusu eser, Adududdin el-Îcî (756/1355)'nin *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserinin şerhidir. Adududdin el-Îcî ise söz konusu eserinin son kısmında bir zeyl olarak fırkaları ele almış; burada el-Âmidî'deki tas-

²⁰ *Şerhu'l-Akâid*, Sa'duddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî (792/1390)'nin Ebu Hafs Necmuddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Nesefî (537/1142)'nin *Akaid* adlı risalesine yazmış olduğu şerhtir. Söz konusu eser, Şark medreselerinin sıra kitapları arasında yer alır.

²¹ Bkz. Aktepi, *Keşfu'z-Zalâm*, 3-5.

²² Eş'arî Makâlât ve Fırak Geleneğinin ilk temsilcilerinin eserleri tetkik edildiğinde, Bağdâdî'nin fırka tasnifini muhtasar bir şekilde kullanan İsferrâinî müstesna, yukarıda ismi zikredilen alimlerin farklı tasnif yöntemleri kullandıkları görülecektir. Bu hususta değerlendirmeler için bkz. Gömbeyaz, "İtikadi Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri", s. 271, 294-95.

²³ Bkz. Kutlu, Sönmez, *Mezhepler tarihine Giriş*, s. 124 vd.; Gömbeyaz, Kadir, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî*, s. 7-51.

²⁴ Krş. Fahrüddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*; Fığlalı, "İbn Sadru'd-din eş-Şirvânî ve İtikadi İslam Mezhepleri Hakkındaki Türkçe Risâlesi", s. 285-335. Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, "İbn Sadru'd-Din eş-Şirvânî ve İtikadi İslam Mezhepleri Hakkındaki Türkçe Risâlesi", s. 253-254.

²⁵ Nisbesinden de anlaşılacağı gibi Diyarbakır kökenli olan Ebu'l-Hasan Seyfüddin Âmidî, fırkalara/mezheplere dair derli toplu görüşlerine *Ebkâru'l-Efkar* adlı eserinde yer alan "Kible Ehliinden Hakk Muhalif Olanların Kafir Olup Olmadığı" başlığı altında ele aldığı görülmektedir. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkar*, III, 342-404. Seyfüddin Âmidî'nin hayatı ve eserleri için bkz. İbn Hallikan, *Vefâyâtü'l-A'yân*, III, 293-94; Zirikli, *el-'Alâm*, IV, 332. Fırkaları ele aldığı bölüm hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Bozan, Metin "Mezhepler Tarihçiliği Açısından Seyfüddin Âmidî", s. 257-268; Gömbeyaz, "İtikadi Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri", s. 269-301.

nifi muhtasar bir şekilde zikretmiştir.²⁶ Bu durumda Aktepi'nin, fırkaları tasnifinde Eş'ârî makâlât geleneğinin en önemli temsilcilerinden olan el-Âmidî'nin tasnifini esas alındığını söylemek mümkündür.²⁷ Ancak dikkat edilmesi gereken hususun (tıpkı Sırrı Giridî ve Gümüşhanevî'de olduğu gibi²⁸) el-Âmidî'den istifadenin direkt değil de daha ziyade Seyyid Şerif el-Cürçânî (816/1413)'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri aracılığıyla olduğudur.

Aktepi, sadece tasnifte değil; fırkaların ortaya çıkış sebeplerinde de el-Âmidî'den dolayı olarak ifade etmiştir. Nitekim o, *Keşfu'z-Zalâm*'ın giriş kısmında fırkaların doğuşuna etki eden unsurları zikrederken el-Âmidî'ye atıfta bulunmaktadır. Ancak el-Âmidî ile onun verdiği bilgiler karşılaştırıldığında Aktepi'nin seçici davrandığı ve sadece Hz. Peygamber'in defni, imamet, Hz. Peygamber'e veraset ve zekât vermeyenlerin hükmü gibi hususları zikrettiği görülmektedir. Kırtas, Usame ordusu, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in vefatının ardından onun öldüğünü söyleyenleri cezalandıracağı, Fedek arazisi, Hz. Ömer'in halife atanması, Hz. Osman'ın seçilişi ile sonuçlanan Şura, Hz. Osman'ın öldürülüşü, Hz. Ali-Muaviye çatışması; Cemel ve Siffin'in savaşları gibi el-Âmidî'nin sebebler arasında saydığı hadiseleri ise zikretmekten kaçınmıştır.²⁹ Aktepi'nin bu tutumunda, mezhepsel aklın oluşturduğu tarih telakkisine muhalif unsurları zikretmeme prensibinin etkili olduğu söylenebilir.

Fırkalar hakkında verdiği malumat hususunda ise Aktepi, büyük ölçüde Adududdin el-İcî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî'yi takip etmiştir. Öyle ki, Aktepi'nin kimi zaman, Adududdin el-İcî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin ifadelerini olduğu gibi kullandığı görülmektedir. Sözelimi Vâsiliyye ve Hâbitiyye fırkası hakkında verdiği bilgileri, Seyyid Şerif el-Cürçânî'den almıştır. Bunun yanısıra 'Amriyye, Nazzâmiyye, İskâfiyye, Ca'feriyye, Bedâiyye fırkaları ele alırken de Seyyid Şerif el-Cürçânî'den aktarmalar yapmıştır. Adududdin el-İcî'den olduğu gibi alıntıları ise özellikle Hâricîler ve Şia kısmında daha belirginleşmektedir. Aktepi, bazen de Adududdin el-İcî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin ifadelerini özetlemekte veya lafızları değiştirerek vermektedir. Muğriyye, Hadbiyye, Sümeniyye, Mükerrerimiyye, Atrafiyye fırkaları buna örnektir. Ancak onun kaynaklardaki bilgilerin tamamını olduğu gibi aktardığını söylemek mümkün değildir. Aksine o, pek çok yerde kendi ifadeleri ile fırkalar hakkında önceki kaynaklardan bağımsız bilgiler de vermektedir. Amriyye, Hişâmiyye (Mu'tezile), Hâbitiyye, Sümâmiyye, Beyâniyye, Cenâhiyye, Hişâmiyye (Şia), Bâtıniyye, Zemmiyye, Muhakkime, Meymûniyye, Mükerrerimiyye,

²⁶ Krş. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 342-404; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 414-430.

²⁷ Zira gerek Adududdin İcî, gerek Seyyid Şerif Cürçânî ve gerekse Aktepi, Âmidî'nin fırkaları sekiz ana fırka şeklindeki tasnifini benimsemişlerdir. Bunlar, Mutezile, Şia, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Nâciye (Kurtuluşa eren fırkadır). Âmidî'nin eserinde selefleri olan diğer Eş'ârî, alimlerden farklı bir tasnif görülmektedir. Zira ana fırkaları Fahreddin Râzî (606/1209) 9, Şehristânî (548/1153) 6, İsferyîni (471/1078) ve Bağdâdî (429/1037) 11, Eş'ârî'nin kendisi ise 10'a ayırmaktadır. Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Gömbeyaz, "İtikadi Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri", s. 278.

²⁸ Bu hususta değerlendirmeler için bkz. Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 43-250; Gömbeyaz, "İtikadi Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri", s. 295.

²⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 342-343; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 377.

Cebriyye, Müşebbihe ve Eş'arîyye fırkaları hakkında verdiği bilgiler bu kabildendir.³⁰ Fırkaların isimlendirilmesinde de Aktepe'nin seleflerinden farklı tasarruflarına rastlamaktadır. Söz gelimi el-Âmidî, Adududdin el-Îcî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin Şii fırkalardan on yedinci sırada zikrettikleri fırkanın ismi *Nusayriyye ve el-İshâkiyye* iken Aktepe'de sadece *Nusayriyye*'dir.³¹ Yine seleflerinin *İsmailiyye* olarak adlandırdıkları Şii fırka için de Aktepe, *Batıniyye* tabirini tercih etmiştir.³² Bu durumda fırkaların tasnifinde onun, seleflerinin eserlerinden önemli ölçüde istifade etmesinin yanı sıra kendisine özgün bir takım katkılarda bulunduğunu söylemek de mümkündür.

3. Yöntemi

Aktepe, tıpkı el-Âmidî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî gibi fırkaları Mu'tezile, Şia, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Nâciye şeklinde sekiz ana başlığa ayırdıktan sonra ana fırkalar hakkında kısa malumat verip alt fırkalara geçmektedir.³³ Burada da ilk önce fırkanın kime nispet edildiğini belirtmekte, ardından fırka hakkında temel bilgiler vermektedir. Daha sonra da çoğu zaman أقول ifadesiyle kendi kanaatlerini belirtmektedir. Özellikle أقول ifadesiyle başlayan değerlendirmelerinin selefleri ile kıyaslandığında onun özgün yönünü ortaya koyduğu söylenebilir.

Söz konusu değerlendirmeler tetkik edildiğinde Aktepe'nin çoğunlukla fırkalar tarafından ileri sürülen fikirlerin çelişmesine veya eksik kabul ettiği yönlerine dikkat çektiği görülecektir. O, kendi perspektifinden bu eksik ve çelişkili yönlere tenkitler yöneltilmektedir. Esvâriyye³⁴, İskâfiyye³⁵, Hişâmiyye (Mu'tezile)³⁶, Behşemiyye³⁷, Kâmilîyye³⁸, Beyâniyye³⁹, Hişâmiyye (Şia)⁴⁰, Ezârîka⁴¹, Ubeydiye⁴² ile ilgili tenkitleri bu kabildendir.

³⁰ Bkz. Aktepe, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 12, 18, 20, 22, 30, 32, 37, 38, 43, 48, 46, 68, 71, 73-78.

³¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, III, 362; Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 421; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 388; Aktepe, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 42.

³² Bkz. Aktepe, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 43.

³³ Krş. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, III, 344. Bu durum, zaten muhtasar bir şekilde fırkaları ele alan Adududdin Îcî'de görülmemektedir. Bkz. Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 414 vd.

³⁴ Mutezile'den Esvâriyye'nin kader ile ilgili görüşlerini değerlendirirken, bu durumda kulların Allah'tan daha kadir olmaları gerekir, demektedir. Bkz. Aktepe, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 16.

³⁵ İskâfiyye'nin görüşlerini değerlendirirken, bu durumda Allah'ın kullara mağlup olduğu ortaya çıkar, demektedir. Bkz. Aktepe, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 16.

³⁶ Mutezile'den Hişâmiyye'nin, Allah'a vekil denemeyeceği fikrini aktardıktan sonra, onların bu konuda gaflete düştüğünü; Allah'a vekil denebileceğini ve bunun da hafız anlamında olduğunu söylemektedir. Bkz. Aktepe, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 19.

³⁷ Büyük günah işleyen tevbesinin kabul olmayacağını söyleyen Behşemiyye'yi eleştirirken de onların fikirlerinden hareket edilecek olursa, bu durumda basit bir günah işleyen bir kafirin asla müslüman olamayacağını söylemektedir. Bkz. Aktepe, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 26.

³⁸ Şia'dan Kâmilîyye'nin imamet ile ilgili fikirlerini eleştirirken de bu durumda fasık bile olsa sultanların peygamber olması gerekir, demektedir. Bkz. Aktepe, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 29.

³⁹ Beyaniyye'nin Allah'ın yüzünün baki kalacağı şeklindeki literal yaklaşımı eleştirirken de Allah'ın yüzünden kastın Allah'ın zatı olduğunu söylemektedir. Bkz. Aktepe, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 30.

⁴⁰ Şia'dan Hişâmiyye'nin teşbih ile ilgili görüşlerini eleştirirken bu durumda Allah'ın bizler gibi kimseler olduğunu söylemektedir. Bkz. Aktepe, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 38.

Aktepî'nin çelişki olarak gördüğü kimi fikirleri eleştirirken zaman zaman alaycı bir üslup kullandığı da dikkat çekmektedir. Söz gelimi (diğer Hâricî fırkalara göre daha ılımlı fikirlere sahip olan) Halfiyye'yi değerlendirirken, *insan dışkısı ile karşılaştırıldığında tezekin, misk ve anber gibi güzel koktuğunu* söyleyerek alay etmektedir.⁴³ Yine Mu'tezile'den Nazzâmiyye⁴⁴, Şia'dan Cenâhiyye⁴⁵, Hattâbiyye⁴⁶ ve Yunusiyye⁴⁷ ile ilgili değerlendirmelerin de de alaycı ifadeler kullanmaktadır.

Aktepî, Hâricîlerden Ezarika⁴⁸, Zeydî fırkalardan Cârudiyye⁴⁹ gibi bazı fırkaları ise Allah'a ve Peygamber'e iftira etmekle itham etmektedir. Hatta eleştirilerin de zaman zaman tekfir yoluna da baş vurmuştur. Nitekim alemde iki ilah fikrini savunduğu söylenen Hâbitiyye'yi⁵⁰, kıyameti inkar edip haramları helal kıldığı ileri sürülen Cenâhiyye'yi⁵¹, ölmediklerini, semaya yükselttiklerini iddia edilen Hattâbiyye'yi⁵², Cebrâil'in görev hatası yapıp vahyi Ali yerine Hz. Muhammed'e getirdiğine inanıp Cebrâil'i lanetleyen Gurâbiyye'yi⁵³ tekfir etmiştir.

Aktepî, sadece eleştiri yapmamıştır. Onun bazen takiiyye⁵⁴, terâkî⁵⁵ ve vekîl⁵⁶ kavramlarında olduğu gibi, kelimelerin filolojik tahlillerine de girdiği de görülmektedir. Ayrıca o, kimi zaman fırkaların fikirlerinin oluşmasında etkin olan hususlara da değinmiş; fikrîsel arka plana dikkat çekmiştir. Sözelimi Zeydiyye'den

→

⁴¹ Hâricîler'den Ezârîka'nın bir ayeti tevilde şiğânın hususu ve ancak hükmün umumiyeti hususundan gafil olduklarını belirtmektedir. Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 51.

⁴² Mürcie'den Ubeydiyye'nin Allah'ın Adem'i Rahman'ın suretinde yarattığını ifade eden hadisini değerlendirirken hadisin anlamını kavrayamadıklarını belirtmektedir. Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 63.

⁴³ Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 58. أقول: إن المرّجين بالنسبة إلى الحزء يفوح منه ريح المسك والعنبر.

⁴⁴ Mutezile'den Nazzâmiyye'nin kader ile ilgili fikirlerini değerlendirirken ise onlar hakkında yağmur-dan kaçarken doluya tutulmuşlardır, demektedir. Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 14-15. أقول: هربوا من المطر إلى

الميزاب

⁴⁵ Şia'dan iki kanat anlamına gelen Cenâhiyye fırkasının fikirleri değerlendirirken bir kanatta bidat, diğerinde ise dalalet olmalıdır, demektedir. Cenâhiyye'nin kendi liderleri Abdullah b. Muaviye'nin Isbahan dağında gizli olduğunu ve zuhur edeceğine dair fikirlerini değerlendirirken de onun Deccâl olabileceğini zira Deccâl için de benzer ifadelerin kullanıldığını söyleyerek alay etmektedir. Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 32, 33.

⁴⁶ 'Hattabiyye'nin kendilerinde Cebrâil ve Mikail'den daha hayırlı kimselerin bulunduğu fikrini aktardık-tan sonra aksine onlar arasında Ehrimen ve Azâzil'den daha şerir kimnselerin var olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 36.

⁴⁷ Şia'dan Yunusiyye'nin Allah'ı turna kuşuna benzetmesini de onların zekasının derecesini gösterdiğini şeklinde yorumlamaktadır. Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 40.

⁴⁸ Hâricîlerden Ezârîka'nın Hz. Ali aleyhine tevill ettikleri bir ayeti aktardıktan sonra onların Allah'a iftira ettiklerini söylemektedir. Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 50.

⁴⁹ Hz. Ali'nin Nas ile atandığını iddia ettiğini ileri sürdüğü Cârudiyye ise Hz. Peygamber'e yalan isnad etmekle itham etmektedir. Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 45.

⁵⁰ Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 20.

⁵¹ Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 33.

⁵² Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 36.

⁵³ Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 37.

⁵⁴ Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 27, 52.

⁵⁵ Hz. Peygamber'in Hâricîler ile ilgili söylediği varsayılan bir rivayette geçen ترقيهم kavramının çoğul olduğu ve göğsün yukarısında bulunan kemik olduğunu izah etmektedir. Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 48.

⁵⁶ Allah'a *vekil* denmesinin *hafîz* manasında tevill edilmesi gerektiğini belirtir. Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 19.

Süleymaniye'nin Hz. Osman, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'i tekfir etmelerinin sebebi üzerinde durmuş ve bunun Cemel olayı ile ilişkili olabileceğini söylemiştir.⁵⁷

Aktepî'nin selefleri olan Âmidi, İcî ve Cürcânî'den farklı/kendisine özgü yönlerinden birisi ise fırkaların savundukları fikirlerin eski kültür, medeniyet ve dinlerdeki dayanaklarına atıfta bulunmasıdır. Sözelimi o, Mu'tezile'den Hadbiyye'nin görüşlerini aktarırken onların tenasüh ile ilgili görüşlerini Dehriler'den,⁵⁸ Nazzâm'ın bazı görüşlerini Tabiat Felsefecilerinden,⁵⁹ Muğriyye'nin savunduğu Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'in emriyle emaneti Hz. Ali'den gassetmesi fikrinin Tevrat'tan alınma olduğunu söylemektedir.⁶⁰ Mansûriyye⁶¹, Beyâniyye⁶² ve Hişâmiyye'nin⁶³ ise bazı fikirlerini Hıristiyanlar'dan aldıklarını söylemektedir. Batiniler⁶⁴ ile Rezzâmiyye'nin⁶⁵ fikirlerini de Sasaniler devrinde yaşayan Babek'in fikirlerine benzetmektedir.⁶⁶

III. Keşfu'z-Zalâm fî Akâidi Fırakî'l-İslam'da İtikadi Fırkaların Tasnifi

1. Yetmiş Üç Fırka Rivayeti ve Fırkaların Tasnifindeki Rolü

Aktepî fırkaların tasnifine geçmeden önce, ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair rivayeti aktarmaktadır. Buna göre ümmet Hz. Peygamber'den sonra yetmiş üç fırkaya ayrılacak, biri hariç diğerleri cehenneme gidecektir. Hz. Peygamber'e istisna edilen fırkanın hangisi olduğu sorulduğunda ise "*Benim ve Ashabımın izinden gidenlerdir.*" şeklinde cevap vermiştir. Aktepî, bu rivayeti Tirmizî'den alıntıladığını belirtmektedir.⁶⁷ Ancak konu ile ilgili rivayette Sünni kaynaklardaki aktarımlarda farklılıklar bulunmaktadır.⁶⁸ Bu rivayet tetkik edildiğinde, metnin an-

⁵⁷ Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 47.

⁵⁸ Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 22.

⁵⁹ Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 15.

⁶⁰ Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 32.

⁶¹ Mansûriyye'nin, Ebû Mansûr'un semaya yükseldiğini orada Allah'ın onun başını meshettiği ve tebliğ etmesi için tekrar dünyaya döndürülmesi şeklindeki fikirlerinin Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki görüşlerine benzediğini söylemektedir. Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 33. Hz. İsa'nın yeryüzüne dönüşü hususundaki görüşler için bkz. Gündüz, Şinasi, *Hıristiyanlık*, s. 81 vd.

⁶² Beyâniyye'deki hulûl fikrinin ise Hıristiyanlık'taki Hz. İsa'nın tanrılığı fikri ile benzeştiğini söylemektedir. Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 30. Hulûl fikri ve İsa'nın tanrılığı hususundaki görüşler için bkz. Gündüz, Şinasi, *Hıristiyanlık*, s. 71; Aydın, *İsâ Tanrı mı İnsan mı*, 43 vd.

⁶³ Şia'dan Hişâmiyye'nin Allah'ın tecsim ile ilgili fikirlerinin İncil'deki görüşler ile benzeştiğini söylemektedir. Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 38-39.

⁶⁴ Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 44.

⁶⁵ Rezzâmiyye'nin farzları terkedip haramları helal kalması fikri için bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 41.

⁶⁶ Babek hususunda bkz. Turan, "Babek", II, 170 vd.

⁶⁷ Aktepî'de geçen Hadis'in metni:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ستفترق أمتي بعدي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة. قيل ومن هم يا رسول الله قال هم عل ما أنا عليه وأصحابي رواه الترمذي بسند صحيح. وهذا القول معجزة منه صلى الله عليه وسلم.

Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 4.

⁶⁸ Konu ile ilgili rivayetlerin hem senet ve hem de metin açısından bir takım sıkıntıları ihtiva ettiğini belirtmek gerekmektedir. Nitekim ümmetin akbetine dair olan rivayetler tetkik edildiğinde görülecektir ki, bir kısmında sadece sayı olarak ümmetin yetmiş iki veya yetmiş üç fırkaya ayrılacağı ifade edilmekte; Cennetlik ve Cehennemlik olanlar belirtilmemektedir. İkinci bir grup rivayette ise isim ve

→

lam genişlemesine; hatta zamanla bir dönüşüme uğradığını dolayısıyla da rivayette bir inşa faaliyetinin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁹ Hatta söz konusu rivayeti mezhebi kaygılarla değerlendirenler sadece Ehl-i Sünnet mensupları da değildir. On İki İmamcı Şiiler'in,⁷⁰ İsmaililer'in,⁷¹ Hâricîler'in⁷² ve Mürciilerin⁷³ de rivayet üzerinde tasarrufta buldukları; rivayetin kendi düşüncelerine uygun versiyonlarını aktardıkları veya yorumlarını benimsedikleri görülmektedir.

Yetmiş üç fırka ile ilgili Aktepi'nin değerlendirmelerine bakıldığında ise onun, seleflerini taklitten ziyade kendi yorumunu da katmaya istekli bir alim olduğu görülmektedir. Zira onun ümmeti/insanlığı tasnifinin yanı sıra Hristiyanları ayrıntılı olarak vermesi dikkat çekicidir. Aktepi, rivayette geçen ümmet ile kastedilenin, tüm insanları ve cinleri içeren "Ümmetu'd-Da've" olmadığını, hadiste ümmet ile kastedilenin İslamı kabul eden "Ümmetu'l-İcâbe" olduğunu ifade etmektedir. Ona göre "Ümmetu'd-Da've" rivayette zikredilen sayıdan çok fazla kollara/fırkalara ayrılmışlardır. Aktepi, bu görüşünü ispatlamak gayesiyle Hıristiyan mezheplerini örnek verir. Buna göre Hıristiyan mezhepleri Nasturiyye, Ya'kubiyye, Süryaniyye el-Kadime, Süryaniyye el-Cedide, Rumiyye el-Kadime, Rumiyye el-Cedide, Ermeniyye el-Kadime, Ermeniyye el-Cedide, Sâibiyye, Keldaniyye, Protestanlık ola-

→

rilmeden sadece birisinin cennete gideceği, diğerlerinin ise ceheennemlik olacağı bildirilmektedir. Üçüncü bir grup rivayette ise Cennete girecek fırkanın niteliğine işaret edilmektedir ki bunlardan bir kısmında bu fırka "cemaat" şeklinde tavsif edilirken, Dördüncü bir grup rivayette ise "*Benim ve Ashabımın izinden gidenlerdir.*" şeklinde ifade edilmektedir. Beşinci bir grup rivayette ise sayı verilmeden ümmetin bölüneceği belirtilmekte ve sadece cemaate tabi olanların kurtulacağına değinilmektedir. Hatta bunların ötesinde sadece bir fırkanın ceheennemlik diğerlerinin ise cennetlik olduğunu ifade eden farklı bir rivayete dahi rastlamak mümkündür. Birinci grup rivayet için bkz. Ebû Dâvud, *es-Sünen*, V, 4; Tirmizi, *Sünen*, V, 25; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVIII, 29. İkinci grup rivayet için bkz. Dârimî, II, 556. Şii kaynaklarda ise ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı belirtildikten sonra sadece ceheנeme gidecek olanlar tavsif edilmektedir. Bkz. Hillî, *Nehcu'l-Hak ve Kesfu's-Sıdk*, s. 404; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, II, 312. Üçüncü grup rivayet için bkz. Ebu Dâvud, V, 5; İbn Mace, *Sünen*, II, 1322. Dördüncü grup rivayet için bkz. Âmidî, III, 394; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVIII, 29. Beşinci grup rivayet için bkz. Tirmizi, *Sünen*, IV, 466. Farklı rivayet için bkz. Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 39.

⁶⁹ Krş. Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi" s. 147-160; Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir inceleme", s. 35.

⁷⁰ Şii İmami kaynaklardan Meclisî'de aktarılan rivayette Hz. Peygamber'in "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, bir fırka kurtulacak diğerleri ise helak olacaktır, kurtuluşa eren fırka ise sizin velayetinize sınımsız sarılan ve sizin ilminizi öğrenen ve sizin içtihadınızla amel edenlerdir. ..." dediği, Ali b. Yunus en-Nebâtî'de zikredilen bir başka rivayette ise "Fırka-i Nâciye" olarak "*Benim vasime tabi olanlardır*" diyerek Ali'nin omuzuna vurup (onu işaret ettiği)" aktarılır. Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXXVI, 366.

⁷¹ Şii İsmailî alim Ebû Temmâm (IV/X asır) ise yetmiş üç fırka rivayetini değerlendirirken, birbirleri ile sürekli mücadele içerisinde bulunan "Ehl-i Zahir" in ihtilaf edip çeşitli fırkalara ayrıldığını "Ehl-i Batın"ın ise Hz. Peygamber'in tebliğine başladığı dönemden beri "*oldukları hal üzere kaldığını*" söyleyerek "Fırka-i Nâciye"nin Batıniler/İsmaililer olduğu tevilini yapmaktadır. Bkz. Ebû Temmâm, "Bâbu's-Şeytân", s. 8.

⁷² Söz gelimi Hâricîlerin İbâdiyye koluna mensup fırka yazarı Kalhatî (IV/X. yy.) diğer fırkaları zikrettikten sonra "geriye Kur'ân, Sünnet ve İcmâ üzere bir tek fırka kalmaktadır, o da İbâdiyye'dir." demektedir⁷² ve bununla "Fırka-i Nâciye"/kurtuluşa erecek fırkanın kendileri olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Kalhâtî, II, 469.

⁷³ Mürci'e'ye mensup ve günümüz mezhepler tarihçileri tarafından Hanefi-Maturidi fırak geleneği içerisinde mütalaa edilen Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fadl en-Neseî (318/930), *Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ'* adlı eserinde bunun *Ehlu'l-Cemâ'ati'l-Murciûn* olduğunu savunmaktadır. Bkz. Neseî, *Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ'* s. 67.

rak ifade edilen İnciliyye (Evanjelistler) gibi batıl mezheplere ayrılmışlardır. Ayrıca Mecusiyye ve Veseniyye/Putperstlik de çeşitli fırkalara ayrılmıştır. Aktepi, “Ümmetu’d-Da’ve” olarak adlandırdığı söz konusu islam dışı fırkaların iki yüzü aş-
tığını ifade etmektedir. Bu nedenle ona göre ümmet ile kastedilen, “Ümmetu’d-
Da’ve” değil, İslam ümmeti olan “Ümmetu’l-İcâbe” dir.⁷⁴

Aktepi, Hz. Peygamber’in ve ashabının izinden giden ve kurtuluşa eren fir-
kanın ise Ehl-i Sünneti’n-Nebeviyye; yani Rasulullah sallahu aleyhi ve sellem’den
sadır olan söz fiil ve takrirlerine uyanlardır; Cemaat ile kastedilen ise sahabe ve
selefin üzerinde ittifak ettiği İslam Akaididir, demektedir.⁷⁵

Aktepi, ardından da rivayette zikredilen سفتترق (ümmetin ihtilafa düşeceği)
kelimesindeki س harfini tahlil eder. Ona göre bununla kastedilen şey hususunda iki
görüş vardır. Birincisi سفتترق kelimesindeki س ile iftirakın/bölünmenin mutlak bir
şekilde gerçekleşeceğine dair görüştür. İkinci görüşe göre ise sözlük anlamında
olduğu gibi sadece gelecekte haber verme; Hz. Peygamber’den sonra yakın bir za-
manda ihtilafın vuku bulacağını bildirme anlamındadır.⁷⁶

Aktepi, daha sonra erken dönemde fırkaların ortaya çıkışında etkin olan hu-
susları özetlemektedir.⁷⁷ Buna göre Hz. Peygamber’in vefatı esnasında nifakını giz-
leyenler hariç ümmet, birlik ve beraberlik içerisinde ve tek bir akideye sahiptiler.
Ancak daha Hz. Peygamber’in vefatının ardından iman veya küfrü gerektirmeyen
ictihadi konularda ihtilaf çıkmıştır. Süreç içerisinde bu ihtilaflar tedrici olarak art-
mış Ma’bed el-Cühenî, Ğaylan ed-Dımeşkî ve Yunus el-Esvârî gibileri zuhur ederek
kaderi konuları tartışmıştır. Bu şekilde görüşlerde farklılıklar ve ihtilaflar oluşmuş,
Ehl-i İslam ve makâlât sahipleri yetmiş üç fırkaya ayrılmışlardır.⁷⁸ Aktepi, Hz. Pey-
gamber’in bunu önceden bildiğini ve bu bilgisinin gayba dair bir mucize olduğunu
ifade eder. Ardından da seleflerinin geleneğine bağlı kalarak itikâdi fırkalar husu-
sundaki tasnifini bu rivayet merkezli olarak yetmiş üç fırka şeklinde sıralandırır.

2. İtikadi Fırkalar ve Görüşleri

Aktepi, fırkaları Mu’tezile, Şia, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye,
Müşebbihe ve Nâciye şeklinde sıralamış; tasniften önce de fırkalar hakkında genel
bilgiler vermiştir.

⁷⁴ Ümmetu’d-Da’ve Ümmetu’l-İcabe ayrımı ile ilgili metin:

والامة في الحديث أمة الإجابة لا الدعوة لان أمة الدعوة هي الإنس والجن على الاطلاق اكثر تشعباً من العدد المذكور في الحديث حتى ان من مذاهب النصارى فقط ما ينيف على
عشرين مذهباً كالنسطورية واليعقوبية والسريرية القديمة والجديدة والرومية القديمة والجديدة والارمنية القديمة المعروفة بالصلبية والجديدة المعروفة بهايوج والصابئية
والكلدانية والإنجيلية المعرّبة عندهم يهروتستانان وغيرها من مذاهبهم الباطلة وكذا المجوسية على اقسام كثيرة والوثنية على اكثر فامة الدعوة اكثر تشعباً من متبي مذهب على ما
حققناه فظهر بما ذكرناه ان الأمة أمة الإجابة.

Bkz. Aktepi, *Keşfu’z-Zalâm*, s. 5-6.

⁷⁵ Aktepi, *Keşfu’z-Zalâm*, s. 4.

⁷⁶ Aktepi, *Keşfu’z-Zalâm*, s. 6.

⁷⁷ Burada Seyfuddin Âmidî’nin *Ebkâru’l-Efkar* adlı eserinde “Kible Ehliinden Hakka Muhalif Olanların
Kafir Olup Olmadığı” başlığı altında yer verdiği bir kısım bilgiyi aktarmaktadır. Bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-
Efkar*, III, 342-404.

⁷⁸ Bkz. Aktepi, *Keşfu’z-Zalâm*, s. 4. Krş. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkar*, III, 342-44

a. Mu'tezile

Aktepî, sekiz ana fırka arasında ilk önce Mu'tezile'yi ele alır. Mu'tezile, Hasan el-Basrî'den itizal eden Vâsıl b. Ata'nın taraftarlarıdır. Burada Aktepî, Mu'tezile'nin ortaya çıkışı hususunda zikredilen büyük günah işleyen hükmü hususunda Hasan el-Basrî'ye sorulan soruya karşı Vâsıl b. Ata'nın verdiği cevabı zikretmektedir. Buna göre Vâsıl, büyük günah işleyen ne mümin ne de kafir olduğunu; arada bir yerde bulunduğunu "*el-Menzile beyne'l-Menzileteyn*" diyerek ana bünyeden ayrılmıştır. Bunun üzerine Hasan el-Basrî, Vâsıl'ın kendilerinden ayrıldığını ifade etmek için *i'tezele 'annâ Vâsıl*, demiş ve bu hareket Mu'tezile olarak isimlendirilmiştir. Fiillerin halıkının kullar olduğunu ileri sürmelerinden ve kaderin kendi fiileri üzerinde etkisini inkârlarından dolayı kendilerine *Kaderiyye* de denmektedir. Onlar kendilerine *Ashabu'l-Adl ve't-Tevhîd* demektedirler. Allahın kulları için Aslah olanı yapması; iyiye sevab, kötüye ise ceza vermesinin Allah için bir zorunluluk olduğunu gerektiren prensipten hareketle Adl ilkesini; teaddüdü kudemadan sakınmak amacıyla sıfatları nefyetmelerinden hareketle de tevhit ilkesini koydular. Mu'tezililer'e göre kıdem, Allah'ın sıfatlarının en özelidir. Kelamullah, mahlûk ve muhdestir. Ru'yetullah gerçekleşmeyecektir. *Hüsn ve Kubh* şer'i değil aklidir. Allah, tüm fiilerinde bir hikmetle hareket etmektedir.⁷⁹ Daha sonra Mu'tezilenin diğer farklı görüşlerini kısaca zikretmektedir.

Aktepî, ardından da bu ortak görüşlerine rağmen yirmi fırkaya ayrıldıkları söylemektedir.⁸⁰ Bu fırkalar Vâsiliyye, Amriyye, Hüzeyliyye, Nazzâmiyye, Esvâriyye, İskâfiyye, Ca'feriyye, Bişriyye, Muzdâriyye,⁸¹ Hişâmiyye, Sâlihiyye, Hâbitiyye, Hadbiyye,⁸² Ma'meriyye, Sümâmiyye, Hayyâtiyye, Câhiziyye, Ka'biyye, Cübbâiyye, Behşemiyye'dir.⁸³

b. Şia

Konuya Şia hakkında ön bilgiler vererek başlar. Şia, ikinci büyük fırkadır. Bunlar, Ali'nin taraftarı yani ona tabi olanlardır. Ali'nin nas ile Allah tarafından atandığını iddia etmişler. Kimi bunun *celi/açık bir nas* kimisinin ise *hafi/gizli bir nas* ile olduğunu iddia etmiştir. Yine Şia'ya göre imamet, Hz. Ali'nin soyundan başkasına geçemez. Şayet imamet soyun dışına çıkmışsa bu ya başkalarının zulmünden ya da kendilerinin takiyye yapmalarından dolayıdır. Aktepî, burada takiyye kavramının filolojik tahliline de girer.⁸⁴

⁷⁹ Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 5.

⁸⁰ Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 5.

⁸¹ Âmidî'de Murdâriyye; İcî'de Mazdâriyye şeklindedir. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, s. 348; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 416.

⁸² Âmidî'de Hadsîye, İcî'de Hadbiyye şeklindedir. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, s. 350; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 417.

⁸³ Mu'tezili fırkalar için bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, III, 344-54; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 415-18.

⁸⁴ Takiyye vikaye masdarından alınmıştır. وقى يقي وقاية و نقاة و تقيّة. ve bu koruma ve korunma anlamındadır. Bkz.

Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 27.

Şii fırkalara gelince bunlar, yirmi iki fırkadır. Asılları ise üç fırkadır. Gulât, Zeydiyye ve İmâmiyye olarak üç ana gruba ayrılmaktadır.

Gulât on sekiz fırkadır. Bunlar Sebâiyye, Kâmile⁸⁵, Beyâniyye Muğîriyye Cenâhiyye Mansûriyye Hattâbiyye Gurâbiyye Zemmiyye Hişâmiyye, Zürâriyye, Yûnusiyye, Şeytâniye, Rezzâmiyye, Mufavvîda, Bedâiyye, Nusayriyye⁸⁶, Batniyye'dir.⁸⁷ Burada İmâmiyye Şiasının öncüleri olarak kabul edilen Hişâmiyye, Zürâriyye, Yûnusiyye, Şeytâniye gibi fırkaları gulât arasında zikretmesi dikkat çekicidir. Ayrıca Aktepi, seleflerinden ayrılarak İsmailiğin yerine Batniyye ismini kullanmaktadır. Dikkat çeken bir başka husus da tıpkı el-Âmidî ve Adududdin el-İcî gibi Aktepi'nin de İsmaililer/Batıniler hakkında diğer fırkalarla kıyaslandığında oldukça detaylı bilgiler vermesidir. Bu muhtemelen İsmaililer'in el-Âmidî ve bir ölçüde Adududdin el-İcî dönemlerindeki etkinliklerinden kaynaklanmış olmalıdır. Ayrıca Aktepi, seleflerinin Nusayriyye ve el-İshâkiyye olarak isimlendirdiği fırkayı sadece Nusayriyye şeklinde isimlendirmektedir.

Zeydiyye ve İmâmiyye hakkında ise fazla bilgi vermemektedir. Zeydiyye'nin Cârudiyye, Süleymaniyye ve Butriyye⁸⁸ şeklinde üç fırkaya ayrıldığını belirtip haklarında kısaca bilgiler aktardıktan sonra son fırka olarak İmâmiyye'ye geçmektedir.

İmâmiyye'yi müstakil bir fırka olarak zikredip onun açık bir nasla Hz. Ali'nin imametini ileri sürdüğünü ve sahabeyi tekfir ettiğini aktarmaktadır.⁸⁹

c. Havâric

Aktepi, üçüncü büyük fırka olarak zikrettiği Havâric hakkında genel bir bilgi vermeksizin direkt fırkaların sayısına geçmekte ve onların yedi fırkaya ayrıldıklarını söylemektedir. Buna göre Hâricî fırkalar Muhakkime⁹⁰, Beyhesiyye, Ezârika, Necedât,⁹¹ el-Asfariyye,⁹² İbâdiyye, Acârîde'dir.⁹³ Muhakkime hakkında bilgi verirken sahabeyi tekfir etmelerine değinmektedir. Ayrıca onların ibadetlerine düşkün olmalarının diğer fikirlerinin yanında bir önem arzetmediğine vurgu yapan bir hadis aktarmaktadır.⁹⁴ Bu rivayete yaptığı yorumunda ise Aktepi, onların bu çelişkili durumunun sebebini Sahabeyi sebb ve tekfir etmelerinden kaynaklandığını söylemektedir.⁹⁵

⁸⁵ Âmidî'de Kâmiyye şeklindedir. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, s. 355.

⁸⁶ Âmidî'de Nusayriyye el-İshâkiyye şeklindedir. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, s. 362.

⁸⁷ Âmidî'de İsmailiyye şeklindedir. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, s. 362.

⁸⁸ Aktepi, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 18-19. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, III, 354-74

⁸⁹ Aktepi, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 19.

⁹⁰ Âmidî'de Muhakkimetü'l-Ülâ şeklindedir. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, s. 374.

⁹¹ Âmidî'de Necedātu'l-Âzirîyye şeklindedir. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, s. 377.

⁹² Âmidî'de Sufriyye şeklindedir. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, s. 377.

⁹³ Aktepi, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 48-62.

⁹⁴ Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayette çokça ibadet ettikleri halde kalblerinde iman olmayan bir kesimden söz edilmektedir. Bkz. Aktepi, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 48. Hadis için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 134; Âmidî, III, 374.

⁹⁵ Aktepi, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 48.

Aktepî'nin tasnifinde de (selefleri gibi) yukarıda zikredilen Hâricî fırkalar-
dan İbâdiyye, dört alt fırkaya ayrılmaktadır. Bunlar, Hafsiyye, Yezidiyye, Hârisiyye
ve kendisi ile Allah'ın kastedilmediği tâat fikrini savunan bir fırkadır. Yine yukarıda
zikredilen fırkalardan Acârîde ise Meymûniyye, Hamziyye, Şa'ibiyye, Hâzimiyye,
Ma'lûmiyye, Mechûliyye, Salîtiyye ve Seâlibe şeklinde yedi fırkaya ayrılmaktadır.
Acârîde'nin bir alt kolu olan Seâlibe de dört alt fırkaya ayrılmaktadır. Bunlar,
Ahnesiyye, Ma'bediyye, Şeybâniyye ve Mükerrerriyye'dir.⁹⁶

d. Mürcie

Aktepî, ardından Mürcie'ye geçmekte ve Mürcie'ye neden Mürcie denildiğini
izah ederek konuya başlamaktadır. Buna göre, tıpkı küfür ile birlikte taatın bir fay-
da vermemesi gibi, günahın da imana bir zarar vermeyeceğini iddia etmelerinden
dolayı bu ismi almışlardır. Zira onlar, müminlere apaçık/mutlak ümit vermektedir.

Aktepî Mürcie'yi⁹⁷ Yûnusiyye, 'Ubeydiyye, Ğassâniyye, Sevbâniyye,
Sevmeniyye⁹⁸ şeklinde beş fırka olarak mütalaa etmekte ve onlara hakkında kısa
bilgiler vermektedir.

e. Neccâriyye

Aktepî, beşinci büyük fırka olarak Neccâriyye'yi zikretmektedir. Bunlar, Mu-
hammed b. Hüseyin en-Neccâr'ın taraftarlarıdır. Fiillerin yaratılmış olmasında ve
kulun fiillerinin yaratıcısı olmayıp onları kesbettiği hususunda Ehl-i Sünnet ile aynı
fikirdedirler. Kelam sıfatının muhdes oluşu ve sıfatların nefyi, ahirette Allah'ın göz-
le görülemeyeceği hususlarında ise Mu'tezile ile aynı görüştedirler.⁹⁹

Neccâriyye üç fırkaya ayrılmaktadır. Bunlar, Burġûsiyye, Za'farâniyye,
Müstedrikiyye'dir.¹⁰⁰

f. Cebriye

Altıncı büyük fırka Cebriye'dir. Bunların Cebriye olarak isimlendirilmeleri,
kulların fiillerini Allah'a nispet etmelerinden; kulun hiçbir tesirinin bulunmadığını
savunmalarından dolayıdır. Burada Aktepî, zina fiilini örnek vermektedir. Buna
göre bir kul, zina ettiğinde Allah onu bu işe zorlamış/ıcar etmiş olmaktadır. Zira
kulun ihtiyarı/tercihi söz konusu değildir. Aktepî daha sonra bunların istitaat,
kesb, Allah'ın ilmi, sıfatlar, cennet ve cehennem ebediliği gibi hususlardaki görüş-
lerini aktarmaktadır. Ardından da ru'yetullah ve kelamın mahluk oluşu,
Marifetullah'ın aklen vacip olduğu hususlarında Mu'tezileye muvafakat ettiklerine
dikkat çekmektedir.¹⁰¹

⁹⁶ Hâricî fırkalar için bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, III, 374-383

⁹⁷ Âmidî, Mürcietu'l-Hâlise olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, III, 384.

⁹⁸ Âmidî'de Tümeniyye, şeklindedir. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, III, 386.

⁹⁹ Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 26-27.

¹⁰⁰ Âmidî'de Müstedrike şeklindedir. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, III, 388.

¹⁰¹ Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 27-28.

g. Müşebbihe

Yedinci büyük fırka Müşebbihe'dir. Bunlar, Allah'ı yaratılmışlara benzettikleri için bu ismi almışlardır. Burada Aktepi ve selefleri, kendi aralarında pek çok farklı görüşe ayrılmasına rağmen teşbih hususunda hem fikir olan alt fırkaları tek başlık altında toplamışlardır. Bunlar Şia, Haşeviyye ve Kerrâmiyye Müşebbihesidir. Burada dikkat çekici husus, el-Âmidî ve Adududdin el-Îcî'nin Şia'yı "Gulât-ı Şia" şeklinde ifade etmelerine rağmen Aktepi'nin sadece Şia ifadesini kullanarak Gulât kavramına vurgu yapmamasıdır. Ayrıca selefleri Gulât-ı Şia, Haşeviyye ve Kerrâmiyye'nin fikirlerini ayrı ayrı verirlerken o, böyle bir ayrıma gitmez. Fikirlerini topluca verir. Buna göre Müşebbihe'yi ortak bir isimde toplayan husus, Allah'ın sair cisimler gibi bir cisim olduğunu savunmalarıdır. Ardından da Aktepi, Müşebbihe'nin Allah'ın arşın üzerinde oluşu, risalet ve nübüvvet görevinin vahiy, tebliğ ve ismet sıfatlarından bağımsız olarak Hz. Peygamber'in zatının sıfatları oluşu, aynı anda iki imamın varlığının caizliği gibi bazı ortak görüşlerini verir.¹⁰²

3. Fırka-i Nâciye: Eş'ariyye

Aktepi, pek çok kollara ayrılmış olduğunu ifade ettiği İslam fırkalarını ve görüşlerini zikrettikten sonra Hz. Peygamber'in onların hepsinin cehennemlik olduğuna dair hadisini tekrarlar. Ardından da hadiste aktarılan Fırka-i Nâciye'yi zikreder.

Aktepi'nin tasnifine ve selefleri olan el-Âmidî, Adududdin el-Îcî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî ile kıyaslamadan önce Bağdadî'nin Fırka-i Nâciye'nin kimliğine ilişkin kanaatini vermek yerinde olacaktır. Bağdadî, Fırka-i Nâciyeyi detaylı bir şekilde vermektedir. Ona göre Fırka-i Nâciye Ehl-i Sünnet'tir ve sekiz sınıfa ayrılmaktadır. Bunlar, itikâdî konularda muhaliflerle mücadele edenler, Rey ve Hadis Ehli Fıkıh İmamları, Ashabu'l-Hadis, Dil ve Edebiyat ile Uğraşan Âlimler, Kıraat İmamları ve Sufiler'dir.¹⁰³

el-Âmidî ise Fırka-i Nâciye'yi Eş'arîler, Selefi çizgideki Ashabu'l-Hadis ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak vermektedir. Dolayısıyla Bağdadî ile kıyaslandığında el-Âmidî'nin Fırka-i Nâciye'yi daha dar bir çerçevede tuttuğu söylenebilir.¹⁰⁴ Adududdin el-Îcî ve onun şârihi Seyyid Şerif el-Cürcânî ise el-Âmidî'nin sınırlandırmasını olduğu gibi benimsemiştir.¹⁰⁵ Bu durumda el-Âmidî, Adududdin el-Îcî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî, Eş'ariyye'nin yanı sıra Eş'ariyye'den önce var olan Selefler'i de zikretmektedirler. Oysa Aktepi Fırka-i Nâciye'yi daha da sınırlandırarak sadece Eş'ariyye olarak kabul etmektedir.

Aktepi'ye göre sekizinci büyük fırka Eş'ariyye'dir. Bunlar, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin bağlılarıdır. Hadiste *Benim ve Ashabımın izinden gidenler* denilerek istisna edilen fırka Eş'ariyye'dir. Yani Fırka-i Nâciye/kurtuluşa eren fırkadır. Bu fırka,

¹⁰² Bkz. Aktepi, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 26.

¹⁰³ Bkz. Bağdadî, s. 276-78.

¹⁰⁴ Krş. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, III, 394.

¹⁰⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 429; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 400.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak da isimlendirilir. Zira onlar, akidelerini Hz. Peygamber'den intikal eden sünnetten, Sahabe'nin, Selef-i Salihîn'in ve Ulemadan olan Muhaddisler'in üzerinde ittifak ettiklerinden almış; yukarıda zikredilen sapkın fırkaların savunduğu bidat görüşlerden ve sapkınlıklarından uzak durmuşlardır.¹⁰⁶ Bundan hareketle onun da tıpkı diğer bazı fırka mezheplerine mensup ulemanın aldığı tutum gibi, diğer fırkaları dışlayıcı bir tutum sergilediğini söylememiz mümkündür.

Aktepî, daha sonra Fırka-i Nâciye olan Eş'arîler'in hangi sapkın fikirlerden uzak durup hangi fikirleri benimsediklerine tafsilatlı olarak değinmektedir. Buna göre, Felsefecilere muhalif olarak alemin hudusunu, Batinilere karşı Allah'ın Vacibu'l-Vucud olduğunu, insanların kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu savunan Kaderiyye'ye karşı tek yaratıcının Allah olduğunu, kıdemi inkar edenlere karşı Allah'ın Kadîm olduğunu, sıfatları nefyedenlere karşı Allah'ın, zatının ne aynı ne de gayrısı olan sıfatlarının mevcut olduğunu, Müşebbihe'ye karşı Allah'ın benzeri olmadığını savunur. Ardından Gulât-ı Şia'nın savunduğu Allah'ın Ali'ye hulûl ettiği görüşünü reddettiklerini, Mu'tezile'ye muhalif olarak Allah'ın ahirette gözle görülebileceğini, Müşebbihe'nin ve bazı gulât fırkalarının savunduğunun aksine Allah'ın yön, mekân, hareket ve intikalden münezzehe olduğunu, Allahın celal ve kemal sıfatlarla muttasıf olduğunu, dilediğinin gerçekleştiğini, dilemediğinin olamayacağını savunurlar. Yine Mu'tezile'nin savunduğunun aksine *Lutuf*, kullar için *Aslah* olanı yapma, iyiyi mükâfatlandırma, kötüyü cezalandırma gibi hiç bir şeyi yapma zorunda olmadığını söyler.

Aktepî Eş'ariyye'nin prensiblerini zikretmeye devam eder. Buna göre Allah'ın fiillerinde hikmet aranmaz, ondan başka Hâkim de yoktur. Fiil ve hükümleri zulüm ile vasıflanamaz. O'nun parçaları/uzuvları yoktur. Sınırı, tanımı, nihyeti yoktur. Kularından dilediğinin ömrünü uzatır/rızkını artırır, dilediğinin ömrünü/rızkını kısaltır. Haşrın cismani olacağı haktır. Taatin ve masiyetin karşılığı haktır. Sorgu, sırat, mizan, cennet ve cehennem haktır ve her ikisi de mevcuttur. Onların ehli orada ebedi olarak kalacaktır. Müminlerden günahkar olanların bir kısmı müstesna, onlar, cezalarını tamamladıktan sonra cehennemden çıkarılacaklardır. Tevbe olmaksızın büyük ve küçük günahların affedilebilmesi caizdir. Rasulullah'ın ve sonra da Ehl-i Kible ve Salah kulların şefaati haktır. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar, peygamberlerin risalet, nübüvvet ve mucize ile gönderilmesi haktır. Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu haktır. Ondandır vahiy ve nübüvvet kapısı kapanmıştır. Kendisinden sonra ne nebi ne de rasul vardır. Aşere-i Mübeşşere'nin, üçyüz otuzüç kişi olan Bedir, bin beşyüz yirmi kişi olan Biat-ı Rıdvan ehlinin cen-

¹⁰⁶ Metin aşağıdaki gibidir.

الفرقة الثامنة من كبار فرق الإسلام الأشعرية هم أصحاب الشيخ أبي حسن الأشعري، وهي الفرقة الناجية المستنثة بقوله صلى الله عليه وسلم إلا واحدة وهم الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: هم على ما أنا عليه وأصحابي. ويلقبون بأهل السنة والجماعة أيضاً لأخذهم في العقائد بالنسبة الواردة من النبي صلى الله عليه وسلم وما اجتمعت عليه الصحابة والسلف الصالح والمحدثون من علماء الأمة رضي الله تعالى عنهم أجمعين وعنأبجهاهم. ومذهبهم في العقائد خال عن بدع تلك الفرق المذكورة وأهوائهم وضلالاتهم.

Bkz. Aktepî, *Keşfu'z-Zalâm*, s. 73-74.

netlik olduğunda icma vardır. Ümmetin bir imam seçmesi vaciptir. İmamet sırası Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali şeklindedir ve bu sıralama aynı zamanda fazilet sıralamasıdır. Aktepe, efdaliyetin anlamının sevablarının çok oluşu anlamına geldiği yorumunu da yapar. Muhtemelen burada Aktepe, fazilet sıralamasını Hz. Peygamber'e yakınlıkla ilişkilendiren Şiilere bir cevap vermek istemektedir. Daha sonra da Aktepe, Halku'l-Kur'ân, Hz. Peygamber'in miracı, sahabenin sebbi, kible ehlinen olanları tekfir edilmemesi konularına girerek Eş'ariyye'nin görüşlerini tamamlar. Kitabını sapkınlıktan korunma ve hak yol üzere kalma duası ile bitirir.

Sonuç

Şeyh Abdurrahman Aktepe, Diyarbakır yakınlarındaki Aktepe köyünde yaşamış, mutasavvuf bir şahsiyettir. Ancak şeyh ünvanının almış olmasına rağmen, daha ziyade ilim ile uğraşmış ve İslami ilimlerin çeşitli alanlarında eserler telif etmiş Şafî, Eş'arî bir alimdir.

Mezheplerin tasnifine dair Eş'arî geleneğe bağlı olarak telif ettiği *Keşfu'z-Zalâm fi Akâidi Fıraki'l-İslam* adlı eserinin omurgasını büyük ölçüde selefi olan el-Âmidî, Adudiddin el-Îcî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî'den aldığı bilgiler oluşturmaktadır. Ancak seleflerinden bağımsız olarak aldığı kendisine özgün bilgiler de mevcuttur. Söz gelimi yetmiş üç fırka ile ilgili rivayeti değerlendirirken Hıristiyan mezheplerini zikretmesi, gayba dair olan bu hadisi değerlendirirken farklı iki yaklaşımın varlığından söz etmesi, fırkaların savundukları fikirlerin eski kültür, medeniyet ve dinlerdeki dayanaklarına atıfta bulunması gibi hususlar önemlidir. Ayrıca o, ana veya alt fırkaları zikrederken onların fikirlerinden çelişkili gördüğü hususları eleştirel bir üslupla değerlendirmektedir. Ancak kimi zaman üslubunu sertleştirdiği, bazen alaycı bir üslup kullandığı, hatta bazılarını tekfir ettiği görülmektedir. Bu durumda onun kimi zaman reddiyeci ve dışlayıcı bir tutum ile fırkaları ele aldığını söylemek mümkündür. Öte yandan Seleflerinin (el-Âmidî, Adudiddin el-Îcî ve Seyyid Şerif Seyyid Şerif el-Cürçânî) Fırka-i Nâciye'yi Eş'arîler ile Selefi çizgideki Ashabu'l-Hadis ve Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat olarak tavsifine rağmen Aktepe'nin bunu daha dar bir alanda tutması ve Fırka-i Nâciye olarak sadece Eş'ariyye ile sınırlandırması da söz konusudur.

Durum her ne olursa olsun, Osmanlı'nın son dönemlerinde Diyarbakır coğrafyasında yaşamış olan Aktepe'nin, öğrencilerini itikâdî mezhepler hususunda bilgilendirmek amacıyla telif etmiş olduğu *Keşfu'z-Zalâm fi Akâidi Fıraki'l-İslam* adlı bu eser, Osmanlı'nın son dönemi Şark medrese geleneğine mensup bir âlimin mezhep algısını tahlil etme fırsatı vermesi; bölge ulemasının diğer fırkaları nasıl algıladığı ve hangi gelenek çerçevesinde tasnif ettiğine dair örneklik teşkil etmesi açısından dikkate değer bir çalışmadır.

Ek.

Keşfu'z-Zalâm fî Akâidi Fıraki'l-İslam'da Fırkaların Listesi

I. Mu'tezile: Mu'tezile yirmi fırkadır.

- (1) Vâsiliyye
- (2) Amriyye
- (3) Hüzeyliyye
- (4) Nazzâmiyye
- (5) Esvâriyye
- (6) İskâfiyye
- (7) Ca'feriyye
- (8) Bişriyye
- (9) Muzdâriyye
- (10) Hişâmiyye
- (11) Sâlihiyye
- (12) Hâbitiyye
- (13) Hadbiyye
- (14) Mameriyye
- (15) Sümâmiyye
- (16) Hayyâtiyye
- (17) Câhızıyye
- (18) Ka'biyye
- (19) Cübbâiyye
- (20) Behşemiyye

II. Şia: Şia yirmi iki fırkadır (Gulât 18+ Zeydi 3 + İmâmiyye= 22).

- (1) Gulât : Gulât 18 fırkadır
 - (1.1) Sebeiyye
 - (1.2) Kâmiyye
 - (1.3) Beyâniyye
 - (1.4) Muğriyye
 - (1.5) Cenâhiyye
 - (1.6) Mansûriyye
 - (1.7) Hattâbiyye
 - (1.8) Gurâbiyye
 - (1.9) Zemmiyye
 - (1.10) Hişâmiyye
 - (1.11) Zürâriyye
 - (1.12) Yûnusiyye
 - (1.13) Şeytâniyye
 - (1.14) Rezzâmiyye
 - (1.15) Mufavvida
 - (1.16) Bedâiyye
 - (1.17) Nusayriyye
 - (1.18) Bâtıniyye

(2) Zeydiyye: Zeydiyye üç fırkadır

(2.1) Cârüdiyye

(2.2) Süleymaniyye

(2.3) Buteyriyye/Butriyye

(3) İmâmiyye

III. Havâric: Havâric yedi fırkadır.

(1) el-Muhakkime

(2) Beyhesiyye

(3) Ezârîka

(4) Necedât

(5) Asfariyye

(6) İbâdiyye: İbâdiyye dört fırkadır

(6.1) Hafsiyye

(6.2) Yezidiyye

(6.3) Hârisiyye

(6.4) (Kendisi ile Allah'ın kastedilmediği tâat fikrini savunan)

Bir fırka

(7) Acârîde: Acârîde 10 fırkadır

(7.1) Meymûniyye

(7.2) Hamzeviyye

(7.3) Şuaybiyye

(7.4) Hâzimiyye

(7.5) Halfiyye

(7.6) Atrâfiyye

(7.7) Ma'lûmiyye

(7.8) Mechûliyye

(7.9) Saltiyye

(7.10) Seâlibe: Seâlibe dört fırkadır

(7.10.1) Ahnesiyye

(7.10.2) Ma'bediyye

(7.10.3) Şeybâniyye

(7.10.4) Mükerrerimiyye

IV. Mürchie: Mürçietu'l-Hâlise beş fırkadır.

(1) Yûnusiyye

(2) 'Ubeydiyye

(3) Ğassâniyye

(4) Sevbâniyye

(5) Sümeniyye

V. Neccâriyye: Neccâriyye fırkası üç fırkadır.

(1) Burġûsiyye

(2) Za'farâniyye

(3) Müstedrikiyye

VI. Cebriyye

VII. Müşebbihe

VIII. Fırka-ı Nâciye

Kaynakça

- Âmidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim (631/1233), *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûlu'd-Din*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 2002, I-III.
- Aydın, Mahmut, *İsâ Tanrı mı İnsan mı*, İz Yay., I bs. İstanbul 2002.
- Aydınlı, Osman, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap, I bs. Ankara 2008.
- Aytekin, Arif, "Baberti", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1991, IV, s. 377-78.
- Bağdâdî, Abdulkâhîr Tâhîr b. Muhammed (429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırak*, tkl. İbrahim Ramazan, Daru'l-Marife, I bs., Beyrut 1997.
- Bozan, Metin "Mezhepler Tarihçiliği Açısından Seyfuddin Âmidî" *Uluslar arası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu*, Diyarbakır 2008, 257-268.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (816/1413), *Şerhu'l-Mevakif*, İntişaratu's-Şerif er-Rıza, II bs. Kum 1315, I-III.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (255/869), *Sünen*, Çağrı yay. I bs. İstanbul 1992, I-II.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Es'as es-Sicistânî, (275/888), *es-Sünen*, Çağrı yay. I bs. İstanbul 1992, I-V.
- Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmed b. Hamdan (322/933), *Kitâbu'z-Zîne fî Kelîmeti'l-İslâmiyye el-'Arabiyye*, thk. Abdullâh Sellâm es-Semerrâî, (es-Semerrâî, *el-Guluv ve'l-Fıraki'l-Ğâlîyye* İçinde) bs. Bağdat 1988.
- Ebû Muhammed el-İrakî, Osmân b. Abdillâh b. el-Hasen el-Haneffî (VI/XII. asrın başı), *el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zandaka*, thk. Yaşar Kutluay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları No: XXXII, I. bs. Ankara 1961.
- Ebû Temmâm, "Bâbu'ş-Şeytân" *Kitâbu'ş-Şecere*'den bir bölüm, Wilferd Madelung, Paul E. Walker, bs. Brill, Leiden, Boston, Köln 1998.
- el-Kalhâtî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. Saîd (IV/X. yüzyıl ?), *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyide İsmâîl Kâşif, bs. Uman 1980.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-'Asriyye, I. bs. Beyrut 1995, I-II.
- Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn (606/1209), *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Muslimîn ve'l-Muşrikîn*, Daru'l-Kütübî'l-Arabî, I. bs. Beyrut 1986.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "İbn Sadru'd-Din eş-Şîrvânî ve İtikâdî İslam Mezhepleri Hakkındaki Türkçe Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (AÜİFD)*, XXIV (1981), s. 285-335.
- Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV (2005), Sayı. 2, s. 147-160.
-, "Babertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülâhazalar" *Ekmelüddin Baberti Sempozyumu*, 28-30 Mayıs 2010.
-, "İtikadi Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri", *Uluslar arası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu*, Diyarbakır 2008, s. 269-295.
-, *Makalat Geleneğinde İmam Eş'arî* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Gündüz, İrfan, "Gümüşhanevi, Ahmed Ziyâeddin", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, XIV, s. 276-277.
- Gündüz, Şinasi, *Hıristiyanlık*, İSAM, II. bs. İstanbul 2008.
- Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye (100/718), (Van Ess, Josef) "Das Kitâbü'l-İrqa des Hasan b. Muhammed b. el Hanafiyye", *Arabica*, XXIII (1974), s. 20-52.
- Hayyât, Ebû'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Mu'tezilî (298/910), *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid*, el-Matbaatü'l-Katolikiyye, I. bs. Beyrut 1957.
- Hillî, Allâme, İbn Mutahhar Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf (726/1325), *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, thk. 'Aynullâh el-Huseynî el-Ermevî, Daru'l-Hicre, I. bs. Kum 1407.
- İbn Hallikan, Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtu'l-A'yân*, thk. İhsan Abbas, Mektebetu Lübnan, I. bs. Beyrut trz., I-XL.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini (275/888), *Sünen*, Çağrı yay. I bs. İstanbul 1992, I-II.

- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec, Abdurrahmân (597/1200), *Telbîsu İblîs*, thk. Seyyid Cümeylî, Daru'l-Kutubu'l-Arabi, II. bs. Beyrut 1987.
- İcî, Abdurrahman b. Ahmed (756/1355), *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Alemu'l-Kutub, I. bs. Beyrut trz.
- İlhan, Avni, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (1989), s. 173-215.
- İsferâînî, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tebîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fıraki'n-Nâciye 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hut, Alemu'l-Kutub, I. bs. Beyrut 1983.
- Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir inceleme" *Marife*, V/3 (kış 2005), s. 25-46.
- Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef (301/913), *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh. Cevâd Meşkûr, Muessese-, Matbuat-ı Atâî, I. bs. Tahran 1963.
- Kutlu, Sönmez, *Mezhepler tarihine Giriş*, Değerler Eğitim merkezi (dem), I. bs. İstanbul 2008.
- Korkusuz, M. Şefik, *Tezkire-i Meşayih-i Âmid*, Yıldızlar Mat., bs. İstanbul 2004.
- Makdisî, Şemsu'd-Dîn Ebî Abdillâh Muhammed (373/985), *Ahsenu't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Matbaatu Birill, I. bs. Leiden 1906.
- Malatî, Ebû'l Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân (377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, tkd. Zâhid el-Kevserî, Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, bs. Kahire 1997.
- Martı, Huriye, *Birgivi Mehmed Efendi*, Darulhadis, I. bs. Ankara 2008.
- Meclisî, Muhammed Bâkr (1110/1697), *Bihâru'l-Envâr*, thk. Lecnetun min Ulemâ, Muessesetu'l-Vefa, I. bs. Lübnan 1404, I-CXIV.
- Nâşî el-Ekber (293/905), *Mesâilü'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsât fî'l-Makâlât (Usûlu'n-Nihâl)*, thk. Josef Van Ess, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, I. bs. Beyrut 1971.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl (318/930), *Kitâb er-Red ale'l Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ* thk. Marie Bernard, Annales Islamologiques, XVI, byy. 1980.
- Neşvânü'l-Himyerî, Ebû Saîd (573/1175), *el-Hürü'l- 'İyn*, nşr. Kemal Mustafa, mektebetu'l-Hancı, I. bs. Kahire 1948.
- Nevbahî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ (300/912), *Fıraku's-Şîa*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık, Matbaatu'l-Haydariyye, I. bs. Nəcəf 1936.
- Özaydın, Murat, Şeyh Abdurrahman Aktepe, *Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, I. bs. İstanbul 2009.
- Sâlim b. Zekvân (I. asrın sonları ?), *es-Sîre*, thk. ve İngilizce'ye çev. Patricia Crone-Fritz Zimmermann, I. bs. New York 2001.
- Seksekî, Ebû'l-Fazl Abbâs b. Munsûr (683/1283), *el-Burhân*, thk. Bessâm Ali Selâme el-A'mûş, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, I. bs. Ürdün 1988.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehran, Ali Hasan Fâur, Daru'l-Ma'rife, I. bs. Beyrut 1996, I-II.
- Yüksel, Emrullah, "Birgivi", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992, VI, s. 191-194.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (279/892), *Sünen*, Çağrı yay. I. bs. İstanbul 1992, I-V.
- Turan, Osman "Babek", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi (MİA)*, İstanbul 1988, II, 270-274.
- Zirikli, Hayruddin, *el-'Alâm*, Daru'l-İlmi lil-Melâyin, X. bs. Beyrut 1992, I-VIII.

İbn Sinân El-Hafâcî'ye Göre Fesâhat

Halim Öznurhan

Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
hoznurhan@erciyes.edu.tr

Özet

İbn Sinân el-Hafâcî, fesahat konusunu ayrıntılı ve sistematik bir şekilde Arap belagatçileri arasında ilk kez ele alan kişidir. Bu işe girerken kendisine edebi ve dini olmak üzere iki amaç belirlemiş, edebiyatla ilgilenenlere fesahatin ne olduğunu öğretmek amacıyla konuları yeterli sayılan ve kusurlu bulunan örneklerle açıklayarak eserini tam anlamıyla bir ders kitabı haline getirmiştir. Yaptığı taksim ve öne sürdüğü görüşler bazı istisnalar bulunmakla birlikte kabul görmüş ve kendisinden sonra gelenleri etkilemiştir.
Anahtar Kelimeler: Belagat, Fesahat, İbn Sinân el-Hafâcî, Lafız, Anlam.

Purity of Language According To Ibn Sinan Al-Khafaji

İbn Sinân al-Khafaji discussed the subject matter of purity and perfection of language in detail and systematically in the Arabic literature for the first time. Embarking this work, he determined literary and religious goals; and expressing the subjects with examples considered adequate and imperfect, he formed his work as a complete coursebook with the aim of teaching what is purity and perfection of language to those who are interested in. His partitions and ideas were accepted with some exceptions and inspired his followers.

Key Words: Eloquence, Purity and perfection of language, Ibn Sinan al-Khafaji, Term, Meaning.

Atıf

Halim Öznurhan, İbn Sinân El-Hafâcî'ye Göre Fesâhat, Marife, Bahar 2011 S. 137-152

İbn Sinân el-Hafâcî'nin¹ (ö.466/1073), *Sirru'l-Fesâha* adlı eseri Arap dilinde fesahat konusunda yazılmış en önemli eser olarak kabul edilir. Bu eser Arap dilinin temel meselelerini ele almış ve edebi estetiğin öğelerini incelemiştir. Bu eser ayrıca edebi tenkit, belagat ve edebi sanatlarda yazarının geniş bilgisini, pek çok şeyden haberdar bulunduğunu, sistematik ve derinlikli bir görüşe sahip olduğunu gösteren sağlam görüşler ihtiva etmektedir. Bedevî Tabâne, bu eseri inceleyen herkesin bunları açık olarak göreceğini ve beyan ilimlerinin ilmi-sistematik bir yöntemle ilk kez ele alınışını başkalarına nispet ederek bu kitabı görmezden gelenlerin hata ettiklerini belirtir ve belagatten nefret ettiren kuru, kurullarla dolu bir eser olmadığını söyler.² el-Hafâcî bu eserinde belagat ve tenkidi bir arada yürütmüş, konulara sınırlar getirip tarifler yapmış, şiir ve nesir örnekleriyle konuyu izah etmiş, bu örneklerin isabetli ya da hatalı olduğunu belirtirken sağlam fikirler ortaya koymuştur.³

el-Hafâcî'den önceki alimlerden kimileri kelimenin fesahati ve kelamın fesahati hakkında bazı sözler söylemişlerdir. Bunlardan bir kısmı edebiyat ve tenkit alimlerinden nakildir ya da bu nakledilenlerin şerhidir. Söyledikleri şeyler düzenli tertipli değildir ve İbn Sinân el-Hafâcî gelinceye kadar bu konuda sistematik bir eser de görülmemektedir. Ondandır önce Ebû Hilâl el-'Askerî (ö.395/1004) bu hususu geniş olarak ele almış olsa da, eseri bu konuda sistematik değildir ve konu dışı istitratlarla doludur.⁴

İbn Sinân el-Hafâcî'nin ise eserinde ele aldığı temel sorun fesahat ve belagat konularıdır. Hatta onun öncelikli sorunu fesahattir. Bu nedenle de eserinin adını "*Sirru'l-Fesâha*" koymuştur. Sesler, harfler ve mufred kelimeler üzerinde durduğu temel sorunlar olduğundan eserine belagat yerine fesahat adını koymuştur. Kitabının mukaddimesinde insanların fesahatin mahiyeti ve hakikati üzerinde ihtilafa düştüğünü belirterek, eserin yazılış gayesini ortaya koymaktadır.⁵ Ayrıca kendisi sarfe görüşüne sahip olmasına rağmen⁶ fesahat ve belagat hakkında söz etmenin edebi ilimlere etkisi yanında Kuran'ın i'cazının sırlarını açıklamakta da etkisi olduğunu belirtir.⁷ Bir başka yerde ise fesahati bildiğini iddia edenlerin ve kendini fesahat ehli sayanların çokluğuna karşın fesahati bilenlerin ve eleştiride yetenekli olanların çok az olduğunu gördüğünü ve bu nedenle faydalı olması ümidiyle bu eseri yazdığını dile getirmiştir.⁸ Bu açıklamaları kendisiyle Ebû Hilâl el-'Askerî arasında güçlü bir benzerlik olduğunu göstermektedir.⁹ Çünkü ikisi de belagat ve fe-

¹ Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Recep Dikici, "Hafâcî, İbn Sinân" *DİA*, XV, 71, 72.

² Bedevî Tabâne, *el-Beyânu'l-'Arabî*, s. 94.

³ Tabâne, *el-Beyânu'l-'Arabî*, s. 95.

⁴ Tabâne, *el-Beyânu'l-'Arabî*, s. 98.

⁵ İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 3.

⁶ Bkz. el-Hafâcî, *a.g.e.*, s. 92. Kur'an'ın üslubunun aslında mucizevî olmadığı, Allah'ın Kur'an'a nazire yazmaya kalkışanlara engel olması sebebiyle benzerinin yazılmadığı görüşü anlamındaki sarfe ile ilgili geniş bilgi için bkz. Enver Arpa, "İ'cazü'l-Kur'an Konusuna farklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, XLIII/I, ss. 81-107; Fethi Ahmet Polat, "Bir İ'cazü'l-Kur'an İddiası: Sarfe", *Marife*, III, ss. 185-216.

⁷ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 3, 4.

⁸ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 59, 60.

⁹ Tabâne, *el-Beyânu'l-'Arabî*, s. 95.

sahate bir hedef belirlemişlerdir. Bunlardan birincisi edebidir ve edebiyatın öğretilmesini ve tenkidinde basiret kazanmayı amaçlamaktadır; ikincisi ise yukarıda da belirtildiği üzere dinidir, belagat ve fesahat vasıtasıyla Kur'ân'ın mucize oluşu (i'câz) ortaya konacaktır.¹⁰

Fesahat

Fesahat kelimesi فَصَحَّ fiilinin mastarıdır. İbn Fâris (ö.395/1004) bu sözcüğün sütle ilişkili olduğu düşüncesindedir. Köpüğü durulduğu zaman أفصح اللين denildiğini belirtir.¹¹ Nadle es-Sulemî'ye (ö.65/685) ait bir beyitte bu anlamı destekleyen وَحَّتِ الرَّغْوَةُ اللَّيْنَ الْفَصِيحُ (köpüğün altında duru süt vardır) ifadesini zikreder.¹² Bu sözcük, süt dışındaki şeylerin saf, açık ve net oluşu için de kullanılmıştır. Sözcük, belagatli söz (كلام فصيح) ve kişi (رجل فصيح) için kullanıldığı gibi sabahın ışığının belirmesi (أفصح الصُّبْحُ) için de kullanılmıştır; bulutsuz ve soğuk olmayan gün (يوم مُفصِّح) için de.¹³ Ayrıca Arap olmayan biri Arapça konuştuğunda أفصح الأعجمي denilir.¹⁴ Bir kişi güzel konuşup, dilinde tutukluk ya da hata olmadığı zaman da فَصَحَّ denir. Bu anlamda Kur'ân-ı Kerim'de şu şekilde geçmektedir:¹⁵

وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَدِّبُونَ

"Kardeşim Harun'un dili benden düzgündür, onu benimle beraber beni doğrulayan yardımcı olarak gönder, beni yalanlamalarından korkuyorum."

Hz. Peygamber de bir hadisinde *"Ben Arapların en fasihyim, zira ben Kureys'tenim ve Benü Sa'd b. Bekr içinde büyüdüm"* buyurmuştur. Ebû 'Amr b. el-'Alâ (ö.154/771) da Arapların en fasihinin bu bölgeler olduğunu ifade etmiştir.¹⁶

İbn Sinân fesahat hakkındaki sözlerine lügat anlamını vererek başlar ve adını vermeden şair Nadle es-Sulemî'ye ait وَحَّتِ الرَّغْوَةُ اللَّيْنَ الْفَصِيحُ ifadesini şahit gösterir. Fesahatin zuhur ve beyan anlamına geldiğini söyler; ışığı belirlediği zaman أَفْصَحَ الصُّبْحُ denildiğini, açık olduğu zaman her şey için أَفْصَحَ fiilinin kullanıldığını söyler. Ardından yukarıdaki ayeti zikreder. Daha sonra aynı kökten geldiğini düşündüğü Fıshın da Hıristiyanların bayramı olduğunu, Arapların bunu bilip bu bayram hakkında konuştuklarını söyler ve bu hususa şahit olarak da Hassân b. Sâbit'in (ö.54/673) aşağıdaki beytini zikreder:¹⁷ (Hafif)

وَدَنَا الْفِصْحُ فَالْوَلَايْدُ تَنْظِمُ سَنَ سِرَاعًا أَكَلَةَ الْمَرْجَانِ

"Fısh yaklaştı ve küçük cariye kızlar süratle mercan taşları dizdiler."

Bunun Hz. İsa'nın zuhur ettiği gün olarak kutlamış olabileceklerini söyler.¹⁸

¹⁰ Bkz. Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbus-Sinâ'ateyn*, s. 2.

¹¹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa*, V, 506.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XXXVIII, 3420.

¹³ İbn Manzûr, *aynı yer*.

¹⁴ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğ*, II, 24.

¹⁵ Kasas, 34.

¹⁶ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, s. 173

¹⁷ el-Berkûkî, *Şerhu Dîvânî Hassân b. Sâbit el-Ensârî*, s. 415. Beytin başı divanda (قَدَسًا) şeklindedir.

¹⁸ el-Berkûkî, şerhinde el-Hafâcî'nin yorumunu destekleyen bir ifade kullanmaktadır, fakat bu bayram İsrail oğullarının Mısır'dan çıkışını kutlamak amacıyla Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında ortak kut-

→

İbn Sinân, fesahatin seçilen konuda telifin güzel olmasından ibaret olduğunu,¹⁹ belagatin ise lafızlar ve anlamlardaki güzellikten ibaret olduğunu²⁰ dile getirir. Ayrıca fesahat ile belagatin ilişkisi konusunda, fesahatin belagatin yarısı ve iki cüzünden biri olduğunu ve bunların birbirinden ayrılmayan bir karışım olduğunu söyler.²¹ Kendisinden önceki eleştirmen ve belagatçiler bu iki kelimeyi tanım getirmeden eşanlamlı olarak kullanmışlardır. Mesela çağdaşı olan 'Abdu'l-Kâhir el-Curcânî (ö.471/1078), fesahat, beyan, belagat ve bera'ati eşanlamlı olarak kullanmıştır.²²

Daha sonra fesahat ile belagat arasındaki farkı izah eder. İki arasındaki fark, fesahatin lafızların niteliğiyle sınırlı olması, belagatin ise anlamlar ve lafızların bir arada bulunmalarının niteliği olmasıdır. Benzerinden üstün bir anlama delalet etmeyen bir kelimeye fasih dense bile belîğ denilmez. Her belîğ kelim fasihdir, ama her fasih belîğ değildir.²³

Bir lafzın fasih olması için bazı şartları sağlaması gerekir. el-Hafâcî şöyle der:²⁴

"Fesahat, daha önce de belirttiğimiz üzere kendisinde birtakım şartları taşıyan lafızlara ait bir niteliktir. Bu şartlar tamamlandığında, bu lafızların fesahat özelliğine daha fazla nitelik gerekli olmaz. Bu şartlardan var olan uyarınca, fasih niteliğinden nasibini alır. Bu şartların zıtlarının bulunmasıyla da reddedilmeyi ve yergiyi hak eder. Bu şartlar iki kısma ayrılır:

Bunlardan birincisi, diğer lafızların eklenmediği, birleşmediği tek lafızlarda bulunur. İkinci kısmıysa birbirine eklenmiş lafızlarda bulunur."

Son ifadelerinden anlaşıldığı üzere lafızları mufred ve murekkeb olarak iki kısma ayırmakta ve bunların fasih sayılması için gerekli şartları saymaktadır. İbn Sinân'dan önce mufred ve murekkeb lafızların fesahati hakkında söz eden belagatçiler vardır, fakat hiçbiri bu konuyu onun gibi sistemli bir şekilde ele almamıştır.²⁵

Mufred Lafızlarda Bulunması Gerekenler

Mufred lafızlar için sekiz şart belirtmiştir:

Birincisi: Lafzın telifinin, mahreçleri uzak harflerden oluşmasıdır. Bunun nedeni harflerdeki seslerin, kulağa, renklerin göze geldiği gibi gelmesidir. Kuşkusuz birbirine uzak renkler bir araya geldiğindeki görünüm, yakın renklerin bir ara-

→

lanan bir bayramdır.

¹⁹ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 87.

²⁰ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 222.

²¹ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 57.

²² 'Abdu'l-Kâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 52 vd.

²³ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 55, 56. el-Hafâcî'nin bu ifadelerinden fesahatin, belagatin bir parçası olduğu, belagatin lafız ve anlama ait bir nitelik iken, fesahatin sadece lafza ait bir nitelik olduğu anlaşılmaktadır. Ama bazı araştırmacılar eserin tamamına bakıldığında bu ayrımın olmadığını, yazarın belagat ve fesahati eşanlamlı olarak kullandığını dile getirmişlerdir. Bu tartışma için bkz. Rizk, *el-Mesâilu'l-belağiyye*, s. 40-42.

²⁴ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 60.

²⁵ Rizk, *el-Mesâilu'l-belağiyye*, s. 48.

ya geldiği zamanki görünümünden daha güzeldir. Örneğin beyaz renk, siyahla birlikte, sarı renkle birlikte olduğundan daha güzeldir. Sarı ile beyazın birbirine yakın, siyah ve beyazın uzak olması bu estetiği oluşturur. Mahreçleri uzak harflerden oluşan lafzın güzelliğinin nedeni ile birbirine uzak renklerin karışımından oluşan nakşın güzelliğinin nedeni aynıdır. Bu anlamı ifade eden el-Huseyn b. Muhammed el-Menbicî'ye (ö.?) ait beyitleri şairin adını belirtmeden zikreder:²⁶

فالوجهُ مثل الصُّبْحِ مَبِيضٌ ... والفرعُ مثل الليلِ مَسْوَدٌ
ضِدَّانِ لَمَّا اسْتَجْمَعَا حَسَنًا ... والضدُّ يُظْهِرُ حُسْنَ الضِّدِّ

“Yüz sabah gibi beyaz, saç gece gibi siyah; iki zıt bir araya gelince güzelleşirler, zıddın güzelliğini zıddı ortaya çıkarır.”

Daha sonra şu yorumu yapar:²⁷

“Bu illeti, üzerinde düşünen de düşünmeyen de anlar. Kimsenin bunu inkar etmesi mümkün değildir. Arapların keliminde mahreçleri uzak harflerden oluşan kelimeler, zikretmeye gerek duymayacak kadar çoktur. اَهْتَجُّعُ (deve diken) gibi mahreci yakın olan harflerden oluşanlar, sadece halk (boğaz) harflerinden oluştuğundan, çirkin sayılır. Tıpkı bazı renklerin karışımını ve bazı seslerin nağmelerini çirkin bulduğunuz gibi, bunu anlar ve çirkin bulursun.”

Bu ifadelerde İbn Sinân'ın, İbn Cinnî'den (ö.392/1001) etkilendiği görülmektedir.²⁸ Ayrıca tenâfürün²⁹ harflerin mahreçlerinin uzaklığı kadar, yakınlığından da oluşabileceğini söyleyen el-Halîl b. Ahmed (ö.175/786) ve er-Rummânî'den (ö.384/994) de farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. İbn Dureyd (ö.321/933) ile aynı görüştedir.³⁰

İbnu'l-Esîr (ö.637/1240) bu hususta İbn Sinân el-Hafâcî'ye şu itirazlarda bulunmuştur:

1. Arap dilinde kullanılan lafızların ekseriyeti bu şekildedir. Bu hususu belirtmeye gerek yoktur.

2. Şiir nazmeden veya nesir yazan kişi, lafızların mahreçlerini gözetirse, hutbe söylerken hutbe süresi uzar ve konuşurken tökezler, şiirin veya yazının yazılması uzun süre alır.

3. Bir lafzın iyi mi kötü mü olduğu sorulsa, bunun cevabı hemen verilir. Kimse cevap verirken İbn Sinân'ın söylediği gibi harflerin mahreçlerini dikkate almaz.

4. İbn Sinân'ın dikkat etmediği diğer bir husus ise, insanların harflerin mahreçlerinden bihaber oldukları dönemlerde de bu lafızların güzel veya çirkin kabul edildiğidir. Bu husus kulak zevkiyle alakalıdır.

²⁶ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 60, 61.

²⁷ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 61.

²⁸ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 227.

²⁹ Tenâfür, bazı harflerin yahut kelimelerin yan yana gelmesinden yahut birbirine yakın bulunmasından telaffuzun güçleşmesi demektir. Birincisine tenâfür-i hurûf, ikincisine tenâfür-i kelimât denir. Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lugatı*, s. 162.

³⁰ Bkz. es-Suyûtî, *el-Muzhir*, s. 160, 161.

5. Harflerinin mahreçleri birbirine uzak lafızların güzel olması, epeyce istisnası olan bir kuraldır. Mahreçleri yakın olan harflerden oluşan lafızlardan da güzel olanlar vardır, örneğin seçerî harflerden oluşan جَيْش ve شَجَى lafızları gibi.³¹

İbnu'l-Esîr bu eleştirilerinin bir kısmında haklı gözükmemektedir. Arap dilindeki harflerin çoğunluğunun böyle olması, İbn Sinân el-Hafâcî'nin bilmediği bir husus değildir. O bir konuda uyarıda bulunmaktadır. Bu hususa dikkat edildiğinde hutbede tökezleneceği, şiirin veya yazının yazılmasının uzun süreceği iddiası da yerinde değildir. Çünkü bir taraftan dilde kullanılagelen lafızların çoğu güzel lafızlardır, söz söyleyen kişi bunları bulmakta sıkıntı çekmeyeceği gibi, başlangıçta güzel lafızlar bulmada sıkıntı çekilse bile bir süre sonra güzel lafızlarla konuşmak selika haline gelir ve İbnu'l-Esîr'in söylediği sıkıntılar ortaya çıkmaz.

Yalnız daha sonra gelen belagatçilerin çoğu İbn Sinân'ın görüşünü kabul etmemişler, tenâfürün zevke bağlı olduğunu söylemişler ve sırf mahreç yakınlığının bu konuda ölçü olamayacağını belirtmişlerdir.³²

İkincisi: Lafzın telifinde, mahreçleri birbirine yakın harflerden oluşmada eşit olsalar bile kulağın diğer lafızlara göre güzellik ve meziyet bulmasıdır. Tıpkı bazı nağmeler ve renklerde, aynı cinsten olan renkler ve nağmelerde gözün ve kulağın bulamadığı bir güzelliğin olması gibi. Bütün bunlar telifin vuku bulduğu bir yönden dolaydır.³³

Buna örnek olarak ع ذ ب harflerinden oluşan kelimeleri gösterir. Yer ismi olan العَدْبُ, kadın ismi olan عَدْبِيَّة kelimeleri ve aynı kökten gelen عَذَب, عَذَاب ve عَذَب kelimelerini zikreder. Bu harflerden oluşan kelimelerin telifinde buradaki sıralamaya uyanlara yakın güzellikte kelime bulunmaz. Bunun sebebi sadece harflerin mahreçlerinin yakınlığı değildir. Eğer "Zâl" veya "Bâ" başa alınsa, takdim ve tehirin bozduğu nağmelerin telifindeki çeşit/darb dolayısıyla "Ayn" harfinin "Zâl" harfinden önce gelmesinde bulunan nitelikteki güzellik bulunmaz.

Mesela dal için kullanılan غُصْن veya فَتْن kelimesinin kullanılmasının, aynı anlamı ifade eden عُصْلُج kelimesinin kullanılmasından daha güzel olduğu, أَعْصَانِ الْبُون ifadesinin, عَسَالِيحِ الشَّوْحَط ifadesinden daha güzel olduğu herkesin malumudur.³⁴

el-Hafâcî bu hususta şu yorumu yapar:³⁵ "Bu hususta tartışan kimseye şöyle denir: Sana iki şarkıcı ve karışımı farklı iki elbise gelse, iki şarkıcıdan birinin sesinden zevk aldığını, iki elbiseden birinin karışımını diğerinden üstün tuttuğunu söylemen caiz olur mu? Eğer böyle değil derse, akıllılar zümresinden ayrılmış ve gönlünden geçeni söylememiş olur. Ona niçin birini ötekine tercih ettiği sorulduğunda, bizim iki lafızdan birini tercih ederken söylediğimizden başka söyleyecek bir şey bulamayacaktır."

³¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir*, I, 155-157.

³² Bkz. *Şurûhu't-Telhîs*, I, 77.

³³ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 61.

³⁴ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 61, 62.

³⁵ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 62.

Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî'nin (ö.345/965) aşağıdaki beytini bu hususa örnek verir:³⁶ (Tavîl)

إذا سارت الأحداجُ فوقَ نَباتِهِ تَفَاوَحَ مِسْكُ العائياتِ ورَنْدُهُ

"Mahfeler orasının bitkileri üzerinde yürüdüğünde, güzel kadınların (sürdüklere) misk kokusu ile (o vadinin bitkisi olan) rendin kokusu birbirine karışır"

Çünkü تَفَاوَحَ çok güzel bir kelimedir.³⁷

Hoş olmayanın diğer bir örneği yine el-Mutenebbî'ye aittir:³⁸ (Mutekârib)

مباركُ الاسمِ أَعْرُ اللَّقَبِ ... كريمُ الجِرمِ شَرِيفُ النَّسَبِ

"(Seyfu'd-devle) ismi mübarek, lakabı şerefli, yüce ruhlu, necip soyludur"

İbn Sinân الجِرمِ kelimesinde kulağa hoş gelmeyen ve itici gelen bir telif görüldüğünü belirtir. Diğer bir örnek Zuheyr b. Ebî Sulmâ'ya (ö.609) aittir: (Tavîl)

تَقِيُّ نَقِيٍّ لم يَكْثُرْ غَنِيمَةً ... بِنَهْكَه ذِي قَرَبِي وَلَا يَحْتَلِدُ

"Kendini koruyan, temiz biridir, akrabaya tasallutta bulunarak ganimet (mal) çoğaltmış da, kötü huylu bir cimri de değildir."³⁹

Bu beyitte geçen حَقَلَد kelimesinin الجِرمِ kelimesinden daha çirkin olduğunu söyler.⁴⁰

Üçüncüsü: Kelimenin el-Câhiz'in (ö.255/869) dediği gibi pürüzlü ve vahşi (kaba) olmamasıdır. Bu hususa örnek olarak Ebû 'Alkame en-Nahvî'ye nispet edilen ما لکم تَتَكَوُّونَ على تَتَكَوُّونَ على ذِي جَنَّةٍ أَفَرَنْعُوا عَنِي (size ne oluyor da, delinin başına toplandığınız gibi başıma toplandınız, benden uzaklaşın) ifadesini nakleder. Çünkü تَتَكَوُّونَ ve أَفَرَنْعُوا kelimeleri vahşidir. Kulağın kabul etmediği telif çirkinliği ve pürüz ile iki illeti bir araya getirmiştir.⁴¹

Usta şairlerin gazellerinde mekan ve kadın isimlerinde pürüzlü ve kulağa hoş gelmeyen isimlerden uzak durduklarını belirtir ve bu sebeple el-Hafîl b. Ahmed (ö.175/786) ve Cerîr'in (ö.110/728) şiirlerinde kullandıkları Bevza' ismini kusurlu bulur ve Cerîr'in aşağıdaki beytini zikreder:⁴² (Kâmil)

هَلَّا هَزَيْتُ بَعِيرَنَا يَا بَوْرَعُ...وتقول بَوْرَعُ قَدْ دَبَبْتَ عَلَى العِصَا

"Bevza', asaya dayanarak geldin diyor, keşke başkasıyla eğlenseydin ey Bevza'!"

Halife bunu duyunca, Bevza' adını kullanarak şiiri ifsat ettin demiştir.⁴³ Bu beyti eserinde zikreden Ebû Hilâl el-'Askerî de, Bevza' adının hoş olmayan (bağız) bir isim olduğunu söyler, ama sebep belirtmez.⁴⁴ İbn Reşîk (ö.456/1063) ise, bu hususa açıklama getirir ve şairlerin hoş ve telaffuzu kolay olduğunu düşündükleri

³⁶ el-Berkûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Mutenebbî*, II, 120.

³⁷ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 62.

³⁸ el-Berkûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Mutenebbî*, I, 227.

³⁹ A'lem eş-Şentemerî, *Şerhu Dîvânî Zuheyr b. Ebî Sulmâ el-Muzenî*, s. 95.

⁴⁰ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 63.

⁴¹ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 63.

⁴² Tâcu'd-dîn Şalak, *Şerhu Dîvânî Cerîr*, s. 371.

⁴³ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 64.

⁴⁴ el-'Askerî, *Kitâbus-Sinâ'ateyn*, s. 114.

Leylâ, Hind, Selmâ gibi isimleri kullandıklarını söyler. es-Seyyid el-Himyerî (ö.173/789) tarafından da kullanıldığını söylediği Bevza' gibi diğer isimlerin bütün bir beyti ağırlaştıracağını ifade eder. Yezîd b. Ummu'l-Hakem (ö.105/723) tarafından kullanılan 'Â'îşe, Ebû Temmâm (ö.231/845) tarafından kullanılan Zeyânîb (Zeyneb kelimesinin çoğulu) adlarını da Bevza' ile aynı kategoride sayar. Seslerinin nahoşluğu veya hecelerinin çokluğu, bu isimlerin nahoş sayılmalarına yahut da şiir ifadelerinde kullanılmamalarına neden olmuştur. İbn Reşîk, Yezîd b. Ummu'l-Hakem ve Ebû Temmâm'ın beyitlerini zikrettikten sonra, bu iki şâir dışındaki yeni şâirlerin bu tür adları kullanmaktan kaçındıkları gözleminde bulunur.⁴⁵

el-Hafâcî, Kuseyyir 'Azze'nin (ö.105/723) şu beytinden hoşlanmadığını belirtir:⁴⁶ (Tavîl)

وما رَوْضَةٌ بِالْحَزْنِ طَيِّبَةٌ الثَّرَى ... يَمُحُّ النَّدى جُشَجَانُهَا وَعَرَاؤُهَا

"Engabeli arazide reyhanı da sığırgözü de nem saçan toprağı iyi bir yer yok"

Bu beyit hakkında yorum yaparken جشجات kelimesinin seçkin bir yer ismi olmadığını söyler, başka bir yer zikretmiş olsaydı şiire daha uygun olurdu, der.⁴⁷

Daha sonra sözlerinde garip anlamlar kullanan şairlere yüklenir ve eğer bunlar sözlerinde halkın tamamının ve seçkin-kültürlü kimselerin çoğunun bilmemesini istiyorlarsa, yaptıkları işin pek fena olduğunu ifade eder. Bunu kasten yaptıklarını düşünür ve onlara "eğer garip, kullanılmayan kelimeleri bilmekten hoşnut oluyorsanız, belagatten nasibiniz olmadığına da üzülmeniz gerekir"⁴⁸ diyerek eleştirir.

Dördüncüsü: Yine el-Cahız'ın de belirttiği gibi kelimenin sakıt, ammi (halk ağzı, fasih olmayan) olmamasıdır. Ammiye örnek olarak Ebû Temmâm'a ait aşağıdaki beyti verir:⁴⁹ (Basît)

جَلَيْتَ وَالْمَوْتُ مُبِدٌ حَرٌّ صَفْحَتِهِ ... وَقَدْ تَفَرَّعَ فِي أفعالِهِ الْأَجَلُ

"Ölüm halis yüzünü ortaya koymuş ve ecel davranışlarıyla firavunlaşmışken sen tecelli ettin."

Buradaki تفرعن fiili فرعون kelimesinden türetilmiştir. Bu fasih bir kelime değil, halkın kullandığı lafızlardandır. Halk bir kimseyi zorba olarak nitelerken تفرعن فلان (falan firavunlaştı) der.⁵⁰ Bu konuda el-Mutenebbî'ye ait diğer bir beyti örnek verir:⁵¹ (Kâmil)

إني على شَعْنِي بما في حُمْرِها ... لأَعْفُ عَمَّا في سَرَاوِيلاتِها

"Başörtüsünün içinde bulunana tutkumdan dolayı, şalvarlarının içinde bulunandan uzak duruyorum."

⁴⁵ İbn Raşîk, *el-'Umde*, II, 762, 763.

⁴⁶ Kuseyyir *Azze*, *Divan*, s. 163.

⁴⁷ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 67.

⁴⁸ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 67.

⁴⁹ es-Sûlî, *Şerh*, II, 186. Burada أفعاله yerine أفضاله kelimesi, diğer bir şerhte ise aynı kelime yerine أوصله kelimesi geçmektedir. Bkz. et-Tebrîzî, *Şerh*, II, 10.

⁵⁰ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 69.

⁵¹ el-Berkükî, *Şerhu Dîvânî'l-Mutenebbî*, I, 348.

el-Hafâcî, burada سراويلات kelimesinin aynı sebepten dolayı çirkin kaçtığını belirtir ve burada şairin iffetini dile getirmek için böyle bir kelime kullanarak kina-ye yapmaktansa, açıkça söylemesinin daha iyi olacağına dikkat çeker. Daha sonra da bu örnekleri verme maksadının şairleri karalamak olmadığını, sadece fesahat hatalarını göstermeyi amaçladığını belirtir. Eğer amacım karalamak olsaydı, onların iyi, güzel şiirlerini de sunmazdım, der.⁵²

Ebû Hilâl el-'Askerî'ye göre de lafız vahşî (kaba), bedevî, harcâlem (mubtezel) ve sokak diline ait (sûkî) olmamalıdır.⁵³

Beşincisi: Kelimenin sahih Arap örfünde geçerli olup, şâzz (kuraldışı, kelime türetme kurallarına uymayan) olmamasıdır. Bu kısma, dilcilerin kabul etmedikleri her şey ve nahiv alimlerinin reddettiği kelimenin bozuk kullanımı dahildir. Bu, bizzat lafzın Arapça olmaması nedeniyle olur.⁵⁴ el-'Askerî de gramer konusunda ortak kullanıma riayet edilmesini, teorik olarak kabul edilmiş bile olsa yaygın olmayan ve kullanılmayan terimlerden kaçınılmasını öğütlemiştir.⁵⁵

İbn Sinân, Arapça olmayan kelime kullanmaya örnek olarak Ebu's-Şîs (ö.196/811) ve el-Buhturî'ye (ö.284/897) ait beyitler verir ve bu beyitler dolayısıyla eleştirildiklerini belirtir. Bazen de kelime Arapça olur, ama Ebû Temmâm'ın aşağıdaki beytinde ki gibi dil örfünde kullanıldığı yerin dışında kullanılır:⁵⁶ (Kâmil)

حَلَّتْ مَحَلَّ الْبَكْرِ مِنْ مُعْطَىٰ وَقَدْ... زُفَّتْ مِنَ الْمُعْطَىٰ زِفَافَ الْأَيْمِ

"(Senin az mal ile ihsanın) ihsanda bulunan kişi dul ile zifafa girdiği halde, onun için bakire yerine geçti."

Yine el-Buhturî de aynı kusuru işlemiştir:⁵⁷ (Tavîl)

يَسْتَقُ عَلَيْهِ الرِّيحُ كُلَّ عَشِيَّةٍ... جُيُوبَ الْعَامِ بَيْنَ بَكْرٍ وَأَيْمِ

"Her akşam rüzgar, bir bakire ile bir dul (mezarı) arasında bulunan (kabrinin) üzerindeki bulutun sinisini deler."

أيم kelimesini الثيب kelimesinin kullanılması gereken yere koymuştur. Durum Arap dilinde böyle değildir. أيم kelimesi bakire olsun, dul olsun kocası bulunmayan için kullanılır. Allah Teâlâ da bunu Kitabında bu anlamda kullanmıştır:⁵⁸

وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامِيَّ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ

"İçinizden evli olmayanları, köleleriniz ve cariyelerinizden salih olanları evlendirin."

Allah Teâlâ'nın muradı, dul kadınların evlendirilip bakirelerin evlendirilmemesi değildir. Bu ayette kocası olmayan kadınları murat etmiştir.⁵⁹

Bir başka örnek olarak el-Buhturî'nin şu beytini sunar:⁶⁰ (Kâmil)

⁵² el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 69, 70.

⁵³ el-'Askerî, *Kitâbus-Sinâ'ateyn*, s. 111; ayrıca bkz: Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-şîrî*, s. 172.

⁵⁴ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 72.

⁵⁵ el-'Askerî, *Kitâbus-Sinâ'ateyn*, s. 112.

⁵⁶ et-Tebrîzî, *Şerh*, II, 662.

⁵⁷ el-Buhturî, *Dîvan*, II, 1105. Dîvan da يشق kelimesi تشق şeklinde geçmektedir.

⁵⁸ Nûr, 32.

⁵⁹ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 73.

مُتَحَيِّرِينَ فَبَاهِتٌ مُتَعَجِّبٌ ... مِمَّا يَرَى أَوْ نَاطِرٌ مُتَأَمِّلٌ

“Şaşkındırlar, (her biri) gördüğünden dolayı afallamış, garipsemiştir ya da bakıp düşünmektedir.”

باهت kelimesinin kötü ve kullanılmayan bir kelime olduğunu belirttiikten sonra Arapça’da مِهتَ الرَّجُلُ ve يِيهتُ şeklinde edilgen kullanım bulunduğunu, kişi için مَبهُوت kelimesinin kullanılıp باهت’in kullanılmadığını belirtir.⁶¹

Bu konuda, kelimeden bir harfin düşürülmesi, bir harf eklenmesi, harflerin değiştirilmesi, çoğulunun yanlış kullanımı, gayri munsarifin munsarif yapılması, müzekkerin müennes, müennesin müzekker yapılması gibi pek çok dil yanlışsı hakkında örnek verir.⁶²

Altıncısı: Kelimenin, söylenmesi kötü olan başka bir durum hakkında ifade edilmemesidir. Bunun örneği ‘Urve b. el-Verd el-‘Abs’ın şu sözüdür:⁶³ (Tavîl)

فُلْتُ لِقَوْمٍ فِي الْكَيْفِ تَرَوُّحُوا ... عَشِيَّةً بِنَا عِنْدَ مَاوَانَ رَزَّحَ

“Vardığımız akşamda Mâvân’da çitle çevrilmiş yerde bitkin düşmüş (ve oturmuş) topluluğa (kalkın, rızık bulmak için) dolaşın dedim”

el-Hafâcî beyitte geçen ve çit diye çevirdiğimiz الكيف kelimesinin, örten الساتر anlamında olduğunu ve bundan dolayı kalkana da الكيف denildiğini, şairin bu kelimeyi pisliği örten çukur, pislik çukuru anlamında kullandığını söyler. Arapların bedevi olduklarını ve bu tür çukurları bilmediklerini, dolayısıyla sonradan oluşan örfeye göre uygun olup, doğru yerde kullanılmış olsa da, şair burada mazur olup kınanmasa da, bu beyti ile misal getirmenin doğru olmadığını belirtir.⁶⁴

Yedincisi: Kelimenin mutedil olup, harf sayısının fazla olmamasıdır. Kelimeler, harflerinin sayısı bakımından olağan örnekleri geçerse çirkin olur ve fesahat yönlerinden birinden çıkmış olur. Bu hususa verdiği örneklerden biri Ebû Temmâm’a ait şu beyittir:⁶⁵ (Kâmil)

فَلَا ذَرِيحَانِ اخْتِيَالٌ بَعْدَ مَا ... كَانَتْ مُعْرَسَ عَمْرَةَ وَنِكَالِ

“Azerbaycan’ın, (önceleri) geçiş ve sürgün yeri olduktan sonra (bu durumundan dolayı) bir böbürlenmesi oldu.”

Azerbaycan kelimesinin uzunluğu ve harflerinin çokluğu dolayısıyla kötü bir kelime olduğunu, ayrıca Arapça da olmadığını belirtir.⁶⁶

→

⁶⁰ el-Buhturî, *Dîvan*, II, 937.

⁶¹ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 75.

⁶² el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 73-78; krş: el-‘Askerî, *Kitâbus-Sinâ’ateyn*, s. 111.

⁶³ ‘Urve b. el-Verd, *Dîvân*, s. 108. Dîvân’ın naşiri de, eski şarihlerden İbnu’s-Sikkît de الكيف kelimesini, deve ve koyunların muhafazası için ağaçlardan veya tahtalardan yapılmış çit olarak açıklamaktadırlar. Bkz. İbnu’s-Sikkît, *Şerhu Dîvânî ‘Urve b. el-‘Abd el-‘Absî*, s. 97. Bu izah, el-Hafâcî’nin yaptığı eleştiriyi çürütmüş olmaktadır. Ayrıca İbnu’s-Sikkît şerhinde بنا yerine بِنَا kelimesi yer almaktadır.

⁶⁴ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 78.

⁶⁵ et-Tebrîzî, *Şerh*, II, 62.

⁶⁶ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 81.

İbn Sinân bu örnekte eşanlamlısı olmayan bir kelimenin nasıl ifade edileceğine dair bir açıklama getirmemiştir. Şairin bu konuda eleştirilmesi kanaatimizce pek yerinde değildir.

İbnu'l-Esîr, kelimenin harf sayısının çok olmasının kusur sayılmasına itiraz etmiş ve uzun kelimeler içeren *فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ* "sana, onlara karşı Allah yeter"⁶⁷ ve *لَيْسَتْ خِلْفَتُهُمْ فِي الْأَرْضِ* "Allah onları yeryüzünde güç ve iktidar sahibi yapacak"⁶⁸ ayetlerini delil getirmiş ve el-Hafâcî'nin dediği gibi bunu kusur saymak yerine lafızların az sayıda harften oluşması, lafzın söylenmesinde kolaylık sağlar denilmesinin daha uygun olduğunu belirtmiştir.⁶⁹

İbnu'l-Esîr'in zikrettiği ayette olduğu gibi, lafzın bağlamın getirdiği bir çağrışım yapması gerekiyorsa, bu çağrışım sebebiyle harf sayısı çok olan bir kelime kullanılabilir, hatta tercihe şayan olabilir.⁷⁰

Sekizincisi: İncelikli, gizli, sayıca az olan şeyler veya benzerleri hakkında söz söylenirken kelimenin küçültme (tasgîr) kalıbında kullanılmasıdır. el-Hafâcî bunun söze güzellik kattığı kanaatinde olduğunu dile getirir.⁷¹

İbn Sinân mufred lafızların fesahat şartlarını bu şekilde belirlemiştir. Bedevî Tabâne, bu bilgilerin beyan konularının en zevklilerinden biri olduğunu, edebi ürün eleştirisi yapacak kimselerin melekelerini geliştirecek, edebi ürün ortaya koyacak kişilere yol gösterecek ve hata yapmamalarını sağlayacak bilgiler içerdiği için önemli olduğunu söyler; belagat çalışmalarının, belagat öğretmeyen ve edebi-yata yardımcı olmayan kuru kurallarla dolu olmayan bu eser gibi olması temennisinde bulunur.⁷²

Murekkeb Lafızlarda Bulunması Gerekenler

Birincisi: Kelimelerde yakın harflerin bulunmaması.⁷³ Bu birinci kısımdaki şartın aynısıdır. Buna şu iki beyti örnek verir:

لَوْ كُنْتُ كُنْتُ كُنْتُ كُنْتُ كَمَا ... كُنَّا نَكُونُ وَلَكِنْ ذَاكَ لَمْ يَكُنْ

"Eğer sen olsaydın, aşkı gizlemiş olurdun, (böylece) olduğumuz gibi olurdun, fakat bu olmadı."

Diğer örnek beyit Ebû Temmâm'a aittir:⁷⁴ (Kâmil)

فَالْمَجْدُ لَا يَرَى بَأْنَ تَرَى بَأْنَ ... يَرَى الْمُؤْمَلُ مِنْكَ إِلَّا بِالرَّحَى

"Şeref, senin rıza göstermenden başka şey beklemeyen kişiye rıza göstermene rıza göstermez."

⁶⁷ el-Bakara, 137.

⁶⁸ en-Nûr, 55.

⁶⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir*, I, 185, 186.

⁷⁰ Rizk, *el-Mesâilu'l-belağiyye*, s. 56.

⁷¹ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 81.

⁷² Tabâne, *el-Beyânu'l-'Arabî*, s. 111.

⁷³ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 90.

⁷⁴ es-Sûlî, *Şerh*, I, 608.

Bu beyti şairden dinleyen İshak b. İbrahim el-Mevsilî'nin "Kendini parçaladın ey Ebû Temmâm, şiir bu kadar zor değildir!" dediğini aktarır.

Kelimelerin tekrar edilmesinin de bu kısma girdiğini, hatta kelime tekrarının mahreçleri yakın harfleri kullanmaktan daha kötü ve çirkin olduğunu belirtir.⁷⁵ Örneğin el-Mutenebbî'ye ait şu beyit:⁷⁶ (Basît)

العَارِضُ الْهَيْتِ بِنُ الْعَارِضِ الْهَيْتِ... بِنُ الْعَارِضِ الْهَيْتِ بِنُ الْعَارِضِ الْهَيْتِ
"Cömert (yağmur yağdıran bulut) oğlu cömert oğlu cömert oğlu cömerttir."

Bir başka örnek ise el-Hutay'e'nin (ö.59/678) aşağıdaki beytidir:⁷⁷ (Tavîl)

أَلَا حَبْدًا هِنْدٌ وَأَرْضٌ بِهَا هِنْدٌ... وَهِنْدٌ أَتَى مِنْ دُونِهَا النَّأْيُ وَالْبُعْدُ
"Hind de, Hind'in bulunduğu yer de ne güzeldir. Hind ile benim aramda uzaklık ve mesafe vardır."

Aynı kusurun bulunduğu bu beyit hakkında hocası Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin (ö.449/1057), şair sevgilisine duyduğu hislerden dolayı adını çok zikretmiş olduğu, dolayısıyla mazur görüleceği şeklinde yorum yaptığını aktarır.⁷⁸

Ebû Hilâl el-'Askerî'ye göre ise, belli kelimelerin ve ifadelerin tekrarlanması sadece bir düşünceyi vurgulamak veya açıklamak gibi belli bir amaca hizmet ettiği zaman vuku bulmalıdır.⁷⁹ Meselâ, Cahiliye şâiri Muhelhil b. Rebî'a (ö.531) bir kasidede aynı ifadeyi yaklaşık yirmi kez tekrarlar.⁸⁰ Buna karşın bir kelime, kısa bir cümlede rasgele tekrarlanırsa, bu bütün yapıya zarar verir. Bu yüzden yazar ve şâir bundan kaçınmalıdır.⁸¹

İkincisi: Sözde takdim ve tehirin bulunmamasıdır.⁸² Örneğin el-Ferazdak (ö.112/730) Hişam b. Abdu'l-Melik'in dayısı İbrahim b. İsmail'i methederken şöyle demiştir: (Tavîl)

وما مثله في الناس إلا مملكا... أبو أمه حي أبو يقرابه

"İnsanlar içerisinde bir hükümdar dışında onun benzeri yoktur, (zaten o hükümdar da) annesinin babası ve onun da babasıdır."

Bu ifadenin düzgün şekli olmalıydı.⁸³ وما مثله في الناس حي يقرابه إلا مملكا أبو أمه حي

Üçüncüsü: Sözün anlamı bozacak, yönünden çevirecek şekilde maklub (ters çevirilmiş) olmamasıdır.⁸⁴ Buna 'Urve b. el-Verd'e ait şu beyitleri örnek verir:⁸⁵ (Vâfir)

⁷⁵ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 95.

⁷⁶ el-Berkûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Mutenebbî*, IV, 348. el-Berkûkî, el-'Ukberî'nin bu beyti hocasına sorduğunu ve hocasının da eğer bu beyit kusurlu ise, Hz. Peygamber'in "Yusuf asil oğlu asil oğlu asildir" hadisinin de kusurlu sayılacağı şeklindeki bilgiyi aktardıktan sonra lafızların hadiste de, bu beyitte de ataların şerefini belirtmek için tekrarlandığını söyler.

⁷⁷ el-Hutay'e, *Divân*, s. 71.

⁷⁸ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 96.

⁷⁹ el-'Askerî, *Kitâbus-Sinâ'ateyn*, s. 144, 145.

⁸⁰ Muhelhil b. Rebî'a, *Divân*, s. 40-42.

⁸¹ el-'Askerî, *Kitâbus-Sinâ'ateyn*, s. 114.

⁸² el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 103; krş: el-'Askerî, *Kitâbus-Sinâ'ateyn*, s. 114.

⁸³ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 104.

⁸⁴ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 106.

فَلَوْ أَنِّي شَهِدْتُ أَبَا سَعَادٍ ... عَدَاةَ عَدُوِّ لِهَجَّتِهِ يَفُوقُ
فَدَيْتُ بِنَفْسِهِ نَفْسِي وَمَالِي ... وَمَا أَلُوكَ إِلَّا مَا أُطِيقُ

"Yarın sabah Ebû Su'âd'ı can çekişirken görürsem, canıma ve sahip oldukları-
ma onu feda ederim de, gücümün yettiğinden başkasına mani olamam."

Burada فدیت بنفسه نفسي (canımı ona feda ederim) demek istediğini söyler.

Lafızların yerinde kullanılma şartlarından birisi de kelimenin haşv olarak bulunmamasıdır.⁸⁶ Haşvin aslı, kendisiyle maksadın vezni düzeltmek veya kafiyelerin ve revî harflerinin uyumu, seci maksadı, bir anlam ifade etmeksizin fasılların telifidir. Bunlar da iki kısımdır:

Ya söz tesirde bulunur, bulunmadığı zaman tesirinde eksiklik hissedilir; ya da tesir etmez, söze dahil olup olmamasının bir katkısı bulunmaz.

Eğer tesir ediyorsa bu iki kısımdır:

Birincisi, bir fayda ifade etmesidir. Bununla kelimelerin güzelliği ve zarafet kazanır. Bu kısım takdire şayandır.

İkincisi: Sözde eksiklik ya da anlamda bozukluk oluşturmaktır. Bu ise kusur kabul edilir.⁸⁷

Haşv olarak bulunup anlam katana örnek el-Mutenebbî'nin şu beytidir:⁸⁸
(Tavîl)

وَحْتَقِرُ الدُّنْيَا احْتِقَارَ مُجْرَبٍ ... يَرَى كُلَّ مَا فِيهَا وَحَاشَاكَ فَانِيًّا

"Dünyayı, oradaki -(Allah) seni istisna etsin- her şeyi fani gören tecrübe sahibi biri olarak hakir görürsün."

Çünkü burada حاشاك, vezni tamamlamak için getirilmiştir. Eğer احتقار مجرب يرى şeklinde ifade edilirse, anlam düzgün ve doğru olur. Fakat burada hem vezin düzeltilmiş, hem de muhatabı öven bir dua dile getirilmiştir.⁸⁹

Anlamda eksiklik oluşturan ve temayı/maksadı bozan haşve el-Mutenebbî'nin Kâfûr el-İhşîdî'yi methederken söylediği şu ifadeyi örnek olarak verir:⁹⁰ (Basît)

تَرَعَرَعَ الْمَلِكُ الْأَسْتَاذُ مُكْتَهَبًا ... قَبْلَ اكْتِهَالِ أَدِيبًا قَبْلَ تَأْدِيبِ

"Melik Üstad olgunluk çağına gelmeden olgun, edep öğretilmeden edepli olarak yetiştirdi."

الملك kelimesinden sonra الأستاذ kelimesini kullanması onun için büyük eksikliktir. الملك ve الأستاذ kelimeleri arasındaki fark açıktır. الأستاذ kelimesi burada haşv olarak bulunmuş ve anlamda eksiklik oluşturmuştur. Çünkü medihten maksat, övülen kişinin konumunu büyük, durumunu yüce göstermektir; →

⁸⁵ İbnu's-Sikkât, Şerhu Dîvânî 'Urve b. el-'Abd el-'Absî, s. 205.

⁸⁶ Haşv, şiirdeki temanın ihtiyaç duymadığı, çıkarıldığında anlamda bir eksiklik hissedilmeyen bir lafzın, vezni tamamlamak için beyte katılmasıdır.

⁸⁷ el-Hafâcî, Sirru'l-fesâha, s. 138, 139; krş: el-'Askerî, Kitâbus-Sinâ'ateyn, s. 35, 36.

⁸⁸ el-Berkükî, Şerhu Dîvânî'l-Mutenebbî, IV, 427.

⁸⁹ el-Hafâcî, Sirru'l-fesâha, s. 139.

⁹⁰ el-Berkükî, Şerhu Dîvânî'l-Mutenebbî, I, 293.

övülen kişinin konumunu büyük, durumunu yüce göstermektir; aşağılamak ya da durumunu küçük göstermek değildir.⁹¹

Etkide bulunmayan haşve örnek olarak Ebû Temmâm'ın aşağıdaki beytini verir:⁹² (Tavîl)

فخرٌ صريعاً بين أيدي القصائد ... جَذَبْتُ نَدَاهُ غُدْوَةَ السَّبْتِ جَذْبَةً

“Cumartesi sabah vakti cömertliğini uyandırdım ve (cömertliği) kasidelerin önünde yere kapaklandı.”

İbn Sinân bu beyit hakkında şunları söyler:⁹³

“Bu beyitteki السبت غدوة ifadesi haşv olarak bulunmaktadır. Kim, övülen kim-
senin Ebû Temmâm'a ihsanda bulunduğu günü öğrenmekten etkilenir? İhsanın
Cumartesi veya Pazar olması ne fark eder?”

İbn Sinân el-Hafâcî, bu hususlara yergide kullanılan lafızları medihte, medihte kullanılan lafızları yergide kullanmamak gerektiğini ekler. Tüm temaların, kendilerine uygun lafızları vardır. Ciddi konuların kendine has lafızları olduğu gibi, hezlî konuların da kendine has lafızları vardır. Buna örnek olarak Ebû Temmâm'a ait şu beyti verir:⁹⁴ (Kâmil)

ما زال يَهْدِي بِالْمَكَارِمِ دَائِباً ... حَتَّى ظَنَّنَا أَنَّهُ مَحْمُومٌ

“Bizi hummaya tutulmuş sandıracağ derecede hâlâ ihsanlarla eğlenip oyna-
mayı sürdürüyor.”

Çünkü يَهْدَى ve محموم kelimeleri medihte değil yergide kullanılan kelimelerdendir.⁹⁵

Aynı kapsama giren diğer bir husus da, şiirlerde veya risaleler, hutbeler gibi nesirlerde kelamcılar, nahivciler, mühendisler gibi çeşitli ilim ve meslek dallarına has olan lafızların ve anlamların kullanılmamasıdır. Bir iş veya ilim hakkında söz söylerken, o ilme ait lafızların kullanılması lazımdır. Bu nedenle el-Cahız'ın sözle-
rini değerli sayar. Çünkü el-Cahız, örneğin kelam meselelerinden bahsederken ke-
lamcılarının kullandıkları üsluptan ayrılmamıştır. Bunları okuyan kelamdan başka bir ilmi bilmediğini, başka bir alanda iyi olmadığını düşünür. Bu tür kusura örnek olarak Ebû Temmâm'a ait, kelamcılarının lafızlarının kullanıldığı şu beyti verir: (Ba-
sît)

وَهَمَّةٌ جَوْهَرٌ وَمَعْرُوفٌ عَرَضٌ ... مَوْدَةٌ ذَهَبٌ، أَثَارَهَا شَبِهَ

“Aşk altındır, onun meyvesi (altına) benzeyen (pirinçtir), ilgi cevher (öz), dost-
luğu ilinektir.”

Çünkü cevher ve araz kelamcılara has lafızlardandır.⁹⁶

Aynı şâirin nahiv ilmi terimlerini kullandığı bir beyti:⁹⁷ (Kâmil)

⁹¹ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 141, 142.

⁹² es-Sûlî, *Şerh*, I, 420.

⁹³ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 144, 145.

⁹⁴ es-Sûlî, *Şerh*, II, 420. es-Sûlî şerhinde المكارم yerine المواهب kelimesi geçmektedir.

⁹⁵ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 154.

⁹⁶ el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s. 159.

“Fiillerin isimlerle oynayışı gibi, açtığı izler akıllarla oynayan şiddetli bir rüz-gârdır.”

Bu konuda Endülüslü şiir teorisini Hâzım el-Kartâcennî, el-Hafâcî’den etki-lenmiş, görüşlerini benimsemiş ve aynı örnekleri zikretmiştir.⁹⁸

İbn Sinân, Sirru’l-Fesâha’da fesahat konusunun yanında belagat ve bedi sa-natlarını ele almış,⁹⁹ bu sanatları eleştirel ve edebi şekilde sunmuş, bu sanatları pek çok iyi ve kötü örnekleriyle izah etmiş, bunların niçin iyi veya kötü olduğunu üstün bir edebi zevkle ortaya koymuştur.¹⁰⁰

Sonuç olarak İbn Sinân el-Hafâcî, Sirru’l-fesâha adlı eserinde fesahat ve be-lagat ilişkisi üzerinde durmuş ve Arap belagatçileri arasında ilk kez fesahat konu-sunu ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ele almıştır. Bu işe girişirken kendisine ede-bi ve dini olmak üzere iki amaç belirlemiş, edebiyatla ilgilenenlere fesahatin ne olduğunu öğretmek amacıyla konuları yeterince fasih olan ve kusurlu bulunan ör-neklerle açıklayarak eserini tam anlamıyla bir ders kitabına büründürmüş, bunun yanında kendisi sarfe görüşüne sahip olmasına karşın eserinin Kur’ân’ın mucize oluşunun ispatlanmasına katkıda bulunacağını ifade etmiştir. Yaptığı taksim ve öne sürdüğü görüşler bazı istisnalar bulunmakla birlikte kabul görmüş, geliştirdiği an-layışla edebi dilin gelişmesine katkıda bulunmuş ve kendisinden sonra gelenleri etkilemiştir.

Kaynakça

- A’lem eş-Şentemerî (ö.476/1083), *Şerhu Dîvânî Zuheyr b. Ebî Sulmâ el-Muzenî*, Matba’atu’l-Hamîdiyyeti’l-Misriyye, Kahire, 1323.
- Arpa, Enver, “İ’câzü’l-Kur’ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, Ankara, 2002, sayı: XLIII/1, ss. 81-107.
- el-’Askerî, Ebû Hilâl (ö.395/1004), *Kitâbus-Sinâ’ateyn - el-kitâbe ve’s-şi’r-*, Matba’atu Mahmud Bek, İstanbul, 1320.
- el-Berkûkî, ‘Abdu’r-Rahmân (1876-1944), *Şerhu Dîvânî Hassân b. Sâbit el-Ensârî*, Matba’atu’r-Rahmâniyye, Mısır, 1929.
- el-Berkûkî, Abdu’r-Rahmân, *Şerhu Dîvânî’l-Mutenebbî*, Dâru’l-Kitâbi’l-’Arabî, Beyrut, 1986.
- el-Buhturî, Ebû ‘Ubâde el-Velîd (ö.284/897), *Dîvan*, nşr. Muhammed Altuncî, Dâru’l-Kitâbi’l-’Arabî, Beyrut, 2005.
- el-Curcânî, ‘Abdu’l-Kâhîr (ö.471/1078), *Delâilü’l-İ’câz*, nşr. Muhammed Altuncî, Dâru’l-Kitâbi’l-’Arabî, Beyrut, 1995.
- Dayf, Şevkî, *el-Belâğa – tetavvur ve târîh-*, Dâru’l-Me’ârif, Kahire, 1995.
- Dikici, Recep, “Hafâcî, İbn Sinân” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1997, c. XV, ss. 71, 72.
- el-Hafâcî, Ebû Muhammed ‘Abdillâh b. Muhammed b. Sinân (ö.466/1073), *Sirru’l-fesâha*, nşr. ‘Alî Fûde, Mektebetü’l-Hancî, Kahire, 1932.
- el-Hutay’e (ö.59/678), *Divân*, nşr. Mufîd M. Kumeyha, Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, Beyrut, 1993.

→

⁹⁷ et-Tebrîzî, *Şerh*, I, 27.

⁹⁸ Hâzım el-Kartâcennî, *Minhâcu’l-buleğâ*, s. 188-191.

⁹⁹ Bkz. Şevkî Dayf, *el-Belâğa*, s. 152 vd.

¹⁰⁰ Tabâne, *el-Beyânu’l-’Arabî*, s. 115.

- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman (ö. 392/1002), *el-Hasâis*, nşr: M. Ali en-Neccâr, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Kahire, 1952.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed (ö.395/1004), *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa*, nşr: Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlû'd-dîn Muhammed b. Mukerram (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, ts.
- İbn Raşîk el-Kayravânî (ö.456/1063), *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, nşr. Muhammed Karkazân, Matba'atu'l-Kâtibi'l-'Arabî, Şam, 1994.
- İbnu's-Sikkît (ö. 244/858), Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak, *Şerhu Dîvânî 'Urve b. el-'Abd el-'Absî*, nşr. Muhammed b. Ebî Şeneb, Hizânetu'l-Kutubu'l-'Arabiyye, Cezayir, 1926.
- İbnu'l-Esîr (ö.637/1240), Diyâu'd-dîn Nasrullah b. Ebi'l-Keram Muhammed, *el-Meselu's-Sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, nşr. M. Muhammed 'Arîda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- el-Kartâcennî, Hâzîm (ö.684/1285), *Minhâcu'l-buleğâ ve sîracu'l-udebâ*, nşr: M. Habîb b. el-Hûca, Daru'l-Ğarbi'l-'Arabî, Beyrut, 1996.
- Kudâme b. Ca'fer (ö.337/948), *Nakdu's-şî'r*, nşr: M. Abdu'l-Mun'im Hafâcî, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Kuseyyir Azze (ö.105/723), *Divan*, nşr. Kadri Mâyû, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1995.
- Muhelhil b. Rebî'a (ö.531), *Dîvân*, şerh. Talâl Harb, ed-Dâru'l-Âlemiyye, yy., ts., s. 40-42.
- Polat, Fethi Ahmet, "Bir İ'cazû'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", *Marife*, Konya, 2003, sayı: III, ss. 185-216.
- Rizk, 'Abdu'l-Mun'im es-Seyyid eş-Şehhât, *el-Mesâilu'l-belağîyye beyne Meysemi'l-Bahrânî ve'bni Sinân el-Hafâcî*, Basilmamiş Yüksek Lisans Tezi, Mansura, 2000.
- es-Sûlî, Ebû Bekr (ö.335/947), *Şerhu's-Sûlî li Dîvânî Ebî Temmâm*, nşr. Halef Raşîd Nu'mân, Dâru't-Talî'a, Beyrut, 1978.
- es-Suyûtî, Celâlu'd-dîn (ö.911/1505), *el-Muzhîr fî'l-luğa ve envâih*, nşr: Muhammed Abdu'r-Rahîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2005.
- Şalak, Tâcu'd-dîn, *Şerhu Dîvânî Cerîr*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 2005.
- Tabâne, Bedevî, *el-Beyânu'l-'Arabî -dirâse târihiyye fenniye fî usûli'l-belâğati'l-'Arabiyye-*, Mektebetu Anglo el-Misriyye, 2. basım, Kahire, 1957.
- Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lugatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973.
- et-Tebrîzî, el-Hatîb (ö.502/1109), *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, nşr. Râcî el-Esmer, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 2005.
- 'Urve b. el-Verd (ö.592), *Dîvân*, nşr. Sa'dî ed-Dannâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1996.
- ez-Zemahşerî (ö.538/1143), Ebu'l-Kâsim Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu'l-belâğa*, M. Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

İslam Estetiğinin Hadis Temeli

Mustafa Yıldırım

Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Türk-İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
myildirim@selcuk.edu.tr

Emine Güzel

Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Yüksek Lisans Öğrencisi
egüzel@selcuk.edu.tr

Özet

Bu çalışmada, hadislerde geçen güzellikle ilgili sekiz konu ele alınmıştır. Bunlar, "Güzel Giyinme", "Güzel Koku", "Her İşin Güzel Yapılması", "Güzel Söz", "Güzel Ses", "Güzel İsim", "Güzel Muamele" ve "Güzel Ahlak"tır. Her bir konuya ait hadisler ana kaynaklarından verilmiştir. Güzellik konusunda Hz. Peygamberin uygulamaları, onun zamanında cereyan eden hadiseler ve sözleri ile ilgili rivayetler, çalışma konumuzun kaynağını oluşturmaktadır. Hz. Peygamberin "en güzel örnek" olarak gönderilmiş olması zaten bütün güzelliklerin öğreticisi olduğu mesajını vermektedir. Dolayısıyla ondan gelen haberler güzellik medeniyeti inşa etme hedefini de açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca sonuç ve değerlendirme kısmında da görüşlerimiz ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam, hadis, estetik, güzellik.

Basis of the Hadith at the Islamic Aesthetics

In this study, beauties of the prophet as saying as many as eight have been determined. These are, "Nice dress", "Beautiful fragrance", "Every good work done", "Good speech", "Nice voice", "Nice name", "Good behavior" and "Good ethics". The Prophet's practices, the events of his time and his words are the source of the study. The Prophet, "the most beautiful example" to be sent as a message that already has all the beauty tutorial. So the news from her goal of becoming more clearly evident to build a civilization of beauty. In addition, we have expressed our view in result.

Key Words: Islam, hadith, aesthetic, beauty.

Atf

Mustafa Yıldırım-Emine Güzel, *İslam Estetiğinin Hadis Temeli*,
Marife, Bahar 2011 S. 153-168

Giriş

Sanatın nasıl bir geçmişi varsa sanat ve güzellik üzerine düşünüşün de öyle bir geçmişi vardır. Sanattaki değişimleri sanat tarihinden öğrendiğimiz gibi, güzellik ve sanat üzerindeki düşünüşün ne gibi evrelerden geçtiğini de estetik tarihten öğrenmekteyiz.

Estetiğin konusu güzelliktir. Şu var ki insan yaşadığı âlemden doğru ve iyinin yanında güzeli de arar. Estetiğin konusunu tayin etmek mümkün olmakla beraber güzel ve güzelliğin tarifinde birlik sağlamak mümkün değildir. Tarihî açıdan bakıldığında geçmişten günümüze güzelin birçok tarifi yapılmış; çeşitli estetik görüşleri içinde farklı güzellik tarifleri yer almıştır. Öte yandan kimine göre güzel objektiftir, kimine göre de sübjektiftir.

İnsanoğlu tarih boyunca meskenlerin, şehirlerin en güzelinde yaşamayı istemiş ve ebedî hayatın da en güzelini yaşamayı hedeflemiştir. Bunun için de elinden geleni yapmaya çalışmıştır. Dinî ve kültürel farklılıklara rağmen en ilkel toplumlarda dahi bu ortak istek hep var olagelmıştır.

Hız. Peygamber yaşantısıyla her yönden insanlık âlemine örneklik teşkil etmiş ve insanların her açıdan güneze ulaşmasını arzulamıştır. Bunun içindir ki “üsve-i hasene” (en güzel örnek) olarak gönderilmiştir. Bu çalışmada onun sözlerinde geçen güzellikle ilgili konuları ele almaya çalışacağız.

I. Hadislerde Geçen Güzellik Kavramları

I. 1. Güzel Giyinme

Ebû Zer (r.a) anlatıyor: Resulullah (s.a) şöyle buyurdular: “Cuma günü kim güzelce yıkanır, mükemmelce temizliğini yapar, güzel elbiselerini giyinir, ailesinin kokusundan Allah’ın takdir ettiğini sürünür, sonra da Cuma namazına gider; camide boş söz etmez, oturan iki kişinin arasına girmezse o cuma ile önceki cuma arasındaki küçük günahları affedilir”¹.

Hız. Cabir (r.a) anlatıyor: “Resulullah (s.a) bir adamı saçları darmadağınık olarak gördü. Bunun üzerine;

“Bu adam saçlarını düzeltip, tertibe sokacak bir şey bulamadı mı?” diye memnuniyetsizliğini izhar etti. Derken o sırada bir diğer adam gördü. Onunda da üstü başı kirliydi. Bunun hakkında da: “Şu adam elbisesini yıkayacak bir şey bulamıyor mu?” diye söylendi².

Bu hadis, saçın gelişigüzel bırakılmayarak, yıkamak, taramak suretiyle ona güzel bir görünüm kazandırılması gerektiğini belirtmektedir. Hadis ayrıca üst başın ve beden her çeşit görünen kirden temizlenmesi için yıkanmasını ve temiz tutulmasını emretmektedir.

¹ Tirmizî, Birr 55.

² Ebû Dâvûd, Libas 17.

Yine Resulullah (s.a)'in kadınlarla erkeklerin saç şekli, dış görünüşü gibi hususlarda birbirlerine benzememeleri gerektiğini bildirmesi³ estetiğe olan ilgisini göstermektedir.

Sadece su ile de olsa kişinin fiziksel temizliğini yapması ve bu konuda her zaman titizlik göstermesi gerekir. Şu var ki hadiste bu iş için her ne kadar sadece cuma günü zikredilmişse de hakikatte bu işin sadece cuma günü değil her zaman yapılması emredilmektedir

Atâ b. Yesar (r.a) anlatıyor: Resulullah'a (s.a) saç sakalı karmakarışık bir adam gelmişti. Efendimiz ona eliyle işaret buyurarak sanki sakalını düzeltmesini emretmişti. Adam bunu yapıp tekrar geri geldi. Aleyhissalâtu vesselam: *"Şu hâl, sizden birinizin tıpkı bir şeytan gibi başı(ndaki saçlar) karmakarışık vaziyette gelmesinden daha hayırlıdır"*⁴ buyurdular.

Resulullah'ın, burada saç bakımsız karmakarışık olan kimseyi şeytana benzetmesi, Arap dilinde kötü ve çirkin şeylerin şeytana benzetilmesinin yaygın bir adet olmasındandır. Aynı şekilde iyi şeyler de meleğe benzetilmiştir. Kötü şeylerin şeytana benzetilmesine Kur'an'da da rastlanılmaktadır. Nitekim Kur'an'da cehennemdeki zakkum ağacı şeytana benzetilmiştir⁵. *"O cehennem dibinde çıkan bir ağaçtır. Tomurcukları şeytanın başları gibidir"*⁶.

"Allah odur ki arzı size durulacak yer, göğü de bina yaptı, sizi şekillendirdi, şekillerinizi de güzel yaptı ve sizi güzel rızıklarla besledi. İşte rabbiniz Allah budur. Bütün âlemleri yaratan Allah ne yücedir."⁷ ayeti Allah'ın insanı güzel bir surette yarattığını haber vermektedir. O halde insanda var olan bu maddi ve manevi güzellik korunmalıdır.

Ebû Hüreyre (r.a) anlatıyor: Resulullah (s.a) : *"Kimin saç varsa ona ikram etsin"* buyurdular⁸. Yani, saç yıkanmalı, temiz tutulmalı ve taranarak güzel bir görünüm kazandırmalı; dağınık, gelişigüzel bir halde bırakılmamalıdır. Hz. Peygamber saçını dağınık ve bakımsız bırakanlara müdahale etmiş, saç da dâhil kılık kıyafette dikkat edilmesini istemiştir.

Aişe (r.a) 'dan gelen bir irvayette; "İnsanlar Resulullah zamanında gerek Medine'ye yakın menzillerden ve gerek Medine etrafındaki köylerden cumada nöbetleşe hazır bulunurlardı. Sırtlarında yün abalar olduğu hâlde toz toprak içinde gelirlerdi de vücutlarına toz toprak sinerdi. Kendilerinden ter kokusu yayılırdı. Bir defa Resulullah benim yanımdayken bunlardan biri Peygamber'in huzuruna geldi Resulullah: *"Bari bu günümüzde (Cuma) iyice yıkanıp temizlenseniz."* buyurdu⁹.

³ Buhârî, Libas 61; Tirmizî, Edeb 34; İbn Mâce, Nikâh 22.

⁴ Nesâî, Zinet 60.

⁵ İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, s. 127.

⁶ Saffat, 37, 64- 65.

⁷ Mü'min, 40/64.

⁸ Ebû Dâvûd, Tereccül 3.

⁹ Müslim, Cuma 10.

Bu hadiste de yine kişinin beden ve kıyafet temizliğine dikkat etmesi gerektiği ifade edilmektedir. “Bari” kelimesi kullanılarak beden ve kıyafet temizliğinin cuma günüyle sınırlandırılmaması gerektiği kastedilmiştir.

Bayram, cuma gibi toplantı günlerinde veya günlük yaşantı içerisinde güzel elbiseler giyinmek, estetik bir hâl sergilemek Kur’an’da da emredilen bir husustur. Bu konu A’raf suresinde şu şekilde açıklanmıştır. “*Ey Âdemoğulları, mescide her gi-dişinizde süsünüzü alınız. Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz. Çünkü Allah israf eden-leri sevmez*”¹⁰.

I. 2. Güzel Koku

Ebû Zer (r.a)’den: Resulullah (s.a) şöyle buyurdular ki: “Cuma günü kim güzelce yıkanır, mükemmelce temizliğini yapar, güzel elbiselerini giyinir, ailesinin kokusundan Allah’ın takdir ettiğini sürünür, sonra da Cuma namazına gider; cami-de boş söz etmez, oturan iki kişinin arasına girmezse o cuma ile önceki cuma ara-sındaki (küçük günahları) affedilir”¹¹.

İbn Abbas (r.a)’dan rivayet edilen bir hadiste Resulullah (s.a) şöyle buyur-dular. “Bu Cuma gününü Allah, müminler için haftalık bayram kılmıştır. Öyleyse kim cumaya gelirse yıkansın. Eğer kokusu varsa ondan sürünsün. Misvak kullan-manız da gerekir”¹².

Hız. Ebû Bekir (r.a)’den gelen bir rivayette Resulullah (s.a) şöyle buyurdular. “Kime tîb¹³ ikram edilirse onu reddetmesin. Çünkü güzel koku verir ve taşıması da kolaydır”¹⁴.

Kişi herhangi bir ortamda bulunacağı zaman kılık kıyafetinin güzel ve temiz olmasına dikkat ettiği kadar kir, ter türünden insanın sevmediği, insana tiksinti verici kokulardan da arınmış olmaya özen göstermelidir. Zira tiksinti uyandırıcı kokular, kişilerin uzaklaşmasına sebebiyet verir.

Güzel koku sürünmek için sadece cuma gününün zikredilmiş olmasının ne-den, cuma günü büyük camilerde kalabalık bir cemaatin bir araya geliyor olmasıdır. Dolayısıyla böyle büyük kalabalıklarda kişinin diğer insanları rahatsız etme-mek için temiz olması ve güzel kokması gerekir. Ayrıca Allah’ın evi olarak kabul ettiğimiz dinî mabetlerimizde Allah’ın huzuruna çıkarken her yönden gayet temiz ve güzel olmamız elbette ki önemli ve gereklidir.

I. 3. Her İşin Güzel Yapılması

Hız. Osman (r.a) anlatıyor: Resulullah buyurdular ki: “Kim abdest alır ve ab-destini güzel yaparsa onun hataları vücudundan tırnak uçlarına varıncaya kadar çıkar, dökülür”¹⁵.

¹⁰ Araf, 7/31.

¹¹ Tirmizî, Birr 55.

¹² Müslim, Cuma 24.

¹³ “tîb”, hâl, davranış, söz ve ahlâkta nezahettir. Ancak güzel koku manasına da gelir.

¹⁴ Müslim, Elfaz 20; Ebû Dâvûd, Tereccül 6; Nesâî, Ziyet 75.

Bu hadiste belirtildiği üzere abdest alınacağı vakit bunun güzel bir şekilde yapılması gerekmektedir. Çünkü abdestte yıkanması gereken uzuvların titizlikle ve iyice yıkanması gerekir ki abdest, tam ve güzel alınmış olsun. Ancak kişinin bu titizliği abdestle sınırlı kalmamalı, yapacağı diğer işlere de yansımalıdır.

Ebû Hüreyre (r.a) şöyle demiştir: “Resulullah şöyle buyurdu: “Biriniz İslam’a girişini güzel yaparsa yapacağı her bir hasene kendisi lehine on mislinden yedi yüz katına kadar büyük derecelerle yazılır; yapacağı her seyyie ise ancak kendi misli ile yazılır”¹⁶.

Bu hadiste de yine yapılan bir işin, güzel ve tam bir şekilde yerine getirilmesi istenmektedir. Burada da İslam’a giriş, eyleminin güzel yapılması istenmekte ve bunun da mükâfatı belirtilmektedir. İslam’a girişin güzel olması ise İslam’ın gerektirdiği şeylerin yerli yerinde, tam ve iyi bir şekilde yapılmasıdır.

Yine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Muhakkak ki Allah güzeldir ve güzelliği sever.”¹⁷

I. 4. Güzel Söz

Abdullah İbn Amr (r.a)’dan: Şüphesiz Resulullah ne çirkin söz söyler ve ne de bunu arzu ederdi. Resulullah şöyle buyurdu: “Sizin bana en sevgili olanınız, ahlak yönünden en güzel olanınızdır.”¹⁸

Ebû Hüreyre’den, Peygamber (s.a):

“Her kim Allah’a ve ahiret gününe iman ederse ya hayır söylesin, yahut susun!”¹⁹.

Görüldüğü üzere Müslüman’a yakışan daima hayırlı ve faydalı şeyler ko-
nuşmaktır. Bu da her zaman güzel kabul edilmiştir.

Hz. Aişe (r.a) “Resulullah, (s.a) bir adamdan kendisine menfi söz ulaştığı vakit: “Falan niye böyle söylemiş?” demezdi. Fakat “İnsanlara ne oluyor da şöyle şöyle söylüyorlar...” derdi²⁰.

Ayrıca Kur’an’da: “Sen af yolunu tut, iyilikle emret ve kendilerini bilmezlerden yüz çevir”²¹ şeklinde buyrulmaktadır.

Şüphesiz Allahu Teâlâ’nın bu emri yalnız peygamber efendimiz için değil, genel anlamda hepimiz içindir.

Hz. Câbir anlatıyor: Resulullah buyurdular ki: “Bana en sevgili olanınız, kıyamet gününde bana mevkice en yakın bulunacak olanınız, ahlakça en güzel olanınızdır. Bana en menfur olanınız kıyamet gününde benden en uzak bulunacak olanınız, gevezeler, boş boğazlar ve yüksekte atanlardır.” (cemaatte bulunan bazıla-

→

¹⁵ Tirmizî, Taharet 2.

¹⁶ Buhârî, İman 35.

¹⁷ Müslim, İman 147.

¹⁸ Müslim, Edeb 78.

¹⁹ Müslim, Rıda 60.

²⁰ Ebû Dâvûd, Edeb 6.

²¹ Araf, 7/199.

rı): “Ey Allah’ın Resulü! Yüksekten atanlar kimlerdir?” diye sordular: “Onlar mütekebbir (büyüklük taslayan) kimselerdir!” cevabını verdiler²².

Adî b. Hâtim (r.a)’den: Resulullah (s.a) buyurdular ki: “Sizden herkese, Rabbi, aralarında bir tercüman olmaksızın doğrudan doğruya hitap edecektir. Kişi o zaman (ateşe karşı bir kurtuluş yolu bulmak üzere) sağına bakar, hayatta iken gönderdiği (hayır) amellerden başka bir şey göremez. Soluna bakar orada hayatta iken işlediği (kötü) amellerden başka bir şey göremez. Önüne bakar, kendini beklemekte olan ateşi görür. (Ey dehşetli güne iman eden müminler!) yarım hurmayla da olsa kendinizi ateşten koruyun. Bunu da bulamazsanız güzel bir sözle koruyun.²³

Ebû Bekir (r.a)’den Resulullah (s.a) buyurdular ki: “Hayâ imandandır. İman (sahibi) cennettedir. Hayâsızlık (ve bundan kaynaklanan kabalıklar, çirkin ve kırıcı sözler), cefadan (eziyet, haksızlık) bir parçadır. Cefa eden de cehennemdedir²⁴.

Hadisi şeriflerden de anlaşılacağı üzere kişi hâl ve hareketlerinin yanı sıra sözlerine de dikkat etmeli ve her alanda olduğu gibi söz ve davranış estetiğini de elde etmeye çalışmalıdır. Sözde aranması gereken ilk husus onun, anlamlı ve faydalı olmasıdır şüphesiz. İnsan (konuşan) bir varlıktır. O hâlde insanın konuşmasının mantıklı olması gerekir. Kelam-ı Kadim’de hakikat dünyasında hiçbir karşılığı olmayan sözün adı “lağv”dır. “Lağv”, boş, anlamsız ve beyhude söz demektir.²⁵ Mü’minun Suresi’nde müminler şöyle tarif edilir: “Onlar anlamsız, boş ve beyhude sözlerden yüz çevirir.”²⁶ Furkan Suresi’nde de Allah’ın gerçek kulları şöyle anlatılır: “Onlar ki yalan ve asılsız olandan yana şahadet etmezler; boş ve anlamsız şeylerle (uğraşan kimselere rastladıkları zaman, yanlarından vakarla geçip giderler)”²⁷. Nebe suresinde de cennetin en güzel vasfı şöyle yer alır: “Orada (cennette) ne boş bir laf işitirler, ne de bir yalan isnadı”²⁸. Ancak sözün anlamlı ve faydalı olması yetmez. Söz, anlamlı ve faydalı olduğu kadar güzel de olmalıdır.

İslam’a göre bir sözde bulunması gereken estetik kuralları, ya da sözün estetiğini ihlal eden bütün unsurları tespit etmek için Kur’an’ı Kerim’in söz için kullandığı olumlu ve olumsuz sıfatlara bakmak yeterlidir. Sözün Kur’an’ı Kerim’de geçen olumlu sıfatlarını şöyle sıralayabiliriz: Kavli-i hasen (güzel söz), kavli-i maruf (uygun ve olumlu söz), kavli-i adil (dengeli söz), kavli-i sedîd (sağlam ve doğru söz), kavli-i kerîm (saygılı söz), kavli-i belîğ (açık söz) ve kavli-i meysur (kolaylaştırıcı söz)²⁹

Kur’an’ı Kerim’e göre Beni İsrail’den alınan misakın önemli bir maddesi şöyledir: “Allah’tan başkasına kulluk etmeyin, anne ve babaya, yakınlarla, yetimlere ve

²² Tirmizî, Birr 11.

²³ Buhârî, Rikak 49-51, Tevhid 36-24, Zekât 9, Menakıb 25, Edeb 34; Müslim, Zekat 67; Tirmizî, Kıyamet 1.

²⁴ Müslim, Zühd 8.

²⁵ Mehmet Görmez, “Kur’an’ı Kerim’in Işığında Söz ve Davranış Estetiği”, *Diyanet Aylık Dergi*, S. 189, s. 5.

²⁶ Müminun, 23/3.

²⁷ Furkan, 25/72.

²⁸ Nebe, 78/5.

²⁹ Mehmet Görmez, *a.g.m.*, s. 5- 6.

yoksullara iyilikle davranın, insanlara güzel söz söyleyin, namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin diye misak almıştık”³⁰.

Görüldüğü üzere burada güzel söz, anne ve babaya, yetime, miskine iyilikle hatta namaz ve zekâtla birlikte yer almaktadır. Yine aynı surede “Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden başa kakmat gelen bir sadakadan hayırlıdır.”³¹ denilerek Allah’ın fakir kullarına söylenecek hoş bir sözün, eziyet edilerek verilecek sadakalardan daha hayırlı olacağı ifade edilmektedir.

Kur’an’ı Kerim’de söz için olumsuz anlamda ise beş sıfat kullanıldığına şahit oluruz: Kavlı-i su’ (kötü söz), kavlı-i münker (çirkin söz), kavlı-i zûr (yalan söz), kavlı-i lahn (eğri söz) ve kavlı-i zuhruf (süslü söz)³²

Güzel söz, Kur’an’ı Kerim’de birçok ayette emredilmesine karşın, kötü söz anlamına gelen kavlı-i su’, asılsız, düzmece anlamına gelen kavlı-i münker, yine asılsız söz anlamında kavlı-i zûr ve aklı çeldiren, çekici ve süslü söz, bir nevi cilalı, süslü yalanlar söylemek, münafıkların eğip büktüğü söz anlamına gelen kavlı-i lahn yasaklanmış ve bu tür çirkinliklerden uzak durulması gerektiği ifade edilmiştir³³.

Söz estetiğini yok eden her türlü unsur, eski kaynaklarımızda dilin afetleri başlığı altında yer almıştır. Gazalî’nin *İhya-u Ulumuddin*’inde dilin afetleri başlığı altındaki hususlar, bugün insanlığın kaybettiği söz estetiğinin bütün unsurlarını ihtiva etmektedir. Bu eserde dilin yirmi afeti şöyle sıralanmıştır: Boş sözler, fuzuli konuşma, batıla dalma, içi boş tartışmalar, husumet eseri söylenen sözler, ağız eğip bükerek konuşmak, seçili ve edebî konuşmalara özenerek yapmacık sözler söylemek, küfür, sövgü ve fahiş (kötü) konuşmak, her türlü canlı ve cansız varlığa lanet etmek, kötü tağanni ve anlamsız şiir, kötü mizah ve şaka, istihza, sırı ifşa, yalan söylemek, yalandan söz vermek, yalan yere yemin etmek, giybet, çekiştirme, kovuculuk, söz gezdirmek, insanları mübalağa ile övmek, yersiz ve anlamsız soru sormak ve sözün inceliklerinden gaflet içinde olmak³⁴.

Günümüzde konuşan her insanın belirtilen bu afetlere maruz kalması, kitle iletişim araçları vasıtasıyla her türlü estetikten yoksun birçok sözün ortaya çıkması, dahası bu sözlerin görüntüye ve yazıya dönüştürülmesi her türlü afete yol açan bir söz kirliliği meydana getirmektedir. Söz sadece insanın sıradan davranışını değil, kişiliğini de belirler. Bu gün dilin afetleri adeta insanlık afetine dönüşmüş, üslup ve ifadeler, kalbi kirleten bir düzeye inmiştir. Söz ile davranışı bir birinden ayırmak oldukça güçtür. Sözün bizzat kendisi de önemli bir davranıştır. Kişi söz ile estetiği yakalayamamış ise o kişinin davranışlarında ahlak ve estetik aramak boşunadır. Hâl ve hareketi güzel olanın sözü de güzel olur³⁵. Güzel söz beraberinde hâl ve hareket güzelliğini de getirir. Nitekim Kur’an’ı Kerim’deki bir ayette “*Ey iman*

³⁰ Bakara, 2/83.

³¹ Bakara, 2/263.

³² Mehmet Görmez, *a.g.m.*, s. 7.

³³ Mehmet Görmez, *a.g.m.*, s. 8.

³⁴ Gazalî, “İslâm Sanat ve Edebiyatı Üzerine Düşünceler”, çev. Adem Çalışkan, *OMÜİFD*, S. 11, s. 35.

³⁵ Mehmet Görmez, *a.g.m.*, s. 9.

edenler, Allah'tan sakının ve sözünü doğru söyleyin ki (Allah) amellerinizi ıslah etsin ve günahlarınızı bağışlasın"³⁶ denilmektedir.

Her şeyden önce güzel söz ve söz estetiğine bizzat Hz Peygamber'in kendisi de önem vermiştir.

Hız Peygamber bu doğrultuda, özellikle " hitabete" ve "şiiire" önem vermiştir. O, hitabeti övmek için şöyle buyurmuştur: "*Erkeğin güzelliği lisanındadır.*" Bu demektir ki güzel konuşan erkek güzeldir. Hz. Peygamber'in böyle buyurması üzerine bütün İslam dünyasında hitabet derslerine daha fazla itibar edilmiş ve güzel konuşmaya çok önem verilmiştir. Bu konuda mukaddes kitabımız Kur'an'ı Kerim'de "güzel söz" övülmüş ve devamlı meyve veren bir ağaca benzetilmiştir. "*Güzel söz kökü sabit, dalları gökyüzünde olan bir ağaç gibidir ki o, Rabbin izniyle her zaman meyve verir durur*"³⁷.

Çirkin ve kötü söze gelince: Kur'an'ı Kerim onu "*Yeryüzünden koparılmış kötü bir ağaç gibidir ve onun sebatı yoktur*"³⁸ şekilde tanımlanmaktadır.

Hız Peygamber'in edebî bir sanat olan şiirle ilgili olumlu hadisleri vardır.

Hız. Aişe'den (r.a) rivayet edildiğine göre, Hz. Muhammed (s.a) Hassan b. Sabit için mescitte bir minber yaptırmıştı. Hassan onun üzerine çıkararak Hz. Peygamber'e yöneltilen tenkitlere şiirle cevap veriyordu. Peygamber efendimiz onun için şöyle demiştir:

"Muhakkak ki Hassan Allah'ın Resulünü savundukça Ruhul-Kudüs onunla beraberdir"³⁹.

Yine Resulullah (s.a): "*Kesin olarak bilin ki şiir, kelam (söz) mesabesindedir. İyisi iyi söz, kötüsü de kötü sözdür*"⁴⁰ diyerek şiirin iyisinin iyi ve kötüsünün de kötü olduğunu belirtmiştir. Başka hadislerinde de:

"Muhakkak ki şiirde hikmet vardır" ve " Muhakkak ki sözde sihir (etkileyici manevi güç) vardır"⁴¹ diyerek şiirde sanatsal ve edebî güzelliğın olduğunu dikkat çekmiştir.

1. 5. Güzel Ses

Ebû Hüreyre (r.a)'den: Resulullah (s.a) şöyle buyurdu: "Allah, Kur'an'ı teğanni etmekte olan bir peygamberi dinlediği kadar hiçbir şeyi dinlemedi." Bir başka hadiste: "Allah Teâlâ hiçbir şeyi bir peygamberi Kur'an'ı açıktan, güzel sesiyle okumasını dinlediği kadar dinlemedi"⁴² şeklindedir.

Ebû Hüreyre (r.a) anlatıyor: Resulullah (s.a) bir gün mescide girince bir kimsenin kıraatini işitmişti. "*Bu kim?*" diye sordu. "Abdullah ibn Kays" denilince

³⁶ Ahzap, 33/70- 71.

³⁷ İbrahim, 14/25- 26.

³⁸ İbrahim, 14/27.

³⁹ Ebû Dâvûd, Edeb 87.

⁴⁰ Buhârî, Edeb 90; İbn Mâce, Edeb 42.

⁴¹ Ebû Dâvûd, Edeb 87.

⁴² Buhârî, Tevhid 140, Ebû Dâvûd, Salat 339.

"Buna, Davud'un mızmarlarından (nağmelerinden) bir mızmar verilmiştir"⁴³ buyurdular. İbni Kays'ın sesi, Hz. Davud'un mızmarına benzetilmiştir. Mizmar, esasen düdük ve kaval gibi nefesli musiki aletlerine verilen isimdir. Nağme, terennüm ve hoş sada manasına da gelir. Ebû Musa'nın sesinin güzelliği, avazının ve nağmesinin tatlılığı, terennümünün letafeti, mızmarın sesine benzetilmiştir. Hz. Davud ses güzelliği ile ün yapmış bir peygamberdir⁴⁴.

Vehb b. Münebbih'ten rivayet edildiğine göre:

"Davud'un sesini duyan herkes raksa gelir, ayakları yerden kesilirdi. Zebur'u okurken cinler, insanlar ve hayvanlar (kuşlar) Davud'un sesi etrafında halkanırlar ve öylece beklesirlerdi"⁴⁵

Fedâle ibn Ubeyd anlatıyor: "Resulullah (s.a) buyurdular ki: "Allah Teâlâ Hazretleri, güzel sesle Kur'an'ı açıktan okuyan kimseyi dinleme hususunda güzel sesli cariyesini dinleyen erkekten daha çok ilgi sahibidir"⁴⁶.

Hız Aişe (r.a) anlatıyor: "Resulullah (s.a)'ın sağlığında bir gece yanına geç gitmişimde 'Neredeydin?' buyurdu. Ahabından birinin kıraatini dinliyordum. Onunki kadar güzel bir kıraati ve sesi hiç kimsede görmedim." dedim. Bunun üzerine Resulullah (s.a) kalktı. Onunla ben de kalktım. Gidip onun kıraatini dinledi. Sonra bana dönüp "Bu, Salim Mevla Huzeyfe'dir. Ümmetim içinde böylelerini var eden Allah'a hamdolsun!" buyurdular⁴⁷.

Bera (r.a)'dan: Resulullah (s.a) şöyle buyurdu: "Kura'n'ı Kerim'i sesinizle güzelleştirin"⁴⁸.

Abdurrahman İbn Saib (r.a)'dan: "Sa'd b. Ebi Vakkas yanımıza geldi. Onun artık gözleri görmüyordu. Kendisine selam verdim. "Sen kimsin?" dedi. Kendimi tanıttım. Bunun üzerine dedi ki: "Kardeşim oğluna merhaba! Duydum ki senin Kur'an okumada güzel sesin varmış. Ben Resulullah'ı dinledim. Demişti ki: " *Şu Kur'an hüznü olarak nazil oldu. Öyleyse onu okuyunca ağlayın. Eğer ağlayamazsanız ağlamaya çalışın ve onu güzel okuyun. Onu güzel okumaya gayret etmeyen bizden değildir.*"⁴⁹.

Kur'an'ın teganni ile okunması, ağır ağır tecvit kaidelerine uygun olarak, sesin güzelleştirilerek okunmasıdır. Kur'an'ı Kerim okunuş yönüyle de diğer kitaplardan ayrılmalıdır. Teganninin lügat manasını esas alarak Kur'an'ı musiki nağme-

⁴³ İbn Mâce, Salat 426.

⁴⁴ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Musiki ve Sema*, s. 111- 112.

⁴⁵ İbn Kesir, *a.g.e.*, s. 2.

⁴⁶ İbn Mâce, Fezailü'l-Kur'an 425.

⁴⁷ İbrahim Canan, *a.g.e.*, XVII, 77.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, Salat 355; Nesâî, Salat 83; İbn Mâce, İkamet 176.

⁴⁹ İbn Mâce, Fezailü'l-Kur'an 425.

Hadiste geçen " teganni" iki anlama gelir:

- a) İstiğna yani başkasına muhtaç olmamak manasına gelir. "Kur'an'la teganni etmeyen bizden değildir." hadisinde geçen teganni'ye istiğna manası verilmiştir. Yani Kur'an'a sahip olduğu için kendisini gani ve zengin bilmeyen, başkalarına muhtaç olmadığına inanmayan kimse bizden değildir anlamındadır.
- b) Teganni tatrip (hoş seda) anlamına gelir. Esasen gina, nağme, hoş seda ve şiir terennüm etmek manasına gelir.

leriyle okumak bazı âlimlerce hadisin zahirine binaen caiz görülmüşse de çoğunluk bunu caiz görmemiştir. Bilhassa harflerin mahrecini değiştirerek, tecvidin sınırlarını aşacak teganninin haramlığında ittifak vardır ⁵⁰.

Hız Berâ (r.a)'dan: "Bir akşam Resulullah (s.a) Tin Suresi'ni okurken dinlemiştim. Sesi (veya kıraatı) ondan daha güzel olan birini işitmemişim"⁵¹.

Diğer taraftan Ümmü Seleme, Hz. Peygamber'in kıraatini tarif ederken: "onun kıraatı, harf harf, tane tane, açık ve seçik bir kıraat idi" demektedir ⁵².

Çok güzel bir sese sahip bulunan Hz. Peygamber'in güzel sese karşı ilgi duyduğu, güzel sesli kimselerin okudukları Kur'an'ı zevk ve şevkle dinlediği, sesi güzel olan sahabeleri takdir ederek onlara iltifatlarda bulunduğu verilen bilgilerden anlaşılmaktadır ⁵³.

Kur'an'ın hüznü olarak nazil olması, Kur'an'ın kalplere tesir eden, gözleri yaşartan ulu manalarla dolu olarak inmiş olmasındandır. Onu huşu ve tefekkürle okuyana tesir eder, gözleri yaşartır.

Görüldüğü üzere Kur'an'ı Kerim'in en güzel şekilde okunması üzerimize düşen vazifelerdendir. Kur'an'ı Kerim'in tertil üzere açık ve anlaşılır bir şekilde okunması, yine Kur'an'ı Kerim'de emredilmiştir. Şöyle ki " *Kur'an'ı tertil üzerine okuyunuz.*"⁵⁴ denilerek bu konu açıkça ifade edilmiştir.

Hız Ali'ye tertilin manası sorulduğunda, onu: "Tertil, harflerin güzel çıkarılması ve Kur'an okurken durulacak yerlerin bilinmesidir." şeklinde tarif etmiştir. Yani ayette buyurulan tertil, sıfat ve mahreçlere riayet ederek harfleri ve hareketleri açık telaffuz etmek, acele etmeden manasını anlamaya çalışarak okumaktır⁵⁵.

Sevgili Peygamberimiz güzel tabiat seslerini ve insan sesini severdi. Kur'an'ı Kerim'i teganniye kaçmadan okuyan güzel sesli hafızlardan dinlerken ayrı bir haz duyarlardı. Aynı şekilde devrin ünlü şairlerinden dinlediği iyi ve güzel şiirleri dinlerken de ayrı bir haz duyarlardı.

I. 6. Güzel İsim

Ebu'd-Derdâ (r.a)'dan: Resulullah (s.a) buyurdular ki:

"Sizler kıyamet günü isimlerinizle ve babalarınızın isimleriyle çağrılacaksınız. Öyleyse isimlerinizi güzel koyun"⁵⁶.

Büreyde (r.a)'den "Rasulullah (halkın uğursuz saydığı) hiçbir şeyi uğursuz saymazdı. Bir memur göndereceği zaman ismini sorar, hoşuna giderse sevinirdi ve

⁵⁰ İbrahim Canan, *a.g.e.*, XVII, 75.

⁵¹ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 113.

⁵² Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 114.

⁵³ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 114.

⁵⁴ Müzzemmil, 73/4.

⁵⁵ Ziya Aydın, *Tecvid Kitabı*, s. 6.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, Edeb 69.

hatta neşesi yüzünden okunurdu. Bir köye gidecek olsa onun da ismini sorardı. Hoşuna giderse sevinirdi. Hoşlanmazsa bu yüzünden okunurdu”⁵⁷.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber (s.a) isimlerde de güzel olanı aramış ve güzel isim koymayı müminlere benimsetmeye çalışmıştır. İsimlerin insan üzerinde hem olumlu, hem de olumsuz yönde bir etkisi vardır. Bu nedenle isimlerin güzel olmasına dikkat etmek gerekir. Hz. Peygamber de isimler üzerinde durmuştur. Sadece insanlardaki kötü isimleri değil, hayvan, eşya ve mekânlarla ilgili kötü isimleri de değiştirmiştir.

I. 7. Güzel Muamele

Aişe (r.a)’dan: “Bir keresinde yanında iki kız çocuğu bulunan bir kadın bana geldi, benden bir şey vermeme istiyordu. Fakat o sırada bir tek hurmadan başka bir şey bulamadım. Ben o tek hurmayı kadına verdim. Kadın onu iki kızı arasında tak-sim etti. Sonra kalktı ve çıkıp gitti. Akabinde Hz. Peygamber içeri girdi. Ben kendisine durumu söylediğimde, Peygamber (s.a): “Her kim bu kız çocuklarından herhangi bir şeye (bakıma, terbiyeye) velayet eder ve onlara iyilik edip güzel muamelede bulunursa o kız çocukları cehennem ateşinden koruyan bir perde olur.”⁵⁸ buyurdu.

Ebu Zer (r.a)’dan: “Rasulullah (s.a) buyurdular ki:

“Her nerede olursan ol Allah’tan sakın ve kötülüğün arkasından iyilik yap ve insanlara güzel muamelede bulun”⁵⁹.

İbn Abbas (r.a)’dan: “Rasulullah (s.a) buyurdular ki:

“Kim ergenlik çağına ulaşan iki kızına, iyilik yapar, ihsanda bulunursa bu kızlar mutlaka onu cennete götürürler”⁶⁰.

H. Enes (r.a)’den: Rasulullah (s.a) buyurdular ki: “Çocuklarınıza gereken önemi verin ve güzel terbiye edin”⁶¹.

Abdullah İbn Âmir (r.a)’den: Rasulullah buyurdular ki: “Sizin en hayırlınız kadınlara iyi davrananlardır”⁶².

Hadislerde geçen iyilik yapmak, ihsanda ve ikramda bulunmak, hep iyi ve güzel muamelelerin içerisine giren davranışlardır. İnsan hayatının hemen her alanında olduğu gibi davranışlarda da Peygamberimiz yine iyi ve güzel olanı tercih etmiş ve bizlerden de böyle yapmamızı beklemiştir.

Ebû Said el-Hudrî (r.a)’den: Rasulullah (s.a) buyurdular ki:

“İnsanlara merhametli olmayana Allah Teâlâ merhamet etmez”⁶³.

Açıkça görülüyor ki bu hadis, insanlara karşı merhametli olmaya teşvik etmektedir. Bir başka rivayette bütün canlıları kapsayacak bir üslupla “Yerde olanla-

⁵⁷ Ebû Dâvûd, Tıbb 24.

⁵⁸ Müslim, Edeb 26.

⁵⁹ Tirmizî, Birr 55.

⁶⁰ İbrahim Canan, a.g.e., XVII, 485.

⁶¹ İbn Mâce, Birr 34.

⁶² İbn Mâce, Birr 42.

⁶³ Tirmizî, Birr 16.

ra merhamet etmeyenlere, gökte olanlar merhamet etmezler”⁶⁴ buyrulur. Bu hadislerle Müslüman’ın bütün yaratıklara; Mümine, kâfire, hayvana karşı merhametli olmaya teşvik vardır. Merhamet, canlılara yiyecek, içecek verme, hayvanlara ağır yük yüklememe, dövmemek, acıktırmamak ve yormamak gibi vasıflarla onlara karşı sınırı aşmamak şeklinde kendini göstermelidir.

Bu konuyla ilgili İsrâ Suresi’inde: “Eğer iyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz ve eğer kötülük ederseniz o da (sizin) aleyhinizedir.”⁶⁵ buyrulmuştur.

I. 8. Güzel Ahlak

Arapça’da yaratma, yaratılış ve yaratılmış gibi anlamlara gelen “halk” kelimesi aynı kökten gelen “hulk” yahut “huluk” kelimesi huy, tabiat, seciye, mertlik, din ve yaratılış anlamlarına gelir. “Huluk” kelimesinin çoğulu “ahlak”tır. Ahlak, beden ve ruh bütünlüğü ile ilgili bir kavramdır. Nitekim gözle görülen heyet ve şekiller “halk” şeklinde adlandırılırken; basiretle anlaşılan seciye ve huylar “hulk” diye, insanın ahlakıyla elde ettiği faziletler ise “halak” şeklinde adlandırılmıştır. Dilimizde de kelimenin çoğulu olan “ahlak” kelimesi kullanılarak ahlakın birkaç davranıştan ibaret olmadığı, bir davranışlar, huylar bütünü olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Peygamberimiz (s.a)’in aynaya bakarak okuduğu söylenen bir hadiste “halk” ve “huluk” kelimeleri birlikte kullanılarak hem iç hem de dış güzelliğine dikkat çekilmiştir. Söz konusu hadislerinde Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuşlardır: “Allah’ım yaratılışımı (halk) güzelleştirdiğin gibi, ahlakımı (huluk) da güzelleştir.”⁶⁶ Bu hadis de gösteriyor ki İslam, hem madde, hem mana, hem şekil, hem de kalbi, birlikte ele almaktadır⁶⁷.

Ebu Hüreyre (r.a)’den rivayet edilen bir hadiste, “Rasulullah (s.a)’a insanları en çok ateşe atan şeyin ne olduğu soruldu.

“Ağız ve ferc” buyurdular.

En ziyade neyin insanları cennete soktuğundan soruldu:

“Allah’a karşı takvasahibi olmak ve güzel ahlak” buyurdular”⁶⁸.

Efendimiz (s.a), bu hadislerinde insanların uhrevi kurtuluş ve felaketlerinde en ziyade müessir olan sebepleri açıklamaktadır.

Cennete götüren iki sebep vardır:

1. Allah’a karşı takva sahibi olmak; farzların yerine getirilmesi, haramların terk edilmesidir.

2. Güzel ahlak; öncelikle topluma içinde sorumlu davranmak. Abdullah b. Mübarek, güzel ahlakı “güler yüz, iyilik ve eziyetten kaçınma” şeklinde tarif etmiş-

⁶⁴ Müslim, Fedâil 66.

⁶⁵ İsrâ, 17/7.

⁶⁶ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, I, 403.

⁶⁷ Ali Akpınar, “Allah’ın Ahlakı İle Ahlaklanmak”, *Tasavvuf*, S. 6, 61-62.

⁶⁸ Tirmizî, Birr 62.

tir. Ahmed b. Hanbel: “Kızmamak, kin tutmamak ve tahammül etmek” diye tarif etmiştir.⁶⁹

Hz. Enes (r.a)’dan: “Rasulullah’a (s.a) soruldu: “Müminlerden hangisi en efdaldir?”

“Ahlakça en güzel olanıdır” cevabını verdi. Tekrar soruldu: “Müminlerden hangisi en akıllıdır?”

“Ölümü en çok hatırlayan ve ölüm kendisine gelmezden önce onun için en iyi hazırlığı yapanlardır. İşte akıllılar bunlardır” şeklinde buyurdular⁷⁰.

Ebu Derda’dan (r.a): “Rasulullah buyurdular ki:

“Kıyamet günü müminin mizanında güzel ahlaktan daha ağır basan bir şey yoktur. Allah Teâlâ hazretleri, çirkin, düşük söz ve davranış sahiplerine buğzeder”⁷¹.

Ebu Hüreyre (r.a)’den: “Rasulullah (s.a) buyurdular ki:

“Müminler içinde imanca en kâmil olanı, ahlakça en güzel olanıdır”⁷².

Görüldüğü gibi hadislerde güzel ahlakın dindeki ehemmiyeti belirtilmektedir. Müminin en kıymetli varlığı olan iman, kemalini ancak güzel ahlakla bulabilmektedir. Öyleyse ebedî kurtuluşun yegâne vesilesi olan imanda daha yüksek bir mertebeye elde etmek, mükemmele yaklaşmak isteyen ahlakını güzelleştirmek için gayret göstermelidir.

Bu hadislerin bize gösterdiği bir diğer husus da dinin insanlarla olan ilişkilere önem veriyor olmasıdır. İman esaslarını sadece dilimizle ikrar etmemiz, hakiki bir mümin olmak için yeterli olmamaktadır.

Ebu Hureyre (r.a)’den: Rasulullah (s.a) şöyle dua ederdi:

“Allah’ım şikâk ve nifaktan ve kötü ahlaktan sana sığınırım”⁷³.

Hz. Enes İbn Malik (r.a)’den: Rasulullah (s.a) buyurdular ki:

“Haksız iken münakaşa ve yalanı bırakana cennetin kenarında (yahut giriş kısmında) bir köşk bina edilir. Haklı olduğu hâlde münakaşayı bırakan kimse için cennetin ortasında bir köşk inşa edilir. Kim de ahlakını güzelleştirirse ona cennetin en güzel yerinde bir köşk bina edilir”⁷⁴.

Allah’tan ahlakını güzelleştirmesini isteyen Hz. Peygamber, tıpkı diğer peygamberler gibi ahlaki bakımdan insanları güzelleştirmek için var güçleriyle çalışmıştır. Hz. Peygamber (s.a) “*Doğrusu ben güzel ahlaki tamamlamak için gönderildim.*”⁷⁵ diyerek hedefinin insanlığı ahlaki bakımdan kemale ulaştırmak olduğunu açıklamıştır.

⁶⁹ İbrahim Canan, *a.g.e.*, XVI, 267.

⁷⁰ İbn Mâce, Zühd 31.

⁷¹ Tirmizî, Birr 62; Ebû Dâvûd, Edeb 8.

⁷² Tirmizî, Rıda 11; Ebû Dâvûd, Sünnet 16.

⁷³ Ebû Dâvûd, Salat 307; Nesâî, İstiaze 21.

⁷⁴ Tirmizî, Birr 69.

⁷⁵ Muvatta, Huluk 8.

Hız. Peygamber'i büyük bir ahlak üzere olmakla niteleyen Kur'an, onun her şeyde olduğu gibi bu konuda da örneğine dikkat çekmektedir: "Allah'ın Resulünde pek güzel bir örnek vardır."⁷⁶ O'nu örnek almak ise onun sahip olduğu ahlaki özellik ve güzellikleri tamamiyle benimsemekle mümkündür. Kur'an'ın bu şekilde övdüğü Hz. Peygamber'in ahlakının bütünüyle Kur'an olduğu çeşitli rivayetlerde belirtilmiştir. Kendisine Hz. Peygamber'in ahlakı sorulan Hz. Aişe: "Onun ahlakı bütünüyle Kur'an'dı"⁷⁷ şeklinde çok kısa, öz ve anlamlı bir cevap vermiştir. Şüphesiz ki Kur'an'ı en iyi, en doğru bir biçimde anlayıp gereklerini en iyi ve en güzel şekilde yerine getiren kişi Hz. Peygamber idi.

İnsanın özünde olumlu şeylere olduğu kadar olumsuz özelliklere de yatkınlık vardır. İnsan yalnızca kötülüğe meyletmez. Hayra ve iyiliğe de yatkın olduğundan bunlara da meyledebilir. Şöyle ki Kur'an'da:

"Biz ona iki yolu da göstermedik mi?"⁷⁸

"Sonra ona, fücürünü (sınır tanımaz günah ve kötülüğünü) ve ondan sakınmayı ilham edene (andolsun). Onu (nefsini) arındırıp temizleyen gerçekten felah bulmuştur. Ve onu (isyanla, günahla) örtüp saran da elbette yıkıma uğramıştır"⁷⁹.

Şu hâlde insanın tabiatına hem olumlu hem de olumsuz özelliklere yatkınlık yerleştirilmiştir. Her şeyden önce insana diğer yaratıklardan farklı olarak akıl verilmiştir. İnsan kendisine bahşedilen bu akıl ve kâinatın yaratılışıyla beraber, gönderilen nice peygamberler ve nice kitaplarla özündeki olumsuzlukları kontrol altına almalı ve özündeki olumlu yönleri işlerlik kazandırmalıdır. Aksi takdirde davranışlara yansımayıp hayata geçmeyen, eyleme dönüşmeyen, özde saklı olumlu yönlerin de sahibine kazandıracığı ya da kaybettirteceği fazla bir şey yoktur⁸⁰.

Sonuç

Hiç şüphesiz estetik, insanlığın tarihî geçmişi kadar derinlere inen bir konudur. İnsanoğlu, olgular dünyasında eşya ile yüzleştiği andan itibaren estetik konuyla çok yakından ilgilenmiştir. Estetik, geçmişten günümüze farklı ilim dallarına konu olmuş ve gündemindeki yerini her zaman korumuştur. İnsanın güzele olan eğilimi fitrîdir. Çünkü mükemmel bir ahenk ve düzen içerisindeki dünyada, âlemlerin kendisinde mecz edildiği küçük âlem olan insan, başlı başına bir sanat eseridir.

Müslüman sanatkâr güzelliğin yaratıcısı olduğuna değil, keşfedicisi olduğuna inanır. Şu var ki Allah'ın *cemal* sıfatının bir tecellisi olarak var olan her çeşit güzellik, sanatkârın çabası sonucunda dokunulabilir, duyulabilir ve görülebilir bir hâlde gelmektedir.

Güzellik, farklı şekillerde tarif edilmiştir. Nitekim güzellik, çağdan çağa, toplumdan topluma, insandan insana hatta insanın yaşına, mesleğine, içinde bulundu-

⁷⁶ Ahzap, 33/21.

⁷⁷ Müslim, Müsafirun 139; Ebû Dâvûd, Tetavvur 26; Tirmizî, Birr 69.

⁷⁸ Beled, 90/10.

⁷⁹ Şems, 91/8- 10.

⁸⁰ Ali Akpınar, *a.g.m.*, s. 65- 66.

ğu sosyal ve psikolojik duruma göre değişen bir değerdir. Bilgilerimizi düzenleyen doğruluk değerleri, ahlakımızı düzenleyen iyilik değerleri, haklarımızı düzenleyen hukuk değerleri ve hayatımızı düzenleyen güzellik değerleri yani estetik vazgeçilmez unsurlardandır.

Dünyada sözlü veya sözsüz olarak insanı Allah'ı bilmeye davet eden pek çok davetçi vardır. İşte bunlardan biri de güzellik fenomenidir. Hürriyet, aşk ve sevgi gibi izafi bir kavram olan güzellik için tam bir tanım yapmak oldukça güçtür. Bu konuda kelimeler, felsefe ve tasavvuf disiplinleri güzellik meselesini sistematik bir problem olarak ele almış ve tanımlama düzeyinde uğraşmışlardır. Hepsisi de güzellik doktrinini "*Allah güzeldir, güzeli sever.*" hadisiyle temellendirmeye çalışmışlardır. Bu bakış açısına göre "mutlak güzel" ancak Allah'tır. Eşyadaki güzellik ise Allah'ın cemal sıfatının onda yansımasıdır.

Eşyada görülen güzellik karşısındaki insanın görevi bizatihi güzelliğe mahal olan nesnede yoğunlaşmak değil, onu aşarak Mutlak Güzel'e yol bulmaktır. Çünkü eşyadaki güzellik, hakikatte bir imtihan vesilesidir.

Yirmi üç yıllık bir zaman diliminde nazil olan Kur'an ayetlerinin çoğunda insanın iç dünyasının sağlam bir yapıya oturtulması, temizlenmesi ve sürekli iyiye, günele doğru gelişmesi için uyarı ve yönlendirmeler yer almış; kalbin çeşitli eylemleri üzerinde durulmuştur. O hâlde bize düşen, günah ve kötülükleri düşleyen, gönlünde onlara yer veren biri olmak yerine, hep iyilik ve güzelliklerin insanı olmaktır.

Şüphesiz varlığın yaratıcısı olan Allah, zatı, sıfatları, fiilleri itibarıyla mutlak cemal sahibidir; güzellikler karşısında meşru olan duygu ve heyecanlarla ürperen imanlı gönülleri ve böylesi gönül sahiplerini sever. Bu varlık âleminde var olan sayısız güzellikler, o güzelliklerin yaratıcısının güzelliği sevdiğinin; güzellikleri seven ve bu güzellikleri takdir edenleri de seveceğinin en kesin ve en açık delilidir.

Aslında her insanın bir sanatsal yanı ve kendine göre bir estetik anlayışı vardır. Allah, inanan, inanmayan ayrımı yapmadan bu yeteneği her bireyin fitratına yerleştirmiştir. Nitekim bunu göçebe toplumlarda dahi görebilmekteyiz. Bu sanatsal anlayış, annelerin çocuklarına diktikleri elbiselerde, genç kızların çeyizlerinde, yapılan ev dekorasyonları gibi çeşitli alanlarda görülmektedir.

En küçük detaylarda bile Müslüman için güzel bir örnek olan Hz. Peygamber'i takip etmek ve O'nun sünnetini hayatımıza yansıtmak, en ideal olanıdır. Yüce Kur'an'da bu konuda Hz. Peygambere uyulması gerektiğini çeşitli ayetlerle sık sık vurgulamıştır.

Hız. Peygamber, iyilik, cömertlik, kibarlık, güzellik, arkadaşlık ve sabrın mükemmel örneğidir. Hız. Peygamber'in (s.a) hayatı güzelliklerle yaşaması ve günlük işlerinde nezaket kurallarını gözetmesi, ne kadar ince ruhlu olduğunu göstermektedir. Kapısı çalındığı vakit, kendisine çeki düzen vererek kılık kıyafetini düzeltir, saçlarındaki dağınıkları giderdikten sonra misafirlerini karşıladı. Bu gibi davranışları Hız. Peygamber'in neleri önemseydiği hususunda önemli ipuçları vermektedir. Hadis kaynaklarında geçen bir rivayette; cenaze defini esnasında kazılan mezarın eğri olduğu, itinayla kazılmadığı Hız. Peygamber'in (s.a) gözünden kaçmaz. Hemen müdahale ederek kazılan mezarı düzelttir. Sahabenin "Bunun ölüye her-

hangi bir zararı var mıdır?” şeklinde sorması üzerine, “Gerçekten böyle şeyler ölüye ne zarar verir, ne de fayda sağlar fakat bu düzeltme yaşayanların gözüne hoş görünmesi içindir.” demiştir. Bir başka gün mesciddeyken saç sakalı karışmış biri gelmiş; Rasulullah (s.a) büyük bir nezaketle ondan üstüne başına çeki düzen vermesini istemişti. O kişi bu emri yerine getirip, geri dönünce Hz. Muhammed (s.a): “Bu durum, karmakarışık saçlarla gelmekten daha iyi değil mi?” buyurmuşlardır. Sıradan sayılabilecek bu örnekler dikkatle incelenirse Hz. Peygamber’in temizlik, düzenli olmak ve güzel olmak konusundaki tavrı açıkça görülecektir.

Şu hâlde, her alanda olduğu gibi, iyilik ve güzellik alanında da bizler için en iyi örnek olan Hz. Peygamber’e uyalım ve onun yaşantısını kendi hayat tarzımız hâline getirelim.

Kudret-i İlahi'nin “güzellik” vasıtasıyla da idraklere sunulması önem arz etmektedir. “Allah güzeldir, güzelliği sever.” Zira biliyoruz ki, İslam’da güzel olan, aynı zamanda ahlakî olandır. Yine İslam’da güzel, hem ulvi bir değerdir, hem de ulvi değerlere giden yolu açan bir vasıttır.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim*, Elmalılı Hamdi Yazır, Erzurum 1994.
Ahmed bin Hanbel, *Müsnedü Ahmed bin Hanbel*, İstanbul 1982.
Akınar, Ali, “Allah’ın Ahlakı ile Ahlaklanmak”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2001, S. 6, s. 61-80.
Altıntaş, Ramazan, “İslam Düşüncesinde Tevhit ve Estetik İlişkisi”, *Diyanet Aylık Dergisi*, S. 189, Ankara 2006, s. 12-15.
Ayvazoğlu, Beşir, “İlmü'l-Cemal”, *DİA.*, C. 22, İstanbul 2000, s. 146-148.
Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1981.
Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi*, İstanbul 2004.
Çantay, Hasan Basri, *Kur'an'ı Hâkim ve Meâl-i Kerim*, İstanbul 1993.
Davudoğlu, Ahmet, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul 1979.
Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Davud*, Humus 1969.
Malik b. Enes, *Muvatta'*, Mısır 1976.
Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, İstanbul 1985.
Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, “İslam Sanatı ve Edebiyatı Üzerine Düşünceler”, çev.: Adem Çalışkan, *OMÜİFD.*, S. 11, Samsun 1991, s. 335-337.
Görmez, Mehmet, “Kur'an'ı Kerim'in Işığında Söz ve Davranış Estetiği”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ankara 2006, s. 5-8.
İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce*, Mısır 1952.
Mollamehmetoğlu, Osman Zeki, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, İstanbul t.s.
Müslim, İbnu'l-Haccac, *Sahîhu Müslim*, İstanbul 1981.
Naim, Ahmed, Miras Kamil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1987.
Nesâî, Ebû Abdîrahman b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Mısır 1964.
Nesâî, Muhammed b. Abdîrahmân, *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul 1992.
Sofuoğlu Mehmet, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, İstanbul 1997.
Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul 1992.
Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Musiki ve Sema*, Bursa 1992.
Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1982.

İslami Kozmoloji ve Kur'ani Yorum*

Nasr Hâmid Ebû Zeyd

Çev: Numan Konaklı

numankonakli@yahoo.com

Atf,

Nasr Hâmid Ebû Zeyd Çev: Numan Konaklı, İslami Kozmoloji ve Kur'ani Yorum, Marife, Bahar 2011 S. 169-181

“Allah, göklerin ve yerin nurudur (aydınlaticısıdır). O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandil gibidir. O lamba bir billur içindedir; o billur da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da batıya da nispet edilemeyen mübarek bir ağaçtan çıkan yağdan tutuşturulur. (Bu öyle bir ağaç ki) yağı, nerdeyse, kendisine ateş değmese bile ışık verir. (Bu ışık) nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruyla hidayete iletir. Allah insanlara (işte böyle) misal verir; Allah her şeyi bilir.”¹

Burada, Allah'ın (c.c) tabiatının nur (ışık) tabiatına benzetildiği, teşbih biçiminde bir anlatım ile karşı karşıyayız. Fakat Allah'ın bu nuru, bildiğimiz ve günlük hayatta kullandığımız ışık olmayıp doğrusu bu ancak başka bir teşbih sayesinde idrak edilebilecek alışılmışın ötesinde bir nur cinsidir. Allah'ın olağan üstü nurunun tabiatının ifade edilebilmesi amacıyla teşbih'in anlatımı sıra dışı bir dil yoluyla gerçekleşmektedir. Nur doğrudan kandile benzetilmiştir. Fakat bu kandil'in içinde bir lamba bulunmakta ve kandil de bir billurun –ortalığa ışık saçan, adeta inci gibi parlayan bir yıldız- içinde yer almaktadır ki buradan Allah'ın nurunun dolaylı bir şekilde bunun benzeri bir kandilden yayılan nur ile karşılaştırıldığı anlaşılmaktadır. Doğrudan bu lambanın yakılmasında kullanılan zeytinyağının saflığını anlatmak yerine Kur'an lambanın yakılmasını zeytinyağından ziyade zeytin ağacına bağ-

* “Islamic Cosmology and Qur'anic Exegesis” başlıklı bu yazı Dieter Zeller'in editörlüğünü yaptığı *In Religion Wandel der Kosmologien*, Sonderdruck 1999 künyeli derleme eserde s. 217-230 arasında yer almaktadır.

¹ Nur, (24/35)

layan dolaylı ve sıra dışı anlatım biçiminde ısrar eder. Bu, ağacı belirleme yöntemi-
dir. Çünkü bu ağaç sıra dışı bir zeytin ağacıdır ve aynı zamanda kâinatta bildiğimiz
hiçbir yerde bulunmayan mübarek bir ağaçtır. Bu ağaç kendisini kendisi ile aydın-
latan sıra dışı bir zeytinyağı türü üretir. Bu dolaylı anlatım biçiminden, maksadın
ağacı belirleme olduğu anlaşılmasına rağmen anlatım ayetin merkezi konusu olan
nur ile sona ermektedir.

Bütünüyle Allah'ın nurundan feyezana eden bir nur olarak kozmos
(universe/kevn) düşüncesi bu Kur'an ayetinden doğmuştur. Ayetin dilsel yapısının
şiişsel tabiatı açık olmasına rağmen literal anlayış hüküm sürmektedir. Bu durum,
dolaylı anlatım tarzına ilaveten pek çok alt teşbih içeren fazlasıyla karmaşık bu
teşbih türünün Araplar tarafından bilinmiyor oluşu gerçeğiyle izah edilebilir. Aye-
tin başlangıç cümlesi –“Allah göklerin ve yerin nurudur”- varlık'ın belirli bazı
hususiyetlerinin açıklamaları olarak ayetin bütünündeki ana terimlerin çoğunun
yorumunu kolaylaştırmıştır. Allah'ın nurunun ilahi tecellisinin farklı ve aşamalı
mertebelerini göstermek için şunun gibi terimler kullanılmıştır: lamba (*misbâh*),
kandil (*mişkât*), inci gibi parlayan yıldız (*kevkebi dürrî*), mübarek ağaç (*şecera
mübârake*), zeytinyağı (*zeyt*) ve ateş (*nâr*).

Ayetin son cümlesi Allah'ın tabiatını “nur üstüne nur” şeklinde niteleyerek
ve sadık mümine Allah'ın nuruna kavuşmayı vaat ederek sona ermektedir. Bu ne-
denle, sadece kozmos'un bütününden Allah'ın nurunun bir yansıması olarak bah-
setmek değil aynı zamanda inanan kimsenin Allah hakkındaki bilgisinden
(marifetullâh) Allah'ın nuru sayesinde kalbine ilham edilen bir keşf olarak bah-
setmek de makul olurdu. Böylece bu, “Allah'ın nuru ontolojik ve epistemolojik ola-
rak ilintili iki yöne sahiptir” şeklinde teolojik ve felsefi olarak açıklanmıştır. Varlık
Allah'ın nuru olarak tanımlanınca yokluğun (non-existence/*lâ vücûd*) da nurun
yokluğu veya karanlık olarak tanımlanması gerekmektedir. Benzer tasnif epistemolojiye
de uygulanmıştır. Marifet bir nur olarak, marifetsizlik (*non-knowledge*) de karanlık
olarak (tasnif edilmiştir).

XII. asrın meşhur düşünürü Ebû Hâmid Gazzâlî (v.1111) yukarıda değinilen
Kur'an ayeti ışığında ilahi nurun kamil manasını detaylı şekilde açıklamak için bir
risale tahsis etmiştir. *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eser biri ontolojik diğeri de epistemo-
lojik iki düzeyde nurun asli kaynağından yani Allah'tan feyezana eden tecellinin
farklı düzeylerini açıklamaktadır. Nur kelimesinin olgusal ve gerçek anlamına iliş-
kin bazı semantik doğrulamalardan hareketle Gazzâlî dilin, duyu alemi “mecazi
olarak” ifade etmesine karşın metafizik alemleri “hakikat olarak” ifade ettiğini ileri
sürer. Bu görüşün Gazzâlî'nin tezi açısından önemi büyüktür. Çünkü bu görüş ona
ilgili Kur'an ayetindeki teşbihi tersine çevirme imkanı vermektedir. Bu, başka türlü
izah edilemez olanı açıklamayı amaçlamaz, bunun yerine, başka türlü idrak edile-
meyecek şeylerdeki saklı gerçekliği açığa çıkarmayı amaçlar.

Allah'ın nuru en üstten en alta tecelli eden yegâne hakikat olduğu için,
Gazzâlî'nin düşüncesi açısından Allah'ın yegâne hakiki varlığı ile karşılaştırıldığı-
nda kozmos'un tümüyle “yokluk” olarak sınıflandırılması sonucuna varılması kolay

olmuştur.² Bu çıkarım, alemin varlığını, muktezasınca imgesel hale getiren İslami vahdet-i vücud (varlığın birliği) düşünce sistemini geliştirebilmesi için miladi XIII. asrın Endülüslü büyük mutasavvıfı Muhyiddin İbn Arabî'nin (v. 1240) yolunu açmıştır. İbn Arabî ilahi tecellinin üç mertebesini birbirinden ayırır. Bunlar; Mutlak Ehadiyyet Mertebesi, Ulûhiyyet Mertebesi –ilahi isim ve sıfatlar toplamı- ve Âlem veya Kesret Âlemi Mertebesidir.³ Bu farklı tecelli mertebeleri Mutlak Ehadiyyet Mertebesinde bir tür çoğalma olarak aksetmezler. Aynı şekilde herhangi bir sıra düzenleri yoktur. Hepsi birbiri ile bir batın-zahir düalitesi içerisinde irtibatlıdır. Batın düalitelerinin ilki, zahiri Ulûhiyyet olan İlahi Zat'tır. Buna karşılık ikinci tecelli mertebesi olan Ulûhiyyet de zahiri Kesret Âlemi olan Bâtınî Hakikat'tir.

İbn Arabî'nin vahdet-i vücud sistemi Mekke'de yaklaşık olarak 570 yılında dünyaya gelmiş olan tarihsel bir kişi olarak Muhammed (s.a)'e kıyasla Hakikat-i Muhammediyye ile ilişkisi olan özsel bir düşünce taşır. Hakikat-i Muhammediyye Hz. Adem'den (a.s) başlayarak nihai ve kamil şekline Mekkeli tarihsel bir kişi olan Muhammed'e (s.a) ulaşıncaya dek bütün nebilerde tecelli eden batını gizli hakikattir. Diğer yandan Hakikat-i Muhammediyye Külli Mutlak ile Kesret Âlemi arasındaki ontolojik temsilci olan Ulûhiyyet mertebesine denk düşen epistemolojik paraleldir.⁴ Allah'a (c.c) karşı bu iyice yakınlaşma ile tarihsel bir kişi olarak Muhammed'in (s.a) şahsiyeti bütün mevcudatın kendisinden feyezana ettiği bir nur olarak kullanılmaya başlanmıştır. Böylece Muhammed (s.a) bir yandan bütün kâinata tecelli eden Allah'ın nuru ve de müminlerin kalplerine ilham edilen marifet nuru haline gelmiştir.

I.

Ne Gazzâlî'nin ne de İbn Arabî'nin teorisi tümüyle salt Kur'an yorumunun bir sonucu değildi. Doğrusu bunlar kelamcılar ve filozoflar tarafından ortaya atılan bazı kritik sorulara birtakım cevaplar bulmak için gösterilen yoğun çabalar içerisinde ulaşılmış sonuçlardı. Bu soruların ilki "değişken, çoklu, farklılık gösteren ve bileşik kozmos'un tek, ebedi ve mutlak olan Yaratıcı'nın kudretiyle nasıl meydana geldiği" sorusudur? İkincisi, "yaratmanın anlamı nedir"? "Kozmos yokluktan mı yaratıldı"? "Yokluktan yaratıldı ise bu nasıl gerçekleşti"? sorularıdır. Üçüncüsü de "şayet kozmos bir ilk maddeden yaratılmışsa şu halde bu ilk maddenin Allah'ın varlığı yanında ezeli bir varlığı bulunduğu anlamına gelmez mi"? sorusudur. Bu, şayet doğruysa, "Allah'ın varlığının mutlak ehâdiyyetini ve eşsizliğini ortadan kaldırma tehdidi taşıyan bir durum değil midir"?

² Bkz. *The Niche for Lights*, (çev: W.H. T. Gairdner), Londra, 1924, 45-65.

³ Bkz. 'Uthman Yahya, *Nussûs Tarikhiyyah Khassah bi Nazariyyât al-Tavhîd fî al-Fikr al-İslâmî*, (İslam Düşüncesinde Tevhid Teorileri ile İlgili Tarihi Metinler), in: *al-Kitab al-Tidhkari li Muhyî al-Din b. Arabî*, (İbn Arabî Anısına isimli eserin içerisinde), Kahire, 1969, 238.

⁴ Bkz. Nasr Abû Zaid, *Falsafat al-Ta'wil: Dirâsah fî Ta'vil al-Qur'ân ında Muhyî al-Din İbn Arabî*, (Yorum Felsefesi: İbn Arabî'nin Kur'an Yorumu Anlayışı Üzerine Bir Araştırma) Beyrut, 1996, 57-67.

Kelamcılarının⁵, kozmosun ortaya çıkışı etrafında Kur'an'ın önceden öne sürdüğü fikirlerle uyuşması gereken uygun cevaplar vermek için bu gibi sorularla ilgilenmeleri ve bu sorularla ilgileri içerisinde de kozmosun yapısı hakkındaki tartışmaya müdahil olmaları gerekiyordu. Filozofların aksine kelamcılar temelde metafizikle ilgilenmiyorlardı. Onların ana ilgisi Allah'a, Allah'ın insan ile ilişkisine ve insanın Allah'a karşı teslimiyeti üzerine yoğunlaşmıştı. Diğer bir ifade ile kelamcılar fizik âleminin verilerini metafizik âlem hakkındaki bilgiye ulaşmak için bir adım olarak kullanıyorlardı. Bu yüzden fizik âlemi Allah'ın varlığına işaret eden ve O'nun sıfatlarını ispat eden göstergeler sistemi olarak ortaya konulmuştu. Kur'an'ın, kozmos'un tüm unsurlarını Allah'ın varlığına ve sıfatlarına işaret eden göstergeler/ayetler olarak takdim edişini takiben Müslüman kelamcılar kozmoloji hakkındaki sonraki felsefi düşünce için zemin oluşturmuşlardı. Kelamcılara göre kozmos iki kısma ayrılır: Kevn-fesad yeri olan "görülen şahadet âlemi" ve metafizik âlem olan "görülmeyen gayb âlemi". Buna rağmen görülen şahadet âlemi, hakkında dikkatle düşündüğümüzde, bizi metafizik âlemin bilgisine ve marifetullah'a (Knowledge about God) ulaştıracak delilleri içerisinde elde ettiğimiz alandır. Bu kesin olarak böyledir yani Kozmos'un yapısının kavranması gerçekten zorunludur. Çünkü (varlık hakkında) detaylı şekilde düşünmek için ihtiyaç duyduğumuz delilleri, Allah'a işaret eden delilleri, bize sunan kozmostur. Ve çünkü aynı şekilde insan da en az düzeyde bile olsa marifetullah'a ulaşmak için entellektüel melekelerini kullanma ihtiyacı duyar.⁶

Şu halde kozmoloji kozmosu oluşturan mevcut şeylerin (kâinat) tabiata geliş keyfiyetini bilme ilmidir. Kozmos (*kevn* arp.) icat (yaratma, meydana getirme) fikrini çağrıştırır. Kelam ilminde ve aynı şekilde İslam felsefesinde, cismi ve ardından uzam'ı (boyut) varsayan atom kozmosta mevcut en küçük birliktir. Böylece varlık terimi (vücûd) idrak edilen ve edilemeyen şeyleri içeren bütün varlıkları belirtirken kevn terimi de duyu ile idrak edilen varlıkların yaratılması anlamını taşır olmuştur. Diğer bir ifadeyle kevn, sadece duyu ile idrak edilen kâinatı belirtmek üzere sınırlanmış olurken varlık, lâ vücûd (veya lâ *keynûnet*) halinin veya yokluğun (adem) zıddı olarak vücûd (veya *keynûnet*) halini belirtmektedir.⁷ Varlığın içsel taksiminde, mevcut şeyler ya bir başlangıca sahiptir ki bu durum kozmos'un tümüne uygun düşmektedir. Ya da başlangıcı olmayıp ezelden bu yana mevcuttur. Bu durum da yalnız Allah'a hastır. İçinde yaşadığımız âlem, görülen âlem, maddi cisimler oluşturmak için bileşik cisimler şeklinde bir araya getirilmiş ayrı atomlardan oluşmuştur. Söz konusu mevcut varlıklar hem süreklilik hem de değişim unsurları gösteren bağımsızlıklarını sürdürürken bileşik cisimler değişimin mümkün olduğu birbirinden bağımsız maddi varlıklardan bir araya gelirler. Metafizik terminolojide âlem cevher ve arazlardan oluşur. Cevher son derece belirsizdir; şöyle

⁵ Bu çalışma çerçevesinde "kelamcılar" ifadesi sadece, akılcı kelami düşünce ortaya koyan Mu'tezile bilginlerine gönderme için kullanılmıştır. Bu bağlamda aşağıdaki iki eserde de analiz edildiği gibi temel referans Kâdî Abdülcebbar'ın (v. 1044) metinleridir: Abû Zaid, *Al-Itijah al-Aqli fi al-Tafsîr*, (Kur'an Tefsirinde Akılcı Yöneliş), Beyrut, 1987 ve Peters, *God's Created Speech*, bkz. sonraki dipnot.

⁶ J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden, 1976, 105.

⁷ L. Gardet, "Kawn wa Fasad", in: *Encyclopaedia of Islam*, new edition, IV, 794-795.

ki odunun yanma anında ateşe dönüşmesinde olduğu gibi cevher bir şeyden başka bir şeye son derece kökten bir şekilde dönüşebilmektedir. Diğer yandan arazlar değişen elementleri biçimlendirirler ve eşyaya değişen dış görünümünü kazandırırılar.⁸ Arazlar bir cevher ile bitişmeksizin var olamazlar. Arazların bağımsız varlığı imkânsızdır. Çünkü arazlar özü itibariyle değişmeyen âlemde değişimin unsurlarıdır. Süreklilik elementlerine sahip olan cevher buna karşılık zuhur edebilmek için arazlara ihtiyaç duyar.⁹

Arazların detaylı bir analizi bunların farklı tasnifleri arasındaki belirli farkları açığa çıkarır. Arazlar arasındaki ilk fark, idrak edilebilen, bu sebeple de zaruri bilgi ile bilinen arazlar ile yalnızca düşünce ve çıkarım yoluyla bilinebilen idrak edilemeyen arazlar arasındaki farktır. Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, acılar ve sesler idrak edilebilen arazlar iken hayat, hareket özellikle göklerin hareketi (gök cisimlerinin, yıldızların) idrak edilemeyen arazlardır ve bunlar değişim imkanının nedeni olarak düşünüldüğünde yalnızca istidlal edilirler. Arazlar arasındaki ikinci fark kalıcı ve geçici arazlar arasındaki farktır. Kalıcı arazlar sürekli değillerdir, hiçbir araz için süreklilik yoktur; bunlar sadece aynı cevherde karşı zıtları ortaya çıkmadıkça uzun süreli kalırlar. “Hareket ve sübût” iki özellik olarak bu kalıcı arazlar kategorisini temsil eder. Bu arazlardan herhangi birinin ya “müteharrik” ya da “sabit” olması nedeniyle cevher, karşıtı olan “hareketlilik” veya “hareket” ortaya çıkana kadar “sübût” özelliği nedeniyle sabit olarak kalır. Zıtları bulunmayan ve cevherin var olmak için kendilerine ihtiyaç duymadığı diğer arazlara gelince bunlar “sesler ve konuşma” örneğinde olduğu gibi sürekli olarak kalıcı olmayıp harici bir etki olmaksızın bir müddet sonra ortadan kalkarlar. Üçüncü fark: renk, koku ve tat örneklerinde olduğu gibi bazı arazlar var olmak için sadece bir cevhere ihtiyaç duyarlar. Bunlar özel bir yapıya ihtiyaç duymayıp aksine her mahalde var olabilirler. Bununla beraber diğer arazlar var olmak için özel bir yapıya ve birleşik bir cevhere ihtiyaç duyarlar. Bunlar ayrıca canlı bir organizmaya ihtiyaç duyan arazlardır. Kudret, hayat ve marifet örnek olarak bu tür arazlar kategorisine aittir. Dördüncü fark illet olan arazlar ile illet olmayan arazlar arasındadır. İlet olan arazlar eşya’ya ayırt edici özellik kazandırıp onlara belirli nitelik verirken diğer arazlar bundan yoksundur. İdrak edilemeyen arazların tümü cevherdeki halin illetleridirler. Arazlar arasındaki son fark arazları üretme gücüne sahip faileri birbirinden ayırma temeline dayanır. İnsan kudretini aşan yani herhangi bir şekilde güç yetiremediğimiz on bir araz türü vardır. Bunlar: renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, hayat, kudret, şehvet ve kerahettir (nahışlık). Bu arazların Allah’ın fiilleri olması zorunludur.¹⁰

Cevher’e gelince kalamcılar şüphesiz Kur’an’a dayalı yoktan yaratma fikrini benimsemişlerdi. Fakat bu fikrin özünde yer alan problemi tamamı ile görmezden gelemediler. “Eşya Allah’ın “kün” (Ol!)¹¹ emri ile doğrudan varlık kazanmıştır” şek-

⁸ Peters, *God's Created Speech*, 119-120.

⁹ *A.g.e.*, 124.

¹⁰ *A.g.e.*, 124-127.

¹¹ Bkz. Kur’an 2/217; 3/47.59; 6/73; 16/40; 19/35; 36/82; 40/68.

lindeki Kur'an'ın açıklamasını desteklemek amacıyla kelamcılar yokluk ile Hakiki Varlık arasında ara varlıksal konum evresini dikkate aldılar. Bu ara varlık Allah'ın (c.c) ilmindeki varlıktır. Bu sebeple ilahi ilimde eşya'nın eşya olarak isimlendirilmesine olanak veren ve varlığa geliş sürecinde ve yaratılış yolunda Allah'ın kün (ol!) emrini idrak etme ve itaat etme kabiliyetini düzenleyen ilk varlığı vardır.¹²

Filozoflar da aynı şekilde kozmosun varlığını, Kur'an'ın yaratma fikrinin söz konusu tasavvur içerisinde kendisine bir yer edinmesini sağlayan –Vâcib ve müstahîl'in yanında- ikinci olan aradaki varlık tarzında tutmak amacıyla varlığın üç tarzını birbirinden ayırırlar. Üç varlık tarzı şunlardır: Vâcib, mümkün ve müstahîl. Vâcibul Vücûd (Zorunlu Varlık), Allah'ın ebedi olan varlığıdır. Her şeyin yaratıcısıdır, varlığının illeti, başlangıcı ve sonu yoktur. Müstahîl ise saf yokluk veya var olabilmesi imkansız olan (*lâ şeyiyyet-i mutlaka*)'dır. Müstahîl'in örneği Allah'ın yanında başka bir ilahın varlığıdır. Müstahîl ile "Vacib" varlık arasına başlangıcı bulunan ve varlığının gerçekleştirilmesi –yokluktan varlığa getirilmesi- Allah'ın kararına bağlı olan kozmosun mümkün varlığı denk gelir. Kelam ilminin fiziksel ontoloji ile yetinmesinin nedeni ilk olarak insana kıyasla Allah'ın varlığı ve sıfatlarını tesis etme ikinci olarak da somut ontoloji temelli bir diyalektik akılçılık tesis etme ile yetinmesidir. Bu ontoloji rasyonel epistemoloji tarafından harekete geçirilmiş ve rasyonel epistemolojiye yöneltilmiştir. Bu durumda "kıyas" görülen fiziksel âlemi tanımakla ulaşılan görülmeyen metafizik âlemin bilgisine ulaştıran yoldur. Öte yandan Kur'an tefsirinin, Allah ile ilgili antropomorfik benzetmeleri açığa kavuşturmak amacıyla esas olarak metaforik (mecazi) açıklamalara dayanması gerekmektedir.¹³

II.

Müslüman filozoflar metafizik ile daha detaylı bir şekilde ilgileniyorlardı. Kelam ilminde sadece kıyas yöntemi tarafından irtibatı kurulan gayb ve şahadet âlemleri felsefede tam olarak birbirinden ayrı değillerdi. Kozmos en üstten en alta bütünüyle tek bir birleşik birliktir. Allah kozmosu ister yokluktan isterse bir ilk maddeden yaratmış olsun kozmos yapısal bir tasarıma sahiptir. Çünkü kozmos canlı bir cisimdir ve parçaların bir birleşimi değildir. Kozmosu tasarlayan Allah'tır. O Mutlak Akıl'dır, Aristo'nun Muharrik-i Evvel'i (İlk Hareket Ettirici) değildir.

Kelamcıların ileri sürdükleri gibi kozmos ister yaratılmış olsun isterse İsraki Felsefenin dile getirdiği gibi aşamalı bir feyezanın sonucu olsun hakikat şöyle hüküm sürer: kozmos canlı bir cisimdir.¹⁴ Bu vurgulamanın hareket noktası "küçük-kozmos" kabul edilen insandır. Buna bağlı olarak kozmos da "büyük-insan"dır. Çünkü "insan" veya küçük-kozmos ve "kozmos" veya büyük-insan gerçekte Allah'tan feyezana eden aynı hakikatin iki temsilcisidir; ontoloji ve epistemoloji tek bir yüzün iki tarafıdır. Bu kavramsal çerçeve içerisinde peygamber ve filozof farklı

¹² Bkz. Abû Zaid, *Falsafat al-Ta'wil*, 1-80.

¹³ Bkz. Abû Zaid, *Al-Itijah al-Aqli fi al-Tafsîr*, 122 vd.

¹⁴ *A.g.e.*, 38-42.

kanallardan da olsa aynı bilgiye ulaşır ve ona ortak olurlar. Her ikisi de bilgiyi aynı kaynaktan, Allah'tan feyzan eden Akl-ı Evvel'den almalarına rağmen peygamberin bilgi kanalı "hayal", filozofun bilgi kanalı ise "akıl"dır. Bu kanallardan her biri aynı bilgiyi iletmek için kendine ait uygun bir dilsel anlatım biçimine sahiptir. Bu şekilde din veya vahiy ve felsefe harici düzeyde birbirine zıt olarak görünürken daha derin düzeyde aynı bilgiyi sunar. Bu yüzden din dilinde çelişik görünen ne varsa bunun söz konusu uygunluk lehinde açıklama ve yorumunun yapılmış olması gerekir.

Kelam ilmi metaforik yorum ile sınırlanmış olmasına rağmen felsefe alegori ve sembolü içine almak amacıyla hermenötik araçlarını genişletmiştir. Ebû Bekir İbn Tufeyl'in (v. 1185) kaleme aldığı "Hayy b. Yakzân" isimli tanınmış felsefi alegori haddi zatında varlığı okuma araçlarındaki felsefi genişlemenin iyi bir kanıtıdır: Eser biri ıssız diğeri meskûn iki yarımada'nın hikayesidir. İssız yarımadada ya kendiliğinden dünyaya gelen -annesiz olarak tabiatın- ya da bir sandık içerisinde yüzerek gelmiş bir çocuk ortaya çıkar. Bu çocuk bir ceylan tarafından emzirilen Hayy b. Yakzân'dır. Sütannesinin -ceylan- ölümünden sonra Cruse gibi kendi olanaklarıyla baş başa kalır. Önceleri yetersiz olan fitri zekası aşama aşama gelişir. Öyle ki bu zekası ona hayvan refakatçilerine hâkim olma imkanı verir. Yetişkinlik çağına ulaşır ve aralıksız gözlem ve derin düşünceleri sayesinde git gide fiziksel kozmos'un bilgisini edinmeye başlar. Ardından metafizik âlem hakkında gelişim gösterir ve kendisi için, çok güçlü bir yaratıcının varlığı açık hale gelir. Zihinsel ve bedensel riyazet disiplinini uygulayarak Ebedi Ruh ile birleşme peşinde koşar. Sonunda vecd haline ulaşır. Son metafizik engelden de kurtularak akıllı Faal Akıl ile birleşir. Ve hiçbir gözün görmediği ve hiçbir kulağın işitmediği şeyleri idrak etmeye başlar. Böylece Hayy peygambersiz ve vahiyatsız geçen yedi dönemin sonunda, ki her dönem yedi senedir, marifetin kemalinin en üst noktasına ve Tanrısı ile metafiziksel birleşmedeki tarifsiz mutluluğa ulaşır. Bu dönemde, henüz Hayy başka bir beldenin veya insan soyunun varlığının farkında değil iken bir gün yaşadığı yarımadada, yürüyen, şekil olarak kendisine benzeyen bir mahlûku fark ettiği zaman hayrete düşer.

Hayy'ın karşılaştığı bu mahlûk yerleşik bir yaşamın sürdüğü komşu bir yarımadadan henüz gelmiş olan Asal isminde münzevi bir abiddir. Asal'ın geldiği yerde Salaman isminde insanlara hükmeden salih bir kral vardır ve hayat sevap ve cezaya dayalı geleneksel dinin etkisi altındadır. Asal yarımadadaki yurttaşları ile karşılaştırıldığında nefsi kontrol altına almada ileri bir seviyesine ulaşmıştır. Riyazet hayatı ve uzletin en üst manevi maksatları fark etmede kendisine yardımcı olacağı inancından dolayı âlem ile ilişkisini keser ve ömrünün geri kalan günlerini hiçbir insanın yaşamadığını düşündüğü bu küçük yarımadada -Hayy'ın yarımadası- geçirmek üzere buraya gelir. Asal, Hayy'a dil öğretir ve onun ulaştığı saf hakikatin kendinin bağlandığı din tarafından sembolize edilen hakikatle aynı olduğunu keşfetmesi karşısında çok şaşırır. Asal'ın yarımadasındaki insanların durumları hakkında bilgi sahibi olduktan sonra Hayy şefkatle harekete geçer ve onların yanına gitmeye ve ulaştığı bilginin faydalarını onlarla paylaşmaya karar verir. Bu sebeple bu saygın iki insan insanların yaşadığı yarımadaya doğru birlikte yola çıkar-

lar. Asal seçkin arkadaşını bilgilendirme (yol, şehir vb.) görevi görmektedir. Fakat vazife büyük bir hayal kırıklığıdır. Zira Hayy'ın ulaştığı hakikatin izahı, ona tehlikeli bir bid'at olarak düşmanlık içerisinde bakan yarımada sakinlerinin büyük çoğunluğunun idrakinden çok uzaktır. Bu insanların, duyularının prangaları ile zincirlenmiş akılları sadece somut imgeleme yanıt verebilmektedir ve ahlaki doğaları genellikle literal sevap ve ceza sisteminin ötesinde bir şeye elverişli değildir. Çok geçmeden Hayy kendisini ikna etmeye yeterli şu kanaate varır; Muhammed'in (s.a) yolu, Kur'an'da açıklandığı üzere, bu insanları etkileyecek yegâne yoldur. İnanç meselerine karıştığı için onlardan özür diler, atalarının dinine bağlı kalmalarını onlara vasiyet eder ve arkadaşı Asal ile birlikte ıssız yarımada geri döner.¹⁵

Demek ki bu alegorinin kahramanının isminin de bir anlamı vardır: (Hayy-Diri) (İbn-Oğul) (Yakzan-Uyanık) Uyanık'ın oğlu Diri. Burada Uyanığın (Yakzân) akıl olması gerekir ve insan bundan dolayı, akli uyanık (aktif) olduğunda ancak diri (Hayy) olabilir. İnsan aklının marifetullah'a ulaşma kabiliyeti için en belirgin yön saf düşünceye dayalı bilgidir; bu bilgi temelde vahiy ile çelişik olmamasına rağmen vahye dayalı değildir. Kanaatimce diğer belirgin yön de Hayy'ın herhangi bir insantoplumsal karakteristiğe sahip olmayışıdır. Hayy'ın yüksek bir marifet seviyesine ulaşabilmesinin zamansızlık ve mekânsızlık içerisinde tecrübe ettiği uzlet sebebiyle olduğu görülmektedir. Şu halde marifete akıl ile ulaşma fikri, Müslüman filozofların düşüncesini mükemmel bir şekilde yansıtan bu hikayeye göre, kozmik bir fikirdir. Fakat akıl yoluyla marifete ulaşma fikri hakkındaki ikinci belirgin yönün Hayy hikayesinde olduğu gibi bazı mistik unsurlar taşıdığını belirtmek gerekir. Bu yazının başlıca ilgisi, semboller ve alegorilerin, Kuran dilinde, saf hakikatin, kitlelerin anlayabileceği bir şekilde örtülerek takdim edilmesini amaçladığını vurgulamaktır. Diğer yandan gizli mana, sadece, marifeti insanların geneline açmaması gereken seçkin kimselere (havâs) hitap etmektir. Hakikat büyük oranda şahsi karakteristik taşır ve onun başkalarına nakledilmiş olması zordur. Çünkü insan hakikate ancak kozmolojik unsurların tabakaları altında gizlenmiş kendi ruhi ve ilahi hakikatini içerisinde tanıdığı riyazet yolculuğu sayesinde ulaşabilir. Bu riyazet yolculuğunda insan her ne zaman daha yükseğe çıkarsa önünden daha çok kozmik unsur kaldırılır ve onun ilahi bîtün hakikati aşama aşama zuhur etmeye başlar. Yolculuğun sonunda insan ilahi hakikatini tamamen idrak eder hale gelir. Ve bu nedenle hakiki marifet ona inkişaf olur. İnsanın kozmos içerisindeki yolculuğunun detaylı bir betimlemesi İbn Arabî'nin yazılarında mevcuttur.

III.

İbn Arabî, sözü edilen Endülüslü sufi ve filozof, kapsamlı dini bir sistem; ilahi aşk dini, ortaya koyabilmek amacıyla Eflatun'dan İbn Rüşd'e kadar İslam düşüncesinde önünde bulunan tüm beşeri bilgiyi birleştirmiştir. Onun sisteminin öğelerinden herhangi birini asli kaynaklarında izleyip ortaya çıkarmak neredeyse imkânsızdır. İzlediği yöntem nedeniyle sisteminin öğelerini, sıkıca bir araya getirilmiş

¹⁵ *The History of Hayy ibn Yaqzan*, (çev: Simon Ockley), Londra, 15-17.

eşsiz bir sistem içerisinde birleştirmiştir. Kelamcılar ve filozoflar tarafından formüle edilen yukarıda gösterilmiş olan üç varlık şekli İbn Arabî tarafından tevarüs edilmiş ve kendi sistemine uygun olması amacıyla yeniden yorumlanmıştır.¹⁶ O, kelamcılarının ve filozofların kullandığı kelimelerin aynı kullanıyor olmasına rağmen ne var ki bu kelimeleri farklı anlamlara tahsis etmektedir. Örnek olarak “yaratma” kelimesi ona göre başlangıcı ve sonu olmayan ilahi tecellinin ebedi bir işlemidir. İbn Arabî terminolojisinde varlık mertebelerinden bahsedilirken her hangi bir ilerleme fikri (değişimsel, dönüşümsel vb.) kast edilmez ve edilmemesi gerekir. Bu nedenle İbn Arabî üç kozmolojik varlığı birbirinden ayırır: Amâ, Âlem-i Emr ve Âlem-i Halk.*

1. Amây-ı Mutlak İbn Arabî terminolojisinde Hakikat’ın mutlak gizli varlığına işaret etmek için kullanılan bir tabirdir. Bütünüyle bilinmeyen (idrak edilemeyen) bir özdür ve sadece kendisi tarafından bilinir. Ne herhangi bir ilahi isim ona işaret eder ve ne de bir sıfat ona aittir; Hatta “Hüve (O)”nin kullanımı bile ona işaret etmede uygun değildir. Bu varlık, *Vücûd Lâ Bi Şart-ı Şey*’dir. Zatını zatı ile idrak etmesi halinde zat kendisine görünür hale gelir. Bu idrak gerçekte Amây-ı Mutlak’tan veya *Vücûd Lâ Bi Şart-ı Şey*’den *Vücûd Bi Şart-ı Lâ Şey*’ mertebesine intikal için ilk batni tecellidir. Bu, En Yüksek En Üstün Tecelliy-i Akdes derecesidir. Bu iki varlık mertebesi arasındaki fark ilk mertebenin (Zât-ı İlâhiyye Mertebesi) *la şartıyyet-i mutlaka*’sı (herhangi bir şart ile hatta itlak şartıyla bile koşullanmamış vücud-u mutlak) ile ikinci mertebenin (Ulûhiyet Mertebesi) *şartıyyet-i nefy* arasındaki farktır. Diğer bir ifadeyle *lâ meşrût* mertebesi *şartıyyet-i bila şey*’de tecelli eder. Yani o herhangi bir harici varoluşsal bir şartla koşullanmamış bilakis bizzat özle (zât/cevher) belirlenmiş dâhili bir şart ile koşullanmıştır. Bu mertebe Kur’an’da kendisine “Allah” ismiyle işaret edilen Ulûhiyet Mertebesidir. İlahi cevherin zahirinin mazharını temsil eder. Sadece kendisine zahirdir. Çünkü onda hiçbir ikilik, değişim, çokluk ve kesret yoktur. O üçüncü varlık mertebesinde tecelli ettirilmek üzere gizli olarak bütün isim ve sıfatları içerir.

İkinci tecelli ise Kur’an’da zikredilen bütün ilahi isim ve sıfatların zuhurunu temsil eden En Üstün Tecelliy-i Mukaddes’tir. İlahi isim ve sıfatlar âlemde Tecelliy-i Mukaddes diye isimlendirilen bu ikinci tecelli içerisinde zuhur ederler. Ulûhiyet Mertebesinde, ancak Allah ismi içerisinde zahir olan gizli isimler ve sıfatlar bu mertebede zahir hale gelirler. Burada herhangi bir zaman ve ilerleme (değişimsel, dönüşümsel vb.) fikrine karşı dikkatli olmamız gerekir. Aynı şekilde göstergelerin ve dilin geleneksel sisteminden kaynaklanan bir karışıklıktan da kaçınmak gerekir.

Üçüncü ve son tecelli ise kozmosa varlık kazandıran (mevcut hale getiren) tecelli mertebesidir. Bu mertebe *Vücûd Bi Şart-ı Şey*’ mertebesine öncülük eden Tecelliy-i Mukaddes mertebesidir. Bu mertebe koşullanmıştır çünkü Ulûhiyet Mertebesinde gizli olan kesret ve değişim bu mertebede zahir ve idrak edilirdir. Allah

¹⁶ Bkz. Abû Zayd, *Falsafat al-Ta’wîl*, 37.

* Özellikle İbn Arabî terminolojisinin çevirisi noktasında bu makalenin Abdullah Âl Tâviye tarafından yapılan “İlmü’l-Kevniyyât el-İslâmî ve’t-Te’vîlu’l-Kur’ânî”, *el-Kelime:Mecelle Edebiyye-Fikriyye*, Mısır, 2011/Mart künyeli Arapça çeviriden istifade ettik. (çev.)

isminde gizli birçok ilahi isim ve farklı sıfatlar Allah'ın ilminde gizli olan kozmosun gizli hakikatini somut-zahir varlık haline getirmeye çalışan etkenlerdir.¹⁷ Fakat kozmosu somut-zahir varlık haline getirme ameliyesi sona ermiş bir iş değildir çünkü bütünüyle kozmos en üstten en alta bir zamanlar önceden tasarlanıp uygulanmış bir proje değildir ve ardından da kendi haline terk edilmiş değildir. Tecelli ebedi bir süreçtir, yokluğu halinde kozmos ortadan kalkar. İnsanlar Kur'an'da "halkın cedîd" (yeniden yaratma)¹⁸ tabirince ifade edilen bu hakikatin farkında değildirler.

2. Âlem-i Emr, külli ruhlar âlemini temsil eder. O Akl-ı Evvel'in veya bazen Faal Akl diye isimlendirilen şeyin kendisinden feyezan ettiği ilk tecellidir. İlk tecellidir çünkü kozmos ile ilgili bütün bilgileri içerir, ilahi mutlak ilim tarafından ilham edilen bilgidir. Kaynağı ile karşılaştırıldığında sınırlı olan bu bilgi aynı kozmik meritedeki daha aşağı varlıklarla ilgili bilgi ile karşılaştırıldığında ise mutlak bilgidir. Diğer yandan hiyerarşide daha aşağıdaki mevcudatın tamamına varlık kazandıran yaratıcı mazhar açısından o aktif bilgidir. Aynı şekilde Kur'an'da ve özellikle de Hz. Peygamber'e indirilen ilk ayetlerde¹⁹ zikredilen "kalem" ile buna işaret edilir. Akl-ı Evvel hem ontolojik hem de epistemolojik etken olarak işlev görür. Ontolojik seviyede, daha aşağı varlıkların yaratma/tecelli işlemi için gerek duyulan özel, pratik bilgiyi ortaya koyar. Diğer yandan epistemolojik seviyede ise hem peygamberlerin hem de filozofların bilgi kaynağını temsil eder.

Akl-ı Evvel'in ilk tecellisi sayesinde Kozmik Ruh zahir hale gelir. Kur'an'da sözü edilen Levh-i Mahfuz, ikiliği veya Âlem-i Emr'deki kesretin ilk merhalesini temsil eder. Bunun nedeni onun iki yön içermesinden ileri gelir: ilim ve fiil. İlim yönünden Levh-i Mahfuz Akl-ı Evvel ile ilişkilidir. Fiil yönü Kozmik Tabiatın kendisinden doğduğu yöndür. Böylece Kozmik Ruh'ta gizli olan ikilik Kozmik Tabiatta açık hale gelir. Kozmik Cismi varlığa çıkararak tecelli sayesinde kesret zuhur eder. Kozmik Cisim onun gizli mazharı olarak Kozmik Elementler içerir.²⁰ Bahsi geçen Levh-i Mahfuz âlemine ait ikilik ve kesretin Âlem-i Halk'da idrak ettiğimiz gerçek ikilik ve çokluğun ruhi sebebi oluşu açısından anlaşılması gerekir.

3. Âlem-i Emr, hükmeden ruhlar âlemidir. Buna karşın Âlem-i Halk da kozmosun görülmeyen hükmedilen metafiziksel parçasıdır. Bu anlamda o Sabit Felekler Âlemidir. Bu feleklerin ilki Âlem-i Halk'ın bütün feleklerini kuşatan Felekler Feleği'dir. Bu Kur'an'da zikredilen ve Âlem-i Emr'deki Akl-ı Evvel'e paralel gelen Arş-ı Rahmân'dır. Akl-ı Evvel ile koşutluğu gibi Arş-ı Rahmân ilmi ve aynı şekilde Âlem-i Emr'deki üçüncü tecelli feleği olan Kürsî'ye varlık kazandıran fail illeti temsil eder. Arş, ilahi isimlerin Rahmân ismi ile ifade ettiği birliği temsil ederken Kürsî

¹⁷ Detaylı açıklama için bkz. *a.g.e.*, 51 ve sonrası

¹⁸ Kur'an, 50/17.

¹⁹ 96. Sûre olan Alak Sûresi'nde Hz. Peygamber'e Rabbinin adıyla "okuması" emredilmiştir. O'nun Rabbi yaratıcı olarak tanımlanmaktadır; insanı kan pıhtısından yaratmıştır; O insana kâlemi (kullanmayı) öğreten ve bilmediklerini öğreten En Yakın olanıdır.

²⁰ Bkz. Abû Zaid, *Falsafat al-Ta'wil*, 97 vd.

de ikiliğin zuhur ettiği felektir.²¹ Bu ikilikten Atlas Feleği veya Sabit Burçlar Feleği'nde kesret tecelli eder. Âlem-i Emr gibi Âlem-i Halk da semavi cisimler âleminde olanları denetleyen ve idare eden ruhi bir kuvvete sahiptir.²²

4. Semavi cisimler âleminin ilk tecellisi gökler diye isimlendirilen tüm yedi yıldız içine alan Sabit Yıldızlar Feleği'dir. Hem Cennet ve hem Cehennem bu feleğin içerisinde yer alır. Cennet onun üst yüzeyini oluştururken cehennem alt kısımdır. Bu yedi semavi yıldız sabittir çünkü bunlar semavi cisimdir ve kısmi harekete bağımlı olmalarına rağmen değişime açık değildirler. Gerçekte onların hareketi dünyevi âlemdeki, kevn ve fesad âlemindeki, değişime neden olur. Yedinci gökten dünya semasına kadar, müteharrik yıldızlar kendisi de bizzat Atlas Feleği'nin veya Sabit Burçlar Feleği'nin içerisinde yer alan Sabit Yıldızlar Feleği'nin içerisinde yer alır. Sabit Yıldızlar Feleği de Kürsi Feleği içerisinde yer alır. Arş-ı Rahmân içerisinde yer alan Kürsi'nin konumu çöldeki küçük bir yüzük gibidir.²³

Âlem-i Emr'de peygamber ruhları semavi yedi yıldız'a ruhi olarak hükmettikleri gibi Âlem-i Halk'da da meleklerin ruhları hükümrandırlar. Sema altındaki maddi felekteki hayat ise semavi cisimlerin Allah'ın emrine itaatın bir ifadesi olan hareketi tarafından idare edilir. Kur'an'a göre her şey insanın kavrayamadığı bir yolla Allah'ı övüp tesbih etmektedir (*Fakat siz onların tesbihlerini kavrayamazsınız. İsrâ, 17/44*). Yeryüzündeki hayat cansız varlıklarda ve yanı sıra bitki, hayvan ve insan gibi canlı varlıklarda derece derece temsil edilir.²⁴

5. En üstten en alta bütünüyle kozmos insanın yaratılışına yansımış ve hazır bulunmuştur. İnsan kozmostaki mevcudatın son tecellisi olmasına rağmen (ilahi maksat bakımından) mevcudatın ilkidir. Çünkü ilk En Üstün Tecelliy-i Akdes Mertebesi, kendisi dışında bir arif tarafından tanınmayı arzulayan ilahi cevherin bir ifadesidir. Varlığa ilişkin farklı mertebe ve seviyelerin tecellilerinden maksat işte bu sona yani insana ulaşmaktır. Diğer bir ifade ile Allah önceden zikredilen tecelli mertebelerinde suretini yayarak farklı aynalarda kısmi olarak o sureti yansıtır. Fakat ilahi sureti kemal haliyle yansıtan ideal ayna insandır. Böylece insan bir yandan tüm kozmos'u temsil ederken diğer yandan da Allah'ın suretini yansıtan ideal aynayı temsil etmektedir. İnsanın ruhu Ulûhiyet'i, aklı Akl-ı Evvel'i, ruhu Kozmik Ruh'u yansıtır; kalbi Arş'ı ve cismi de Kozmik Tabiat'ı temsil eder.

İnsanın küçük-kozmos olarak dikkate alınmasının temel amacı kendini tanımaya yoluyla Allah'ı (c.c) tanımaktır. Bu marifete ulaşabilmesi için insanın ilahi hakikatini perdeleyen bütün kozmik unsurları aşması gerekmektedir. Sonunda hakiki marifetin idrak edildiği bu yolculuğun ilk adımı zühd hayatıdır. Peygamberlere indirilen ve mukaddes kitapların anlattığı din insanların geneline uygun düşen şiiresel bir dilde hakikati temsil eder. Fakat buna rağmen şiiresel dil gerçekten basit

²¹ Bkz. Kur'an 20/5 ve 25/59. Bu iki ayet Arş-ı Rahman'ın en üstün mekanına işaret etmektedir. İki ayet kelamcılar tarafından farklı yorumlara konu olmuştur. Diğer yandan Kur'an'ın 2/255. ayetinde geçen Kürsî ise İbn Arabî'ye göre Allah'ın kıdemlilik konumunu temsil eder.

²² Bkz. Abû Zaid, *Falsafat al-Ta'wil*, 113 vd.

²³ *A.g.e.*, 126-133.

²⁴ Kur'an, 17/44.

olan hakikate üstü kapalı olarak işaret eden bir dildir. Yükselme (Miraç) yolculuğunu başarıyla tamamlayan mümin ancak vahyin hakiki anlamının şifresini çözme imkanına sahip yegâne kişidir.

IV.

Hayy b. Yazkân alegorisine göre Kur'an'ı anlama ve yorumlama saf entellektüel düşünce ürünü olmayıp; "Ebedi Ruh" ile birleşmeye ulaşabilmek için aklın ve bedenın zühd hayatı üzere disipline edilmesi pratiğinin bir ürünüdür. Keşf haline ulaştıktan ve son metafizik engelden de kurtulduktan sonra insan akıllı Faal Akıl ile birleşir ve sonunda "hiçbir gözün görmediği ve hiçbir kulağın işitmediği" şeyleri idrak eder. Akılcılık ile sufilik arasındaki bu sentezi Hayy b. Yazkân'ın müellifi İbn Tufeyl'den önce İslam düşüncesine sokmuş olan kişi yukarıda zikredilen Ebü Hâmid Gazzâlî'dir.

İbn Tufeyl'in çağdaşı olan İbn Rüşd (v. 1198) de Gazzâlî'nin vefatı üzerinden bir asır geçmeden Aristotelesçi akılcılığı sahneye koymuştur. Saf felsefe ile kelam ilmi arasındaki çekişme açık bir şekilde her iki düşünürün eserlerinde ifadesini bulur. Fakat iki düşünür arasındaki karşıtlık ve iki fikir akımı arasındaki farka rağmen aralarında karşılıklı bir alıntı söz konusudur. İbn Rüşd özellikle hakiki marifetin yani saf felsefi akli bilginin insanların genelinden gizlenmesi ve sadece seçkin bir azınlığa ifşa edilmesi gerektiğini savunurken hasmının etkisinden kurtulamamıştır. Hakiki marifetin insanların geneline açılmaması gerekir çünkü bunun onların inancına zararlı bir şekilde etkisi olacaktır. Burada kolayca dini öğretileri literal anlamlarıyla sınırlayarak mutaassıp bir şekilde bunlara uyan diğer yarımada insanlarıyla Hayy b. Yazkân'ın yaşadığı tecrübenin yankısını bulabiliriz. Gazzâlî'ye gelince o da diğer yandan sufi bilgi ile insanların genelinin kastedilmediğini, bunun sadece seçkin bir zümreye ifşa edilen bilgi olduğunu vurgular. Böylece İbn Rüşd ve Gazzâlî her ikisi de hakiki marifetin üst düzey ölçütünde hem fikir olurlar.

Fakat iki düşünür arasındaki farklılık birçok yönden ortada durmaktadır. İlk olarak, İbn Rüşd'e göre metafizik âlemin bilgisi fiziksel âlemin sağladığı delil ve göstergelerden başlar ve bu mükteseb bilgi sayesinde Kur'an'a yaklaşılar ve Kur'an yorumlanır. Gazzâlî'nin yöntemi bunun tam aksidir; onun hareket noktası zühd hayatı sayesinde elde edilen metafizik âlemden mülhem sufi bilgidir. İkinci olarak Gazzâlî felsefeyi boşa çıkarmak ve filozoflara saldırmak için filozof'un yöntemini kullanmış iken İbn Rüşd diyalektik kelam ilmine ve kelamcılara Gazzâlî'ye özel gönderme yaparak saldırır. Fakat bu arada Kur'an'ı yorumlamak için kelamcıların diyalektik metodunu kullanır. Üçüncü olarak Gazzâlî Kur'an metninin semantik seviyelerini "kabuk" ve "öz" diye ikiye ayırırken İbn Rüşd Kur'an metnini üç semantik anlatım şekline ayırmaktadır. İlki ve en yaygın olanı insanların geneline hitap eden harici şiîrsel (hatâbî) şekildir. İkincisi kelamcıların kastedildiği tartışmacı (cedelî) düzeydir. Üçüncüsü ve en üstünü sadece felsefecilere hitap eden felsefi (burhânî) şekildir.²⁵

²⁵ İbn Rüşd, *Fasl al-Maqal fî mâ Bayn al-Hikma va al-Shari'a min al-İttisâl*, (Din-Felsefe Arasındaki İlişki), (edt: M. Ammara), Kahire, 1972, 31.

Şüphesiz İbn Rüşd'ün en önemli metinleri 1179-1180 yılları arasında telif ettiği birbirleriyle yakından irtibatlı dini-felsefi ve polemığe dayalı üç eseridir. Bunlar: *Faslu'l-Makâl* ile zeyli olan *Menâhucu'l-Edille* ve bir felsefe savunması olan *Tehâfütü't-Tehâfüt* isimli eserlerdir. İlk iki eserde İbn Rüşd diyalektik delillere dayanan diyalektikçi kelimcilerin değil sadece, kıyası kullanan metafizikçinin şeriatın sahip olduğu ilkeleri yorumlamada –buna mecbur oluşu yanında- ehliyet sahibi ve yetkin olduğuna dair cüretli bir iddiada bulunur. Felsefenin hedefi dini inanç ve kanaatlerin batınî (hakiki) anlamına ulaşmaktır. Bu da felsefenin hakikati bulma çabası içerisinde yer alır. Bu batını anlamın, kıssalar, teşbih ve mecaz'ların içerdiği, Kutsal metinlerin düz ve harici anlamını kabul etmesi gereken insanların geneline ifşa edilmemesi gerekir. İbn Rüşd, Aristo'nun filozoflar, kelimciler ve insanların geneline karşılık gelen üç delilini (burhânî, cedelî (diyalektik) ve iknâî (hatâbî) veya retoriksel ve poetik) kullanmıştır.

Buna rağmen İbn Rüşd "Allah nurdur" ilkesinin, anlaşılması ve hazmedilmesinin kolay oluşundan dolayı hakiki felsefi bilgi ile çelişmeksizin insanların geneline öğretilmesi gerektiğini vasiyet eder. Allah'ın (c.c) nuru ilkesi ile ilgili Gazzâlî tarafından dile getirilen teorinin tüm sorunlarını göstermeye gerek yoktur. Çünkü bu sorunların en küçüğü insanı içine alan kozmos'un tümüyle karanlık ve hiçliğidir. İbn Arabî'ye gelince onun –önceden bahsedilen- Hakikat-i Muhammediyye ile ilgili tasavvuru kozmosun varlığını tümüyle "hiçliğe" ve "karanlığa" düşmekten korur. Hakikat-i Muhammediyye'nin Ulûhiyet ile paralelliğinin kurulması önemli bir kozmik rol oynar; Hakikat-i Muhammediyye Mutlak İlâhi Cevher ile kozmos arasındaki ontolojik ve epistemolojik ara etkendir. Mekke'deki tarihi bir kişi olarak Muhammed'e (s.a) gönderilen vahiy -İslam- hakikatin ideal ifadesidir. Aynı oranda tarihi Muhammed (s.a) İslam hakikatinin ideal tecellisidir. Tarihi Muhammed'in (s.a) ölümü bir son değildir. Çünkü Hakikat-i Muhammediyye sürekli olarak tecelli eder. O sürekli olarak kozmos'da ve aynı şekilde gerçek müminlerin kalplerinde parlayan bir nurdur. Bu nur gibi Kur'an'ın anlamı da kesintisiz bir yorumlama ve yeniden-yorumlama işlemi içerisinde sürekli olarak zuhur eder. Hakikat basit olarak herhangi bir ifade ve/veya yorum biçimi ile sınırlı olmadığı gibi bir temsil ve tecelli merhalesi ile de sınırlı değildir.

Sovyet Yönetiminin Sekülerleştirme Politikası ve Günümüz Orta Asyasına Etkileri*

Elyor Karimov

Prof. Dr., Özbek Bilimler Akademisi,
Orta Çağ ve Antik Çağ Tarihi Öğretim Üyesi

Çev: Necmeddin Güney

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
necmguney@gmail.com

Atıf

Elyor Karimov Çev: Necmeddin Güney, Sovyet Yönetiminin Sekülerleştirme Politikası ve Günümüz Orta Asyasına Etkileri, Marife, Bahar 2011 S. 183-187

1917-1920 yılları arasında, Bolşevik ihtilaliyle birlikte, Orta Asyada yaşayan müslümanlar ilk defa yeni ve alışılmadık sosyopolitik ve ideolojik bir durumla karşı karşıya kaldılar. Bu yeni dönemde, artık Müslüman kuruluşlar devlet tarafından desteklenmiyordu, devlete ait herhangi bir karar alma organına dâhil olamadılar ve diğer cemaatler gibi, hiçbir özel ayrıcalığa sahip olmayan bir grup haline geldiler. Bir kişinin dindarlığı, artık kişinin toplumdaki statüsünü etkilemez oldu ve dini ilgilendiren talimatlar resmi dökümanlardan tamamen temizlendi.

Sovyet yönetiminin din hakkındaki politikaları, dini sosyal hayattan ve insanların dünya görüşlerinden tamamen uzaklaştırma hedefine dayanıyordu. Daha en başlardan itibaren, bu yaklaşım Bolşevik rejiminin aldığı kararlarda kendisini gösterdi. Mesela, 23 Ocak 1918 tarihli SSCB Sovnarkom (*Halk Komiserliği Konseyi*)'nin "*Kiliseyle devletin ve okulla kilisenin ayrılmasına dair*" kararnamesi, bir dine

* Yazarın, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 06-07 Mayıs 2011 tarihlerinde düzenlenen "*Uluslararası Günümüz İslam Topluluklarında İnanç Problemleri Sempozyumu*"nda sunduğu "*The Evolution of the Soviet Regime's Secularization Policy and its Results for modern Central Asia*" başlıklı tebliğin yazar tarafından yapılan özetinin çevirisidir. Tebliğin İngilizce tam metnine sempozyumun kitabından ulaşılabilir.

bağlı olup olmamayı serbest bırakmış, dinî kuruluşları devletin maddi kaynaklarından mahrum etmişti. Bu kararname, açıkça, dini sadece özel alana hapsedmiş, dinî kuruluşların fonksiyonlarını da yalnızca zorunlu dinî görevlerin/ibadetlerin yerine getirilmesi olarak yeniden tanımlamıştı.

Bütün bunlara rağmen, Orta Asya'da Sovyet egemenliği oluştuğundan sonra bile Müslüman din adamları siyasal hayata aktif olarak katılmaya devam ettiler. Merkeze uzak Müslüman bölgelerdeki Sovyet politikası, geleneksel İslami yaşayışa göz yuman bir yapıdaydı. Bu tutum, iç ve dış sıkıntılarının olduğu bir dönemde, Sovyet yönetimi tarafından stratejik bir zorunluluk olarak görülüyordu. Sovyet rejiminin Orta Asya'da ve Kafkaslarda İslam'a yönelik bu tarz liberal yaklaşımları, 1920'lerin sonuna kadar devam etti. Dolayısıyla, Sovyetler Birliği'nin ilk dönemlerinde 'dinî kültür'le yönelik resmi yaklaşımın nispeten yumuşak bir politika olduğu söylenebilir.

8 Nisan 1929'da SSCB'nin Sovnarkom'u (*Halk Komiserliği Konseyi*) ve Yüksek Sovyet Prezidyumu (*the Presidium of VtsIK*) "*Dini birliklerle ilgili bir kararname*" yayınladılar ve dini birliklerin, inançlı kimselerin dini gereksinimlerini karşılayan yerel bir birlik olduğunu ifade ettiler. Bu kararname, bazı değişiklikler yapılmasına rağmen 1990 yılına kadar yürürlükte kaldı.

Bu kararname, dini kuruluşların faaliyetlerinin ana hatlarını ve sınırlarını belirleyerek, dini kuruluşların hukuki olarak düzenlenmesi ve kontrol edilmesi amacıyla kullanıldı. Buna göre, dini faaliyetler temelde ancak ibadethanelerin içinde yapılabilecekti. Daha önce faaliyette bulunabilmelerine rağmen, dini birliklerin diğer bütün sosyal mekânlardaki faaliyetleri böylece tamamen yasaklanmış oldu. Dini faaliyetler, ibadethaneler dışında toplumdaki tamamen soyutlandı ve topluma ulaşmaları engellendi. Böylece dini hayat, devlet kontrolü altına alındı ve dinin herhangi bir toplumsal rol oynaması engellenmiş oldu. Dolayısıyla, 1929 yılı, dine dair mevzuatın demokratik ve özgür şekilde düzenlendiği dönemi de bitirmiş oldu.

1930 yılı, dine karşı güçlü bir saldırıya şahit oldu. Komünist partinin yöresel organları ve Sovyet işçileri, '*dinlerin temizlenmesi*' sürecini hızlandırmak için, her yerde hukuka aykırı tedbirlere başvurmaya başladılar: Cami ve kiliseler gelişigüzel kapatıldı, buralarda çalışanlar tutuklandı veya ağır para cezalarıyla tehdit edildi, dini binalar işgal edildi ve insanların evlerindeki de dâhil olmak üzere dini yapılara el konuldu.

O yıllarda Müslümanların durumunu anlamak için şu bilgiyi vermek uygun olacaktır: Tüm-Rusya Merkezi Yönetim Komitesi'nin (VtsIK USSR) Mayıs 1930 tarihli raporunda şöyle denilmektedir: "*Müslümanların dini kuruluşlarının hemen hepsi tamamen yok olmanın eşiğindedir. Muhtesiplerin %87'si kapanmıştır. 12,000 camiden 10,000'den fazlası kapanmıştır. Molla ve Müezzinlerin %90 ile %97 arasındaki kısmı dini görevlerini yapamaz hale getirilmiştir. Müslüman 'kült'ünün durumu, diğer kültlere göre daha kötü durumdadır ancak yine de diğer kültürlerin durumu için de bir fikir vermektedir*".

1936'da SSCB'nin yeni anayasasının hazırlanması esnasında, tartışmanın merkezinde dini kuruluşların faaliyetleriyle ilgili sorunlar bulunuyordu. Mesela

dini kuruluşların hak ve görevleri, kilise-devlet ilişkileri, 'kült'lerle ilgili mevzuatın geliştirilmesi ve din adamlarının politik görüşlerinin değerlendirilmesi gibi konular gündemdedi. Çeşitli yerlerdeki komünist eylemciler, Anayasa komisyonundan, "bütün dini faaliyetlerin ve çocuklara yönelik dini taleplerin yasaklanması, dini kuruluşlarda çalışanların medeni haklardan mahrum bırakılması, 'ayrılıkçı akımlar'ın faaliyetlerinin yasaklanması ve dini kültürle ilgili mevzuatının katılaştırılması"nı talep ettiler.

Daha sonraları Stalin Anayasası olarak bilinecek bu anayasa, 5 Aralık 1936 tarihinde onaylanarak yürürlüğe girdi. Bu anayasanın 124. maddesi doğrudan ibadet özgürlüğü konusuna değiniyordu ve şöyle diyordu: "Vatandaşlara ibadet özgürlüğü tanımak amacıyla, SSCB'de kilise devletten, okul da kiliseden ayrılmıştır. Gerek ibadet özgürlüğü ve gerekse din karşıtı propaganda özgürlüğü bütün vatandaşlara tanınmıştır."

Merkezi hükümet düzeyinde din konusunu ele alan artık tek bir birim kalmıştı, o da İçişleri Halk Komiserliği (USSR NKVD - People's Commissariat of Internal Affairs) olarak bilinen ve Stalin döneminde politik baskılardan sorumlu olan, devletin gizli polis teşkilatıydı.

SSCB'de 1930'lardaki şiddetli politika, Müslümanı, Yahudisi, Protestanı ve Budisti dahil bütün dinlere karşı uygulanmıştır. Her geçen yıl, faaliyetine devam eden ibadethanelerin sayısının düştüğü görülmektedir.

İkinci dünya savaşı yıllarında ve savaş sonrası kısa dönemde, Sovyet rejimiyle din adamları arasındaki ilişkide nisbi bir rahatlama görülmektedir. Din karşıtı propaganda tamamen ortadan kalkmasa bile, ciddi şekilde yavaşlamıştır. Sovyet hükümetiyle Müslümanlar arasındaki ilişkiler, Sovyetler Birliği'nin birçok yerinde müftülük benzeri kurumların ("*Islamic Spiritual Administrations*") oluşturulmasıyla belli ölçüde normalleşmiştir. Bu nispeten rahat dönem, 1953'te Stalin'in ölümüne kadar sürecektir.

Mesela 1943-1945 arasında, Sovyet yetkililer, Müslümanların 4 müftülük (*muftiyats*) kurarak kendilerini yönetmelerine müsaade ettiler. Bunlar, SSCB'nin Avrupa ve Siberya bölgesi (DUMES), Orta Asya ve Kazakistan (SADUM), Kuzey Kafkaslar (DUMSK) ve Transkafkasya (DUMZ) müftülükleridir. Müftülükler, çok geniş bölgelerdeki Müslüman toplulukların birliklerini kendi çatıları altında topluyordu. Müftülükler, devlet kontrolünde ancak devletten bağımsız olarak faaliyetlerini yürütüyorlardı. Bunlardan Orta Asya ve Kazakistan Müftülüğü olan SADUM, hiyerarşik bir yapıya sahipti. Müftülüklerin altında, imam-hatiplerin görev yaptığı mahalle camileri bulunmaktaydı. Camiler, başlarında ya muhtesiplerin bulunduğu muhtesibâtler, ya da kadıların bulunduğu kadılıklar halinde birleştirildi. Muhtesiplikler de Müftü'nün başkanlığını yürüttüğü Müftülüklere bağlandı.

SADUM'un her Orta Asya cumhuriyetinde bir temsilciliği vardı ve her birinin başında bir kadı vardı. Kadılar Taşkent'teki müfti tarafından atanırdı. Her cumhuriyetteki imam ve müezzinler de bu kadılara bağlı idi. Müftülükler kurumsal ve yönetsel işlev görüyor ve Müslümanlarla resmi makamlar arasındaki irtibatı kuruyorlardı. Mesela, Kırgızistan'daki Müslümanların bütün dini problemleriyle,

Özbekistan'ın başkentinde bulunan SADUM ilgileniyordu. Kırgız Müslümanların dini makamı olan kadılık ise, SADUM'a bağlı olarak, Kırgızistan'ın Oş şehrinde bulunuyordu. Sovyet yönetiminin 1943-1953 yılları arasındaki dinle ilgili politikalarının nisbeten olumlu olduğu, bu örneklerden açıkça görülmektedir.

İkinci dünya savaşı yıllarında gösterilen bu müsamaha ve anlayışın, savaş sonrası dönemde yeniden eski haline döndüğünü görüyoruz. Dışarıdan gelen tehditlerin ortadan kalkmasıyla, Sovyet rejimi, artık güç sağlamak için dine ihtiyaç hissetmemeye başladı. Savaş sonrası yıllarda Müslümanların camileri yeniden açmaya yönelik müracaatları sonuçsuz kaldı. Müslümanlar da dini hayatı yeniden canlandırmak için, evleri ve mezarlıkları toplantı yeri olarak kullandılar. Açık olan camilerde gayri resmi ve izinsiz olarak Kur'an-ı Kerim ve Arapça dersleri de verildi.

İlginç bir husus olarak, hacca gitmenin yasaklandığı dönemlerde ve serbest bırakılmasına rağmen çok az kişinin hacca gidebildiği dönemlerde, SSCB'de bulunan kutsal mekânlara ve türbelere ilginin ciddi şekilde arttığı görülmektedir.

1953'te Sovyet yönetiminin değişmesi, dine yönelik keskin bir politika değişikliğine sebep oldu. Partinin yeni başkanı Nikita Khrushchev, dinî izlere ve dini organizasyonlara yönelik aktif mücadeleyi yeniden başlattı. Khrushchev, 1954'te CPSU'nun Merkezi Komitesi'nin 7 Temmuz tarihli "*Bilimsel Ateizm Propagandasındaki Eksiklikler ve Bunları Gidermeye Yönelik Tedbirler*" başlıklı kararını onayladı. Aynı şekilde 10 Kasım tarihli "*Halk Arasında Bilimsel Ateizm Propagandası Yapılarken İşlenen Hatalar*"a dair kararı da onayladı. Khrushchev'in onayladığı iki karar, İslam'ın anlatılmasını önlemeye yönelik faaliyetleri onaylıyor, dini binaların Müslümanlara iadesini ve yeni camilerin açılmasını yasaklıyordu. Dini merasim yapılmasını ise vergiye bağlıyordu.

Khrushchev'in bu şekilde Leninizm'e dönüşü, 1954'ten 1964'e kadar on yıl boyunca süren din karşıtı yeni bir seferberliği başlatmış oldu. O döneme kadar hala açık kalabilmiş camilerin çoğunluğu kapatıldı. 1954'te toplam 1500 olan cami sayısı, 10 yıl sonra 500'e düştü. Ayrıca, basında, radyo ve televizyonda kitlesel bir din karşıtı propaganda faaliyeti yürütüldü.

1950'lerin sonundan 1960'ların ortalarına kadar süren bu zaman dilimi, Sovyet yönetim kadrolarının ülkenin 'din problemi'ni en kısa sürede çözmeye arzularına şahit oldu. Bunda birkaç gaye gözetiliyordu: SSCB'de komünizmi iyice yerleştirmek, Stalinist mirasından kurtulan komünist ideolojinin hala gerçekleştirilebileceğine dair güven temin etmek, komünizmin her türlü manevi alternatifi, yani dini ortadan kaldırdığını göstermek. Halkın bir kısmı bu geniş çaplı din karşıtı seferberlikleri umursamıyordu. Diğer bir kısmı ise, dinin olmadığı adil ve toplum merkezli bir devletin kurulabileceğine inanıyordu.

Totaliter metodların azaldığı 1960'ların sonlarında bile, durum aynı minvalde devam etti. Devletin kararnamelerinde 'ateizmle ilgili problemlerin çözümüne getirilecek bilimsel çözüm'lerden bahsediliyordu. Bu dönemde de cami ve kiliselerin kapatılması ve dini birliklerin resmi kayıtlarının silinmesi şeklinde gelişi-

güzel uygulamalar devam etti. Müslüman, Hristiyan ve diğer dini cemaatlerin yönetimi hala komünist partisinin ve Sovyet yetkililerinin elindeydi.

Khrushchev'in 1964'te istifa edip Leonid Brezhnev'in başa geçmesinden sonra da, devletin dinle ilişkileri pek değişmedi. Khrushchev'in on yıl süren şiddetli ateizm kampanyası az veya çok başarıya ulaştı. Ateizmin komünist ideolojinin temel unsurlarından birisi olması sebebiyle, 1991 yılında SSCB'nin dağılmasına kadar din karşıtı propaganda etkisini devam ettirdi.

**** **** ****

Görülmektedir ki, XX. yüzyıl boyunca İslam'ın Orta Asya'daki entelektüel ve felsefi yönü çok ciddi şekilde zarar görmüştür. 1917 Ekim devriminin üzerinden geçen otuz küsur sene sonunda, 1950'lerde Orta Asya'da doğru düzgün İslami eğitime sahip hiç kimse kalmamıştı. Üstelik SSCB'de resmi din eğitimi kurumu olarak sadece Özbekistan sınırları içinde yer alan Buhara'daki *Mir-i-Arab Medresesi* ve Taşkent'teki *Barakhan Medresesi* kalmıştı. Geleneksel İslami eğitim ve öğretim tamamen ortadan kalkmış, dinî faaliyet yalnızca dini tören ve merasimlerden ibaret hale gelmişti. 60'larda ve 70'lerde, devletin gözetiminde eğitilen yeni Mollalar, 1917'den önceki dönemde eğitim almış eski nesil din adamlarının yerini aldılar. Ancak bu dönemde artık Müslüman nüfusun çoğunluğu dinin emir ve yasaklarına uymuyordu, hatta birçoğu dinlerini bilmiyordu bile. Birçok molla bile Arapçayı çok az biliyor ve Kur'an'dan ancak birkaç satırı ezbere okuyabiliyordu.

Bu durum 1980'lerin sonlarında değişmeye başladı. XX. yüzyılın sonunda Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte, Orta Asya'da beş cumhuriyet kuruldu. Kırgızistan, Tacikistan ve Özbekistan'dan binlerce kişi İslam'ı öğrenmek için yurtdışına çıktılar. En çok tercih edilen ülkeler, Türkiye, Mısır, Suudi Arabistan ve Pakistan'dı. XX. yüzyıl boyunca korunabilen Müslüman hayat tarzı ve zengin tarihi gelenekler, İslam'ın kısa sürede tekrar canlanmasını sağladı.

Günümüzde, 20 yıllık bir bağımsızlık dönemi söz konusu ve Orta Asya'daki İslami canlanma sürüyor. Artık Orta Asya'da kendisini öncelikle Müslüman olarak tanımlayan yeni bir nesile sahibiz. Orta Asya'daki İslami anlayış, aslında Çin'den Fas'a kadar tüm İslam dünyasında yaygın olan ve manevi boyuta vurgu yapan müsamahakâr ve mutedil bir İslam anlayışıdır. Orta Asya'daki Müslümanlar, Sovyet döneminde kuramadıkları bağlantıları bugün İslam dünyasının geri kalanıyla kurmayı çok istiyorlar. Geçmişten getirdikleri dini geleneklerle modern hayatı karşılaştırmak, bunları mezcetmek bugün Orta Asya'da meydana gelen dini canlanmaya önemli bir dinamik katmaktadır.

Peygamber Sevgisinin Bir Tezahürü: Teberrük

Şemsettin Kırış

Dr., Selçuklu Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğretmeni,
semsikiris@hotmail.com

Atıf

*Şemseddin Kırış, Peygamber Sevgisinin Bir Tezahürü: Teberrük,
Marife, Bahar 2011 S. 189-200*

Teberrük lügatte "teyemmün", yani bir şeyin hayrını ve bereketini aramak, yapılan işten hayır ve bereket ummak anlamına gelmektedir¹. Dilimize de geçmiş bulunan bereket kelimesi ile aynı kökten yani "berake" kökünden gelmektedir. Mütercim Asım Efendi, bereketi "bir nesnenin artıp çoğalması" olarak açıkladıktan sonra "bir şeye hayr-ı İlâhî'nin sübûtuna bereket denilmiş ve ondan, ziyâde, nemâ ve saâdet manası çıkmıştır" demektedir². Âyet ve hadislerde bereket; ilâhî hayır, bolluk ve saâdet anlamında bir çok yerde kullanılmıştır. Teberrük kelimesi ise âyet ve hadislerde bir terim olarak geçmez. Teberrük, sahabenin bir tatbikatı olarak karşımıza çıkar. Bu konudaki hadisleri toplu olarak ele alıp değerlendirirsek teberrükü şu şekilde tarif etmemiz mümkündür: Teberrük, Rasulullah (s.a)'in mübarek vücudundan dökülen ve atılan ter, kıl, tırnak vb. şeylerle onun kullandığı mühür, kılıç, hırka, kaftan, pabuç gibi şahsî eşyalarını saklayarak ve zaman zaman ziyarette bulunarak Allah'tan hayır ve bereket ummaktır. Günümüzde teberrük, Ramazan aylarında ve kandil gecelerinde birçok camide Sakal-ı Şerif ziyareti olarak uygulanmaktadır. Ayrıca İstanbul'da bulunan Hırka-i Şerif Camii'nde belli günlerde Hırka-i Şerif ziyareti yapılmaktadır.

Hız. Peygamber (s.a) zamanında da sahabenin teberrük kasdıyla yaptığı birçok davranış bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmını aşağıda özet olarak sunacağız. Ancak buna geçmeden önce, sahabe-i kiramın Peygamberimize olan bağlılığı ve sadakatinin ne dereceye ulaştığı hususunda bir kaç söz söylemek gerekir. Çünkü

¹ Cevherî, *Sıhâh*, "Brk" md.

² Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, "Brk" md.

teberrük, her şeyden önce Resulullah (s.a)'a olan muhabbetten neş'et etmektedir. Sahabe-i Kiram Rasulullah (s.a)'a olan muhabbetlerini teberrükle ortaya koymuşlardır. Ancak onların teberrükleri örneklerde de görüleceği üzere ölçülü biçimde gerçekleşmiştir. Rasulullah (s.a)'a olan muhabbetleri, onları bir takım aşırılıklara sürüklememiştir.

Ashab-ı Kiram'ın Efendimiz (s.a)'e bağlılığı konusunda kaynaklarımızda yer alan en çarpıcı misallerden biri Hudeybiye Antlaşması'nda Kureyş Kabilesi'ni temsilen Resul-i Ekrem (s.a)'e gönderilen Urve bin Mesud'un sözleridir. Urve, Ashabın Rasulullah (s.a)'a olan bağlılık ve muhabbetini gözleriyle görmüş ve hayretler içinde kalmıştı. Döndüğü zaman Kureyş'e şunları söyledi:

"Ey ahali! Vallahi ben vaktiyle birçok kralın huzuruna sefir olarak çıktım. Kayser'in, Kisra'nın, Necaşi'nin huzuruna girdim. Vallahi hiçbir kralın tebaasının Muhammed'in ashabının Muhammed'e gösterdikleri saygı ve bağlılık derecesinde krallarına saygı gösterdiklerini görmedim. Muhammed'in ashabı onun tükrüğü³ ile bile teberrük ediyor. O bir şey emredince derhal o emri yapmak için koşuyorlar. O abdest aldığı zaman abdest suyunun artığını alabilmek için nerdeyse birbirini ezecekler, o konuşurken ona olan saygılarından dolayı seslerini kısıyor ve başlarını öne eğiyorlar".⁴

Hudeybiye Antlaşması'yla ilgili olarak Misver bin Mahreme (r.a)'ın rivayet ettiği uzun bir hadisten iktibas ettiğimiz bu sözler ashabın Rasulullah'a olan muhabbetinin derecesini ortaya koyduğu gibi, ashabın Peygamberimiz'in tükrüğü ve abdest suyu gibi şeylerle teberrük etmelerinin de öncelikle bu muhabbet ve saygıdan kaynaklandığını göstermektedir. Ashab-ı Kiram'ın Hz. Peygamber (s.a)'e olan bağlılığı ve muhabbeti gerçekten dillere destan olacak seviyede idi. Hz. Peygamber'le beraber olmak, onlar için tadına doyum olmayan bir mutluluktu. Hz. Peygamber'i eşlerinden, çocuklarından, annelerinden, babalarından ve herşeyden daha çok seviyorlardı. Resûlullah (s.a)'den bir süre uzak kalmak onlar için büyük bir ızdırap vesîlesiydi. Resûlullah (s.a)'ın onlardan birini selâmlaması, hatırını sorması, musahafa yapması ve kucaklaması onlar için büyük bir hadise idi. Onlar için unutulmayan ve çocuklarına hatta torunlarına anlattıkları hatıralar, Allah'ın Peygamberi ile birlikte yaşadıkları hatıralardı. Rasûlullah (s.a)'in onlara hafifçe dokunmuş olması bile onlar için büyük bir anlam ifade ediyordu.

Teberrükün bir tezahürü Peygamber (s.a)'in çocukların başlarını eliyle meshetmesi, Sahabe-i kirâmın da bundan hayır ve bereket ummaları ve beklemeleleridir. Ashâb-ı Kiram da Resûl-i Ekrem Efendimizin mübarek elleriyle çocuklarının başlarını okşaması ve hayır duada bulunmasını, elde edilmiş büyük bir lütuf ve mazhariyet saymışlardır.

³ Bazı rivâyetlerde tükürük yerine balgam geçmektedir. Vücut, elbise eşya ve çevre temizliğine son derece önem veren Peygamberimizin, ashâbının bu tür davranışlarını tasvip edemeyeceği, kelimenin yanlışlıkla kullanıldığı görüşü bulunmaktadır. Bkz. Topaloğlu, Nuri, "Hz. Peygamber'in Zatı ve Eşyası ile Teberrük Meselesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. I, s. 1 (2003).

⁴ Buhârî, Şurût 15; Miras, Kâmil, *Tecrid Tercümesi*, VIII, 162.

Peygamberimiz, çocukların başlarını okşamayı şefkat ve merhametin tezahürü saymış ve teşvik etmiştir. O'nun teşviki daha çok yetim çocuklarıyla ilgilidir. Çünkü onlar şefkate daha çok muhtaçtır. Ancak bu bütün çocuklara böyle davranmamıza mani değildir. Bu bir merhamet tezahürüdür. Kalb inceliğinin işaretidir. Müslüman, ince ruhlu, merhametli insandır. Peygamberimiz kalbinin katılığından şikâyet eden adama *"Yetimin başını okşa, yoksulu doyur"*⁵ buyurmuştur. Demek ki katı kalplilikten kurtulmak da belirli bir eğitim sürecini ve belirli bir takım şeyleri yapmayı gerektirmektedir.

Hadis kaynaklarında *"çocukların başlarını meshetmek"* diye bir deyim bulunmaktadır. Bir eğitim metodu ve yaklaşım tarzı olarak bu eylemin bilinmesi ve uygulanmasının pek çok faydaları vardır. Rasûlullah (s.a) kimlerin başını meshetti? Başları meshedilen çocuklar bundan nasıl etkilendi? Bazı kaynaklarda geçtiği gibi Rasûlullah (s.a)'in elinin değdiği yerler hiç ağarmadı mı? Şimdi bu soruların cevabını bulmaya çalışalım.

İmam Buhârî (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh* adlı eserinin Deavât (Dualar) bölümünde bu konu ile ilgili olarak şu başlık altında bir bâb açmıştır: Bâbü'd-düâ li's-sıbyân bi'l-bereketi ve meshi ruûsihim. Bu ibareyi *"Çocuklara hayır duada bulunma ve başlarını mesh etme bâbı"* diye çevirebiliriz. İbarede "bereket" tabiri geçiyor. Türkçe'mizde *"Bereketle dua etmek"* ya da "Bereket duası yapmak" şeklinde bir kullanım yoktur. Ancak "Hayır duada bulunma" tabiri vardır. Bu yüzden biz aşağı yukarı aynı manayı ifade ettiği için tercümede bu ikinci tabiri kullanacağız. İmam Buhari burada birkaç hadis zikrediyor. Bu rivayetlerden Sâib b. Yezîd ve Abdullah b. Hişam'la ilgili olanlar gerçekten dikkat çekicidir. Resûlullah (s.a)'ın duası ve başını meshetmesi ile bereket bulan, hayatı değişen başka sahabîler de vardır. Ancak bununla ilgili rivayetler Buhârî'nin şartlarını taşımadığı için el-Câmiu's-sahîh'te yer almamıştır. Şimdi bu iki sahâbînin durumunu inceleyelim:

Sâib b. Yezîb (r.a) anlatıyor: Çocukluğumda teyzem beni Rasûlullah (s.a)'ın yanına götürdü.

- Ya Rasûlallah (s.a), benim şu kızkardeşimin oğlunun ayağında rahatsızlık var, dedi. Rasulullah (s.a) başımı eli ile meshetti ve bana hayır duada bulundu. Sonra abdest aldı. Ben O'nun abdest suyunu içtim. Sonra sırtının arka tarafında durdum da iki kürek kemiği arasında gerdek çadırının koca düğmeleri yada keklik yumurtası gibi olan "Peygamberlik Mührü"ne baktım.⁶ Buhârî hadisenin bu kadarını anlatmış. İmam Beyhakî (ö. 458/1066) Hazreti Sâib (r.a)'ın azatlı kölesi Atâ'nın bir sözünü naklediyor. Sâib'in azatlı kölesi Atâ'nın anlattığına göre Sâib yaşadığı zaman başının ön kısımları siyah, yanları, arkası ve sakalı beyazdı. Atâ bir gün efendisine "Ben kimsede senden daha hayret verici saç görmedim" deyince Sâib b. Yezîd:

⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 263, 387.

⁶ Buhârî, Deavât (80),30.

- Oğlum bu niçin böyle oldu biliyor musun? dedi ve saçının bu durumunun sebebini şöyle anlattı: Bir grup çocukla beraberdim. Rasûlullah (s.a) bize uğradı. Bana:

- Sen kimsin? dedi. Ben de:

- Nemir'in kardeşi Saib b. Yezîd'im, dedim. Başımı eliyle okşadı ve Allah Teâlâ seni mübarek kılsın, dedi. Başımda gördüğün kısım bu yüzden asla beyazlamaz.⁷

Buhârî'nin rivayetinde Sâib'i teyzesi getiriyor. Burada ise Rasûlullah (s.a) ile buluşmasının daha farklı bir ortamda gerçekleştiği belirtiliyor. Aynı zamanlarda gerçekleşmiş iki farklı olay olabilir. Birinci rivayetin daha sağlam olduğunu belirtmemiz lâzım. Hazreti Peygamber (s.a)'in çocukların başını meshettiği ve onlara hayır duada bulunduğu bilgisi sahih hadislerle dayanıyor. Ancak Rasûlullah (s.a)'in elinin değdiği yerin beyazlamaması bilgisi ise hasen ve zayıf hadislerle dayanıyor. Bu hasen ve zayıf hadislerin fazlalığı bunun olabileceğine dair bizde fikir uyandırıyor. Çünkü bu hasen ve zayıf hadislerin birbirini destekleyeceği hususu, hadisçiler tarafından tartışılmış ve genel anlamda kabul görmüştür.

Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadise göre Mekke'nin fethi günü Zeyneb bint Huneyd (r.a) oğlu Abdullah b. Hişam'ı Hz. Peygamber'in yanına getiriyor ve:

- Ya Rasûlallah oğlumdan İslâm biatı al, diyor. Rasûlullah (s.a):

- "O daha küçüktür" buyuruyor. Başını sıvazlayıp hayır duada bulunuyor. Rasûlullah (s.a)'in Abdullah b. Hişam hakkında hayır duada bulunduğunu bilen dikkatli ve uyanık sahabilerden Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Ömer (r.a), Abdullah b. Hişam'ı ne zaman çarşı veya pazarda görse "Bizi kendine ortak et. Rasûlullah sana hayır duada bulundu" derlermiş. Abdullah da onlarla ortaklık edermiş. Bazen öyle kâr ederlermiş ki bir deve yükü sermayeye bir deve yükü kâr isabet ettiği olurmuş.⁸

Muhammed b. Enes ez-Zaferî (r.a) anlatıyor: Hz. Peygamber (s.a) Medine'ye geldiği zaman ben sadece iki haftalık bebektim. Beni Rasûlullah'a götürmüşler başımı okşamış. 10 yaşına girdiğimde Rasûlullah (s.a) benimle veda haccını yaptı. Benim için hayır duada bulundu. Bebek iken götürüldüğümde "Benim ismimi koyun, künyemi koymayın" buyurmuş. (Bu yüzden ismim Muhammed konulmuş.) Muhammed b. Enes (r.a)'ın oğlu Yunus diyor ki: Babama uzun ömür verildi. Başında ve sakalında Hz. Peygamber (s.a)'in elinin değdiği yerler hariç bütün tüyleri beyazladı.⁹

Enes (r.a) anlatıyor: Ben Resûlullah'ın ellerinden daha yumuşak olan, ne bir atlasa ne de bir ipeğe dokundum. Resûlullah'ın kokusundan daha hoş bir râyiha koklamadım. Resûlullah'a tam on yıl hizmet ettim. Bana bir defa bile "öf!" demedi.

⁷ Beyhakî, *Delâli'n-Nübüvve*, VI, 209.

⁸ Buhârî, *Şerike* (47); *Deavât* (80), 30.

⁹ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, I, I, 16. ; Beyhakî, *a.g.e.*, VI, 214.

Yaptığım bir şeyden dolayı "Niye böyle yaptın?", demediği gibi, yapmadığım bir şey sebebiyle "Şöyle yapsan olmaz mıydı?" da demedi.¹⁰

Hanzale b. Hanife. b. Huzeym (r.a)'ın dedesi Peygamberimize geldi ve: Ya Rasûlullah (s.a) benim çok sayıda oğlum ve torunum var. Bu çocuk çimlerinde en küçüğü dedi. Resûl-i Ekrem besmele çekti ve "gel yavrucuğum" dedi. Elimden tuttu ve başımı meshetti. "Allah Teâlâ seni mübarek kılsın" dedi. Hanzale'ye vücudunda şişlik olan insanlar getirilir, o da "bismillah" diyerek şişlik olan yere elini sürerdi. Şişlik derhal kaybolurdu.¹¹ Bu zikrettiğimiz hadisin başka bir tarikinde farklı bir ayrıntı var: Hanzale'ye memesinde hastalık sonucu şişlik olan koyun ve develer getiriliyor. Hanzale eline tükürüyor. Tükürüğü ile o yeri meshederken şöyle diyor. "Bismillâhi alâ eseri yedi Rasûlillah"¹² Kendi eline Rasûlullah (s.a)'in eli dokunduğu için böyle söylüyor. "Eseri yedi Rasûlillah" "Rasûlullah (s.a)'in elinin izi" anlamına geliyor. Böylelikle Rasûlullah (s.a)'in elinin izi ile teberrükte bulunmuş oluyor.

Ebu Zeyd b. Ahtab (r.a) anlatıyor: "Rasulullah (s.a) eliyle yüzümü okşadı ve bana dua etti".¹³

Cabir b. Semüre (r.a) anlatıyor: "Ben Resulullah (s.a)'le birlikte ilk namazımı kılmıştım. Resulullah (s.a), namazdan sonra ailesinin yanına gittiler. Ben de onunla beraber çıktım. O'nu bir kısım çocuklar karşıladı. Derken onların yanaklarını bir bir okşamaya başladı. Benim de yanağımı okşadı. Elinden bir serinlik ve hoş bir koku hissettim. Elini sanki attar (itriyatçı) havanından çıkarmış gibiydi".¹⁴

Rasûlullah (s.a)'in Mekke'nin fethinden önce yolda müslüman olan Ebû Süfyan'ın başının ön kısmını meshederek dua ettiği, Rasûlullah (s.a)'in elinin değdiği yer siyah kalırken, diğer yerlerin beyazladığı da rivayet ediliyor.¹⁵

Amr b. Sa'lebe (r.a) anlatıyor: Rasûlullah (s.a) ile Seyâle mevkiinde karşılaştım. Müslüman oldum. Yüzümü okşadı. Ravinin anlattığına göre Amr b. Sa'lebe yüz sene yaşadı. Yüzünde ve başında Rasûlullah (s.a)'in meshettiği yerlerde bir kıl bile beyazlamadı.¹⁶ İbn Hacer isnadında bilinmeyen bir kişi olduğu için bu rivayeti zayıf sayıyor.¹⁷

Bu konu ile ilgili bir rivayet de Tirmizî'nin es- Sünen adlı eserinde geçiyor. Hz. Peygamber (s.a) Ebû Zeyd el-Ensârî (r.a)'e "Yaklaş" diyor. Eliyle başını ve sakalını meshediyor. "Allahım bunu güzelleştir ve güzelliğini daim eyle diye dua ediyor. Hadisin ravisi Ebû Zeyd yüz küsür yıl yaşadığı halde sakalında birkaç kılın dışında aklık olmadığını, Ebû Zeyd'in geniş yüzlü olduğu ve ölünceye kadar yüzünde bir kırışıklık olmadığını belirtiyor. Beyhakî'nin isnadı sahih dediği bu ikinci rivayeti¹⁸

¹⁰Buhârî, Savm 53; Menâkıb 23; Müslim, Fedâil 82.

¹¹Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, II, I, 37; Beyhakî, *a.g.e.*, VI, 214-215.

¹²Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, I, I, 16; Beyhakî, *a.g.e.*, VI, 214.

¹³Tirmizî, Menâkıb 10.

¹⁴Müslim, Fedâil 81.

¹⁵Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, IV, II, 4; Beyhakî, *a.g.e.*, VI, 215.

¹⁶Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, VI, 216.

¹⁷İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 527.

¹⁸Beyhakî, *a.g.e.*, VI, 216.

Tirmizi "hasen" olarak nitelendiriyor.¹⁹ Bu rivayetin Müsned'de yer alan vechinde farklı ayrıntılar var. Ebû Zeyd el-Ensârî (r.a) anlatıyor: Rasûlullah (s.a) su istemişti. Kendisine bir kap su getirdim. Ancak suyun içine bir kıl düşmüş olduğunu fark ettim. Kılı alarak kabı Rasûlullah (s.a)'e verdim. Rasûlullah (s.a) benim için "Allah'ım bunu güzel eyle" diye dua etti. Ravinin beyanına göre Ebû Zeyd 90 küsür yıl yaşadı. Saçında ve sakalında beyaz bir kıl yoktu.²⁰

Hazreti Âişe (r.a) Validemiz "Peygamber (s.a)'e çocuklar getirilir. O da onlar için dua ederdi" diyor.²¹ Bilhassa Mekke'nin fethinden sonra Efendimiz'e pek çok çocuk getirilmiş. Bunlar arasında vaktiyle müslümanlara çok büyük kötülükler etmiş ve Bedir gazvesi sonrasında bunun bedelini canıyla ödemiş olan Ukbe b. Muayt'ın oğlu Velid'in de olduğunu Beyhakî'nin bir rivayetinden anlıyoruz.

Velid b. Ukbe b. Muayb anlatıyor: Rasûlullah (s.a) Mekke'yi fethettiği zaman Mekke ahalisi çocuklarını O'na getiriyorlardı. Rasûlullah (s.a)'de onların başlarını okşuyor ve hayır duada bulunuyordu. Annem beni de götürmüştü. Ancak annem başıma, içinde za'feran²² karışımı bulunan değişik bir koku sürmüştü. Rasûlullah (s.a) bana dokunmadı ve başımı okşamadı. O'nu başıma dokunmaktan alıkoyan şey annemin sürdüğü o koku idi.²³ Velid'e Rasûlullah (s.a)'ın dokunması her nasılsa kismet olmamıştır. Bunun sebebi başındaki Rasûlullaha hoş gelmeyen koku olabilir. Başka sebep de olabilir. Ancak Velid'in Rasûlullah (s.a)'ın dua ve bereketinden mahrum olduğu kesindir. Hazreti Osman (r.a) zamanında yaptığı kısa süreli Kûfe valiliğini pek de övünülecek biçimde tamamlayamıyor. Sabah namazını sarhoşken kıldırıldığı ve farzını 4 rekât olarak kıldırıldığı için görevinden azlediliyor. Yaptığı hareketin cezası da ayrıca veriliyor.²⁴

Yukarıdaki rivayetleri değerlendirecek olursak şu tespitlerde bulunmamız yerinde olur:

Çocukların başını okşamak ve onlara dua etme sünnette var olan bir uygulamadır.

Rasûlullah (s.a)'in büyük insanların başını meshettiği de olmuştur. Mübarek eli ile meshederek hastalıkları tedavi ettiği de olmuştur.

Rasûlullah (s.a)'in duasını alan kişilerin her bakımdan bereketli, sağlıklı ve hayırlı bir ömür sürdükleri sahih hadislerle bilinen bir hakikattir.

Rasûlullah (s.a)'in duasını alan çocuklar bunu hiç bir zaman unutmamış, bu hadiseyi çocuklarına anlattıkları bir hatıra olarak daima canlı tutmuşlardır.

Hazreti Peygamber (s.a)'in sünnetini hayatında tam olarak yaşamaya çalışan âlim ve fâzıl kişilere çocuklarımızı götürüp dua istemenin bir sakıncası yoktur. Bi-

¹⁹ Tirmizî, *es-Sünen*, (I-V)- 1356/1937, V, 594.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 340.

²¹ Buhârî, *Deavât* (80), 30.

²² Güzel kokulu meşhur bir çiçek.

²³ Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, VI, 398.

²⁴ Beyhakî, *a.g.e.*, VI, 398-400.

lakis bu kişilerin yaptıkları dua, o çocuklar hakkında hayır ve berekete vesile olabilir.

Resûlullah (s.a)'in elinin değdiği saç ve sakalın beyazlamaması ile ilgili rivayetler sahih hadis olarak nitelenebilecek seviyede olmamakla birlikte, birbirini desteklemektedir. Sahâbe-i Kiram'ın Rasûlullah'a olan bağlılığının ne boyutlarda olduğunu anlamak gerekir. Önemli olan Rasulullah'a (s.a) aynı bağlılığı bizim de gösterebilmemizdir. Hayır ve bereketin sırrı bu sevgi ve bağlılıkta olsa gerektir.

Buraya kadar anlattıklarımızla teberrükü, ashabın Rasulullah (s.a)'a olan aşk ve muhabbetine dayandırmış bulunuyoruz. Konunun iyi anlaşılması için bu irtibatın kurulması gerektiğini düşünüyoruz. Teberrük öncelikle Peygamber'e olan muhabbetin bir eseridir. Sahabe bu muhabbetini ve teberrükünü gizlememiş, izhar etmiştir.

Temel hadis kaynaklarımızda teberrük konusu ele alınmış ve bu konuda birçok hadis zikredilmiştir. İmam Buhârî (ö.256/870), *es-Sahih*'inin "*Kitabü fardî'l-humus*" bölümünün 5. babında bu konuya yer vermiştir. "*bâbü mâ zükira min der'î'n-nebiyyi (s.a) ve asâhü ve seyfihi ve kadehihi ve hâtemihi.*" diye başlayan uzun bir ismi vardır. "Hz. Peygamber (s.a)'in miras olarak kullandığı yüzüğü ile; saçı, papucu ve su kabı gibi Ashabının ve başkalarının teberrük ettikleri şeyler hakkında zikredilenler babı" diye çevirebileceğimiz bu bapta daha çok Rasulullah (s.a)'in şahsî bazı eşyalarını ashabın vefatından sonra teberrük etmesi ile ilgili örnekler mevcuttur. Bu örneklerle ileride temas edeceğiz. Burada tesbit etmek istediğimiz husus İmam Buhârî'nin teberrük konusunu, bir bab çerçevesinde dahi olsa ele alması ve *es-Sahih*'inde yer vermesidir. Bilindiği gibi İmam Buhârî bir konuda bab açtı ise en azından öyle bir mesele var demektir. İmam Buhârî açtığı babda hem meseleyi ortaya koyar, hem de kendi görüşünü tasrih eder. Teberrük konusunda açtığı babda kendi görüşünü açıkça belirtmemiş olsa bile Sahabeden örnekler vermiş olması, bu konuya sıcak baktığını göstermektedir.

İmam Müslim (ö.261/875)'de teberrük konusunu *es-Sahih*'inin *Kitabü'l-fedail*'inde değerlendirmiştir. İmam Müslim'in *el-Camiu's-sahih*'inde *Kitabü'l-fedâil*'in 19. babı "*Bâbü kurbi'n-nebiyyi aleyhi's-selâmi mine'n-nâsi ve teberrukihim bih*"tir. "Peygamber aleyhisselâm'ın insanlara yaklaşması ve insanların da ona teberrük etmeleri babı" diye tercüme edebileceğimiz bu bapta ashabın, sağlığında Rasulullah'ı teberrük etmeleri ile ilgili üç hadise yer verilmiştir. Yine aynı kitabın 22. babı ise "*Bâbü tâbi arakî'n-nebiyyi sallallahü aleyhi ve selleme ve't-teberruki bihim*" adını taşımaktadır. "Hz. Peygamber (s.a)'in terinin temizliği ve onunla teberrük babı" diye çevirebileceğimiz bapta bir hadis bulunmaktadır.

İmam Buhârî ve İmam Müslim'in *Sahih*'lerinin dışında ale'l-ebvâb tasnif edilen hadis musannefatı içerisinde teberrük konusuna müstakil bir babın tahsis edildiğini göremiyoruz. Ancak bu hadis musannefatı içerisinde teberrükle ilgili pek çok hadisi değişik bölümlerde serpiştirilmiş vaziyette bulunduğunu belirtmemiz gerekir.

Ashab-ı Kiram'ın Rasûlullah (s.a)'ın bizzat kendisini ve ona ait bazı eşyaları teberrük etmesi ile ilgili gelen haberlerin değerlendirilmesini yapmadan önce bu

hususdaki rivâyetleri iki başlık altında ele almanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

1. Hz. Peygamber (s.a)'in sağlığında Ashabının teberrükleri.

2. Hz. Peygamber (s.a)'in vefatından sonra Ashabının teberrükleri.

Hz. Peygamber (s.a)'in sağlığında Ashabının teberrükleri hususunda öncelikle Enes (r.a)'in rivâyet ettiği üç hadisi zikretmek istiyoruz. Bunların birincisi Rasulullah (s.a)'in elinin değdiği su ile teberrük, ikincisi tıraş olurken kesilen saçları ile teberrük, üçüncüsü de teri ile teberrük konusundadır. Şimdi bu rivâyetleri sırasıyla görelim:

1. Enes (r.a) anlatıyor: "Rasulullah (s.a) sabah namazını kılınca, Medine'nin hizmetçileri elinde su bulunan kaplar olduğu halde kendisine gelirlerdi. Efendimiz de bütün kaplara elini batırırdı. Bazen sabahları hava soğuk olurdu, ancak yine de elini suya batırırdı".²⁵

2. Yine Enes (r.a) anlatıyor: "Rasulullah (s.a)'i berber tıraş ederken gördüm. Ashâbı etrafını çevirmişti. Tek kılının dahi yere düşmesini istemiyorlar, birinin eline düşün istiyorlardı".²⁶

3. Yine Enes (r.a) anlatıyor: "(Annem) Ümmü Süleym, Rasulullah (s.a) için yere bir post serer, O'da üzerinde kaylûle uykusuna yatar. Uyandığı zaman annem onun terini ve kıllarını toplardı. Bunları bir şişede toplar, sonra onu sürünme maddesine katardı".²⁷

Enes (r.a)'ın rivayet ettiği bu hadisler ashab-ı kiramın sağlığında Rasulullah'a ait saç, ter gibi şeyleri saklamaya başladıklarını ve Rasulullah'ın buna itiraz etmediğini ve onayladığını açıkça ortaya koymaktadır. Bugün birçok camide Ramazan ayında ya da mübarek gecelerde sakal-ı şerif ziyaretleri yapılmaktadır. Halkın ziyaretine açılan bu nesnelerin Rasulullah'a ait olup olmadığı hususu, ayrı bir araştırma konusudur. Ancak yukarıdaki hadislerden anladığımız odur ki, Rasûlullah (s.a)'in sakal-ı şerifi ile teberrük işi zamân-ı saâdette başlamıştır. Yukarıdaki hadisleri rivâyet eden Enes (r.a) Hz. Peygamber'e on yıl hizmet etmiş ve onunla çok kez bir arada bulunmuş bir sahabidir. Enes (r.a)'ın Rasûlullah (s.a)'in hayatı ile ilgili bu gibi ince ayrıntıları ortaya koyması ve açıklaması pek tabiidir. Bu hadislerden, Resûlullah'a ait bir şeyi saklayıp elinde tutmanın ve bu suretle Allah'tan bereket ummanın, sahabenin yaygın olarak yaptığı bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır.

Sahabenin hastalık zamanında da Allah'tan şifa ummak kastı ile Rasûlullah (s.a)'i teberrük ettiğini görüyoruz. Bu konuda Âişe (r.a)'ın rivâyet ettiği hadis bize ışık tutmaktadır. Âişe (r.a) validemiz anlatıyor:

²⁵ Müslim, Fedâil 74.

²⁶ Müslim, Fedâil 75.

²⁷ Buhârî, İstizân 41; Müslim, Fedâil 84; Nesâî, Zînet 119.

"Rasûlullah (s.a) rahatsızlandığı zaman kendine muavvizâtı (Felak ve Nas Sureleri'ni) okur ve üflerdi. Hastalığı şiddetlendiği zaman ben okur ve bereketini umarak elini vücuduna sürerdim".²⁸

Abdullah b. Atîk isimli bir sahabinin bir kaleden kaçıışı esnasında ayağı kırılıyor. Kırılan ayağını sarığı ile sarıyor. Rasûlullah'a (s.a) gelip durumu anlattığı zaman Efendimiz "*Uzat ayağımı*" buyuruyor. Abdullah ayağını uzatıyor. Rasûlullah (s.a) eliyle meshediyor. Abdullah b. Atîk "Sanki daha önce hiç bir şikâyetim olmamış gibi ayağım iyileşti" diyor.²⁹

Rasûlullah (s.a)'in sağlığında ahabın teberrüklerine ilişkin Talk b. Ali (r.a)'ın rivâyet ettiği hadis, konuyu daha da vuzuha kavuşturacak ipuçlarıyla doludur. Bu hadis teberrûke ictimaî bir boyut da getirmektedir. Çünkü hadis, bir mescid inşasından evvel, inşaatın yapılacağı arsaya Rasûlullah (s.a)'in abdest suyunun artığının serpilmesinden söz ediyor. Burada teberrük ferdî bir uygulama olmaktan çıkıyor. Hadis, Müslümanların menfaati ve maslahatı için kurulacak her hangi bir hayır müessesesinin açılışında da Rasûlullah (s.a)'a ait bir şey ile teberrûkte bulunulabileceğini ifade etmektedir.

Talk b. Ali (r.a) anlatıyor: Rasûlullah (s.a)'e gelmek üzere heyet olarak yola çıktık. Gelince biat ettik ve arkasında namaz kıldık. Kendisine beldemizde bir Hıristiyan mebedinin bulunduğunu haber verdik. Abdest suyunun fazlasından bize hibe bulunmasını istedik. Su getirtip abdest aldı, mazmaza yaptı. Sonra bunu bir kaba bizim için döktü. Dedi ki:

"Haydi gidin! Memleketinize varınca o eski mabedinizi yıkın. Bu suyun onun bulunduğu yere serpiştirin, orasını mescid yapın". Biz dedik ki:

"Yerimiz uzak, hararet şiddetlidir. Bu su (buharlaşıp) kurur." Bunun üzerine:

"Ona bir müd su ilâve edin. O (abdest artığı), öbürünün (ilâve edilen suyun) güzelliğini de artırır." buyurdular. Oradan ayrılıp memleketimize geldik. Mabedimizi yıktık. Sonra yerine o suyu serpiştirdik. Orayı kendimize mescid yaptık. İçerisinde ezan okuduk. O mabedin rahibi Tay kabilesinden bir adamdı. Ezanı işitince "Bu hak bir davettir," dedi. Sonra dağın sırtındaki sel yataklarının birine yöneldi. Bir daha onu görmedik."³⁰

Bu hadisi dikkatli bir şekilde mütalaa edersek, teberrûkle ilgili önemli birçok tesbitte bulunma imkânımız olacaktır. Öncelikle teberrûkün bir-iki sahabinin yaptığı mahdut bir uygulama değil, yaygın bir uygulama olduğunu belirtmek gerekir. Yeni Müslüman olmuş ve yeni biat etmiş bir kabile bile teberrûkün ne demek olduğunu biliyor. Rasulullah (s.a)'dan abdest suyunun artığını istiyor. Rasûlullah (s.a)de bu isteklerine derhal muvafakat ediyor.

²⁸ Buhârî, Fedailu'l-Kur'an 14; Meğâzi 83; Müslim, Selâm 10,51; Ebû Dâvud, Tıb 19; İbn Mâce, Tıb 38.

²⁹ Buhârî, Meğâzi (54), 16; Cihad (56), 155.

³⁰ Nesâî, Mesâcid 11.

Hadisten çıkarabileceğimiz bir başka husus da Peygamber (s.a)'in bir Hıristiyan mabedini mescide çevirmek yerine, tamamen yıktırıp yerine mescid inşasını emretmesidir. Yapılacak yeni mescidin arsasına Rasûlullah'ın abdest suyu artığının serpilmesinin emredilmesi de manidardır. Her yeni başlanan işte ve her yeni kurulan müessesede bereketi aramak gerekir. Rasûlullah'ın abdest suyunun artığını bugün için bulma imkânına sahip değiliz. Ancak bu durum bereketi aramamıza engel değildir. Açtığımız müesseseyi dua ve salevâtlarla açarak da bereketi arayabiliriz. Teberrükün dua ile de yapılabileceği pek çok hadisten anlaşılmaktadır. Teberrük Allah'ın sevdiği ve hoşnud olduğu şeylerle hayır ve bereketi aramaktır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a) bir hadis-i şeriflerinde dua ile bereket talebini tavsiye buyurmaktadır. Zeyd b. Eslem (r.a)'ın rivâyetine göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurdu: "Biriniz bir kadınla evlenir veya bir hizmetçi (köle) satın alırsa, perçeminden tutup ona bereketle dua etsin. Bir deve satın alınca hörgücünün tepesinden tutup Allah'a istiâzede bulunsun".³¹ Allah'ın en sevgili kulu Rasûlullah (s.a) hayatta olduğu için Sahabe, o ve ona ait olan şeylerle bereketi aramıştı. Biz de Cenab-ı Hakk'ın hoşuna gidecek dua ve salevât-ı şerîfelerle bereketi arayabiliriz. Teberrüğe geniş çerçeveden bakarsak Hz. Peygamber (s.a)'e salevât-ı şerîfe getirmeyi de teberrükten saymamız gerekir. Rasûlullah (s.a), salevâtla başlayan ve salevâtla biten duaların makbul olacağına bir hadis-i şerîflerinde işaret buyurmuşlardır.³² Salevât-ı şerîfe getirmenin de berekete vesîle olacağı muakkaktır. Resul-i ekrem (s.a) aramızda bulunmasa da dilimiz döndüğü ve ona salevât-ı şerîfe getirmemizin bereket-i ilâhiyeye vesile olacağını ümit ediyoruz.

Vefatından sonra Rasûlullah (s.a)'i teberrük etmeleri ile ilgili haberler de pek çoktur. Bunlardan bir kaçını burada zikretmek istiyoruz. Bunlardan öncelikle Enes b. Mâlik (r.a)'ın Rasûlullah (s.a)'ın su bardağı ve pabucu (na'l) ile ilgili olarak rivâyet ettiği iki hadisi kaydedeceğiz:

"Enes b. Mâlik (r.a)'den rivâyet olunduğuna göre Peygamber (s.a)'in su bardağı kırılmıştı. Cenab-ı Peygamber kırılmış bulunan yere gümüşten bir bağ (kenet) yaptırmıştı."

Bu hadisi rivâyet eden ravi Âsım b. Ahvel (ö.40) "Ben bu su bardağını gördüm ve teberrüken içine su koyup içtim." demiştir.³³

Tabiînden Haccac b. Hassan el-Kaysî (ö.?)³⁴ anlatıyor:

"Bir defasında biz Enes b. Mâlik (r.a)'ın yanında idik. Bir kap istedi, getirilen bu kabın üstünde üç demir kenet vardı. Halkası da demirdendi. Enes bu kabı siyah bir kılıf içinden çıkardı. Enes (r.a)'ın emriyle içine su konarak bize getirdiler. Biz de o suyu hem içtik hem de teberrüken başımıza, yüzümüze döktük ve Hz. Peygamber (s.a)'e salevât-ı şerîfe getirdik".³⁵

³¹ Mâlik, Nikâh 52.

³² Nesâî, Sehv 48.

³³ Buhârî, Humus 5.

³⁴ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 152.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 186.

"Yine Enes (r.a.)'den rivâyet olunduğuna göre Hz. Peygamber (s.a.)'in vefatından sonra Enes, tüyü dökülmüş meşinden, tasmalı bir çift ayakkabı çıkarıp sahabeğe gösterdi ve "Bunlar Hz. Peygamber (s.a.)'in pabuçlarıdır" diye haber verdi".³⁶

Bu rivâyetlerden Enes (r.a.)'ın Rasûlullah (s.a.)'e ait eşyalara ve ona ait hatıralara ne kadar çok önem verdiğini, onlardan eline geçenleri gözü gibi sakladığını ve onlarla teberrükte bulunduğunu anlıyoruz.

Hız. Âişe (r.a.) validemizin rivâyet ettiği bir hadisten de, kendisinin Rasûlullah'a ait bir elbiseyi sakladığını öğreniyoruz. Rivâyet olunduğuna göre Hız. Âişe (r.a.) keçelenmiş bir kaftan çıkararak "Rasûlullah (s.a.)'in ruhu bu kaftanın içinde kabzedilmiştir" demiştir.³⁷

Sahabe-i kiram her durumda teberrükten istifade etmeye çalışmıştır. Savaşta bile teberrükten uzak durmamışlardır. Buna en güzel örnek Halid b. Velid (r.a.)'ın Peygamberimiz'in mübarek saçlarından aldığı bir kaç kılı sarığında saklamasıdır. Rivâyet olunduğuna göre Halid b. Velid (r.a.) Yermuk Savaşı'nda sarığını kaybetti. Askerlerine "onu arayın" diye emretti. Aradılar, bulamadılar. Aramaları için tekrar emredince bu sefer buldular. Baktılar ki eski bir sarık imiş. Bunun üzerine Halid şunları söyledi: "Rasûlullah (s.a.) saçını kesmişti. Ashab saçlarını aldılar, ben de perçeminden bir-kaç kıl aldım, bu sarığın içine koydum. Bunu yanıma alarak girdiğim bütün savaşları kazandım".³⁸

Teberrükle ilgili buraya kadar anlattıklarımızdan şu sonuçları çıkarmamız mümkündür. Teberrük Hız. Peygamber (s.a.) zamanından beri uygulana gelen ve Peygamber sevgisinden neş'et eden iyimserlik ve bereket umma hâlidir. Sahabe-i Kiram, yaşadığı sürece Hız. Peygamber (s.a.)'e; öldükten sonra da bıraktığı hâtıralara büyük bir ihtimam ve alâka göstermiştir. Zamanımızda teberrük, sakal-ı şerif ve hırka-ı şerif ziyaretleri şeklinde yapılmakta, teberrükten daha ziyade bunlar anlaşılmaktadır. Hâlbuki teberrük çok daha geniş kapsamlı bir kavramdır. Teberrük Allah'ın hoşnud olacağı şeylere tevessül ederek, O'nun bize ikram edeceği ilahî hayır ve bereketi aramaktır. Allah'ın hoşnud olacağı başka şeylerle de bereket aranabilir, istenebilir. Bu hususta Hız. Peygamber (s.a.)'in tavsiye ettiği şeyler arasında dua ve salevât-ı şerife de gelmektedir.

Her hadis-i şerif Rasûlullah'ın bir sözünü, filini ya da tutumunu aksettirdiği için Allah Rasûlü'nden bir hatıra olarak değerlendirilmiştir. Kaynaklarımızda yeralan binlerce hadis, Ashab-ı kiramın Rasûlullah'la birlikte oldukları anları zihinlerinde muhafaza ve sonraki nesillere aktarmada ne kadar büyük bir çaba içinde olduklarının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Övgüyle yâd edilmesi gereken bu çaba da Ashabın Rasûlullah'a olan bağlılıklarının ne boyutta olduğunu ortaya koymaktadır. Allah Resûlü'nün ağzından dökülen mübarek sözleri muhafaza ve nakil hususunda Sahabenin sarfettiği çabayı da teberrük amacının ve teberrük çerçeve-

³⁶ Buhârî, Humus 5.

³⁷ Buhârî, Humus 5.

³⁸ Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, IX, 349.

sinin dışında görmek doğru olmaz. Çünkü Rasulullah her şeyiyle mübarek kılınmış bir insandı. Onun kendisi de mübarekti, konuştuğu sözler de mübarekti, yaşadığı belde de mübarekti. Bu açıdan bakıldığında onun hadislerini nakilde de bir bereketin hâsıl olacağı ve onun hadislerini rivâyet etmenin de, bir nevi teberrük olduğu gün gibi aşikârdır.

Ashab-ı Kiram'ın yaptığı bu gibi teberrükleri değerlendirirken dikkat etmemiz gereken nokta, bereketin Allah'tan beklenmiş olmasıdır. Bereketi getirecek olan Rasûlullah'ın bizzat kendisi değildir. Rivâyetlerde Ashabın bu şekilde anladığını ortaya koyan bir işaret de bulunmamaktadır. Esas itibarıyla bu şekilde anlamak ve inanmak insanı şirke düşürecek tehlikede bir davranıştır. Ancak Allah'ın sevdiği ve seçtiği bir kul olan Hz. Peygamber (s.a)'e ait bir şeyi vesîle edinerek Allah'tan bereket istenilebileceğinin işaretleri bu zikrettiğimiz hadislerde açıkça görülmektedir.

Kaynakça

- Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, (I-IV), İstanbul 1305 .
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-sahîh*, (I-VIII), İstanbul 1315.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *Tâcü'l-Lüğa ve Sîhâhu'l-Arabiyye*, Kahire 1376-77/1956-57.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, (I-IV) Mısır 1369-1370.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekir, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, (I-X), Beyrut 1967.
- İbn Hacer, Şehâbeddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, Halep 1411/1991.
- , *el-İsâbe fi temyîzi's-Sahâbe*, (I-IV), Kâhire 1392/ 1972.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, (I-II), Kahire 1373/1953.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, (I-II)Kahire 1384.
- Miras, Kâmil (A. Naîm), *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1984.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Camiu's-Sahîh* (I-V), Mısır 1374/1995.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî bi Şerhi's-Suyûtî*, (I-VIII), Mısır 1383/1964.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *es-Sünen*, (I-V), Beyrut 1998.
- Topaloğlu, Nuri, "Hz. Peygamber'in Zâtı ve Eşyası ile Teberrük Meselesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, C. 1, S. 1 (2003).

Kur'an-Tefsir Akademisi IV: Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II- (13-20. Yüzyıllar)

İsmail Çalışkan

Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
icaliskan@cumhuriyet.edu.tr

Osmanlı dönemi tefsirciliği nedir, asli karakteri veya karakterleri nelerdir, nicelik ve nitelik olarak nasıl bir edebiyat meydana gelmiştir? İşte bu ve benzeri soruların cevaplarını bulmak için Osmanlı dönemi tefsirciliği ve tefsir müktesebatının araştırıldığı bilimsel toplantıların ikincisi Kur'an ve Tefsir Akademisi'nin (KTA) bu yılki programını oluşturdu. "Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II- 13-20. yüzyıllar" ana başlığını taşıyan toplantı, 19-21 Eylül 2011 tarihleri arasında İstanbul'da yapıldı. Osmanlı dönemi tefsirciliğinin ele alındığı toplantının ilki geçen yıl yapılmıştı. İlim Yayma Vakfı'nın maddi desteği ile gerçekleştirilen ve üç gün süren toplantıya çoğunluğunu doktorasını tamamlamış gençlerin oluşturduğu otuz civarında akademisyen katıldı ve toplam onbir tebliğ sunuldu. Bu yılki yeniliklerden birisi, her tebliğin önceden hazırlanmış bir akademisyen tarafından müzakeresi ardından katılımcıların müzakeresine açılması idi ki, çok faydalı oldu. Bir diğeri de her günün sonunda o gün icra edilen oturumların genel bir değerlendirmesinin yapıldığı oturumlar idi. Bu vesileyle sunulan çalışmalar tekrar tartışılmış oldu.

19 Eylül Pazartesi günü saat 9.30'daki açılıшта Kur'an tilavetinin ardından tertip heyeti adına konuşan Bilal Gökkır, KTA'nın genel amacını bilimsellik, hür düşüncenin önünü açmak, eğitim ortamı yaratmak ve bilimsel eserler üretmek olarak özetledi. Vakıf başkanı Mustafa Uğur, İstanbul Sabahattin Zaim Ü. Rektörü Adem Esen, Fatih Sultan Mehmet Ü. İslami İlimler F. dekanı A. Turan Aslan ve Marmara Ü. Edebiyat F. öğretim üyesi Mustafa Özkan birer konuşma yaptılar. Mevlüt Güngör de açılış konferansında (*Hayata Kur'an Penceresinden Bakış*), günümüz Kur'an anlayışını ve onu hayata taşımadaki eksiklikleri, şefaathet ve laiklik bağlamında güncel olaylardan örnekler vererek tahlili ve tenkidi tarzda anlattı.

Tek tebliğin olduğu I. Oturum'da A. Suphi Furat, "Rükneddin es-Semerkandî'nin *İ'câzül-Kur'ân* Adlı Eseri"nin tanıtımını ve i'câz anlayışını mercek altına aldı. Ona göre, eserin önemi, sadece nadir yazma eser olması değil aynı zamanda Ehl-i Sünnet nokta-i nazarından Kelamullahın i'câzını isbat etmesinde yatar. Kelam alimi Rükneddin (ö. 701/1301)'e göre Kur'an'ın i'câzı, dil ve üslubundadır, onun eşsiz fesahat ve belâğatına erişilemez. Bu tebliğin müzakeresinde en çok i'câzın mahiyeti ve *rabbu'l-âlemîn* kavramının lafız manası ve mahiyeti üzerinde tartışma oldu.

Öğlenden sonraki oturumun ilk tebliğini, "Klasik Osmanlı Dönemi Müfessirlerinden Hüsamüddin Ali el-Bidlisî ve Tefsirciliği" adıyla Nureddin Turgay sundu. Akkoyunlu Devleti zamanında yaşamış olan Bidlisî (ö. 1494 veya 1504), mutasavvıf bir müfessirdir. Bu özelliği, onun hem tasavvuf sahasında eserler yazmasında hem de tefsirinde ön plana çıkmasında görülmektedir. Her ne kadar Akkoyunlu zamanında yaşamış olsa da etkisinin Anadolu'ya yayılması, ondan hemen sonra bölgenin Osmanlı topraklarına katılması ve oğlunun Osmanlı Devleti'ne önemli hizmetleri geçmiş olması sebebiyle Turgay, Bidlisî'yi, ilk dönem Osmanlı müfessirleri arasında saymıştır. Onun, *Câmiu't-Tenzil ve't-Te'vil* adlı kitabı, dönemin tefsir anlayışını yansıtır, fakat sûfi-işârî yorumlara, Hurûfiliğe kaçan açıklamalara ve İsrailiyata yer vermesi onun en problemlî tarafını oluşturur. Halen yazma olan bu tefsir hakkında Selim Ayaydın'ın doktora çalışması devam etmektedir. Tarihi şahsiyetler ve eserleri hakkındaki malumatların az ve çelişkili olması durumu, Bidlisi hakkında da caridir.

Osmanlı dönemi tefsirinin önemli karakterlerinden birisi, hatta en güçlüsü klasik tefsirler üzerinden yeni bir tefsir yapma faaliyetidir. Bu da daha çok haşiyelik şeklinde karşımıza çıkmakta ve sayısı yüzleri bulmaktadır. Zaten bu yönüyle söz konusu dönem hem çok anlatılmakta hem de eleştirilmektedir. İşte bu tarzıyla temayüz etmiş eserleri konu edinen Şükrü Maden'in tebliğinin adı şöyleydi: "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi -Şeyhülislam Sa'dî Çelebi'nin (ö. 945/1539) *Hâşiyeye-i Sûre-i Mülk 'Ale'l-Kâdî el-Beyzâvî* İsimli Hâşiyesi Örneğinde Bir Değerlendirme-". Gerek tebliğde gerekse müzakerelerinde haşiyeciliğin bu dönemin bir olgusu olduğu, onun en çok eleştirilen yönünün bu usulde tekrarların ve gereksiz açıklamaların yer aldığı, buna rağmen Şeyhzâde ve Molla İvaz gibi özgün haşiyelerin ortaya çıktığı belirtildi. Haşiyelik ya da şerhleri bütün olarak değerlendirmek yerine şahıslar üzerinden tahlil veya tenkit yapmanın daha makul olacağı fikri de benimsendi. Böylece ilk günün tebliğleri, hem yazmalar üzerinden cereyan etti, hem de az bilinen müellifleri ve eserlerinin tartışılmasıyla tamamlandı.

İkinci günün ilk oturumunda Recep Arpa, Gazzîzâde Abdullâtif Efendi'nin (ö. 1247/1832) Fâtiha Sûresini tefsir ettiği *Fütûhâtü Kenzi'l-Kur'ân* adlı eserini anlattı. Gazzîzâde eserini, "avâm ve havâssın hissedar olabilmesi için Türkçe" yazdığını ifade eder. Fakat onun dikkat çeken yönü batınî esrara, işârî yorumlara ve Hurûfiliğe oldukça fazla yer vermesidir. Örneğin Fatiha suresindeki mim harfleri ile yaptığı hesaba göre Mehdi 1440/2019 senesinde gelecektir. Üstelik bu tarihe yapılan itirazlara da kendince makul ve mantıklı cevaplar vermiştir. Dolayısıyla tefsirde güzel açıklama ve yorumlar olmakla birlikte aslı olmayan birçok şeye yer vermesi

nedeniyle ciddi bir tefsir çalışması olma vasfını kaybetmekle maluldür. Toplantıya Azerbaycan'dan katılan Reşad İlyasov da “Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Çok Boyutlu Yorum Yöntemi” başlıklı tebliğinde meşhur alim Hadimî (ö. 1176/1762)'nin tefsirci yönünü ortaya koymaya çalıştı. Hadimi, taşrada yetişmiş güçlü bir alimdir. Eserlerinde tefsir yapmanın şartlarını, müfessirin sahip olması gereken nitelikleri sıralamıştır. Ona göre fikhî, kelamî, felsefî ve tasavvufî yorum biçimleri, varlık mertebelerine uygun olarak birbirini tamamlamaktadır. Kendisi de bu mertebeleri tefsirinde bizzat uygulayarak çok yönlü yorumlar ortaya koymuştur. Böylece biri medresede (Hadimî) biri daha fazla halk içinde olan (Gazzîzâde) iki müellifin tefsir anlayışı ve eserlerinin toplumdaki yansıması ortaya konulmuş oldu.

Bir sonraki oturumda Burhan Baltacı, Osmanlı dönemi tefsir faaliyeti içinde önemli bir yere sahip olan “Müstakil Ayet Tefsirleri”ni incelemişti. Genellikle tek bir ayeti tefsir etmek maksadını taşıyan bu eserlerin çoğunluğu ilmi veya resmi görevlerde yükselmek için konulan şartın yerine getirilmesi amacıyla yazılmış eserler olduğundan biraz daha dikkatle ve özenle hazırlanmıştır. Tefsir tarihinde pek görülmeyen bu tarz çalışmaların her birisi, kısmi birer tefsir olarak değerlendirilebilir. Tefsir araştırmalarına Edebiyat fakültesinden destek veren İsmail Taş, çok tartışmalı bir konuyu çözüme kavuşturmayı amaçlamıştı: “15. Yüzyılda Yazılmış Olan “Enfesü'l-Cevâhir” Adlı Kur'an Tercümesi'nin Müellifi Meselesine Dair Tespitler”. Taş'ın vardığı sonuca göre, *Enfesü'l-Cevâhir*, Musa İznîkî (ö. 836/1434)'nin Ebu'l-leys Semerkandî (ö. 373/983) tefsirinin tercümesine verdiği isimdir. Bu eserin başka müelliflere nisbeti veya başka eserlerin tercümesinin adı olduğuna dair kanaatler yanlıştır.

Beşinci ve günün son oturumunda Adem Yesinde, “Ebussuud Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* Adlı Tefsirinin Müellif Nüshası” konulu tebliğinde, söz konusu nüshanın özellikleri ve önemini açıkladıktan sonra bu tefsire ait diğer nüshalardan farklarını sıraladı. İkinci olarak Mahmut Ay, tebliğinde (“Niyâzî-i Mısırî'nin Kur'an ve Tefsir Anlayışı”) on yedinci yüzyılın meşhur mutasavvıf, mütefekkir ve şairi olan Niyâzî Mısırî'nin tefsir ile ilgisini ele aldı. Karizmatik, cesur ve manevi yönü güçlü bir kişi olan Mısırî, başta *Mevâidu'l-İrfân* olmak üzere birçok eserinde kainatın bütünüyle Kur'an olduğu fikrinden hareketle gerek yazılı gerekse fiziki ayetleri enfüsî ve afakî, zahirî ve batınî bakımdan anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır. Doğal olarak o, çoğunu keşifleri sonucu elde ettiği tasavvufî-ışarî, batınî, cifrî, hatta hurûfî yorumlara ağırlık verir. Vahdet-i vücûd, seyr-i sülûk gibi kendi düşüncesi ve mesleki için ayetlerden deliller bulmak onun için zor olmamıştır. Dolayısıyla Ay'ın da vurguladığı gibi, onun bu çerçevedeki yorumları, subjektif ve aşırı yorumlar olup isabetsiz ve inandırıcılıktan uzaktır.

Son gün tek oturum ve bir de değerlendirme toplantısı vardı. “Son Dönem Osmanlı'da Kur'an Tarihi, Tefsir Tarihi ve Tefsir Usulü Çalışmaları” konulu tebliğin sahibi Mustafa Öztürk, toplantıya katılmadığı için, tebliğ Murat Sülün tarafından okundu. Öztürk, bu sahada yazılmış on müstakil eser, sekiz tefsir mukaddimesi veya kitapta bölüm ve *Sırât-ı Mustakîm / Sebîlurreşâd* dergisinde yayınlanan ilgili makalelerin tanıtımına yer vermişti. Sunumun ardından tebliğ müzakereye açıldı.

Toplantının son tebliğini, “Osmanlı Tefsir Literatüründe Hurûfilik İzleri Beyazıd Halife Örneği” adıyla sunan Kerim Özmen, Halveti şeyhi Beyazıd Halife (ö. 922/1516)’nin Fatıha suresine yazdığı tefsiri bağlamında görüşlerine yer verdi. Müellif tefsirinde, farklı ilim dallarını bir arada bağdaştırıcı yol izlemiştir. ‘Her zâhirin bir bâtını vardır’ anlayışından hareket eden müellif, suredeki harflerin her birinin bir anlam veya işaretini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Özmen’e göre, Beyazıd Halife, yaşadığı dönemde Anadolu’da yaygınlaşan Hurûfilik hareketinin tam içinde yer almasa da ondan etkilenmiştir. Dolayısıyla o doğrultuda yorumlar yaparak test edilebilir bilginin dışına çıkmış, Kur’an’ın kelime ve lafızlarına ilgisi olmayan anlamlar yükleyerek problemlili bir yol izlemiştir.

Tebliğlerin sunulduğu oturumların ardından, genel değerlendirme oturumuna geçildi. Hüseyin Yaşar, İsmail Çalışkan, Nurettin Turgay, Necdet Yılmaz ve Bedri Gencer Osmanlı dönemi tefsirine ve bu yılki toplantıya dair değerlendirmeler yaptı.

Toplantının temalarına ilişkin buraya kadar bahsettiklerimizden (geçen yılki toplantıyı da ekleyerek) anlaşılacağı üzere Osmanlı dönemi tefsirinin ana karakterleri, tarz olarak telif, haşiye, şerh, talik ve telif-tercümedir; dil olarak sırasıyla Arapça, Türkçe ve Farsça’dır; kapsam olarak tam, sure, ayet veya ayetler şeklindedir; üslup ve anlatım bakımından tefsirin yazılış amacı ve müfessirin içinde bulunduğu ilmi ve sosyal ortama göre bazıları çok ciddi ve ağır, bazıları da çok hafif bir dil kullanmıştır; bazıları çok fazla olmakla birlikte hemen her tefsir çalışmasında tasavvufi, işaret, yer yer hurûfi açıklamalar ve hatta heteredoks/aşırı yorumlar vardır; gerek tefsir eğitiminde gerekse yazımında geleneğe çok bağlıdır; Ebu’s-Suud, Kemalpaşazade gibi yerel ulemanın yaptığı tefsirler kendi toplumunda fazla yaygınlaşmamış ve tutulmamıştır, fakat matbaanın yaygınlaşmasıyla birlikte çok sayıda tefsir basılmıştır; eserlerin yazımında siyasi iradenin, ileri gelen devlet ricalinin dolaylı veya doğrudan desteği ya da müdahalesi vardır ki bu, tefsir tarihinde siyaset-tefsir ilişkisinin farklı bir boyutunu oluşturur. Bu verileri tefsirin fonksiyonu açısından değerlendirdiğimizde, sanırız, günümüze doğru geldikçe, onun ilmi hizmet yanında topluma yön verme fonksiyonunun da gitgide arttığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Ebu’l-leys Semerkandî tefsirinin tercümesini, *Tefsîr-i Tibyân*’ı ve *Mevâhib-i Âliye*’yi yeniden ele almak yararlı olabilir. Yine aynı amaçla tasavvuf-tefsir ilişkisini, toplumda yaygın vaziyet alan tasavvufun mu tefsiri etkisi altına aldığı yoksa tefsirin tasavvufun yaşamasına ve yeni bir biçim almasına mı katkıda bulunduğunu; tasavvufa gösterilen müsamahada aşırıya gidilip gidilmediğini iyi tahlil etmek gerekir. Müfessirin bulunduğu ortam ve yaşadığı çağın şartlarından etkilendiği (*ibnu’l-vakt*) bir gerçektir. Osmanlı müfessirlerinin durumu bunun açık misalidir. Bu normal bir hadisedir; anormal olan, müfessirin vakıya yani çağının şartlarına teslim olması, etkinin sınırı fazla aşmasıdır. İşte bu da her çağda müfessirlerin handikapı olmuştur. Görüldüğü üzere tefsiri ve müfessiri, toplumsal olay ve olgulardan bağımsız düşünemeyiz ve anlayamayız. Bu yüzden, Osmanlı tefsirini iyi anlayabilmek için dönemin din anlayışını ve yorumunu iyi kavramak gerektiğine dair Gencer’in düşüncesine katılmamak mümkün değildir.

Sonuç olarak Osmanlı dönemi tefsiri, nev-i şahsına münhasırdır. Çokça dilendirildiği gibi klasik tefsirin özellikle de Zemahşerî ve Beydavî'nin tekrarı değil, şu ya da bu şekilde bir tefsir faaliyetinin ürettiği devasa bir edebiyat vardır. İlk dönemlerinde Haşiyecilik tarafı ağır basan ve ilerleyen zamanlarda Türkçe'yi önemseyen bir tefsir anlayışı vardır. Aslında Türkçe'yle birlikte tefsir, sadece ilmi bir uğraş olmaktan çıkararak okuyucu olarak topluma da mal edilme veya halkla buluşma noktasında epey mesafe kaydedildiği söylenebilir. Yine bu vesileyle Arapça'nın dışında farklı dillerde tefsir yapma faaliyetine ciddi katkı yapılmıştır. Gerek Türkçe'nin yaygınlaşmasında ve gerekse dilin orijinalitesini muhafazada çok ciddi katkısı olduğunu ise edebiyat araştırmaları teyit etmektedir. Haşiyecilikten dolayı bu dönem tefsiri eleştirilmektedir, biz de eleştiriyoruz, eleştirmeliyiz de. Yalnız unutmamak lazım ki, tefsirin kendisi zaten Allah kitabına yazılan haşiyelerdir. Dolayısıyla Osmanlı müellifleri, haşiyeye haşiyeye yapmışlardır. Bu döneme ait muhafaza altında yedi yüz civarında tefsir sahasında haşiyeye eser vardır, bu az bir şey değildir.

Şimdiye kadar yapılan araştırmalara rağmen, Osmanlı dönemi tefsir ve Kur'an çalışmalarının (yazma ve basma) tam bir envanteri çıkarılmamış, içerik tahlilleri yapılamamıştır. Kur'an-Tefsir Akademisi, iki yıldır yaptığı toplantılarla Osmanlı dönemi tefsir faaliyetinin haritasının ortaya çıkarılmasına önemli bir katkı yapmıştır. Nitekim yapılan değerlendirmelerde, akademi gibi ilmi faaliyetlerde kurumsallaşmanın önemi vurgulanmıştır. Dönemin telif edilen eserleri içinden yayınlananlar, yazmalarla karşılaştırıldığında çok cüzi miktardadır. Bunun yanında, döneme ait gerek eserler ve gerekse müellifler hakkında derin tahliller yapılmamış, dönemin tefsir anlayışı ve zihniyeti net olarak ortaya konulamamıştır.

أثر علم أصول الحديث في تشكيل العقل المسلم

الدكتور خلدون محمد سليم الأحذب

Eseru ilmi usûli'l-hadîs fî teşkîli'l-akli'l-müslim, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008 104 s.
(Dr. Haldun Muhammed Selîm el-Ahdeb,
Cidde Melik Abdülaziz Üniversitesi)

Sezai Engin

Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı
sezaiengin52@hotmail.com

Usûl ilimleri İslam'ın nasslarını belirli kâideler çerçevesinde yorumlayan ve hüküm koyan ilimlerdir. Bu ilimlerden biri olan "Hadis Usûlü" belirli esaslar çerçevesinde sünnet malzemesinin Hz. Peygamber'e âidiyyetini ve mâhiyetini araştırmaktadır. Elimizdeki eserde Hadis usûlünün kullanmış olduğu yöntemsel esasların ilmî aklın oluşumuna katkıları incelenmektedir.

Eser beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde aklın İslam'daki önemi, konumu, rolü, vahiy ile birlikte tekâmülüne, korunmasının gerekliliği, aklın mükellef olmanın şartı olduğuna dikkat çekilmiş, akıl için zararlı olan şeylerden bahsedilmiştir. (el-müfsidâtü'l-hıssiyye, el-müfsidâtü'l-ma'neviyye)

Ardından İslam ve akıl münasebetine geçilmiş, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in risâletinin akla hitap eden, insanı ilme ve öğrenmeye hazırlayan bir çağrı olduğu vurgulanmıştır. Akıl ve vahiy arasında bir tezât olamayacağı, sahîh haber ile sarîh akıl arasında bir çelişki bulunamayacağı dile getirilmiştir. Şayet böyle bir çelişki bulunuyorsa haberde bir problemin aranması gerektiği belirtilmiştir.

İkinci bölümde, İslam'ın akıl için benimsediği değişim, dönüşüm çeşitlerine değinilmiştir: "İtikâdî biçim değişimi", "bilgisel değişim", "yöntemsel değişim". Bu üç değişim çeşidinin Müslüman akla gelişim, ahenk, benzerlik, ikilikleri ortadan kaldırma (tevhidi ön plana çıkarma), her şeyi uygun yerine yerleştirme ve doğru açıdan görme gibi özellikler kazandırdığı açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde, eserin asıl konusunu teşkil eden "yöntemsel (usûlî) değişim" konusu işlenmiştir. "Hadis usûlü ilmi ve yöntemsel değişim" başlığı altında ilk olarak hadis usûlü ve fıkıh usûlünün tanımları yapılmış, usûl-i hadis sübût ve tevsiğ açısından, fıkıh usûlü ise anlama ve istidlâl yönünden nassla iştiğâl etme şeklinde tarif edilmiştir. Her ikisinin ortak noktasının dinin sâbitelerini koruma çabası

olduğu belirlenmiş, yöntemsel (usûlî) ilimlerin İslam'ın en büyük mucizelerinden olduğuna değinilmiştir.

Hadis usûlü'nün niçin ortaya çıktığı ve mâhiyeti açıklanmış ve bu açıklamaların ardından hadis usûlü "kabul ve red açısından, metin ve senedin durumunun öğrenildiği kurallar ilmidir" şeklinde tanımlanmıştır.

Yazara göre; hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'in ortaya koyduğu hadis usûlü kabul ve red noktasında hadis tenkîd yönteminin temellerini şekillendirmiştir ve bu usûl şu asıllarla özetlenmiştir:

Yalanın haramlığı

Fâsık'ın haberini reddetme

Haberin kabulü için adaletin şart olması

Haberin kabulü için zabtın şart olması

Yalan haberin naklinin haramlığı, münker haberin rivâyetinin reddedilmesi ve tahammülünde ihtiyatlı davranılması

Bütün problemleri iyice tahkîk etme, araştırma

Bu asılların amacının, hadis-i nebî perspektifinde İslam dinini tahrîf ve tebdilden korumak olduğu ortaya konmuştur.

Dördüncü bölümde, hadis usûlü ilminin yöntemi konusuna geçilmiş, beş ana realite (hakîkât) altında yöntemin esasları açıklanmıştır.

Birinci hakîkât: Hadis usûlü sened ve metin yönünden kapsamlı ve mükemmel bir tenkîd yöntemi geliştirmiştir.

İkinci hakîkât: Hadisler öncelikli olarak hâricî şekline, yani isnâda göre değerlendirilir. Bu noktada yazar, oryantalistlerin, "Hadis tenkîd metodu sadece senedle ilgilenmiş, metinle, içerikle ilgilenmemiştir." şeklindeki kanâatlerini tenkîd etmiş, hadis âlimlerinin râviler hakkındaki araştırmalarında metin tenkîd yöntemini benimsediklerine, sened ve metin sıhhatinin birlikteliğinin gerekmediğine, iç ve dış (sened ve metin) tenkîdinin "cerh- ta'dîl" ve "ilel" ilimleri tarafından ifâ edildiğine işaret etmiştir. Cerh ve ta'dîl ilmi'nin râviler hakkında sadece kabul ve red hükmü vermediğini, tafsîlî değerlendirmelerde bulunduğunu belirtmiştir. "İlel" ilmini ise rivâyetin keyfiyeti ile meşgûl olan, geniş malûmâta ihtiyaç duyulan, derin bir muhtevâ tenkîdi olarak nitelendirmiştir. Yine "İlel" ilminin eleştirel yöntemin birçok çeşidini kullandığından bahsetmiştir: Tarihî, ictimâî, fikhî...

Ayrıca metin tenkîdinin sahabe döneminde gerçekleşmiş olduğunu vurgulamış, sahabe dönemi hadis münekkidlerine örnek olarak Hz. Aişe, Hz. Ömer, İbn Mesud, İbn Abbas, Muaviye'yi vermiş, sahabenin tenkîd yöntemini ilkeleri olarak; Kur'an'a arz, Sünnetin kendi içinde arzı, akla arz olarak aktarmıştır.

Üçüncü hakîkât: Hadis usûlü semâ, nakil, râviler ve hadisler hakkında hüküm verme sürecinde akîl bir faaliyeti ifade etmektedir. Bu noktada, hadisçilerin hadisin kabulü ve onun sahîh olarak kabul edilmesinde akla önem verdikleri örneklerle açıklanmıştır. Muhaddislerin akıl temelli metin tenkîdi ölçüleri başlıklar halinde verilmiştir. Yine senede bakılmaksızın bir haberin mevzû oluşunun tesbit edilebilmesinin ilkeleri de şu başlıklar altında toplanmıştır; Kur'an'a açık muhale-

fet, hadis ve siyerdeki sabit bilgilere muhalefet, akıl ve hisse aykırılık, tarihî gerçeklere aykırılık, peygamberî söze benzememek.

Kısacası muhaddislerin tenkîd yöntemlerinin kâidelerinde akla bir yer ayırdıklarına değinilmiş, ama bu, aklın mücerred akıl değil Kur'an, sâbit sünnet, makâsıd-ı şer'î ile aydınlanmış akıl olduğuna dikkat çekilmiştir.

Dördüncü hakîkât: Bu bahsedilen tenkîd yöntemleri muasır ulema tarafından gereğince kullanılmamış ve âlimler iki gruba ayrılmıştır. Birinci grub; sadece hadisin nakliyle, onunla istişhâd etmekle yetinen, hadisin tahrîci, tevsîki, sıhhat durumunun açıklanması ile ilgilenmeyenler olarak tesbit edilmiş, bunun sonucunda da Müslümanların hayatlarının akla muhâlif, usûlle tenâkuz halinde uydurma haberlerle şekillendiği savunulmuş ve bu gerilemenin, zayıf kalmanın nedenlerinden kabul edilmiştir. İkinci grubun ise, ilk grubun tam aksine tavır sergilediğinden ve böylece sahih sünneti koruduklarından bahsedilmiştir.

Beşinci hakîkât: Hadis usulü ilmi aynı zamanda eğitimsel bir oluşumdur. Bu realiteyi açıklayıcı olarak hadis ilimlerinin bir nev'i olan "Ma'rifetu âdâbi'l-muhaddis ve tâlibi'l-hadîs" verilmiştir.

Beşinci ve son bölümde ise, hadis usulü yöntemlerinden yola çıkarak ilmî aklın oluşması için gerekli ilkelere yer verilmiş, hadis usulü ilminin Müslüman aklın en önemli özelliklerinden olan ilmî aklın oluşumunda küllî bir payının olduğuna değinilmiş, mezhepler arasında süregelen ihtilaflar noktasında bu ilmin birliğe vurgu yaptığına ve yine hadis usulünün eğitim ve öğretim âdâbını ortaya koyduğuna işaret edilmiştir.

Sonuç olarak; yöntemsel (usûlî) ilimlerin Müslüman aklın oluşumundaki etkisinden ve İslam toplumunun yöntemsel yanlışlıklardan dolayı bir gerileme içinde olduğundan bahsedilmiştir. Usul ilimlerinin ümmet içinde yayılması ve araştırma, tenkîdlerde devamlı olarak kullanılmasının önemine değinilmiştir.

Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı

Doç. Dr. İbrahim H. Karslı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
2010, 321 Sayfa.

Haz: Doç. Dr. Hüseyin Yılmaz

Din adamlığı konusu din alanındaki araştırmaların temel konuları arasında yer almıştır. Din kurucuları, azizler, şamanlar, peygamberler, din bilginleri gibi her dinde rastlayabileceğimiz farklı prototipleri kapsayan bu araştırmalar, dinlerin anlaşılması açısından vazgeçilmez nitelikte değerli bilgiler vermektedir. Çünkü dinlerin en üst düzeyde uygulanması hayata somut olarak yansımaları bu dini aktörler aracılığı ile gerçekleşmektedir. Bu bakımdan İbrahim H. Karslı'nın eseri günümüz dünyasının önemli dinleri olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam açısından konuyu ele alması bakımından dikkate değer bir çalışmadır.

Kitap başlık olarak kutsal kitaplara göre din adamları konusunu ele almakla birlikte burada kutsal kitaplar Kitabı Mukaddes ve Kur'an'ı Kerim ile sınırlanmış diğer kutsal metinler araştırma alanı dışında tutulmuştur. Yazar bu kitaplar bağlamında Yahudi ve Hıristiyan din adamları ve din adamlığı konusunu karşılaştırmalı olarak ele almıştır. İslam'da ve Kur'an'ı Kerimde dini rehberliğin ele alınışına da giriş kısmında kısaca yer verilmiş olmakla birlikte bütün eser boyunca Kur'an'ı Kerim'in yaklaşımı karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Ayrıca yazar bunların dışındaki diğer dini geleneklerdeki din adamlığı konusuna da kısaca değinmiştir. (s.30-35) Ancak konu bu şekilde sınırlanmış olmakla birlikte oldukça hacimli bir eser ortaya çıkmıştır.

Amaç, metot ve kavramların ele alındığı Giriş kısmının dışında eser şu üç bölümden oluşmaktadır: Yahudi Din Adamlığı, Hıristiyan Din Adamlığı ve Ehl-i Kitap Din Adamlığı Bağlamında Kur'an'ın Ortak Eleştirileri.

Yazar bu çalışma ile ulaşmak istediği hedefi şu şekilde belirlemektedir: "Hakkikate en duyarlı olması gereken din adamları, onun önünde en ciddi engeller haline nasıl gelebilmişlerdir? İşte bu çalışma, söz konusu yozlaşmanın, Kur'an ayetleri çerçevesinde sosyolojik, psikolojik ve dini sebeplerini irdelemeyi ve doğurduğu sonuçları gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir.

Başka bir ifadeyle çalışma, Kur'an'ın teklif ettiği şekliyle, "derin dinî bilgi" ve "takva" karakterli önderlik modelini içermesi gereken Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki din adamlığının, aldığı son şekliyle nasıl bu hâle geldiğini açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Şu hâlde, Allah'a davet etmesi gereken insanlar, nasıl oluyor da "rab" hâline gelebilmektedirler? İşte bu sorunun cevabını bulmaya çalışacağız." (s. 18)

Yazar Yahudi ve Hıristiyan geleneğindeki din adamlarını benzer sistematik bir yaklaşımla değerlendirmekle birlikte her iki dindeki farklılıklara da ayrıca değinmiştir. Bu çerçevede konuya girişten sonra her iki gelenekte yer alan din adamları ile ilgili farklı sınıfları ifade eden kavramlar (Yahudilikte: Levi, kohen, haham, rabbi, sofer; Hıristiyanlıkta: Papa, kardinal, piskopos, patrik, rahip, papaz) ayrı ayrı işlenmiştir. Daha sonra tarihsel gelişime değinilerek din adamlarının o dindeki teolojik konumu değerlendirilmiştir. Yahudi ve Hıristiyan kaynakları ile birlikte Dinler Tarihi kaynakları da kullanılarak bu konular geniş değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Bundan sonra Kur'an'ın bu dinlerin din adamları ile ilgili kullandığı kavramlar (Yahudi din adamları için: Rabbânî, habr/hibr, râsih, ehlu'z-zikr, 'ulemâu benî İsrâîl, ellezîne ûtu'l-kitab, ellezîne ûtu'l-ilm, imam; Hıristiyan din adamları için: Havâri, kıssîs, râhib) ve bu çerçevede Kur'an'ın konu ile ilgili değerlendirmeleri geniş olarak ele alınmıştır. Yazar bu noktada geniş tefsir külliyyatına dayalı birikimini yansıtmaya imkânını bulmuştur.

Son bölümde her iki dindeki din adamlarına Kur'an'ın ortak ve benzer eleştirileri ele alınmıştır. Bu noktada özellikle din adamlarının tanrılaştırılması, kutsal kitapları konusundaki yanlış tutumları ve dünya malına düşkünlükleri üzerinde durulmuştur.

Bu çalışma her şeyden önce bir dinin bireysel ve toplumsal hayatta başarılı olabilmesi için dini rehberlere ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Ayrıca yeni şartların ortaya çıkması ile dini metinlerin yorumlanması açısından da dini önderlere ve bilginlere başvurma gereği ortaya çıkmaktadır. Yine dini metinlerin açıklanması ve yaşanması için de din adamları örnek oluşturmaktadırlar. Ancak tarihi seyir içinde bu fonksiyonelliğin ötesinde din adamlarına bazı sıfat ve yetkilerin verildiği görülmektedir. Yazarımıza göre bu noktada Kur'an Allah ile kul arasında aracılık yapacak her hangi bir din adamı sınıfını kesinlikle tasvip etmemiştir. Kur'an'ın önerdiği şey yaşayarak model olabilen takva sahibi insanlardır. Bu ise belirli bir zümre veya sınıfla sınırlı bir yapılanmayı ifade etmemektedir. Yazarımız bu noktada şu sonuca vararak eserini sonlandırmaktadır: "İslam, insanları "ruhani olanlar" ve " ruhani olmayanlar" şeklinde ikiye bölüp ruhani olanlara kutsal bir takım nitelikler atfedip; ancak bunlar aracılığıyla Yüce Allah'a kulluk yapılabileceği inancını kaldırmıştır. Bunun yerine, her ferдин manevi yetenek ve potansiyelini harekete geçirip gerek cemaat halinde gerekse tek başına Yüce Allah'a kulluk edebileceği ilkesini benimsemiştir. Böylece İslam, dünyevi planda bütün insanların Allah'ın huzurunda eşit oldukları, kimsenin diğerinden ayrıcalıklı bir şekilde kutsal ve masum olmadığı, dolayısıyla onlara tahakküm etme hakkına sahip bulunmadığı esaslarını kabul etmiştir. Sonuçta kimsenin eleştiri ve sorgulamadan muaf tutulamayacağı, bu sebeple mutlak itaatin sadece Allah'ın sarîh emirlerine olduğu, diğer insanlara da ancak bu hükümleri izledikleri takdirde uyulabileceği ilkesini getirmiştir". (s. 299)

Tefsir ve Dinler Tarihi kaynaklarından yararlanılarak ortaya konulan bu çalışmanın büyük bir emek mahsulü olduğu ve bu alandaki birikimi yansıttığı görülmektedir. Bu haliyle geniş bir okur kitlesinin ilgisini çekecek karşılaştırmalı bir araştırma olduğunu söyleyebiliriz.

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu	0.505.7549312	ihsançapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Hidayet Işık	0.538.6809540	isikhidayet@hotmail.com
Çorum	Mehmet Ümit	0.505.3777147 0.364.2346358	mehumit@gmail.com mehmetumit@hitit.edu.tr
Diyarbakır	Murat Özaydın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musarkeraya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.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	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Nail Okuyucu	0.555.6263053	okuyucunail@hotmail.com
İzmir	Sabri Yılmaz	0.232.2852932/227 0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkiş	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	0.505.9145680 0.422.3773540	acolak@inonu.edu.tr
	Ferda Kılınç	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhammet Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Abdüsamet Bakkaloğlu	0.533.2645433 0.505.8421451	bakkalzade@mynet.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdillahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Mehmet Dilek	0.507.3443287 0.414.3440020	mdilek25@hotmail.com
Şırnak	Hamdi Gündoğar	0.507.2400353	hamdigundogar@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